



Vicepresidencia del Estado
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional

BOLIVIA



KARL MARX

ESCRITOS SOBRE LA COMUNIDAD ANCESTRAL

KARL MARX

ESCRITOS SOBRE LA COMUNIDAD ANCESTRAL



Vicepresidencia del Estado
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional

BOLIVIA

KARL MARX

ESCRITOS SOBRE LA COMUNIDAD ANCESTRAL

© Vicepresidencia del Estado Plurinacional
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional
© Fondo Editorial y Archivo Histórico
de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

Edificio de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional
calle Ayacucho esq. calle Mercado N° 308
Teléfono: (591-2) 214 2000

Coordinación:
Fondo Editorial y Archivo Histórico de
la Asamblea Legislativa Plurinacional

Edición:
Silvia de Alarcón
Vicente Prieto

Diagramación:
Jorge Dennis Goytia Valdivia

Impresión:
SOIPA Ltda.

Depósito legal: 4-1-218-15 P.O.
ISBN: 978-99974-847-3-4



Segunda edición: julio de 2015

Impreso en La Paz, Bolivia

Contenido

1.	Formaciones económicas precapitalistas.....	7
	<i>Karl Marx</i>	
	Introducción	9
	<i>Eric J. Hobsbawm</i>	
2.	Cuaderno Kovalevsky (Extractos)	
	Inédito en castellano	101
	<i>Karl Marx</i>	
	Introducción	103
	<i>Álvaro García Linera</i>	
3.	Escritos sobre Rusia	
	II. El porvenir de la comuna rural rusa.....	165
	<i>Vera Zasúlich</i>	
	<i>Karl Marx</i>	
	<i>Friedrich Engels</i>	
	Vera Zasúlich y Karl Marx - Introducción	167
	<i>David Borisovich Riazánov</i>	
4.	Los apuntes etnológicos de Karl Marx.....	229
	Introducción	235
	<i>Lawrence Krader</i>	
	PARTE I	
	Extractos de Marx, tomados de Lewis Henry Morgan, <i>Ancient society</i>	331
	PARTE II	
	Extractos de Marx, tomados de John Budd Phear, <i>The Aryan village</i>	547
	PARTE III	
	Extractos de Marx, tomados de Henry Sumner Maine, <i>Lectures on the early history of institutions</i>	603

PARTE IV

Extractos de Marx, tomados de John Lubbock, *The origin of civilisation* 673

5. La forma comunidad del proceso de producción.
Formas comunales que han precedido al régimen del capital:
algunas determinaciones de forma y contenido
técnico-organizativo..... 693
Álvaro García Linera

Introducción

Inicialmente, deseamos agradecer la gentileza de la Editorial Siglo XXI por hacer posible la compilación de las obras que en esta oportunidad presentamos a los lectores bolivianos.

Para entender el proceso revolucionario por el que Bolivia atraviesa hoy, necesariamente se debe comprender el camino recorrido por las sociedades humanas desde la comunidad primitiva, que es precisamente el objetivo del presente compilado.

Cuando el Vicepresidente Álvaro García Linera se refiere al “socialismo comunitario”, introduce un término perfectamente aplicable al contexto de rescate de los valores ancestrales en la cultura social boliviana, es decir, una cosmovisión originaria alternativa al capitalismo en todas sus fases (neoliberal o imperialista), que implica una simbiosis entre economía eficiente y justicia social para *vivir bien*.

El tránsito de ese camino hacia la construcción de una nueva forma social exige también, para ser llevado con éxito, la revisión de teorías y, sobre todo, de los estudios previos que permiten su elaboración, principalmente a partir de la perspectiva marxista, que hace posible dar cuenta de los análisis tanto de los que están a favor como de los que están en contra del sistema capitalista.

La presente compilación contiene principalmente algunos escritos de Karl Marx, que representan importantes aportes en el conocimiento y la comprensión del proceso socio-evolutivo de las diferentes agrupaciones humanas, a partir de un profundo estudio de las obras e investigaciones realizadas por los antropólogos de su época y la propia observación empírica de este filósofo alemán autor del famoso “Manifiesto Comunista”.

A continuación una somera enumeración de ellos. En primer lugar, tenemos “Formaciones económicas precapitalistas”, un manuscrito de Marx que aparece originalmente con el título “*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*” (más conocido en el ámbito intelectual como los “Grundrisse”), que trata básicamente sobre la evolución histórica pre-capitalista. Después está el “Cuaderno Kovalevsky”, que es el resultado de las notas, transcripciones y comentarios de Marx acerca de la obra del historiador ruso cuyo nombre le da título al libro. Luego tenemos “Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa”, que versa sobre las formas de posesión de la tierra en las comunidades rusas; el origen de este texto se remonta a la respuesta brindada

a la revolucionaria rusa Vera Zasúlich, en la que se deja en claro que la teoría marxista sobre el desarrollo y ocaso del capitalismo no debía tomarse como una interpretación lineal y teleológica del proceso histórico, y más bien habría que adecuarse a las características intrínsecas de cada proceso histórico en particular.

También se encuentran incluidos los “Apuntes etnológicos de Karl Marx”, transcritos, anotados e introducidos por Lawrence Krader, en los que se realiza un recorrido por los estudios de eminentes antropólogos investigadores estadounidenses e ingleses, interesados en el desarrollo de las sociedades antiguas (parte de estos apuntes habrían sido utilizados por Friederich Engels en su obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*). Este libro póstumo e inédito de Marx estaría considerado como uno de los documentos más importantes de este pensador alemán. Finalmente, el compendio cierra con “La forma comunidad del proceso de producción. Formas comunales que han precedido al régimen del capital: algunas determinaciones de forma y contenido técnico-organizativo”, un texto de Álvaro García Linera, perteneciente a su obra titulada *Forma valor y forma comunidad*, escrita en prisión, y definida de la siguiente manera (en la introducción de la edición del 2009) por el mismo autor:

“...[es] un libro que busca escudriñar la fuerza histórica del comunismo como densificación material superior y territorialmente universalizada de la civilización comunitaria a partir de lo que hoy somos y hemos llegado a ser, esto es, a partir de la conjunción de las potencias comunitaristas universales contenidas en las contradicciones del capital (las luchas obreras y el intelecto social-universal), y en las fuerzas productivas asociativas, subjetivas e históricas de las comunidades agrarias y urbanas actualmente existentes”.

Se trata de un acápite que exige una lectura esforzada, pero que después de haber leído y analizado los anteriores textos de Marx, se vuelve mucho más comprensible para aquellos que no están adentrados en el estudio de los procesos del capital y las concepciones marxistas.

El compendio que ahora ponemos en consideración del público lector, representa un esfuerzo metodológico que tiene como principal objetivo dar luz, en ese espinoso camino de construcción –desde lo teórico y lo práctico y a través de la comparación y el análisis histórico-social post marxista– de una nueva sociedad inclusiva y justa, de un “socialismo comunitario” que nos lleve irreversiblemente hacia el añorado *vivir bien*.

Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia



1. FORMACIONES ECONÓMICAS PRECAPITALISTAS

Formaciones económicas precapitalistas*

Introducción

Eric J. Hobsbawm

I

El presente trabajo forma parte de un voluminoso manuscrito redactado por Marx en 1857-58 como preparación de sus obras *Contribución a la crítica de la economía política* y *El capital*. Dicho manuscrito se publicó bajo el título de *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* en Moscú, 1939-41, aunque algunos cortos extractos habían aparecido en 1903 en la *Neue Zeit*. El momento y el lugar de la publicación determinaron que la obra fuera virtualmente desconocida hasta 1952, en que esta parte de la misma se publicó como folleto en Berlín, y 1953, cuando los *Grundrisse* completos fueron reeditados en la misma ciudad. Esta edición alemana de 1953 sigue siendo la única accesible**. No conozco otra traducción a idiomas de Europa occidental, salvo la italiana de 1956.

Los *Grundrisse* pertenecen, por lo tanto, al amplio grupo de manuscritos de Marx y Engels nunca publicados en vida de sus autores, y que han quedado en condiciones de un estudio acabado sólo a partir de 1930. La mayor parte de ellos, como en el caso de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, que han tenido una amplia figuración en los últimos debates, pertenecen a la juventud

* Marx, K. y Hobsbawm, E. (1987). *Formaciones Económicas Precapitalistas*, Ediciones Pasado y Presente. Impreso y distribuido por Siglo XXI Editores, México.

** Después de redactada esta introducción aparecieron sucesivamente las ediciones francesa, italiana, española e inglesa de los *Grundrisse*. Siglo XXI de Argentina los ha publicado en traducción directa y en forma integral en tres volúmenes aparecidos en 1971-1976. [E.]

de Marx y del marxismo. Los *Grundrisse*, sin embargo, corresponden a su plena madurez. Son el resultado de una década de intensos estudios en Inglaterra, y es evidente que representan el estadio de su pensamiento inmediatamente anterior a la redacción de *El capital* durante los primeros años de la década de 1860, de la cual, como ya se observó, constituyen un trabajo preliminar. Los *Grundrisse* son, por lo tanto, los últimos escritos fundamentales del Marx maduro que han llegado al público.

En estas circunstancias, su olvido resulta muy sorprendente. Esto particularmente así para las secciones titulada *Formen die der Kapitalistischen Produktion vorhergehen*, en las que Marx intenta abordar el problema de la evolución histórica precapitalista, y que son las que aquí se traducen. Porque no se trata de notas casuales o sin importancia. Este trabajo no representa sólo – como el mismo Marx le escribe orgullosamente a Lasalle el 12 de noviembre de 1858– "el resultado de quince años de investigaciones, es decir, de los mejores años de mi vida". No solamente muestra a Marx en su faceta más brillante y profunda. Es, además, en muchos sentidos, su intento más sistemático de abordar el problema de la evolución histórica y el complemento indispensable de su magnífico *Prólogo* a la *Crítica de la economía política*, escrito poco después y que muestra al materialismo histórico en su aspecto más fértil. Puede decirse sin vacilación que cualquier análisis histórico marxista que no tenga en cuenta esta obra –es decir, prácticamente todos los análisis anteriores a 1941 y, por desgracia, muchos de los posteriores– debe ser reconsiderado a su luz.

Pero existen razones obvias para este olvido. Los *Grundrisse* eran, como Marx escribió a Lasalle, "monografías escritas en muy diversos períodos, para mi propio esclarecimiento y no para la publicación". No sólo requieren del lector una cómoda familiaridad con el estilo de pensamiento de Marx –es decir, con toda su evolución intelectual y, en especial, con el hegelianismo– sino que, además, están escritos en una especie de taquigrafía intelectual privada, a veces impenetrable, en la forma de notas sin pulir, con interpolaciones que, por muy claras que pudieran estar para Marx, nos resultan con frecuencia ambiguas. Todo el que haya tratado de traducir el manuscrito, y aun de estudiarlo e interpretarlo, sabrá que a veces resulta imposible vertir el significado de algunos pasajes sibilinos fuera de toda duda razonable.

Aunque Marx se hubiese tomado el trabajo de volver claro su significado, estaría muy lejos de resultar fácil, puesto que su análisis se verifica en un nivel

muy alto de generalización, es decir, en términos sumamente abstractos. En primer lugar, Marx se preocupa aquí, y en el *Prólogo* a la *Crítica*, de establecer el mecanismo general de *todo* cambio social: la formación de las relaciones sociales de producción que corresponden a un estadio definido del desarrollo de las fuerzas materiales de producción; el desarrollo recurrente de conflictos entre las fuerzas y las relaciones de producción; las "épocas de revolución social" en que las relaciones vuelven a ajustarse al nivel de las fuerzas. Este análisis general no implica afirmación alguna sobre períodos históricos, fuerzas y relaciones de producción específicos. De tal modo, la palabra "clase" no es ni siquiera mencionada en el *Prólogo*, puesto que las clases no son más que casos especiales de las relaciones sociales de producción en períodos particulares, aunque sin duda muy prolongados, de la historia. Y la única afirmación acerca de períodos y formaciones históricas es la breve lista, no fundamentada ni explicada, de las "épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad", esto es, "el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués", de los cuales el último constituye la forma "antagónica" final del proceso social de producción.

Las *Formen* son, a la vez, más generales y más específicas que el *Prólogo*, aunque ellas tampoco —es importante hacerlo notar desde el principio— son "historia", en el sentido estricto. En un aspecto, el borrador intenta descubrir en el análisis de la evolución social las características de *toda* dialéctica, e incluso de toda teoría satisfactoria, cualquiera sea su tema. Trata de lograr, y lo logra realmente, aquellas cualidades de economía intelectual, generalización y lógica interna ininterrumpida, que los científicos tienden a denominar "belleza" o "elegancia", y las persigue utilizando el método dialéctico de Hegel, aunque sobre una base materialista y no idealista.

Esto nos plantea de inmediato el segundo aspecto. Las *Formen* tratan de formular el *contenido* de la historia en su aspecto más general. Este contenido es el *progreso*. Ni quienes niegan la existencia del progreso histórico ni quienes (basándose con frecuencia en los escritos del Marx inmaduro) ven en el pensamiento de Marx simplemente la exigencia ética de la liberación del hombre, encontrarán aquí apoyo alguno. Porque para Marx el progreso es algo objetivamente definible, y que al mismo tiempo apunta hacia lo deseable. La fuerza de la creencia marxista en el triunfo del libre desarrollo de todos los hombres depende no del vigor de la esperanza de Marx respecto de éste, sino

en la supuesta justeza del análisis según el cual el desarrollo histórico conduce a la humanidad, en efecto, a esa meta.

La base objetiva del humanismo de Marx y, por supuesto también, y al mismo tiempo, de su teoría de la evolución social y económica, es su análisis del hombre como un animal social. El hombre –o, mejor dicho, los hombres– *trabajan*, esto es, crean y reproducen su existencia en la práctica cotidiana, respirando, buscando alimento, abrigo, amor, etc. Lo hacen operando *en* la naturaleza, tomando de ella (y, en definitiva, transformándola conscientemente) para tal fin. Esta interacción entre el hombre y la naturaleza es, y produce, la evolución social. Tomar de la naturaleza o determinar la utilización de algunas de sus porciones (incluyendo el propio cuerpo) puede ser visto, y en realidad lo es en el lenguaje común, como una apropiación, la que, por lo tanto, es, en su origen, sencillamente, un aspecto del trabajo. Ello se expresa en el concepto de *propiedad* (que no es en modo alguno lo mismo que el caso históricamente particular de la propiedad *privada*). En sus comienzos, dice Marx, "el trabajador se comporta con las condiciones objetivas de su trabajo como con su propiedad: estamos ante la unidad del trabajo con sus supuestos materiales". El hombre, siendo un animal social, desarrolla la cooperación y la *división social del trabajo* –es decir, la especialización de funciones– lo cual no sólo es posible por la producción de un *excedente* por sobre lo necesario para mantener al individuo y a la comunidad de la que forma parte, sino que además incrementa las nuevas posibilidades de obtenerlo. La existencia tanto del excedente como de la división social del trabajo hace posible el *intercambio*. Pero, inicialmente, la producción y el intercambio tienen como único objeto el *uso*, esto es, el mantenimiento del productor y de su comunidad. Estos son los principales eslabones analíticos con los que está construida la teoría, y todos ellos son, en realidad, ampliaciones o corolarios del concepto original del hombre como un animal social de un tipo especial¹.

El progreso, por supuesto, se puede observar en la creciente emancipación del hombre con respecto a la naturaleza y en su creciente control sobre ésta. Esta emancipación –es decir, a partir de la situación dada en que los hombres primitivos se ocupan de su vida y a partir de las relaciones espontáneas y

1 Para la explicación de Engels acerca de la evolución del hombre a partir del mono, y por lo tanto de la diferencia entre el hombre y los demás primates, véase su borrador de 1876 titulado *El papel del trabajo en el proceso de transformación del mono en hombre* [en *Dialéctica de la naturaleza*, Ed. Grijalbo, México, 1961, pp. 142-154].

primitivas (o, como dice Marx, *naturwüchsig*, "tal como se desarrollan en la naturaleza") que surgen del proceso de la transformación de los animales en grupos humanos— afecta no sólo a las fuerzas, sino también a las relaciones de producción. Y a este último aspecto se refieren las *Formen*. Por un lado, las relaciones en que se insertan los hombres como resultado de la especialización del trabajo —y, en particular, del *intercambio*— se van progresivamente aclarando y complicando, hasta que la creación del *dinero* y, con él, la *producción de mercancías* y el intercambio, proporcionan una base para procesos antes inimaginables, incluyendo la acumulación de capital. Este proceso, aunque mencionado al comienzo del presente ensayo, no es su tema fundamental. Por el otro, se quiebra progresivamente la doble relación de trabajo-propiedad, al alejarse crecientemente el hombre de la *naturwüchsig*, relación primitiva con la naturaleza desarrollada en forma espontánea. Toma la forma de una progresiva "separación del trabajo libre con respecto a las condiciones objetivas de su realización —con respecto al medio de trabajo y al material de trabajo—. Por lo tanto, ante todo, separación del trabajador con respecto a la tierra como su laboratorio natural...". Su clarificación definitiva se obtiene bajo el capitalismo, cuando el trabajador es reducido a simple fuerza de trabajo y, podemos agregar que, a la inversa, la propiedad se reduce al control sobre los medios de producción, totalmente divorciada del trabajo, mientras que en el proceso de producción se produce una separación total entre el uso (que no tiene pertinencia directa) y el intercambio y la acumulación (que son el objeto directo de la producción). Éste es el proceso que Marx intenta analizar aquí, en sus distintas variaciones típicas posibles. Es el proceso en su totalidad, que abarca siglos y continentes, lo que ocupa su pensamiento, aunque las formaciones económico-sociales particulares, que expresan fases particulares de esta evolución, son muy importantes. Por lo tanto, su marco de referencia es cronológico sólo en el sentido más amplio, y problemas tales como la transición de una fase a la otra no son su preocupación fundamental, excepto mientras puedan arrojar luz sobre la transformación de largo plazo.

Pero, al mismo tiempo, este proceso de la emancipación del hombre respecto a sus condiciones naturales primitivas de producción es de *individualización* humana. "El hombre sólo se aísla a través del proceso histórico. Aparece originariamente como un ser *genérico*, un *ser tribal*, un *animal gregario*. El intercambio mismo es un medio fundamental para este aislamiento. Vuelve superfluo el carácter gregario y lo disuelve". Esto implica automáticamente una transformación en las relaciones del individuo con lo que originariamente

fue la comunidad en cuyo seno funcionaba. La comunidad primitiva ha quedado convertida, en el caso extremo del capitalismo, en el mecanismo social deshumanizado que, si bien torna realmente posible la individualización, es exterior y hostil al individuo. Y, sin embargo, este proceso es de inmensas posibilidades para la humanidad. Como lo observa Marx en un pasaje pleno de esperanza y esplendor:

Por eso, la concepción antigua según la cual el hombre, cualquiera sea la limitada determinación nacional, religiosa o política en que se presente, aparece siempre igualmente como objetivo de la producción, parece muy excelsa frente al mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción. Pero *in fact*, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿[Qué sino] el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto [sobre] las de la así llamada naturaleza como [sobre] su propia naturaleza? ¿[Qué sino] la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo propio a esta totalidad del desarrollo, es decir del desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón *preestablecido*? ¿[Qué sino la situación en la cual el hombre] no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa –y en la época de la producción que a ella corresponde– esta elaboración plena de lo interno humano se presenta como el vaciamiento pleno, esta objetivación universal como alienación total y la destrucción de todos los objetivos unilaterales determinados como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo.

El ideal humanista del libre desarrollo individual está más cerca ahora que en cualquier fase anterior de la historia, aun en esta forma tan deshumanizada y evidentemente contradictoria. Sólo espera el pasaje de lo que Marx llama, en una frase lapidaria, la etapa prehistórica de la sociedad humana –el período de las sociedades de clase de las que el capitalismo es la última– a la era en que el hombre domina su destino, la era del comunismo.

La visión de Marx es, de este modo, una fuerza maravillosamente unificadora. Su modelo del desarrollo social y económico, a diferencia del de Hegel, es tal que puede aplicarse a la historia para producir resultados fructíferos y originales y no tautológicos; pero puede ser presentado al mismo tiempo como el despliegue de las posibilidades lógicas latentes, en unas pocas afirmaciones elementales y casi axiomáticas sobre la naturaleza del hombre –una determinación dialéctica de las contradicciones trabajo/propiedad, y la

división del trabajo². Es un modelo de hechos pero, visto desde un ángulo ligeramente diferente, *el mismo* modelo nos proporciona juicios de valor. Es esta multi-dimensionalidad de la teoría de Marx la que hace que todos, menos los obtusos y prejuiciados, respeten y admiren a Marx como pensador, aun cuando no estén de acuerdo con él. Al mismo tiempo, aumenta sin duda las dificultades de este texto, en especial cuando el propio Marx no efectúa concesiones a las exigencias del lector superficial. Debe mencionarse particularmente un ejemplo de esta complejidad: la negativa de Marx a separar las diferentes disciplinas académicas. Es posible hacerlo en su lugar. Así, el extinto J. Schumpeter, uno de los críticos más inteligentes de Marx, intentó distinguir al Marx sociólogo del Marx economista, y uno podría hacerlo fácilmente con el Marx historiador. Pero estas divisiones mecánicas son engañosas, y por completo opuestas al método de Marx. Fueron los economistas académicos burgueses los que intentaron dividir nítidamente entre el análisis estático y el dinámico, con la esperanza de transformar al primero en el segundo introduciéndole algún elemento “dinamizante”, del mismo modo como los economistas académicos continúan construyendo modelos puros de “crecimiento económico”, preferentemente expresables en ecuaciones, y relegan todo lo que no encaja en él al continente de los “sociólogos”. Los sociólogos académicos efectúan distinciones similares en un nivel un tanto inferior de interés científico, los historiadores en uno todavía más modesto. Pero éste no es el camino de Marx. Las relaciones sociales de producción (es decir, la organización social en su sentido más amplio) y las fuerzas materiales de producción, con cuyo nivel se corresponden, no pueden ser divorciadas. “El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad”. (*Prólogo*). El desarrollo económico no puede ser simplificado como “crecimiento económico”, mucho menos como la variación de factores aislados como la productividad o la tasa de acumulación de capital, a la manera del economista vulgar moderno que suele argumentar que el crecimiento se produce cuando se invierte más del, digamos, 5 % del ingreso nacional³. No puede ser examinado salvo en

2 A diferencia de Hegel, Marx no se deja atraer por la posibilidad y, en ciertas etapas de su pensamiento, por la necesidad de una presentación abstracta y apriorista de su teoría. Cf. la parte relativa al método de la economía política -brillante, profunda y conmovedora como casi todo lo que Marx escribió en ese período crucial de su pensamiento- en la *Introducción a la Contribución a la crítica de la economía política*, donde analiza la validez de este procedimiento.

3 Marx tenía plena conciencia de la posibilidad de tales simplificaciones y, aunque no les atribuía demasiada importancia, de su utilización. De ahí su sugestión de que estudiar el crecimiento histórico de la productividad podría ser un medio de otorgar cierto significado histórico a las observaciones de Adam Smith relativas a las economías estancadas y progresivas. (Véase su *Introducción a la Contribución a la crítica de la economía política*).

términos de épocas históricas y estructuras sociales particulares. El examen de diversos modos pre capitalistas de producción es, en este ensayo, un brillante ejemplo de ello y, de paso, ilustra lo totalmente erróneo que resulta concebir al materialismo histórico como interpretación económica (o sociológica) de la historia⁴.

Aun cuando seamos totalmente conscientes de que Marx no debe ser parcelado de acuerdo con las especializaciones académicas de nuestra época, seguirá siendo, quizá, dificultoso captar la unidad de su pensamiento, en parte porque el simple esfuerzo de una exposición sistemática y lúcida tiende a llevarnos al examen de sus diferentes aspectos *seriatim* en lugar de simultáneamente, y en parte porque la tarea de la investigación y verificación científicas debe conducirnos, en alguna etapa, a hacer lo mismo. Ésta es una de las razones por las que algunos de los escritos de Engels, que tienen por objetivo una exposición clara, dan la impresión –por ejemplo, al lado de este ensayo– de cierto exceso de simplificación o dilución de la densidad del pensamiento de Marx. Algunas exposiciones marxistas posteriores, como el *Materialismo dialéctico e histórico* de Stalin, han ido mucho más lejos en esa dirección; quizá demasiado lejos. A la inversa, el deseo de enfatizar la unidad e interdependencia dialécticas de Marx puede dar por resultado simples generalizaciones vagas sobre la dialéctica u observaciones tales como que la superestructura no está determinada mecánicamente o en el corto plazo por la infraestructura, sino que reacciona a su vez sobre esta última y puede, en ciertos casos, dominarla. Este tipo de afirmaciones puede tener valor pedagógico y servir como prevención contra los enfoques marxistas excesivamente simplificados (y es en tal sentido que, por ejemplo, las formuló Engels en su conocida carta a Bloch), pero en realidad no nos llevan mucho más allá. Existe, como Engels le observó a Bloch⁵, una forma satisfactoria de evitar estas dificultades. Consiste en "estudiar más a fondo esta teoría en sus fuentes originales y no de segunda mano". Es por esta razón que este ensayo, en el que el lector puede seguir a Marx *en el momento mismo de su pensamiento*, merece un estudio tan atento y admirativo.

4 Esto es reconocido por los más capaces críticos del marxismo. Así, G. Lichtheim señala correctamente que las teorías sociológicas de Max Weber (sobre religión y capitalismo o sociedad oriental) no se contraponen a las de Marx. Fueron previstas por él, o pueden encajar sin dificultad en su estructura. (*Marxism*, 1961; "Marx and the Asiatic mode of Production", *St Antony's Papers*, 1963).

5 Carta a Joseph Bloch, 21/IX/1890 [en Marx-Engels, *Correspondencia*, Ed.Cartago, Buenos Aires, 1957, p. 309].

La mayoría de los lectores estarán interesados en uno de sus aspectos fundamentales: el examen de Marx de los períodos del desarrollo histórico, que constituye el fundamento de la breve lista proporcionada en el *Prólogo* de la *Crítica de la economía política*. Este es en sí mismo un tema complejo, que nos exige cierto conocimiento del desarrollo del pensamiento de Marx y Engels acerca de la historia y de la evolución histórica, y de la suerte corrida por sus principales periodizaciones o divisiones históricas en los análisis marxistas posteriores.

La formulación clásica de estas épocas del progreso humano aparece en el *Prólogo* a la *Crítica de la economía política*, del que los *Grundrisse* son un borrador preliminar. Allí Marx sugiere que "a grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués". En el *Prólogo* no se discute el análisis que lo llevó a este punto de vista ni el modelo teórico de evolución económica que implica, aunque varios pasajes de la *Crítica* y de *El capital* (en especial el tomo III) forman parte de él o son difíciles de comprender sin él. Las *Formen*, por otro lado, se ocupan casi por completo de este problema. Son, por lo tanto, una lectura esencial para todo el que desee comprender la manera de pensar de Marx en general, o su aproximación al problema de la evolución y clasificación históricas en particular.

Esto no significa que estemos obligados a aceptar la lista de Marx de las épocas históricas, tal como la presenta en el *Prólogo* o en las *Formen*. Como veremos, pocas partes del pensamiento de Marx han sido más revisadas por sus discípulos más devotos que esta lista —no necesariamente con la misma justificación— y ni Marx ni Engels quedaron satisfechos con ella por el resto de sus vidas. La lista, y buena parte del análisis de las *Formen* que la fundamenta, son el resultado no de la teoría, sino de la observación. La teoría general del materialismo histórico exige sólo que haya una sucesión de modos de producción, no necesariamente de cualquier modo en particular, y quizá no en un orden predeterminado en especial⁶. Observando el material histórico existente, Marx pensó poder distinguir un cierto número de formaciones económico-sociales y en una cierta sucesión. Pero si se hubiera equivocado en sus observaciones, o si éstas estuvieran basadas en una información parcial y,

6 Es evidente que existen ciertos límites: es improbable que una formación económico-social basada, digamos, en un nivel tecnológico que exige máquinas de vapor, pueda darse *antes* de una que no las necesita.

por lo tanto, equívoca, la teoría general del materialismo histórico permanecería incólume. Ahora se admite generalmente que las observaciones de Marx y Engels sobre los períodos precapitalistas se basan en un estudio mucho menos completo que la descripción y el análisis del capitalismo realizados por Marx. Marx concentró sus energías en el estudio del capitalismo y se ocupó del resto de la historia con diversos grados de detalle, pero principalmente en la medida en que se vinculaba con los orígenes y el desarrollo del capitalismo. Tanto él como Engels eran, en lo que se refiere a la historia, lectores particularmente ilustrados, y su genialidad y su teoría les permitió utilizar sus lecturas de un modo inconmensurablemente superior al de cualquiera de sus contemporáneos. Pero se basaban en la literatura disponible, y ésta era mucho más escasa de lo que es ahora. Conviene, en consecuencia, repasar en resumen lo que Marx y Engels sabían acerca de la historia y no lo que no podían todavía saber. Esto no significa que su conocimiento fuera *insuficiente* para la elaboración de sus teorías sobre las sociedades precapitalistas. Puede ser que haya sido perfectamente adecuado. La creencia de que la simple acumulación de volúmenes y artículos hace avanzar el entendimiento es una manía ocupacional de los estudiosos. A veces no hace otra cosa que llenar bibliotecas. Sin embargo, es deseable, por supuesto, un conocimiento de la base fáctica del análisis histórico de Marx para su comprensión.

En lo referente a la historia de la Antigüedad clásica (greco-romana), Marx y Engels estaban casi tan bien equipados como el estudioso moderno, que se apoya en fuentes puramente literarias, aunque no disponían (cuando fueron escritas las *Formen*) de la gran masa de trabajo arqueológico y de la colección de inscripciones, que desde entonces han revolucionado el estudio de la Antigüedad clásica, ni tampoco de los papiros. (Schliemann no inició sus excavaciones en Troya hasta 1870, y el primer tomo del *Corpus Inscriptionum Latinarum* de Mommsen apareció recién apenas en 1863). Como individuos de educación clásica no tenían dificultades en leer latín y griego, y sabemos que estaban familiarizados aun con fuentes tan recónditas como Jornandes, Amiano Marcelino, Casiodoro y Orosio⁷. Por otro lado, ni una educación clásica ni el material entonces disponible posibilitaban un conocimiento serio de Egipto y del antiguo Medio Oriente. En este período Marx y Engels no se ocuparon de hecho de esta región. Incluso las referencias episódicas sobre ella

7 *Marx und Engels zur Deutschen Geschichte* (Berlín, 1953).

son relativamente escasas: aunque esto no signifique que hayan pasado por alto su problemática histórica⁸.

En el terreno de la historia oriental, su situación era bastante diferente. No hay evidencias de que antes de 1848 Marx o Engels pensaran o leyeran mucho acerca de este tema. Es probable que no conocieran sobre historia oriental más de lo que contienen las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* de Hegel (que no son esclarecedoras) y alguna otra información similar que pudiera ser familiar a los alemanes instruidos de esa época. El exilio en Inglaterra, los acontecimientos políticos de la década de 1850 y, sobre todo, los estudios económicos de Marx, transformaron con rapidez sus conocimientos. El mismo Marx derivó evidentemente ciertos conocimientos de la India de los economistas clásicos, a quienes leyó y releyó en los primeros años de la década (los *Principios* de J. S. Mil, Adam Smith, la *Introductory lecture* de Richard Jones de 1851)⁹. Comenzó a publicar artículos sobre China (el 14 de junio) y sobre la India (el 25 de junio) para el *New York Daily Tribune* en 1853. Es evidente que en ese año tanto él como Engels estaban profundamente interesados en la problemática histórica del Oriente, al extremo de que Engels intentó estudiar persa¹⁰. Su correspondencia alude a comienzos del verano de 1853 a *A Historical Geography of Arabia* del reverendo C. Foster, a los *Voyages* de Bernier, al orientalista sir William Jones, a las publicaciones parlamentarias sobre la India y a la *History of Java* de Stamford Raffles¹¹. Es razonable suponer que los puntos de vista de Marx sobre la sociedad asiática recibieron en esos meses su primera formulación madura. Se basaban, como es evidente, en mucho más que un estudio superficial.

Por otra parte, el estudio de Marx y Engels del feudalismo de Europa occidental parece haberse desarrollado de una forma diferente. Marx estaba al tanto de los estudios de la época sobre la historia agraria medieval, es decir, en

8 Cf. Engels a Marx, 18 de mayo de 1853, acerca del origen de Babilonia; Engels a Marx, 6 de junio de 1853. [*Correspondencia*, ed. cit., pp. 51, 52].

9 Karl Marx, *Chronik Seines Lebens*.

10 Engels a Marx, 6 de junio de 1853. [*Correspondencia*, ed. cit., p. 51].

11 Correspondencia del 18 de mayo y del 14 de junio. Entre otras fuentes orientales, mencionadas en los escritos de Marx entre marzo y diciembre de 1853, están G. Campbell, *Modern India* (1852); J. Child, *Treatise on the East India trade* (1681); J. von Hammer, *Geschichte des osmanischen Reiches* (1835); James Mill, *History of India* (1826); Thomas Mun, *A Discours on Trade, from England into the East Indies* (1621); L. Pollexfen, *England and East India* (1697), y Saltikov, *Lettres sur l'Inde* (1848). También leyó y anotó varias otras obras e informes parlamentarios.

lo fundamental, las obras de Hanssen, Meitzen y Maurer¹², a los que ya hace referencia en el tomo I de *El capital*, pero en realidad existe escasa evidencia de que estuviera seriamente interesado en este período en los problemas de la evolución de la agricultura medieval y la servidumbre. (Las referencias son en relación con la servidumbre entonces existente en Europa oriental y, en especial, en Rumania). No fue sino luego de la publicación del tomo I de *El capital* (es decir, también después de la redacción fundamental de los tomos II y III) que este problema comenzó a preocupar evidentemente a los dos amigos, sobre todo después de 1868, cuando Marx comenzó a estudiar con seriedad a Maurer, cuyas obras él y Engels consideraron desde entonces como la base de sus conocimientos sobre la materia¹³. Sin embargo, Marx parece haber concentrado su interés en la luz que Maurer y otros arrojaron sobre la comunidad campesina primitiva, más que en la servidumbre, aunque Engels parece haberse interesado también en este aspecto desde el comienzo, habiéndolo elaborado sobre la base de Maurer en su exposición sobre *La marca*, escrita en 1882. Algunas de las últimas cartas intercambiadas entre ellos en 1882 se ocupan del desarrollo histórico de la servidumbre¹⁴. Parece claro que el interés de Marx por el tema aumentó hacia el final de su vida, cuando los problemas de Rusia lo preocupaban en forma creciente. Las secciones del tomo III de *El capital* que se ocupan de las transformaciones de la renta no muestran signos de ningún estudio detallado de la literatura sobre la agricultura feudal occidental.

El interés de Marx por los orígenes medievales de la burguesía y por el comercio y las finanzas feudales era —como se evidencia en el tomo III de *El capital*— mucho más intensivo. Se advierte con claridad que estudió no simplemente las obras generales sobre la Edad Media en Occidente, sino también, en la medida en que se encontraba entonces disponible, la literatura especializada sobre los precios medievales (Thorold Rogers) y la banca, la moneda y el comercio medievales¹⁵. Por supuesto que el estudio de estos

12 G. Hanssen, *Die Aufhebung der Leibeigenschaft und die Umgestaltung der gutherrlich-bäuerlichen Verhältnisse überhaupt inden Herzogthümern Schleswig und Holstein* (San Petersburgo, 1861); Augusto Meitzen, *Der Boden und die landwirthschaftlichen Verhältnisse des preussischen Staates* (Berlín, 1866); G. von Maurer, *Einleitung zur Geschichte der Mark, Hof, Dorf und Stadtverfassung und der Öffentlichen Gewalt* (Munich, 1854); *Geschichte der Fronhöfe*, etc., 4 vols. (Erlangen, 1862-1863).

13 Marx a Engels, 14/III/1868; Engels a Marx, 25/III/1868; Marx a Vera Zásulich, 8/III/1881; Engels a Bebel, 23/XII/1882.

14 Engels a Marx, 15/XII/1882; Marx a Engels, 16/XII/1882.

15 Thorold Rogers es elogiado en *El capital* como el autor de “la primera historia auténtica de los precios” de aquel período. K. D. Huellmann, *Städtewesen des Mittelalters* (Bonn, 1826-29), es citado extensamente en *El capital*, III.

problemas estaba en su infancia en el período del trabajo más intensivo de Marx, en las décadas de 1850 y 1860, por lo que algunas de sus fuentes sobre la historia agraria y comercial deben ser consideradas como obsoletas desde hace tiempo¹⁶.

En general, el interés de Engels en la Edad Media en Occidente, y en especial en Alemania, fue mucho más vivo que el de Marx. Leyó mucho material, incluso fuentes originales y monografías locales; redactó esbozos de historia alemana e irlandesa primitivas; era agudamente consciente de la importancia no sólo de la evidencia lingüística sino también de la arqueológica (de manera especial la obra escandinava, que Marx ya señaló como sobresaliente en la década de 1860), y era por lo menos tan consciente como cualquier estudioso moderno de la importancia crucial de documentos económicos de la Edad Media tales como el Político del abate Irmino de St. Germain. Sin embargo, uno no puede evitar la impresión de que, al igual que Marx, su verdadero interés residía en la comunidad campesina primitiva más que en el desarrollo señorial.

En lo que se refiere a la sociedad comunal primitiva, los puntos de vista históricos de Marx y Engels se modificaron casi seguramente por el estudio de dos autores: Georg von Maurer, quien intentó demostrar la existencia de la propiedad comunal como un estadio de la historia alemana, y, sobre todo, Lewis Morgan, cuya obra, *La sociedad primitiva* (1877), suministró la base de su análisis del comunismo primitivo. *La marca* de Engels (1882) se basa en el primero, mientras que su *Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (1884) se apoya principalmente en el segundo. La obra de Maurer (que, como vimos, comenzó a ejercer su mayor impacto sobre los dos amigos en 1868) era considerada por éstos, en cierto sentido, como una liberación del saber histórico respecto al medievalismo romántico que surgió como reacción contra la Revolución francesa. (Su falta de simpatía hacia dicho romanticismo puede explicar en parte su propio descuido relativo de la historia feudal de Occidente). Mirar más allá de la Edad Media, hacia las épocas primitivas de la historia humana, como lo hacía Maurer, parecía ser una coincidencia con la tendencia socialista, aunque los estudiosos alemanes que lo hacían no fueran socialistas¹⁷. Lewis Morgan, evidentemente, se desarrolló en una atmósfera de

16 Tales como Huellmann; Vincard, *Histoire du travail... en France* (1845) o Kindlinger, *Geschichte der deutschen Hörigkeit* (1818).

17 Engels a Marx, 25/III/1868.

socialismo utópico y delineó con claridad la relación entre el estudio de la sociedad primitiva y el desarrollo posterior. Es comprensible por ello que Marx, quien descubrió su obra poco después de su publicación y observó de inmediato la similitud de sus resultados con los obtenidos por él, le diera la bienvenida y la utilizara, reconociendo su deuda con la honesta escrupulosidad científica que fue la característica de Morgan como investigador. Una tercera fuente que Marx utilizó con abundancia en sus últimos años fue la muy completa literatura de la investigación rusa, en especial la obra de M. M. Kovalevski.

En consecuencia, el conocimiento de Marx y Engels de la sociedad primitiva era sólo somero en la época en que fueron escritas las *Formen*. No se basaba en ningún conocimiento serio de las sociedades tribales, ya que la antropología moderna se encontraba en su infancia, y a pesar de la obra de Prescott (a quien Marx leyó en 1851 y utilizó evidentemente en las *Formen*) lo mismo sucedía con las civilizaciones precolombinas en las Américas. Hasta Morgan, la mayor parte de sus puntos de vista al respecto se basaban en parte en los autores clásicos, en parte en materiales sobre Oriente pero, sobre todo, en materiales de la temprana Europa medieval o en el estudio de las supervivencias comunales en Europa. Entre éstas, las esclavas y las de Europa oriental desempeñaron un importante papel, puesto que el vigor de tales supervivencias en esas regiones había atraído desde hacía tiempo la atención de los investigadores. La división en cuatro tipos básicos –oriental (India), greco-romano, germánico y eslavo– corresponde al estado de sus conocimientos en la década de 1850.

En lo referente a la historia del desarrollo capitalista, Marx era ya un experto destacado hacia fines de esa década, no tanto sobre la base de la literatura de historia económica, que apenas existía entonces, sino de la voluminosa literatura de teoría económica, de la que tenía un profundo conocimiento. En todo caso, la naturaleza de sus conocimientos es suficientemente familiar. Una ojeada a las bibliografías agregadas a la mayoría de las ediciones de *El capital* ilustrará este aspecto. De acuerdo con los criterios actuales, la información disponible en las décadas de 1850 y 1860 era extremadamente defectuosa, pero no debemos descartarla por esta razón, en especial cuando la utiliza un hombre de la agudeza mental de Marx. Así, se puede argumentar que nuestro conocimiento del crecimiento de los precios del siglo XVI y del papel desempeñado en él por el oro americano tiene una sólida base documental justo a partir de alrededor de 1929 o, en realidad, aún más tarde. Es fácil olvidar que por lo menos una obra básica sobre este tema se encontraba disponible ya

antes de la muerte de Marx¹⁸, y es aún más fácil olvidar que mucho antes de esto se conocía lo suficiente en general sobre el tema como para permitir una exposición inteligente acerca del mismo, como la de Marx en la *Crítica de la economía política*¹⁹. No necesito agregar que Marx y Engels se mantuvieron al tanto de la labor posterior en este campo.

Esto en cuanto al estado general del conocimiento histórico de Marx y Engels. Podemos resumirlo como sigue: era (por lo menos en el período en que fueron escritas las *Formen*) débil en lo relativo a la prehistoria, a las sociedades comunales primitivas y a la América precolombina y virtualmente inexistente en cuanto a África. No era notable en cuanto al Medio Oriente antiguo o medieval, pero sí marcadamente superior en lo que respecta a ciertas partes de Asia, en especial la India, pero no sobre Japón. Era bueno en lo que se refiere a la Antigüedad clásica y la Edad Media europea, aunque el interés de Marx en este período, y en menor grado el de Engels, era desigual. Para su época, era sobresaliente en lo relativo al ascenso del capitalismo. Ambos eran, evidentemente, atentos estudiosos de la historia. Con todo, es probable que en la carrera de Marx se hayan producido dos períodos en los que se ocupó más particularmente de la historia de las sociedades preindustriales o no europeas: la década de 1850, es decir el período que precede a la redacción de la *Crítica de la economía política*, y la de 1870, después de la publicación del tomo I de *El capital* y de la redacción fundamental del II y del III, período en el que Marx parece haber vuelto a los estudios históricos, sobre todo de Europa oriental y la sociedad primitiva, quizás en relación con su interés en las posibilidades revolucionarias de Rusia.

II

Sigamos ahora la evolución de los puntos de vista de Marx y Engels sobre la periodización y la evolución históricas. La primera etapa se puede seguir mejor en *La ideología alemana*, de 1845-1846, que acepta ya (lo cual no constituía una novedad en sí mismo) que estadios diferentes en la división social del trabajo corresponden a diferentes formas de propiedad. La primera de éstas fue comunal y correspondía a "la fase inicial de la producción en la que un pueblo se nutre

18 A. Soetbeer, *Edelmetall-Produktion und Wertverhältnis zwischen Gold, Silber seit der Entdeckung Amerikas...* (Gotha, 1879), que Engels conoció.

19 Marx-Engels, *Werke*, XIII [*Contribución a la crítica de la economía política*], que, de paso, anticipa las críticas modernas de la explicación puramente monetaria de las alzas de precios.

de la caza y de la pesca, de la ganadería o, a lo sumo, de la agricultura"²⁰. En este estadio, la estructura social se basa en el desarrollo y modificación del grupo de parentesco y en su división interna del trabajo. Este grupo de parentesco (la "familia") tiende a desarrollar en su interior no sólo la distinción entre los jefes y el resto sino también la esclavitud, que se desarrolla con el incremento de la población y de las necesidades, y el desenvolvimiento de las relaciones externas, ya sean de guerra o de trueque. El primer progreso importante de la división social del trabajo consiste en la separación del trabajo industrial y comercial del agrícola y conduce por lo tanto a la distinción y oposición entre ciudad y campo. Esto, a su vez, lleva a la segunda fase histórica de las relaciones de propiedad, la "propiedad comunal y estatal de la Antigüedad". Marx y Engels ven sus orígenes en la formación de ciudades por la unión (por acuerdo o conquista) de grupos tribales, al tiempo que continuaba subsistiendo la esclavitud. La propiedad comunal urbana (incluyendo la de los ciudadanos sobre los esclavos urbanos) es la forma más importante de propiedad, pero junto a ella surge la propiedad privada, aunque al comienzo subordinada a la comunal. Con el surgimiento, primero de la propiedad privada mueble y, especialmente, de la inmueble, decae este orden social, así como la condición de los "ciudadanos libres", cuya situación *vis-à-vis* los esclavos se basaba en su posición colectiva de miembros primitivos de la tribu.

A esta altura, la división social del trabajo es ya bastante compleja. No sólo existe la división entre ciudad y campo y, con el tiempo, aun entre Estados representativos de intereses urbanos y agrarios, sino también dentro de la ciudad, la división entre industria y comercio de ultramar, y, por supuesto, la de hombres libres y esclavos. La sociedad romana fue el último desarrollo de esta fase de evolución²¹. Su base fue la ciudad, y nunca tuvo éxito en la superación de sus limitaciones.

La tercera forma histórica de propiedad, la "feudal o por estamentos"²², sigue cronológicamente, aunque en realidad *La ideología alemana* no sugiere ninguna conexión lógica entre ellas, sino que simplemente señala la sucesión y el efecto de la mezcla de instituciones de los romanos derrotados y de las

20 *La ideología alemana* [cf. Edición EPU, Montevideo, 1958, p. 21].

21 *Ibid.*, p. 22.

22 No existe adecuada traducción inglesa del adjetivo *ständisch*, porque el término medieval "*estate*" [heredad] puede introducir confusión. [En esp. traducimos "por estamentos" pues nos parece la expresión más adecuada].

tribus conquistadoras germánicas. El feudalismo aparece como una evolución *alternativa* del comunismo primitivo, en condiciones de ausencia de desarrollo urbano, debido a la baja densidad de población en una extensa región. La *extensión* de la zona parece ser de importancia decisiva, ya que Marx y Engels sugieren que:

...el desarrollo feudal se inicia(ra) en un terreno mucho más extenso, preparado por las conquistas romanas y por la difusión de la agricultura, al comienzo relacionado con ellas²³.

En estas circunstancias, el campo, y no la ciudad, es el punto de partida de la organización social. Una vez más, su base es la propiedad comunal – que, en realidad, se convierte en la propiedad colectiva de los señores feudales como grupo, apoyados por la organización militar de las tribus germánicas conquistadoras. Pero la clase explotada, en oposición a la cual la nobleza feudal organizó su jerarquía y reunió a sus criados armados, no era de esclavos sino de siervos. Al mismo tiempo, se producía una división paralela en las ciudades. Aquí, la forma básica de propiedad era el trabajo privado individual, pero diversos factores –las necesidades de defensa, de competencia y la influencia de la organización feudal agraria circundante– dieron como resultado una organización social análoga: los gremios de maestros artesanos o mercaderes, que con el tiempo se enfrentaron a los oficiales y aprendices. *Tanto* la propiedad terrateniente labrada por el trabajo servil *como* el trabajo artesanal en pequeña escala con aprendices y oficiales, son descritos en esta etapa como la "principal forma de propiedad" bajo el feudalismo (*Haupteigentum*). La división del trabajo se hallaba relativamente poco desarrollada, pero se expresaba en lo fundamental en la rígida separación de diversos "rangos": príncipes, nobles, clero y campesinos en el campo; maestros, oficiales, aprendices y, eventualmente, una plebe de jornaleros en la ciudad. Este sistema, territorialmente extenso, requería unidades políticas relativamente grandes, en interés tanto de la nobleza terrateniente como de las ciudades: las monarquías feudales, que por ello se tornaron universales.

De cualquier modo, la transición del feudalismo al capitalismo es un producto de la evolución feudal²⁴. Comienza en las ciudades, puesto que la separación entre campo y ciudad es el elemento fundamental y, desde el nacimiento de la

23 *La ideología alemana* [ed. cit., p. 23].

24 *Ibid.*, p. 55.

civilización hasta el siglo XIX, constante de la división social del trabajo y su expresión. En el interior de las ciudades, que una vez más surgieron en la Edad Media, se desarrolló una división del trabajo entre la producción y el comercio, allí donde no era ya una supervivencia de la Antigüedad. Esto proporcionó la base del comercio a gran distancia y una división consiguiente del trabajo (especialización de la producción) entre las diferentes ciudades. La defensa de los burgueses contra los feudales y la interacción entre las ciudades dio como resultado una *clase* de burgueses a partir de los grupos burgueses de los distintos pueblos. "La burguesía misma comienza a desarrollarse poco a poco con sus condiciones, se escinde luego, bajo la acción de la división del trabajo, en diferentes fracciones y, por último, absorbe a todas las clases poseedoras con que se había encontrado al nacer (al paso que hace que la mayoría de la clase desposeída con que se encuentra y una parte de la clase poseedora anterior se desarrollen para formar una nueva clase, el proletariado), en la medida en que toda la propiedad anterior se convierte en capital industrial o comercial". Marx agrega una nota: "Absorbe primeramente las sumas de trabajo, directamente pertenecientes al Estado, y luego todos los estamentos ± [más o menos] ideológicos"²⁵.

Mientras el comercio no haya adquirido una escala mundial y no se base en la industria en gran escala, los avances tecnológicos debidos a estos desarrollos permanecen siendo inseguros. Al estar basados en la localidad o en la región, pueden perderse como consecuencia de las invasiones bárbaras o las guerras, y no hay necesidad de generalizar los avances locales. (Observamos, de paso, que *La ideología alemana* apunta aquí al importante problema de la decadencia y la regresión históricas). El desarrollo crucial del capitalismo es, por lo tanto, el del mercado mundial.

La primera consecuencia de la división del trabajo entre ciudades es el surgimiento de fabricantes independientes de los gremios, apoyados –como los centros pioneros de Italia y Flandes– en el comercio exterior, o –como los de Inglaterra y Francia– en el mercado interno. Se basan también en la creciente densidad de la población, en particular en el campo, y en la creciente concentración de capital dentro y fuera de los gremios. La tejeduría, debido a que dependía del uso de maquinaria, aunque fuera rudimentaria, probó ser la más importante de estas ocupaciones manufactureras. El crecimiento de las

²⁵ *Ibid.*, p. 60.

manufacturas, a su vez, proporcionó medios de escape para los campesinos feudales, que, hasta entonces, huían a las ciudades pero eran cada vez más rechazados de ellas por el exclusivismo de los gremios. La fuente de esta fuerza de trabajo era, en parte, los antiguos criados y ejércitos feudales, en parte la población desplazada por las mejoras agrícolas y la sustitución de tierras de labor por pasturas.

Con el ascenso de las manufacturas, las naciones comenzaron a competir como tales, y surge el mercantilismo, con sus guerras comerciales, tarifas y protecciones, a nivel nacional. Se desarrolla dentro de las manufacturas la relación entre capitalista y obrero. La vasta expansión del comercio, como resultado del descubrimiento de América y la apertura de la ruta marítima a la India, y la importación masiva de productos de ultramar, especialmente de metales preciosos, afectaron la posición de la propiedad terrateniente feudal y la de la clase laboriosa. La consecuente modificación en las relaciones de clase, la conquista, la colonización "y, sobre todo, la expansión de los mercados hacia el mercado mundial, que ahora se había vuelto posible y se iba realizando día tras día"²⁶, abrieron una nueva fase en el desarrollo histórico.

No es necesario continuar el análisis más allá de este punto, aparte de observar que *La ideología alemana* registra otros dos periodos de desarrollo anteriores al triunfo de la industria, hasta la mitad del siglo XVII y desde allí en adelante hasta fines del siglo XVIII, y también sugiere que el éxito de Gran Bretaña en el desarrollo industrial se debió a la concentración del comercio y de la manufactura en ese país durante el siglo XVII, creando gradualmente "un relativo mercado mundial y, con ello, una demanda para los productos manufacturados de ese mismo país, que las anteriores fuerzas productivas de la industria no alcanzaban ya a satisfacer"²⁷.

Este análisis es evidentemente el fundamento de las secciones históricas del *Manifiesto comunista*. Su base histórica es escasa: Antigüedad clásica (sobre todo romana) y Europa occidental y central. Reconoce sólo tres formas de sociedades de clase: la sociedad esclavista de la Antigüedad, el feudalismo y la sociedad burguesa. Parece sugerir a las dos primeras como caminos *alternativos* a partir de la sociedad comunal primitiva, vinculadas sólo por el hecho de que el segundo se estableció sobre las ruinas de la primera. No se desarrolla ningún

26 *Ibid.*, p. 64.

27 *Ibid.*, p. 68.

mecanismo que explique el colapso de la primera, aunque probablemente esté implícito en el análisis. A su vez, se presenta a la sociedad burguesa como creciendo, por decirlo así, en los intersticios de la sociedad feudal. Su crecimiento es esbozado por entero, por lo menos al comienzo, como surgido de, y dentro de, las ciudades, cuyas conexiones con el feudalismo agrario son, sobre todo, las de atraer su población originaria y sus esfuerzos de los antiguos siervos. No hay todavía un intento serio por descubrir las fuentes de la población excedente, que será quien proporcione la fuerza de trabajo para las ciudades y las manufacturas; las notas al respecto son demasiado esquemáticas como para tener mayor peso analítico. Deben ser consideradas como una hipótesis muy gruesa y provisional del desarrollo histórico, aunque algunas de las observaciones incidentales que contienen son sugestivas y otras, brillantes.

El estadio del pensamiento de Marx representado por las *Formen* es considerablemente más sofisticado y meditado, y se basa, por supuesto, en estudios históricos mucho más amplios y variados, esta vez no limitados a Europa. La mayor innovación en la tabla de los períodos históricos es el sistema "asiático" u "oriental", que se incorpora al famoso *Prólogo* a la *Crítica de la economía política*.

Hablando en términos muy amplios, hay ahora tres o cuatro caminos alternativos a partir del sistema comunal primitivo, cada uno de los cuales representa una forma de la división social del trabajo ya existente o implícita en él: el *oriental*, el *antiguo*, el *germánico* (aunque Marx, por supuesto, no lo limita a un solo pueblo) y el *eslavo*, forma un poco confusa, que no se examina más, pero que tiene afinidades con la oriental. Una distinción importante entre ellos es la históricamente crucial entre los sistemas que resisten y los que favorecen la evolución histórica. El modelo de 1845-1846 apenas roza este problema, aunque, como hemos visto, el punto de vista de Marx acerca del desarrollo histórico nunca fue meramente lineal, ni lo consideró jamás como un simple registro del progreso. Con todo, hacia 1857-58 el examen se encuentra mucho más adelantado.

Como resultado del desconocimiento de las *Formen*, la discusión sobre el sistema oriental se basó en el pasado, fundamentalmente en las primeras cartas de Marx y Engels y en los artículos de Marx sobre la India (ambos

de 1853)²⁸, donde se lo caracteriza —en consonancia con las opiniones de los primeros observadores extranjeros— por "la ausencia de propiedad de la tierra". Se pensaba que debíase a condiciones especiales, que requerían una centralización excepcional, por ejemplo, la necesidad de obras públicas y planes de irrigación en regiones que no podrían ser cultivadas efectivamente de otra forma. Sin embargo, con base en nuevas observaciones, Marx sostuvo con evidencia que la característica fundamental de este sistema era "la unidad *self-sustaining* (autosuficiente) de manufactura y agricultura" dentro de la comuna aldeana, que, de esta forma, "contiene en sí misma todas las condiciones de la reproducción y de la plus-producción [producción con excedente]", y que, por lo tanto, resistió la desintegración y la evolución económica con más empecinamiento que cualquier otro sistema. La ausencia teórica de propiedad en el "despotismo oriental" enmascara así la "propiedad tribal o comunal" que es su base. Estos sistemas pueden ser descentralizados o centralizados, "más despóticos o más democráticos" en la forma y organizados de diversas maneras. Donde estos pequeños núcleos de comunidad existen como parte de una unidad mayor, pueden dedicar parte de su producto excedente a pagar "los costos de la comunidad (más grande), es decir, la guerra, el culto religioso etc." y las operaciones económicamente necesarias tales como la irrigación y el mantenimiento de las comunicaciones, que aparecerán así como realizadas por la comunidad superior, "el gobierno despótico suspendido por encima de las pequeñas comunidades". Sin embargo, esta enajenación del producto excedente contiene los gérmenes del "*dominium* señorial en su sentido más original", y el feudalismo, vasallaje, puede desarrollarse a partir de él. La naturaleza "cerrada" de las unidades comunales significa que las ciudades apenas si se incorporan a la economía, y se desarrollan "sólo en aquel punto que es particularmente favorable para el comercio con el exterior o allí donde el jefe del estado y sus sátrapas intercambian sus ingresos (plusproducto) por trabajo, gastan esos ingresos como *labour-funds* [reserva de trabajo]". Por lo tanto, el sistema asiático no es todavía una sociedad de clases, o por lo menos, lo es en su forma más primitiva. Marx parece considerar que las sociedades mexicana y peruana pertenecen al mismo género, como también ciertas sociedades celtas, aunque complicadas, y quizá perfeccionadas, por la conquista de ciertas tribus o comunidades por otras. Observamos que ello no *excluye* una evolución posterior, pero sólo como un lujo, por así decirlo; únicamente en la medida en

28 Principalmente, Marx a Engels, 2/VI/1853; Engels a Marx, 6/VI/1853; Marx a Engels, 14/VI/1853.

que puede desarrollarse sobre la base del excedente entregado o arrancado a las unidades económicas autosuficientes básicas de la tribu o de la aldea.

El segundo sistema emergente de la sociedad primitiva –"producto de una vida histórica más dinámica"– da como resultado la *ciudad*, y por su intermedio, el modo *antiguo*, una sociedad expansionista, dinámica, cambiante: "...la ciudad con sus tierras colindantes es el todo económico". En su forma desarrollada –aunque Marx se cuida en insistir en el prolongado proceso que la precede, así como en su complejidad– se caracteriza por la esclavitud como bien mueble. Pero ésta, a su vez, tiene sus limitaciones económicas, y ha de ser remplazada por una forma de explotación más flexible y productiva, la de los campesinos dependientes por los señores (*feudalismo*) que a su turno da lugar al *capitalismo*.

Un tercer tipo no tiene como núcleo básico ni la comunidad de aldea ni la ciudad sino "cada casa individual, la cual constituye para sí un centro autónomo de la producción (manufactura sólo como ocupación doméstica accesoria de las mujeres, etc.)". Estas casas separadas se encuentran más o menos laxamente vinculadas entre sí (siempre que pertenezcan a la misma tribu) y ocasionalmente se unen "para la guerra, la religión, el arreglo de disputas legales, etc.", o para el uso, por parte de las casas individualmente autosuficientes, de los pastos comunales, el territorio de caza, etc. La unidad básica es, por lo tanto, más débil y potencialmente más "individualista" que la comunidad aldeana. Marx denomina a este tipo *germánico*, aunque, lo repetimos, es evidente que no lo limita a un solo pueblo²⁹. Como los tipos *antiguo* y *germánico* son distinguidos del *oriental*, podemos inferir que Marx consideraba al tipo *germánico*, a su modo, también como potencialmente más dinámico que el oriental, lo cual, en efecto, no es improbable³⁰. Las observaciones de Marx sobre este tipo son exasperantemente escuetas, pero sabemos que él y Engels dejaron el camino abierto para una transición directa de la sociedad primitiva al feudalismo, como entre las tribus germánicas.

La división entre campo y ciudad (o producción agrícola y no agrícola), fundamental en el análisis de Marx de 1845-46, también lo es, por lo tanto, en las *Formen*, pero tiene una base más amplia y una formulación más elegante:

29 La desaparición de este nombre puede deberse al hecho de que sus estudios posteriores de la literatura especializada condujeron a Marx a dudar de que su descripción anterior de la sociedad germánica fuera adecuada.

30 Cf. G. C. Hormans, "The Rural Sociology of Medieval England", *Past and Present*, 1953, para las diferentes tendencias de desarrollo de los poblados comunales y de una sola familia.

La historia antigua clásica es historia urbana, pero de ciudades basadas sobre la propiedad de la tierra y la agricultura; la historia asiática es una especie de unidad indiferente de ciudad y campo (en este caso las ciudades verdaderamente grandes deben ser consideradas meramente como campamento señorial, como excrescencia superimpuesta a la estructura puramente económica); la Edad Media (época germánica) surge de la tierra como sede de la historia, [historia] cuyo desarrollo posterior se convierte luego en una contraposición entre ciudad y campo; la [historia] moderna es urbanización del campo, no, como entre los antiguos, ruralización de la ciudad.

Sin embargo, mientras estas diferentes formas de la división social del trabajo son claramente formas alternativas de la ruptura de la sociedad comunal, se las presenta aparentemente —en el *Prólogo* a la *Crítica de la economía política*, aunque no de manera específica en las *Formen*— como estadios históricos sucesivos. En sentido literal, esto es absolutamente falso, puesto que no sólo el modo asiático coexiste con todos los demás, sino que tampoco se puede encontrar en la argumentación de las *Formen*, ni en parte alguna, ninguna sugerencia de que el modo antiguo se haya desarrollado a partir de él. Debemos, por lo tanto, entender que Marx se refiere no a una sucesión cronológica y ni siquiera a la evolución de un sistema a partir de su predecesor (aunque éste es obviamente el caso del capitalismo y el feudalismo), sino a la evolución en un sentido más general. Como vimos antes, "el hombre sólo se aísla a través del proceso histórico. Aparece originariamente como un *ser genérico*, un *ser tribal*, un *animal gregario*". Las diferentes formas de esta individualización gradual del hombre, que representan la ruptura de la unidad original, corresponden a los distintos estadios de la historia. Cada uno de ellos representa, por así decirlo, un paso más allá a partir de "la unidad originaria entre una forma determinada de organización comunal (tribal) y la correspondiente propiedad sobre la naturaleza o comportamiento para con las condiciones objetivas de la producción como existencia natural". Representan, en otras palabras, niveles en la evolución de la propiedad privada.

Marx distingue cuatro etapas analíticas, aunque no cronológicas, en esta evolución. La primera es la propiedad comunal directa, como en el sistema oriental y, en una forma modificada, en el eslavo, ninguno de los cuales, según parece, pueden ser considerados todavía como sociedades de clase completamente formadas. La segunda es la propiedad comunal que permanece como el sustrato de lo que es ya un sistema "contradictorio", o sea de clase, como las formas antigua y germánica. La tercera etapa emerge, si seguimos

la argumentación de Marx, no tanto por mediación del feudalismo como por el ascenso de la manufactura *artesanal*, en la cual el artesano independiente (organizado corporativamente en gremios) representa ya una forma mucho más individual de control sobre los medios de producción, y por cierto que de los de consumo, que le asegura la existencia mientras sea capaz de producir. Parecería que Marx tenía en cuenta aquí una cierta autonomía del sector artesanal de producción, puesto que deliberadamente excluye a las manufacturas del Oriente antiguo, pero sin dar razones. La cuarta etapa es aquella en la cual surge el proletariado; es decir, donde la explotación ya no se verifica más en la cruda forma de la apropiación de *hombres* –como los esclavos o los siervos– sino en la apropiación de "trabajo". "Para el capital, el trabajador no es condición alguna de la producción, sino que sólo lo es el trabajo. Si puede cumplirlo por medio de máquinas, o simplemente por medio del agua o del aire, *tant mieux* [tanto mejor]. Y el capital no se apropia del trabajador sino de su trabajo –no inmediatamente, sino mediado por el intercambio–."

Parecería –aunque en vista de la dificultad del pensamiento de Marx y del carácter elíptico de sus notas, uno no puede estar seguro– que este análisis corresponde a un esquema de los estadios históricos del siguiente tipo: las formas orientales (y eslavas) son históricamente más cercanas al origen del hombre, puesto que conservan en funcionamiento la comunidad primitiva (aldea) en medio de su superestructura social más elaborada, y tienen un sistema de clase insuficientemente desarrollado. (Como es obvio, podemos añadir que, en el período en que escribió Marx, observaba que ambos sistemas se desintegraban bajo el impacto del mercado mundial y sus características específicas, por lo tanto, iban desapareciendo.) Los sistemas antiguo y germánico, aunque también primarios –es decir, no *derivados* del oriental–, representan una forma algo más articulada de evolución a partir del comunismo primitivo; pero el "sistema germánico" como tal no constituye una formación socio-económica especial. Integra la formación económico-social del feudalismo en conjunción con la ciudad medieval (el sitio en que surge la producción artesanal autónoma). Esta combinación por lo tanto, que emerge durante la Edad Media, constituye la tercera fase. La sociedad burguesa, que emerge del feudalismo, forma la cuarta. La afirmación de que las formaciones asiática, antigua, feudal y burguesa son "progresivas" no implica, en consecuencia, ninguna visión lineal simple de la historia, ni el sencillo punto de vista de que toda la historia es progreso. Simplemente dice que cada uno de estos sistemas se aparta cada vez más, en aspectos cruciales, de la situación originaria del hombre.

III

El punto siguiente a ser considerado es la dinámica interna de estos sistemas: ¿qué los hace surgir y declinar? Esto es relativamente simple para el sistema oriental, cuyas características lo tornan resistente a la desintegración y a la evolución económica, hasta su destrucción por la fuerza externa del capitalismo. Marx, en esta etapa, nos dice demasiado poco sobre el sistema eslavo como para agregar comentarios. Por otro lado, sus puntos de vista sobre la contradicción interna de los sistemas antiguo y feudal son complejos, y plantean algunos problemas difíciles.

La esclavitud es la principal característica del sistema antiguo, pero la opinión de Marx sobre su contradicción interna básica es más compleja que el simple punto de vista de que la esclavitud impone limitaciones a una mayor evolución económica y produce, de esta forma, su propio derrumbe. Debe señalarse, de paso, que la base de su análisis parece ser la mitad romana occidental del Mediterráneo, antes que la griega. Roma comienza como una comunidad de campesinos, aunque su organización es urbana. La historia antigua es “historia urbana, pero de ciudades basadas sobre la propiedad de la tierra y la agricultura”. No es una comunidad completamente igualitaria, ya que los desarrollos tribales, combinados con casamientos mutuos y conquistas, tienden ya a producir grupos de parentesco socialmente más elevados y más bajos, pero el ciudadano romano es, en esencia, un terrateniente, y “la perduración de la *commune* es la reproducción de todos los *members* de la misma como *self-sustaining peasants*, cuyo plustrabajo, el trabajo de la guerra, etc., pertenece igualmente a la *commune*”. Pues la guerra es su ocupación primaria dado que la única amenaza a su existencia proviene de otras comunidades que pretenden su tierra, y el único modo de asegurarle la tierra a cada ciudadano, a medida que la población se expande, es ocupándola por la fuerza. Pero las propias tendencias belicistas y expansionistas de estas comunidades campesinas deben conducir a la quiebra de las cualidades campesinas que son su base. Hasta cierto punto, la esclavitud, la concentración de la propiedad territorial, el intercambio, una economía monetaria, la conquista, etc., son compatibles con los fundamentos de esta comunidad. Más allá de este punto, deben llevar a su derrumbe y tornar imposible la evolución de la sociedad o del individuo.

Por lo tanto, la forma antigua de organización social se encuentra decisivamente limitada aun *antes* del desarrollo de una economía esclavista,

como lo indica el hecho de que con ella el desarrollo de la productividad no es y no puede ser una preocupación fundamental. "Nunca encontramos entre los antiguos una investigación acerca de cuál forma de la propiedad de la tierra, etc., es la más productiva, crea la mayor riqueza... La investigación versa siempre acerca de cuál modo de propiedad crea los mejores ciudadanos. La riqueza como fin en sí solo aparece entre los pocos pueblos comerciantes –monopolistas del *carrying trade*– que viven en los poros del mundo antiguo, tal como los judíos en la sociedad medieval".

En consecuencia, dos factores principales tienden a socavarla. El primero es la diferenciación social dentro de la comunidad, contra la cual la peculiar combinación antigua de propiedad territorial comunal y privada no proporciona defensa alguna. Es posible que el ciudadano individual *pierda* su propiedad –es decir, la base de su ciudadanía. Cuanto más acelerado es el desarrollo económico, más probable resulta esto: de aquí el recelo de los antiguos hacia el comercio y la manufactura, que es mejor dejar a los libertos, clientes o extranjeros, y su creencia en los peligros de los tratos con extranjeros, su deseo de intercambiar productos excedentes, etc. El segundo es, por supuesto, la esclavitud. Porque la necesidad misma de restringir la esclavitud (o lo que es lo mismo, la propiedad terrateniente) a los miembros de la comunidad conquistadora, lleva naturalmente a la esclavización o servidumbre de los conquistados. "Esclavitud y servidumbre son por ello sólo desarrollos posteriores de la propiedad basada en la organización tribal". Por lo tanto, "la conservación de la comunidad antigua implica la destrucción de las condiciones en las que se basa, se convierte en su opuesto". La "mancomunidad", representada primero por todos los ciudadanos, es representada por los patricios aristócratas, que permanecen como los únicos terratenientes absolutos frente a los miembros menos importantes y los esclavos, y por los ciudadanos frente a los no ciudadanos y los esclavos. Las contradicciones económicas reales de una economía esclavista no son discutidas por Marx en este contexto. Son, en el plano muy general de su análisis de las *Formen*, simplemente un aspecto específico de la contradicción fundamental de la sociedad antigua. Tampoco examina aquí por qué fue la esclavitud y no la servidumbre la que se desarrolló en la Antigüedad. Se puede conjeturar que se debió al nivel de las fuerzas productivas y a la complejidad de las relaciones sociales de producción ya alcanzadas en el antiguo Mediterráneo.

El derrumbe del modo antiguo está implícito, por consiguiente, en su carácter económico-social. No parece haber ninguna razón lógica por la cual

deba conducir *inevitablemente* al feudalismo, como diferente de otras "nuevas formas, combinaciones de trabajo" que posibilitarían una productividad más alta. Por otra parte, queda excluida la transición directa del modo antiguo al capitalismo.

Cuando llegamos al feudalismo, del cual se desarrolló en *efecto* el capitalismo, el problema se torna mucho más desconcertante, aunque sea sólo porque Marx nos dice muy poco al respecto. No se encontrará en las *Formen* ningún esbozo de las contradicciones internas del feudalismo, comparable al del modo antiguo. Tampoco hay una verdadera exposición de la servidumbre (y menos de la esclavitud). En realidad, estas dos relaciones de producción aparecen reunidas con frecuencia, y a veces como "la relación de dominación y subordinación", en contraste con la situación del obrero libre³¹. El elemento interior de la sociedad feudal del cual deriva el capitalismo parece ser, en 1857-58 como en 1845-46, la ciudad –más específicamente, los comerciantes y artesanos urbanos. Es la emancipación de la propiedad sobre los medios de producción de su base comunal, tal como sucede entre las artesanías medievales, la que proporciona la base de la separación del "trabajo" con respecto a las "condiciones objetivas de producción". Es este mismo desarrollo –la constitución del "propietario trabajador" junto a, y fuera de, la propiedad de la tierra, la evolución artesanal y urbana del trabajo, "que no es... un accidente de la propiedad de la tierra y subsumido en ella"– el que proporciona la base de la evolución del capitalismo.

No se examina el rol del feudalismo agrario en este proceso, pero parecería ser más bien negativo. En el momento adecuado, debe posibilitarle al campesino su separación de la tierra, del criado con relación a su señor, a fin de convertirlo en un trabajador asalariado. Es irrelevante que esto tome la forma de la disolución del vasallaje (*Hörigkeit*), de la propiedad privada o de la posesión de pequeños terratenientes o campesinos arrendatarios, o de las diversas formas de clientela. Lo importante es que ninguna de éstas debe interponerse en el camino de la transformación de los individuos, por lo menos potencialmente, en mano de obra libre.

Sin embargo, aunque esto no se analiza en las *Formen* (sino en *El capital*, III), la servidumbre y otras relaciones análogas de dependencia difieren de la esclavitud en aspectos económicamente significativos. El siervo, aunque

31 En *El capital*, t. III, se habla de ellas, en general, de esa manera.

esté bajo el control del señor, es de hecho un productor económicamente independiente; el esclavo no lo es³². Quítese a la servidumbre los señores y lo que quedará es la producción mercantil simple; sepárese las plantaciones y los esclavos y (hasta que los esclavos no hagan otra cosa) no quedará economía de ningún tipo. "Son, pues, necesarias relaciones personales de dependencia, carencia de libertad personal, en el grado que sea, y encadenamiento a la tierra como accesorio de ella, servidumbre en el sentido estricto de la palabra" [*El capital*, III]. Pues en condiciones de servidumbre el siervo produce no únicamente el excedente de trabajo del que se apropia su señor, en una forma u otra, sino que puede también acumular una ganancia para sí mismo. Ya que, por diversas razones, en sistemas económicamente primitivos y de bajo desarrollo como el feudalismo, se da la tendencia de que el excedente permanezca invariable, como una magnitud convencional, y puesto que "el empleo de esta fuerza de trabajo (los siervos) no se halla circunscrito, ni mucho menos, a la agricultura, sino que abarca también a la industria doméstica rural. Se da aquí la posibilidad de un cierto desarrollo económico..." [*El capital*, III].

Marx no examina estos aspectos de la servidumbre, al igual que las contradicciones internas de la esclavitud, porque no es su preocupación en las *Formen* trazar una "historia económica" de ninguna de las dos. En realidad, tal como sucede en otros lugares, aunque aquí en una forma más bien general, no le preocupa la dinámica interna de los sistemas precapitalistas excepto en tanto explique los prerrequisitos del capitalismo³³. Aquí le interesan nada más que dos interrogantes negativos: ¿por qué el "trabajo" y el "capital" no pudieron surgir de otras formaciones socioeconómicas más que del feudalismo? y ¿por qué el feudalismo, en su forma agraria, permitió que emergieran y no impuso obstáculos fundamentales para su surgimiento?

Esto explica las lagunas evidentes de su tratamiento. Al igual que en 1845-46, no hay aquí un examen de los *modus operandi* específicos de la agricultura feudal. No hay un análisis de las relaciones específicas entre la ciudad feudal y el campo, o del motivo por el que éste produjese a aquélla. Por otro lado, se verifica la implicancia de que el feudalismo europeo es *único*, puesto que ninguna otra variante de este sistema produjo la ciudad medieval, que es

32 *El capital*, t. III.

33 Aún en *El capital*, III, donde se refiere con mayor extensión al tema de la agricultura feudal, niega específicamente la intención de analizar la propiedad de la tierra en ninguna de sus diferentes formas históricas.

crucial para la teoría marxista de la evolución del capitalismo. En tanto el feudalismo es un modo general de producción existente fuera de Europa (o quizá de Japón, que Marx nunca examina en detalle), no hay nada en Marx que nos autorice a buscar cierta "ley general" de desarrollo que pueda explicar su tendencia a evolucionar hacia el capitalismo.

Lo que *se* discute en las *Formen* es el "sistema germánico", es decir, una subvariedad particular del comunismo primitivo, que por consiguiente tiende a desarrollar un tipo particular de estructura social. Su centro parece ser la colonización dispersa en núcleos familiares autosuficientes económicamente, a diferencia de la ciudad campesina de los antiguos: "... el todo económico está contenido en cada casa individual, la cual constituye para sí un centro autónomo de la producción (manufactura sólo como ocupación doméstica accesoria de las mujeres, etc.). En el mundo antiguo, la ciudad con sus tierras colindantes es el todo económico; en el mundo germánico, el domicilio individual..." Su existencia está protegida por su vínculo con otros domicilios similares pertenecientes a la misma tribu, vínculo que se expresa en la reunión ocasional de todos los afincados para los fines de la guerra, la religión, el arreglo de disputas y, en general, la seguridad mutua. En la medida en que existe propiedad común, como en las pasturas, los cotos de caza, etc., es utilizada por cada miembro como individuo, y no, como en la sociedad antigua, como representante de la mancomunidad. Uno podría comparar el ideal de la organización social romana a un *college* de Oxford o de Cambridge, cuyos miembros son copropietarios de los terrenos y de los edificios sólo en tanto forman un cuerpo de miembros, pero de los que no puede decirse, como individuos, que los "posean" en todo o en parte. Podría compararse, pues, al sistema germánico con una cooperativa de vivienda, en la cual la ocupación individual de un departamento por un miembro depende de su unión y de su cooperación continua con los otros miembros, pero en la que existe, sin embargo, la posesión individual en una forma identificable. Esta forma más libre de comunidad, que implica una mayor potencialidad de individualización económica, convierte al "sistema germánico" (vía el feudalismo) en el antepasado directo de la sociedad burguesa.

No se trata la evolución de este sistema hacia el feudalismo, pero se presentan por sí mismas varias posibilidades de diferenciación social interna y externa (por ejemplo, por efecto de guerras y conquistas). Podría aventurarse la suposición de que Marx le daba una importancia considerable a la organización

militar (puesta tanto en el sistema germánico como en el antiguo) "la guerra es uno de los trabajos más originarios de todas estas comunidades naturales, tanto para la afirmación de la propiedad como para la nueva adquisición de ésta". Ésta es, por cierto, la línea de explicación luego utilizada por Engels en *El origen de la familia*, donde el reino surge de la transformación del liderazgo militar gentil entre las tribus teutónicas. No hay ninguna razón para suponer que Marx haya pensado en forma diferente.

¿Cuáles eran las contradicciones internas del feudalismo? ¿Cómo evolucionó hacia el capitalismo? Estos problemas han preocupado crecientemente a los historiadores marxistas, como en la vigorosa discusión internacional en los primeros años de la década del 50, alrededor de los *Studies in the development of capitalism* de M. H. Dobb, y el debate inmediatamente posterior en la URSS sobre "la ley económica fundamental del feudalismo". Cualesquiera sean los méritos de una y otra discusión –y los de la primera parecen haber sido superiores a los de la segunda– ambas tuvieron la evidente desventaja de la carencia de toda indicación sobre los propios puntos de vista de Marx sobre el tema. No es imposible que coincidiera con Dobb en que la causa de la declinación feudal fue "la ineficiencia del feudalismo como sistema de producción, sumada a las crecientes necesidades de ingresos de las clases dominantes" (*Studies* 42), pese a que Marx parece subrayar, en todo caso, la relativa inflexibilidad de las demandas de la clase dominante feudal, y su tendencia a establecerlas en forma convencional³⁴. Es igualmente posible que hubiera aprobado la opinión de R. H. Hilton de que "la lucha por la renta fue el 'motor primordial' de la sociedad feudal" (*Transition*, 70), aunque, casi con certeza, hubiera rechazado como una sobresimplificación el punto de vista de Porshnev de que la pura lucha de las masas explotadas fue ese motor fundamental. Pero el caso es que Marx no aparece anticipando ninguna de estas líneas en parte alguna; ciertamente no en las *Formen*.

Si puede decirse que alguno de los participantes en estos debates sigue sus huellas identificables, es P. M. Sweezy, quien argumenta (siguiendo a Marx) que el feudalismo es un sistema de producción para el uso³⁵, y "sin que (en estas formaciones económicas) del *carácter mismo de la producción* brote un hambre insaciable de trabajo excedente" (*El capital*, I, cap. VIII, sec. 2, p. 181].

³⁴ *El capital*, III (cap. 47, secc. II).

³⁵ Esto no es negado en general por los marxistas, aunque no hay que confundirlo con la opinión según la cual los sistemas de producción de valores de uso son también, a veces, sistemas de economía natural.

Por lo tanto, el agente fundamental de desintegración fue el crecimiento del comercio, operando más particularmente a través de los efectos del conflicto e interrelación entre un campo feudal y las ciudades, que se desarrollaron en sus bordes. Esta línea de argumentación es muy similar a la de las *Formen*.

Para Marx, es necesaria la conjunción de tres fenómenos para dar cuenta del desarrollo del capitalismo a partir del feudalismo: primero, como hemos visto, una estructura social rural que permite "poner en libertad" al campesinado en determinado momento; segundo, el desarrollo artesanal urbano, que genera la producción de mercancías especializada, independiente, no agrícola, bajo la forma artesanal, y tercero, la acumulación de riqueza monetaria derivada del comercio y la usura (Marx es categórico sobre este último punto). La formación de estas acumulaciones monetarias "pertenece a la prehistoria de la economía burguesa"; todavía no son capital. Su mera existencia, y aun su predominio aparente, no produce automáticamente el desarrollo capitalista; de lo contrario "la antigua Roma, Bizancio, hubieran concluido su historia con trabajo libre y capital". Pero son esenciales.

Igualmente esencial es el elemento urbano artesanal. Las observaciones de Marx al respecto son elípticas y alusivas, pero es evidente su importancia en su análisis. Sobre todo subraya el elemento de la habilidad, el orgullo y la organización artesanales³⁶. La importancia fundamental de la formación de las artesanías medievales parece consistir en que, al desarrollarse "el trabajo mismo, como habilidad artesanal determinada, [deviene] propiedad (no [mera] fuente de ésta)", e introduce de esta forma una separación potencial entre el trabajo y las otras condiciones de producción, lo que expresa un mayor grado de individualización que el comunal y torna posible la formación de la categoría del trabajo libre. Al mismo tiempo, desarrolla habilidades especiales y sus instrumentos. Pero en el estadio del gremio-artesanía "el instrumento de trabajo está tan unido con el trabajo vivo mismo... que no circula realmente". Y, con todo, aunque *por sí mismo* no puede generar el mercado de trabajo, el desarrollo de la producción mercantil y monetario puede generar el mercado de trabajo sólo "bajo el supuesto de la *actividad artesanal* urbana, la cual *no*

36 Palabras como *Würdiges Zunftwesen* ("la dignidad del sistema de los gremios"), el "trabajo como artístico en parte, y en parte ejecutado por el trabajo mismo", *Städtischer Gewerbefleiß* ("actividad artesanal urbana"), son usadas constantemente. Todas ellas tienen matices emocionales y por cierto que, en general, aprobatorios.

estaba basada sobre el capital y el trabajo asalariado, sino sobre la organización del trabajo en corporaciones, etcétera".

Pero todo esto necesita también de una estructura agraria potencialmente en disolución. Porque el capitalismo no puede desarrollarse sin "la inserción del campo en toda su amplitud en la producción no de valores de uso, sino de valores de cambio". Esta es otra de las razones por las cuales los antiguos, quienes si bien desdeñaban y eran suspicaces en relación a las artesanías, habían producido una versión de "actividad artesanal urbana", no podían generar una industria en gran escala. No se nos indica con precisión qué es lo que disuelve, de esta forma, la estructura agraria del feudalismo, fuera de las características del "sistema germánico", que es su sustrato. Y, en realidad, no son necesarias mayores evidencias en el contexto de la argumentación de Marx sobre este punto. Se mencionan al pasar una serie de efectos del crecimiento de una economía de intercambio. Se señala también que "en parte este proceso de separación [del trabajo con respecto a las condiciones objetivas de producción: alimento, materias primas, instrumentos] tuvo lugar sin [riqueza monetaria]". Lo más aproximado a un balance general implica que el capital aparece primero esporádica o *localmente* (subrayado por Marx), *al lado* (subrayado por Marx) de los viejos modos de producción, pero quebrándolos luego por todas partes.

La manufactura para el mercado externo surge al comienzo sobre la base del comercio a larga distancia y en los centros de dicho comercio, no en los gremios-artesanales sino en los oficios rurales complementarios menos especializados y controlados por los gremios, tales como la hilandería y tejeduría, aunque también por supuesto en aquellas ramas urbanas directamente relacionadas con la navegación y la construcción de barcos. Por otro lado, aparece en el campo el campesino arrendatario, así como la transformación de la población rural en jornaleros libres. Todas estas manufacturas necesitan de la existencia previa de un mercado masivo. La disolución de la servidumbre y el surgimiento de las manufacturas convierte gradualmente a todas las ramas de la producción en capitalistas, mientras que en las ciudades una clase de jornaleros, etc., al margen de los gremios, proporciona un componente en la creación de un proletariado propiamente dicho³⁷.

37 Aquí Marx subestima la diferenciación de las artesanías urbanas en virtuales patrones y virtuales jornaleros.

La destrucción de los oficios rurales complementarios crea un mercado *interno* para el capital basado en la sustitución de la anterior oferta rural de bienes de consumo por la manufactura o la producción industrial. "Un proceso que se deriva por sí mismo de la separación de los trabajadores con respecto al suelo y a la propiedad (aun cuando sea bajo la forma servil) de las condiciones de producción". La transformación de las artesanías urbanas en industrias se produce luego, pues requiere un considerable progreso de los métodos productivos, a fin de afrontar la producción fabril. En este punto, termina el manuscrito de Marx que trata específicamente de las formaciones precapitalistas. No se estudia las etapas del desarrollo capitalista.

IV

Ahora debemos considerar en qué medida la reflexión y el estudio posteriores de Marx y Engels los condujo a modificar, ampliar y continuar los puntos de vista generales expresados en las *Formen*.

Especialmente, éste fue el caso en lo relativo al estudio del comunismo primitivo. Es indudable que el propio interés histórico de Marx después de la publicación de *El capital* (1867) se concentró en forma abrumadora en este estadio del desarrollo social, sobre el que Maurer, Morgan y la extensa literatura rusa, que devoró desde 1873 en adelante, proporcionaban una base mucho más sólida de investigación que la existente en 1857-58. Además de la orientación agraria de su trabajo en *El capital*, III, puede sugerirse dos razones para esta concentración de intereses. La primera, el desarrollo de un movimiento revolucionario ruso llevó cada vez más a Marx y Engels a poner sus esperanzas de una revolución europea en Rusia. (No hay una interpretación errónea del pensamiento de Marx más grotesca que la que sugiere que esperaba una revolución exclusivamente en los países industriales avanzados de Occidente)³⁸. Puesto que la situación de la comunidad aldeana era un punto de desacuerdo teórico fundamental entre los revolucionarios rusos que consultaban a Marx sobre el problema, era natural que investigara el tema con mayor detalle.

38 Engels menciona las esperanzas de ambos en una revolución rusa en los últimos años de la década del 70, y en 1894 prevé específicamente la posibilidad de que "la revolución rusa dé la señal para la revolución de los obreros en Occidente, de modo que ambas se complementen" (*Werke*, XVIII. Otras referencias: Marx a Sorge, 27/IX/1877; Engels a Bernstein, 22/II/1882).

Es interesante que –un tanto inesperadamente– sus puntos de vista se inclinaran hacia los de los *narodniks*, quienes creían que la comunidad aldeana rusa podía proporcionar la base para una transición al socialismo sin su desintegración previa causada por el desarrollo capitalista. Este punto de vista no condecía con la tendencia natural del pensamiento histórico anterior de Marx y no fue aceptado por los marxistas rusos (que se encontraban entre los oponentes de los *narodniks* en este punto) o por los marxistas posteriores y, en todo caso, probó ser infundado. Acaso la dificultad que tuvo Marx en redactar una justificación teórica del mismo³⁹, refleje un cierto sentimiento de incomodidad. Contrasta en forma notable con el lúcido y brillante retorno de Engels a la tradición marxista fundamental –y el apoyo a los marxistas rusos– al examinar el mismo tema algunos años más tarde⁴⁰. De todos modos, nos puede llevar a la segunda razón del creciente interés de Marx en el comunismo primitivo: su odio y desprecio cada vez mayores hacia la sociedad capitalista. (La opinión de que el viejo Marx perdió parte del ardor revolucionario juvenil es siempre popular entre los críticos que desean abandonar la práctica revolucionaria del marxismo manteniendo el apego a su teoría). Parece probable que Marx, quien antes había dado la bienvenida al impacto del capitalismo occidental sobre las estancadas economías precapitalistas como una fuerza inhumana pero históricamente progresiva, se sintiera cada vez más horrorizado por esta inhumanidad. Sabemos que siempre había admirado los valores sociales positivos incorporados, así fuera en forma atrasada, en la comunidad primitiva. Y es indudable que después de 1857-58 –tanto en *El capital*, III⁴¹, como en los subsiguientes debates rusos⁴²– subrayó en forma creciente la viabilidad de la comuna primitiva, sus poderes de resistencia a la desintegración histórica e incluso –aunque, quizá, sólo en el contexto del debate con los *narodniks*– su capacidad para transformarse en una forma superior de economía sin destrucción previa⁴³. No es éste el lugar adecuado para ofrecer una apreciación

39 En una carta a Vera Zasúlich, 1881. Sobreviven cuatro borradores de esta carta, tres de ellos impresos en *Werke*, XIX, pp. 384-406.

40 *Nachwort* (1894) zu “Soziales aus Russland” (*Werke*, XVIII, pp. 663-4).

41 *El capital*, III.

42 P. ej., cartas a Zasúlich, *op. cit.*, pp. 387, 388, 402, 404.

43 G. Lichteim (*loc. cit.*) tiene razón al llamar la atención respecto de esta creciente hostilidad hacia el capitalismo y de ese cariño por las comunidades primitivas sobrevivientes, pero se equivoca al sugerir que el Marx de 1858 las había visto bajo una luz completamente negativa. Que el comunismo sería una recreación, en un nivel superior, de las virtudes sociales del comunismo primitivo, es una idea que pertenece a la primera herencia del socialismo. Dijo Fourier: “El genio debe descubrir los caminos de esa felicidad primitiva y adaptarlos a las condiciones de la industria moderna” (citado por J. Talmon, *Political Messianism*, Londres, 1960, p. 127 [hay edic. en esp.: *Mesianismo político*, Aguilar, México,

detallada del esquema de Marx sobre la evolución primitiva en general, como puede encontrarse en *El origen de la familia*⁴⁴ de Engels, y sobre la comunidad agraria en particular. Empero, son de notar aquí dos observaciones generales acerca de este conjunto de trabajos. Primero, la sociedad preclasista comprende por sí misma una época histórica extensa y compleja, con su propia historia y sus leyes de desarrollo, y con sus propias variedades de organización socio-económica, que en este caso Marx tiende a denominar colectivamente como "la formación" o "tipo arcaico"⁴⁵. Parece claro que comprende las cuatro variantes básicas del comunismo primitivo, tal como se lo establece en las *Formen*. Probablemente incluye también el "modo asiático" (que hemos visto como la más primitiva de las formaciones socio-económicas), y puede explicar por qué este modo desaparece aparentemente del tratamiento sistemático de la cuestión por parte de Engels en el *Anti-Dühring* y en *El origen de la familia*⁴⁶. Es posible que Marx y Engels hayan tenido también en cuenta cierto tipo de estadio histórico intermedio de desintegración comunal, del cual podrían surgir clases dominantes de diferentes tipos.

Segundo, el análisis de la evolución social "arcaica" es coherente en todo sentido con el análisis esbozado en *La ideología alemana* y en las *Formen*. Simplemente los elabora, como sucede en *El origen de la familia*, donde se amplían a la luz de Morgan, las breves referencias de *La ideología*⁴⁷ a la importancia crucial de la reproducción humana (sexual) o como cuando el

1969]). Para las opiniones del primer Marx, cf. *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule* (1842) en *Werke*, I, p. 78: "Una ficción corriente del siglo XVIII veía el estado natural como el verdadero estado de la naturaleza humana. Los hombres deseaban ver la idea del hombre con sus propios ojos, y por lo tanto crearon los 'hombres naturales', Papagenos, cuya misma piel emplumada expresaba su candor. En las últimas décadas del siglo XVIII se sospechó que los pueblos primitivos poseían la sabiduría original, y se podía oír a los cazadores de aves imitar por todas partes la canción del iroqués o del indio, en la creencia de que por esos medios sería posible capturar a las aves mismas. Todas estas excentricidades se basaban en la idea correcta de que las condiciones *groseras* son retratos ingenuos, por así decirlo a la manera holandesa, de condiciones *verdaderas*". Cf. también Marx a Engels, 25/III/1868, acerca de la contribución de Maurer a la historia.

44 Esta era una obra que Marx quería escribir y para la cual preparó voluminosos apuntes, en los que se basó Engels. Cf. Prefacio a la primera edición de su libro (1884) en *Werke*, XXI, p. 207 [En esp. en *Obras escogidas*, Moscú, s/f., t. II, p. 177].

45 Cartas a Vera Zasúlich, *loc. cit.*, *passim*.

46 "La esclavitud es la *primera* (subrayada por mí, E. J. H.) forma de la explotación, la forma propia del mundo antiguo; le suceden la servidumbre, en la Edad Media, y el trabajo asalariado en los tiempos modernos. Estas son las tres grandes formas de avasallamiento que caracterizan las tres grandes épocas de la civilización" (*Origen*, en *Werke*, XXI, p. 170 [en esp. *loc. cit.*, p. 342]). Según este texto es evidente que no se intenta incluir aquí, en ninguno de los tres rubros, lo que Marx denominó el modo "asiático". Se le omite como perteneciente a la prehistoria de la "civilización".

47 *Werke*, III, pp. 29-30 [en esp., *loc. cit.* p. 27].

análisis sucinto de la propiedad comunal primitiva es completado y modificado (a la luz de estudiosos como Kovalevski, quien, dicho sea de paso, estaba a su vez influenciado por Marx) con las etapas de desintegración de la comunidad agraria, en los esbozos de las cartas a Zasúlich.

Un segundo terreno en el cual los fundadores del marxismo continuaron sus estudios especiales fue el del período feudal. Era el favorito de Engels, antes que de Marx⁴⁸. Buena parte de su obra se superpone, al dedicarse a los orígenes del feudalismo, con los estudios de Marx sobre las formas comunales primitivas. No obstante, el interés de Engels parece haber sido algo diferente del de Marx. Es probable que se encontrara menos preocupado por la supervivencia o la desintegración de la comunidad primitiva y, en mayor medida, por el surgimiento y declinación del feudalismo. Su interés por la dinámica de la agricultura servil fue más marcado que el de Marx. En la medida en que contamos con análisis de estos problemas de los últimos años de la vida de Marx, se encuentran bajo la formulación de Engels. Más aún, los elementos políticos y militares desempeñan un papel más bien prominente en la obra de Engels. Finalmente, Engels se concentró casi por entero en la Alemania medieval (con una o dos incursiones en Irlanda, con la cual tenía vinculaciones personales), y se hallaba, sin duda, más preocupado que Marx por el surgimiento de la nacionalidad y su función en el desarrollo histórico. Algunas de estas diferencias en el énfasis se deben simplemente a que el análisis de Engels opera en un nivel menos general que el de Marx; que es una de las razones por las que, con frecuencia, es más accesible y estimulante para aquellos que realizan sus primeras armas con el marxismo. Algunas otras, no. Sin embargo, aun reconociendo que estos dos hombres no eran hermanos siameses y que (como lo reconoció Engels) Marx era, con mucho, el pensador mayor, debemos cuidarnos de la tendencia moderna a contrastar a Marx y Engels, generalmente en desventaja de este último. Cuando dos hombres colaboran en forma tan cercana como lo hicieron Marx y Engels durante cuarenta años, sin ningún desacuerdo teórico de importancia, es de suponer que cada uno de ellos conoce lo que el otro tiene en mente. Sin duda, si Marx hubiera escrito el *Anti-Dühring* (publicado durante su vida), este trabajo habría tenido diferencias y, quizá, hubiera contenido algunas sugerencias nuevas y profundas. Pero no hay

48 *Anti-Dühring, Origen de la familia*, el breve ensayo sobre *La marca*, y *Las guerras campesinas en Alemania*, son las principales obras publicadas, pero existen borradores y notas (por lo general incompletas) acerca de la historia medieval alemana e irlandesa. Cf. *Werke*, XVI, pp. 459-500; XIX, pp. 425-521; XXI, pp. 392-401.

absolutamente ninguna razón para creer que disintiera con su contenido. Esto se aplica también a las obras escritas por Engels después de la muerte de Marx.

El análisis de Engels del desarrollo feudal (que es visto exclusivamente en términos europeos) intenta completar algunas de las brechas dejadas en el análisis en extremo global de 1857-58. En primer lugar, se establece una conexión lógica entre la declinación del modo antiguo y el surgimiento del feudal, a pesar del hecho de que uno fue establecido por los invasores bárbaros extranjeros sobre las ruinas del otro. La única posibilidad de agricultura en gran escala era, en los tiempos antiguos, la del latifundismo esclavo, pero más allá de cierto punto tenía que resultar antieconómico y dar lugar otra vez a la agricultura en pequeña escala como "la única forma provechosa"⁴⁹. Por lo tanto, la agricultura antigua se encontraba ya a mitad de camino hacia la medieval. El cultivo en pequeña escala fue la forma dominante en la agricultura feudal, siendo "funcionalmente" irrelevante que algunos de los campesinos fueran libres y otros debieran diversas obligaciones a los señores. El mismo tipo de producción en pequeña escala por parte de pequeños propietarios de sus propios medios de producción predominaba en las ciudades⁵⁰. Aunque ésta era, dadas las circunstancias, una forma de producción más económica, el atraso general de la vida económica en la temprana edad feudal –el predominio de la autosuficiencia local, que sólo daba lugar a la venta o distracción de un excedente marginal– imponía sus limitaciones. Al tiempo que garantizaba que cualquier sistema de señorío (necesariamente basado en el dominio de grandes propiedades o de los grupos de sus cultivadores) debía "producir necesariamente grandes terratenientes dominantes y pequeños campesinos dependientes", impedía al mismo tiempo explotar estas grandes propiedades o por los viejos métodos esclavistas o por la moderna agricultura servil en gran escala, como lo probó el fracaso de las "villas" imperiales de Carlomagno. La única excepción fueron los monasterios, que eran "cuerpos sociales anormales", estando fundados en el celibato y, por lo tanto, sus logros económicos excepcionales debían permanecer como tales⁵¹.

Aunque este análisis evidentemente subestima en parte el rol de la agricultura solariega seglar en gran escala en la alta Edad Media, es agudo por demás, en especial en su distinción entre la gran propiedad como unidad

49 *Origen de la familia, Werke, XXI*, p. 144 [en esp., p. 316].

50 *Anti-Dühring, Werke, XX*, pp. 164, 220, 618.

51 *Origen de la familia, Werke, XX*, pp. 148-9 [en esp., pp. 3-8].

social, política y fiscal y como unidad de *producción*, y en su énfasis sobre el predominio de la agricultura campesina durante el feudalismo más que de la solariega. Sin embargo, deja un poco en el aire el origen del vasallaje y del señorío feudal. La propia explicación de Engels parece ser más social, política y militar que económica. El campesinado teutónico libre se empobreció por las constantes guerras y, dada la debilidad del poder real, tuvo que colocarse bajo la protección de los nobles o del clero⁵². En el fondo, esto se debía a la incapacidad de una forma de organización social basada en el parentesco, en administrar o controlar las grandes estructuras políticas creadas por sus conquistas exitosas: éstas implicaban automáticamente, por lo tanto, el origen de las clases y del Estado⁵³. Esta hipótesis no es muy satisfactoria en su formulación elemental, pero es importante la derivación de los orígenes de las clases de las contradicciones de la estructura social (y no, simplemente, de un determinismo económico primitivo). Continúa la línea de pensamiento de los manuscritos de 1857-58, por ejemplo, sobre la esclavitud.

La declinación del feudalismo depende, una vez más, del surgimiento de las artesanías y del comercio, y de la división y conflicto entre la ciudad y el campo. En términos del desarrollo agrario, se expresó en un incremento de la demanda de bienes de consumo (además de armas y equipos) por parte de los señores feudales, sólo disponibles por medio de la compra⁵⁴. Hasta cierto punto —dadas las condiciones técnicas estancadas de la agricultura—, el aumento del excedente extraído a los campesinos sólo pudo alcanzarse en forma extensiva —por ejemplo, incorporando nuevas tierras al cultivo, fundando nuevas aldeas. Pero esto implicaba "un acuerdo amistoso con los colonos, ya fueran vasallos u hombres libres". Por lo tanto —y debido también a que la primitiva forma de señorío no contenía incentivo alguno para incrementar la explotación, sino más bien una tendencia a que las cargas fijas de los campesinos se aligeraran con el correr del tiempo—, tendió a aumentar en forma marcada la libertad campesina, en especial después del siglo XIII. (Nuevamente aquí la natural ignorancia de Engels sobre el desarrollo de la agricultura solariega de mercado en la alta Edad Media y sobre la "crisis feudal" del siglo XIV sobre simplifica en parte y distorsiona el cuadro que traza).

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*, pp. 146, 164 [en esp., pp. 318-319] y *La marca* (*Werke*, XIX, pp. 324-5). [En esp. varias ediciones. Cf. *El modo de producción asiático* cit. pp. 153-178].

54 *La marca*, loc. cit., pp. 326-327. Sobre la necesidad de armas de fabricación urbana, el borrador de Engels, *Über den Verfall des Feudalismus und das Aufkommen der Bourgeoisie* (*Werke*, XXI, p. 392).

Pero a partir del siglo XV predominó la tendencia opuesta, y los señores reconvirtieron en siervos a los hombres libres e incorporaron la tierra campesina a sus propias propiedades. Esto se debió (por lo menos en Alemania) no simplemente a las crecientes demandas de los señores, que sólo podían ser satisfechas, por lo tanto, por medio de ventas en aumento provenientes de sus propias propiedades, sino al creciente poder de los príncipes, que privó a la nobleza de otras fuentes originarias de ingreso, tales como el robo en los caminos y otras extorsiones similares⁵⁵. Por lo tanto, el feudalismo terminó con un renacimiento de la agricultura en gran escala sobre la base de la servidumbre, y la expropiación campesina correspondiente al crecimiento del capitalismo y derivada de él. "La era capitalista en el campo es precedida por un período de agricultura en gran escala sobre la base de los servicios en trabajo de los siervos".

Esta pintura de la declinación del feudalismo no es enteramente satisfactoria, aunque marca un importante avance en relación al primer análisis marxista del feudalismo —o sea, el intento de establecer, y tener en cuenta, la dinámica de la agricultura feudal y, en especial, las relaciones entre señores y campesinos dependientes. Esto se debe, casi con certeza, a Engels, porque es él quien (en las cartas relativas a la preparación de *La marca*) pone un acento particular en los movimientos de las prestaciones en trabajo, y en realidad pone de manifiesto que Marx se había equivocado anteriormente al respecto⁵⁶. Introduce (basándose en gran parte en Maurer) una línea de análisis de la historia agraria medieval que desde entonces ha demostrado ser excepcionalmente fructífera. Por otro lado, es nuevamente preciso señalar que este campo de estudio parece marginal a los intereses fundamentales de Marx y Engels. Los escritos en que Engels aborda el problema son breves y someros, en comparación con aquellos donde trata los orígenes de la sociedad feudal⁵⁷. El tema no es desarrollado. No se da una explicación adecuada ni directa de por qué la agricultura en gran escala, que era antieconómica en la temprana Edad Media, volvió a ser económica sobre una base servil (u otra) hacia su final. Más sorprendente aún (dado el vivo interés de Engels por el desarrollo tecnológico durante la transición

55 *La marca, loc. cit.*, pp. 326-327.

56 Engels a Marx, 15/II/1882; 16/XII/1882.

57 *La marca* —cuyo objetivo es referirse sólo de paso a los movimientos de la agricultura feudal— fue planeado como un apéndice de 8 o 10 páginas para el *Anti-Dühring*, y el inédito *Über den Verfall* como prefacio para una nueva edición de *Las guerras campesinas en Alemania*.

de la Antigüedad a la Edad Media, tal como lo registra la arqueología⁵⁸), es que no se examinen realmente los cambios tecnológicos en la agricultura; y existen muchos otros cabos sueltos. No se intenta extender el análisis fuera de Europa occidental y central, excepto en unas observaciones muy sugestivas sobre la existencia de la comunidad agraria primitiva bajo la forma de vasallaje (*Hörigkeit*) directo e indirecto, como en Rusia e Irlanda⁵⁹, y una observación –que parece adelantar la posterior exposición de *La marca*– en el sentido de que en Europa oriental la segunda servidumbre de los campesinos se debió al surgimiento de un mercado de exportación para los productos agrícolas y se desarrolló en proporción al mismo⁶⁰. En resumen, no parece que Engels haya tenido ninguna intención de alterar la descripción general de la transición del feudalismo al capitalismo formulada por él y Marx muchos años antes.

No se producen otras incursiones mayores en la historia de las "formas que preceden al capitalismo" en los últimos años de Marx y Engels, pese a que se llevó a cabo un importante trabajo sobre el período posterior al siglo XVI, y en especial sobre la historia contemporánea. Por lo tanto, sólo quedan por discutir brevemente dos aspectos de sus análisis posteriores sobre el problema de las fases del desarrollo social. ¿En qué medida mantuvieron la lista de formaciones, tal como quedó establecida en el Prólogo de la *Crítica de la economía política*? ¿Qué otros factores generales acerca del desarrollo socio-económico consideraron o reconsideraron?

Como hemos visto, Marx y Engels tendieron en sus últimos años a distinguir o sugerir subvariedades, subfases y formas transicionales en el interior de sus grandes clasificaciones sociales, y especialmente en la sociedad preclasista. Pero no se producen grandes cambios en la lista general de formaciones, a menos que contemos el cambio casi formal del "modo asiático" al "tipo arcaico" de sociedad. No existe, por lo menos por parte de Marx, inclinación alguna a abandonar el modo asiático (e incluso hay una tendencia a rehabilitar el modo "eslavo"); y por cierto hay una negativa deliberada a reclasificarlo como feudal. Argumentando contra la opinión de Kovalevski, según la cual tres de los cuatro grandes criterios del feudalismo germano-romano debían encontrarse en la India, que era, por lo tanto, preciso considerar como feudal, Marx señaló que "Kovalevski olvida, entre otras cosas, la servidumbre, que no

58 Cf. *Zur Urgeschichte der Deutschen, Werke*, esp. pp. 450-60.

59 *Anti-Dühring*: notas preparatorias (*Werke*, XX, pp. 357-8).

60 *Ibid.*, p. 588.

tiene importancia sustancial en la India. (Más aún, en lo que se refiere al *rol individual* de los señores feudales como *protectores*, no sólo de los campesinos no libres, sino de los libres... no tiene importancia en la India, excepto para los *wakuf* (tierras dedicadas a fines religiosos)). Tampoco encontramos en la India, aquella 'poesía de la tierra' tan característica del feudalismo romano-germánico (cf. Maurer), como tampoco en Roma. En la India, la tierra no es jamás *noble* en el sentido de ser, por ejemplo, inalienable con relación a quienes no son miembros de la clase noble"⁶¹. Engels, más interesado en las posibles combinaciones entre el señorío y las supervivencias de la comunidad primitiva, parece menos categórico, aunque excluye específicamente al Oriente del feudalismo⁶² y, como hemos visto, no realiza ningún intento de extender su análisis del feudalismo agrario más allá de Europa. Nada hay que sugiera que Marx y Engels hayan considerado la combinación peculiar de feudalismo agrario y ciudad medieval como algo que no sea peculiar de Europa.

Por otro lado, en estos últimos años, una serie de pasajes sugieren una elaboración muy interesante del concepto de relación social de producción. Nuevamente aquí parece que Engels tomó la iniciativa. Así, escribe sobre la servidumbre (a Marx, el 22 de diciembre de 1882, posiblemente siguiendo una sugerencia de éste): "Es seguro que la servidumbre y la prestación de servicios no son una forma exclusiva del medievo feudal; los encontramos en o casi todas partes donde los conquistadores hacen que los antiguos habitantes cultiven la tierra". Y otra vez, sobre el trabajo asalariado⁶³: "Los primeros capitalistas ya encontraron el trabajo asalariado como forma. Pero lo encontraron como algo subsidiario, excepcional o improvisado o como punto de transición". Esta distinción entre los modos de producción caracterizados por determinadas relaciones y las "formas" de dichas relaciones, que pueden existir en una variedad de períodos o de marcos socio-económicos, ya está implícita en el pensamiento anterior de Marx. A veces es explícita, como en el análisis del dinero o de las actividades mercantiles. Ella tiene una importancia considerable, pues no sólo nos ayuda a descartar argumentos tan primitivos como los que niegan la novedad del capitalismo porque los comerciantes existían en el antiguo Egipto, o porque los feudos medievales pagaban con dinero su mano de obra para las cosechas, sino que además llama la atención sobre el hecho de que las

61 Citado por L. S. Gamaiúnov y R. A. Ulianovski, "La obra del sociólogo ruso M. N. Kovalevski... y la crítica de su obra por K. Marx", *XXV Congreso Internacional de Orientalistas*, Moscú, 1960, p. 8.

62 *Anti-Dühring*, loc. cit., p. 164 [en esp., p. 170].

63 *Ibid.*, p. 252 [en esp., p. 286].

relaciones sociales básicas, que son necesariamente limitadas en su número, son "inventadas" y "reinventadas" por los hombres en muchas ocasiones, y de que los modos monetarios de producción (excepto, quizá, el capitalismo) son complejos formados con todo tipo de combinaciones de aquéllas.

V

Por último, vale la pena reseñar brevemente la discusión entre los marxistas acerca de la formación socio-económica fundamental, a partir de la muerte de Marx y Engels. Ésta ha sido insatisfactoria en muchos aspectos, aunque tiene la ventaja de no considerar en ningún momento que los textos de Marx y Engels encierran la verdad definitiva. En efecto, han sido ampliamente revisados. Sin embargo, el proceso de esta revisión ha sido extrañamente asistemático y desordenado, el nivel teórico de gran parte de la discusión desalentador y el problema, en su conjunto, ha sido confundido, más que aclarado.

Deben señalarse dos tendencias. La primera, que implica una considerable simplificación del pensamiento de Marx y Engels, reduce las principales formaciones socio-económicas a una única escalera por la cual todas las sociedades humanas ascienden escalón a escalón, pero a diferentes velocidades, por lo que todas, eventualmente, llegan hasta la punta⁶⁴. Esto tiene algunas ventajas desde el punto de vista político y diplomático, porque elimina la distinción entre sociedades que han mostrado en el pasado mayor o menor tendencia interna al rápido desarrollo histórico, y porque torna dificultoso que algunos países en particular reclamen ser una excepción a las leyes históricas generales⁶⁵, pero no ofrece ventajas científicas evidentes, difiriendo además con los puntos de vista de Marx. Más aún, es por completo innecesaria políticamente, puesto que, cualesquiera que sean las diferencias en el desarrollo histórico pasado, el marxismo ha sostenido siempre con firmeza el punto de

64 "La totalidad de los pueblos recorre, en líneas generales, un mismo camino... la sociedad avanza mediante una sucesión consecutiva, sujeta a leyes de las formaciones económico-sociales". O. Kuusinen, *Fundamentals of Marxism-Leninism* (London, 1961, p. 153; en esp. *Manual de marxismo-leninismo*, ed. Fundamentos, p. 122].

65 El temor de alentar el "excepcionalismo asiático" y desalentar una oposición lo bastante firme a la influencia imperialista (occidental) fue un elemento fuerte, y tal vez decisivo, en el abandono del "modo asiático" de Marx por parte del movimiento comunista internacional, después de 1930. Cf. las discusiones de 1931 en Leningrado, como se las describe muy tendenciosamente) en *Asiatic Despotism*, de K. A. Wittfogel, 1957, pp. 402-4 [hay edic. en esp.: *Despotismo asiático*, Guadarrama, Madrid, 1966, 452-4]. Años atrás, el Partido Comunista Chino ya había adoptado independientemente la misma actitud. Para sus puntos de vista, que parecen muy normativos y esquemáticos, véanse las *Obras escogidas* de Mao Tse-tung.

vista de que todos los pueblos, de cualquier raza o base histórica, son igualmente capaces de alcanzar todas las realizaciones de la civilización moderna, una vez que se encuentran en libertad de perseguirlas.

El enfoque unilineal conduce también a la búsqueda de las "leyes fundamentales" de cada formación, que expliquen su pasaje a la forma siguiente más elevada. Estos mecanismos generales fueron ya sugeridos por Marx y Engels (en especial en *El origen de la familia*) para el pasaje del estadio comunal primitivo, admitido como universal, a la sociedad de clases, y para el desarrollo muy diferente del capitalismo. Recientemente se ha realizado una serie de intentos para descubrir "leyes generales" similares para el feudalismo⁶⁶, y aun para la etapa esclavista⁶⁷. Según el consenso general no han sido muy exitosos, y aun las fórmulas sugeridas por último para el acuerdo parecen ser poco más que definiciones. Este fracaso en el descubrimiento de "leyes fundamentales" de aceptación general para el feudalismo y la sociedad esclavista, no deja de ser significativo en sí mismo.

La segunda tendencia se sigue en parte de la primera, pero se encuentra también parcialmente en conflicto con ella. Ha llevado a una revisión formal de la lista de Marx de formaciones socio-económicas, omitiendo el "modo asiático", limitando el alcance del "antiguo", con la correspondiente extensión del "feudal". La omisión del "modo asiático" se produce, hablando en términos generales, entre los últimos años de la década de 1920 y finales de la de 1930: ya no es más mencionado en el *Materialismo dialéctico e histórico* de Stalin (1938), aunque continuó siendo utilizado por algunos marxistas, principalmente de habla inglesa, hasta mucho después⁶⁸. Como lo característico para Marx fue la resistencia a la evolución histórica, su eliminación produce un esquema más simple que se presta con más facilidad a interpretaciones universales y unilineales. Pero también elimina el error de considerar a las sociedades orientales como esencialmente "inmutables" o ahistóricas. Se ha hecho notar que "lo que Marx mismo dijo sobre la India no puede ser tomado tal como

66 Respecto de las discusiones soviéticas de 1950 y años siguientes, cf. *Voprosi Istorii*, 6, 1953; 2 1954; 2, 4, y 5, 1955. En cuanto a la discusión occidental, acerca de la transición del feudalismo, que en parte toca temas similares, cf. *The Transition from Feudalism to Capitalism*, por P. M. Sweezy, M. H. Dobb, H. K. Takahashi, R. H. Hilton, C. Hill (Londres) [hay edic. en español: *La transición del feudalismo al capitalismo*, Ciencia Nueva, Barcelona, 1967]. Cf. también, G. Lefebvre, *La Pensée*, 65, 1956; G. Procacci, *Società*, I, 1955.

67 Cf. Guenther y Schrot, *Problèmes théoriques de la société esclavagiste*, en *Recherche Internationales a la lumière du marxisme*, París, 2, mayo-junio de 1957.

68 P. ej. en E. M. S. Namboodiripad, *The National Question in Kerala* (Bombay, 1952).

está", aunque también que "la base teórica (de la historia de la India) sigue siendo marxista"⁶⁹. La restricción del modo "antiguo" no ha planteado mayores problemas políticos ni refleja, en apariencia, debates políticos. Se debió, simplemente, al fracaso de los investigadores tanto en el descubrimiento de una fase esclavista en todos los casos y como en el hallazgo del modelo más bien simple de economía esclavista que se había hecho corriente (mucho más sencillo que el de Marx) como adecuado aun para las sociedades clásicas de la Antigüedad⁷⁰. La ciencia oficial soviética ya no se compromete más con un estadio universal de sociedad esclavista⁷¹.

El "feudalismo" expandió sus límites, en parte para completar la brecha dejada por estos cambios –ninguna de las sociedades afectadas podía ser reclasificada como capitalista ni fue reclasificada como comunal-primitiva o "arcaica" (tal como Marx y Engels se inclinaban a hacerlo, según recordamos)– y en parte a expensas de las sociedades hasta entonces clasificadas como comunales primitivas y de los primeros estadios del desarrollo capitalista. Porque ahora resulta evidente que la diferenciación clasista en ciertas sociedades, antes indefinidamente denominadas "tribales" (por ejemplo, en muchas partes de África), había avanzado en forma considerable. En el otro extremo de la escala temporal, la tendencia a clasificar todas las sociedades como "feudales" hasta que tuviera lugar una "revolución burguesa" formal, ganó cierto terreno, en especial en Inglaterra⁷². Pero el feudalismo no se ha desarrollado simplemente como una categoría residual. Desde los primeros tiempos posmarxistas se efectuó intentos de caracterizar como una especie de proto-feudalismo o feudalismo primitivo a la primera forma general –aunque no necesariamente universal– de sociedad de clases surgida de la desintegración del comunismo primitivo⁷³. (Esta transición directa del comunismo primitivo al feudalismo ha sido, por supuesto, proporcionada por Marx y Engels). Se sugiere que, fuera de este proto-feudalismo, se desarrollan otras diversas formaciones, incluyendo el feudalismo desarrollado del tipo europeo (y japonés). Por otro lado, siempre

69 D. D. Kosambi, *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay, 1956, pp.11-12.

70 *Recherches Internationales*, loc. cit (1957), para una selección de trabajos.

71 E. Zhukov, "The Periodization of World History", *International Historical Congress, Stockholm*, 1960: *Rapports I*, pp. 74-88, esp. p. 77.

72 Cf. "State and Revolution in Tudor and Stuart England", *Communist Review*, julio de 1948. Sin embargo, esta opinión siempre tuvo sus críticos, especialmente J. J. Kuczynski (*Geschichte d. Lage d. Arbeiter unter dem Kapitalismus*, vol. 22, cap. 1-2).

73 Cf. Bogdanov, *Short Course of Economic Science*, 1897, revisado en 1919 (London, 1927) [hay edic. en esp., *Principios de economía política*, ed. Pavlov, México, s/f.], y en forma más sofisticada, K. A. Wittfogel, *Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (Viena, 1924).

se admitió una regresión al feudalismo a partir de otras formaciones que, siendo *potencialmente* menos progresivas, son en realidad de más alto desarrollo —como en el paso del Imperio Romano a los reinos teutónicos tribales. Owen Lattimore llega al extremo de "sugerir que pensemos, experimentalmente, en términos de feudalismo evolucionista y regresivo (o involucionista)", y también nos pide que tengamos en cuenta la posibilidad de una feudalización temporaria de las sociedades tribales en acción recíproca con otras más desarrolladas⁷⁴.

El resultado final de toda esta variedad de tendencias ha sido poner en circulación una vasta categoría de "feudalismo", que abarca los continentes y los siglos, y comprende desde, digamos, los emiratos del norte de Nigeria a la Francia de 1788, desde las tendencias visibles en la sociedad azteca en vísperas de la conquista española a la Rusia zarista en el siglo XIX. En realidad, es probable que todos estos casos puedan ser colocados bajo una única clasificación general de este carácter, y que esto tenga valor analítico. Al mismo tiempo, es claro que, sin una buena medida de subclasificaciones y de análisis de subtipos y de etapas históricas individuales, el concepto general corre el riesgo de llegar a ser demasiado poco manejable. Se han intentado varias de estas subclasificaciones, por ejemplo, "semi-feudal", pero hasta ahora la clarificación marxista del feudalismo no ha obtenido progresos de significación.

La combinación de las dos tendencias aquí señaladas produjo una o dos dificultades incidentales. Así, el deseo de clasificar firmemente a cada sociedad o período en uno u otro de los casilleros aceptados, produjo conflictos de límites, como es natural cuando insistimos en hacer coincidir conceptos dinámicos con estáticos. De esta forma, se discutió mucho en China acerca de la fecha de la transición de la esclavitud al feudalismo, ya que "la lucha era de naturaleza muy prolongada, cubriendo varios siglos... Diversos modos de vida sociales y económicos han coexistido temporalmente sobre el vasto territorio de China"⁷⁵. Una dificultad similar ha llevado en el Occidente a la discusión sobre el carácter de los siglos comprendidos entre el XIV y el XVIII⁷⁶. Estas discusiones tienen, por lo menos, el mérito de plantear problemas acerca de la mezcla y coexistencia de diferentes "formas" de relaciones sociales de

74 O. Lattimore, "Feudalism in history", *Past and Present*, 12, 1957.

75 E. Zhukov, *loc. cit.*, p. 78.

76 *The Transition from feudalism to capitalism*, *loc. cit.*

producción, aunque, por lo demás, su interés no es mayor que el de algunos otros debates marxistas⁷⁷.

Sin embargo, el debate marxista ha demostrado recientemente, y en parte bajo el estímulo de las *Formen*, una bienvenida tendencia a revivir y a cuestionar algunos de los puntos de vista que habían llegado a ser aceptados en las últimas décadas. Este reavivamiento parece haberse dado independientemente en una serie de países, socialistas y no socialistas. Un informe reciente registra contribuciones de Francia, la República Democrática Alemana, Hungría, Inglaterra, India, Japón y Egipto⁷⁸. Las mismas se refieren, en parte, al problema general de la periodización histórica, tal como se lo discute en el debate de *Marxism Today*, 1962; en parte, a los problemas de las formaciones socio-económicas precapitalistas específicas; en parte, a la cuestión tan trajinada, y ahora reabierta, del "modo asiático"⁷⁹. Es todavía demasiado pronto como para hacer algo más que registrar la reanudación de estas discusiones.

Podemos llegar a la conclusión de que el estado actual de la investigación marxista en este terreno es insatisfactorio. En gran parte, esto se debe al desarrollo histórico del movimiento marxista internacional de la generación anterior a la mitad de la década de 1950, que tuvo un efecto incuestionablemente negativo sobre el nivel de la investigación marxista en este y en muchos otros campos. El enfoque original de Marx sobre el problema de la evolución histórica fue simplificado y modificado en algunos aspectos, y no se utilizaron, para corregir estas tendencias, recordatorios de la naturaleza profunda y compleja de su método, como la publicación de las *Formen*. La lista primitiva de Marx de formaciones socio-económicas fue alterada, pero todavía no se proporcionó un sustituto satisfactorio. Se descubrieron y completaron algunas de las brechas de la brillante, pero incompleta y tentativa, investigación de Marx y Engels, pero también se toleró que algunas de las partes más fructíferas de sus análisis desaparecieran de la escena.

77 Cf. *Zur Periodisierung des Feudalismus und Kapitalismus und der Geschichtlichen Entwicklung der USSR*, Berlín, 1952.

78 Asiaticus, "El modo de produzióne asiático" (*Rinascita*, Roma, oct. 5, 1963, p. 14).

79 *Recherches Internationales*, 37 (mayo-junio de 1963), que trata del feudalismo, contiene algunas contribuciones polémicas pertinentes. Acerca de la sociedad antigua, cf. los debates entre Welskop (*Die Produktions Verhältnisse in alten Orient und in her griechischrömischen Antike*, Berlín, 1957) y Guenther y Schrot (*Ztschr. f. Geschichtswissenschaft*, 1957, y *Wissensch. Ztschr. d. Karl-Marx-Univ.*, Leipzig, 1963); acerca de la sociedad oriental, F. Tökei, *Sur le mode de production asiatique*, París, Centre d'Études et de Recherches Marxistes, 1964, mimeografiado.

Esto es tanto más lamentable, cuanto que los últimos treinta años, más o menos, fueron en muchos aspectos un período de grandes éxitos para el enfoque marxista de la historia. En realidad, una de las piezas más convincentes de la evidencia de la superioridad del método marxista es que, aun en un período en que se permitió con demasiada frecuencia que el marxismo creativo se osificara, el materialismo histórico, sin embargo, inspiró un gran monto de valioso trabajo histórico, e influyó a los historiadores no marxistas más que nunca. Mayor razón, entonces, para que se encare ahora el tan necesario esclarecimiento del punto de vista marxista sobre la evolución histórica y, en especial, las principales etapas de desarrollo. Un cuidadoso estudio de las *Formen* –que no significa la aceptación automática de todas las conclusiones de Marx– no puede más que ayudar en esta tarea, y es, en verdad, una parte indispensable de la misma.

Formas que preceden a la producción capitalista*

Karl Marx

Si un supuesto del trabajo asalariado y una de las condiciones históricas del capital es el trabajo libre y el cambio de este trabajo libre por dinero a fin de reproducir y valorizar el dinero, a fin de ser consumido por el dinero como valor de uso, no para el disfrute sino como valor de uso para el dinero, del mismo modo, otro supuesto es la separación del trabajo libre con respecto a las condiciones objetivas de su realización –con respecto al medio de trabajo y al material de trabajo. Por lo tanto, ante todo, separación del trabajador con respecto a la tierra como su laboratorio natural– y, por consiguiente, disolución de la pequeña propiedad de la tierra, así como también de la propiedad colectiva de la tierra basada en la comuna oriental. Bajo estas dos formas el trabajador se comporta con las condiciones objetivas de su trabajo como con su propiedad: estamos ante la unidad del trabajo con sus supuestos materiales. En consecuencia, el trabajador tiene una existencia objetiva, independientemente del trabajo. El individuo se comporta consigo mismo como un propietario, como con [[quien es]] señor de las condiciones de su realidad. Se comporta del mismo modo con el otro y, según que este *supuesto* esté puesto como derivado de la entidad comunitaria o de las familias individuales que constituyen la comunidad, se comporta con los otros como con co-propietarios, como con tantas otras encarnaciones de la propiedad común, o como con propietarios autónomos, junto a los cuales la propiedad común misma, que antes todo

* Las notas incorporadas a esta sección de las "formas que preceden a la producción capitalista" no agotan, ni mucho menos, las fuentes directas e indirectas que utiliza Marx. La redacción del IMEL advierte que Marx había fichado más de 50 obras en sus cuadernos de lectura y de extractos en el curso de los años 1840-1858.

lo absorbía y dominaba, es puesta como un particular *ager publicus*⁸⁰ a diferenciado, junto a los muchos propietarios privados de la tierra.

En ambas formas, los individuos no se comportan como trabajadores sino como propietarios –y miembros de una entidad comunitaria, que al mismo tiempo trabajan. El objetivo de este trabajo no es la *creación de valor*– aun cuando es posible que se ejecute plustrabajo para intercambiarlo por productos del exterior, i.e.⁸¹ por plusproductos –sino que su objetivo es el mantenimiento del propietario individual y de su familia así como de la entidad comunitaria global. El poner al individuo como trabajador, en esta desnudez, es en sí mismo un producto *histórico*.

En la primera de estas formas de propiedad de la tierra, aparece, ante todo, como primer supuesto una entidad comunitaria resultante de un proceso natural. La familia o la familia devenida tribu, por ampliación o por casamientos cruzados entre familias, o una combinación de tribus. Dado que se puede admitir que la *vida pastoral*, o más en general el *nomadismo*, constituye la primera forma de los modos de existencia, en la cual la tribu no se instala en una sede determinada sino que aprovecha para el pastaje lo que va encontrando –pues los hombres no son por naturaleza sedentarios (para ello deberían encontrarse en un ámbito natural tan especialmente fértil como para que se establecieran en él al igual que monos en un árbol; al no ocurrir esto, [[andarán]] roaming⁸² como las bestias salvajes)–, en consecuencia, la *entidad comunitaria tribal*, la entidad comunitaria natural, no aparece como *resultado* sino como *supuesto de la apropiación colectiva* (temporaria) *del suelo y de su utilización*. Cuando finalmente se instalen, el que esta colectividad originaria se modifique en mayor o menor grado dependerá tanto de diversas condiciones externas, climáticas, geográficas, físicas, etc., como de su particular disposición natural, etc.: de su carácter tribal. La colectividad tribal resultante de un proceso natural o, si se quiere, la horda –la comunidad de sangre, de idioma, de costumbres, etc.– es el primer supuesto de la *apropiación de las condiciones objetivas* de su vida y de la actividad de auto reproducción y de objetivación de ésta (actividad como pastores, cazadores, agricultores, etc.). La tierra es el gran laboratorio, el arsenal, que proporciona tanto el medio de trabajo como el material de trabajo, como también la sede, la *base* de la entidad comunitaria.

80 Tierra pública.

81 Abreviatura de *id est*, esto es.

82 Vagabundeando.

[[Los hombres]] se comportan con ella ingenuamente, [[tratándola]] como *propiedad de la entidad comunitaria*, de la entidad comunitaria que se produce y reproduce a través del trabajo viviente. Cada individuo se comporta como *propietario* o *poseedor* sólo en tanto miembro, member, de esta comunidad. La *apropiación* real a través del proceso de trabajo ocurre bajo estos supuestos, los cuales no son ellos mismos *producto* del trabajo, sino que aparecen como los supuestos naturales o *divinos* de éste. Contando siempre con esta misma relación fundamental como base, esta forma puede realizarse de maneras muy diversas. P. ej., de ningún modo está en contradicción con ella el que, tal como en la mayor parte de las formas fundamentales *asiáticas*, la *unidad omnicomprendiva*, que está por encima de todas estas pequeñas entidades comunitarias, aparezca como el *propietario superior* o como el *único* propietario, de tal modo que las comunidades efectivas sólo aparezcan como poseedores *hereditarios*. Dado que la *unidad* es el propietario efectivo y el supuesto efectivo de la propiedad colectiva, ésta misma puede aparecer como algo particular por encima de las muchas entidades comunitarias particulares y efectivas y, en consecuencia, el individuo resulta en ellas desprovisto in fact de propiedad, o la propiedad –i.e. el comportamiento del individuo con las condiciones *naturales* del trabajo y de la reproducción como con [[condiciones]] que le pertenecen, objetivas, [[que son para él el]] cuerpo de su subjetividad preexistente como naturaleza inorgánica– aparece mediada para él por una franquicia que la unidad global –unidad que se realiza en el déspota como padre de las muchas entidades comunitarias– [[otorga]] al individuo por intermedio de la comunidad particular. El plusproducto –que además se ve determinado legalmente como consecuencia de la apropiación efectiva a través del trabajo– pertenece entonces de por sí a esta unidad suprema. Por lo tanto, en medio del despotismo oriental y de la carencia de propiedad que parece existir jurídicamente en él, existe de hecho, como fundamento, esta propiedad comunitaria o tribal, producto sobre todo de una combinación de manufactura y agricultura dentro de la pequeña comunidad, que de ese modo se vuelve enteramente self-sustaining⁸³ y contiene en sí misma todas las condiciones de la reproducción y de la plusproducción. Una parte de su plustrabajo pertenece a la colectividad superior, que en última instancia existe como *persona*, y este plustrabajo se hace efectivo tanto en tributos, etc., como en el trabajo común destinado a exaltar a la unidad, en parte al déspota real, en parte a la entidad tribal imaginada, al dios. Este tipo de propiedad comunitaria, en tanto se

83 Autosuficiente.

realiza realmente en el trabajo, puede a su vez aparecer [[de dos maneras]]: por un lado, las pequeñas comunidades pueden vegetar independientemente una al lado de la otra y en ellas el individuo trabaja independientemente, con su familia, en el lote que le ha sido asignado (un trabajo determinado para *reservas colectivas*, por así decirlo para *insurance*⁸⁴, por un lado, y para *costear los gastos de la entidad comunitaria en cuanto tal*, también para la guerra, para el servicio divino, etc.; el *dominium*⁸⁵ señorial en su sentido más originario se encuentra primeramente aquí, p. ej. en las comunidades eslavas, en las rumanas, etc. Aquí se da la transición a la prestación personal, etc.), o, por el otro lado, la unidad puede extenderse hasta incluir también el carácter colectivo del trabajo mismo, lo cual puede constituir un sistema formalizado como en México, en especial en Perú, entre los antiguos celtas, algunas tribus de la India. Además, el carácter colectivo puede estar presente en la tribu de modo que la unidad esté representada por un jefe de la familia tribal o como la relación recíproca entre los padres de familia. Según esto, la entidad comunitaria tendrá una forma más despótica o más democrática. En consecuencia, las condiciones colectivas de la apropiación real a través del trabajo, [[p. ej.]] *acueductos*, muy importantes entre los pueblos asiáticos, medios de comunicación, etc., aparecen como obra de la unidad superior, del gobierno despótico que flota por encima de las pequeñas comunidades. En estos casos, las ciudades propiamente dichas surgen junto a estas aldeas sólo en aquel punto que es particularmente favorable para el comercio con el exterior o allí donde el gobernante y sus sátrapas intercambian sus ingresos (plusproducto) por trabajo, gastan esos ingresos como labour-funds.

La segunda forma –la cual, como la primera, ha dado lugar a modificaciones esenciales, localmente, históricamente, etc.–, producto de una vida histórica más dinámica, de los avatares y de las modificaciones de las tribus originarias, tiene también como primer supuesto la *entidad comunitaria*, pero no como en el primer caso en tanto sustancia, de la cual los individuos son meros accidentes o con respecto a la cual sólo constituyen componentes naturales; tampoco supone la tierra como base, sino la ciudad como sede ya desarrollada (centro⁸⁶) como de los campesinos (propietarios de la tierra). La tierra de cultivo aparece como territorio de la ciudad, no ya la aldea como mero accesorio de la tierra. La tierra en sí –y no importa qué dificultades ofrezca para su laboreo, para su

84 Seguro.

85 Dominio.

86 En el ms., “Zentrum” (“centro”) sin paréntesis y escrito encima de “Sitz” (“sede”).

apropiación real— no ofrece obstáculos para comportarse con ella como con la naturaleza inorgánica del individuo vivo, como con su taller, como con el medio de trabajo, objeto de trabajo y medio de vida del sujeto. Las dificultades que encuentra la comunidad sólo pueden provenir de otras comunidades, que ya han ocupado esa tierra o que molestan a la comunidad en su ocupación. La guerra es entonces la gran tarea común, el gran trabajo colectivo, necesario para ocupar las condiciones objetivas de la existencia vital o para proteger y eternizar la ocupación de las mismas. Por lo tanto, la comunidad compuesta de familias se organiza en primer término para la guerra —como organización militar y guerrera—, y ésta es una de las condiciones de su existencia como propietaria. La concentración de las viviendas en la ciudad es base de esta organización guerrera. La naturaleza de la organización tribal lleva por sí misma a la *[[constitución]]* de linajes superiores e inferiores, diferenciación ésta que se desarrolla aún más por la mezcla con tribus sojuzgadas, etc. La propiedad comunitaria —como propiedad estatal, *ager publicus*— se ve en este caso separada de la propiedad privada. La propiedad de los individuos no es aquí inmediatamente y de por sí propiedad comunitaria, como en el primer caso⁸⁷ donde, a su vez, tampoco es propiedad del individuo separado de la comunidad, pues éste es más bien su poseedor. Cuanto menor sea el grado en que la propiedad del individuo requiera de hecho una valorización a través del trabajo común —como p. ej. en el Oriente por los acueductos—, cuanto mayor sea el grado en que a través de migraciones, a través del movimiento histórico, se haya roto el carácter natural de la tribu, cuanto más se aleje la tribu de su sede original y ocupe tierra *extraña* y entre, por tanto, en condiciones de trabajo esencialmente nuevas, con un mayor desarrollo de la energía del individuo —su carácter común aparece y debe aparecer hacia afuera sobre todo como unidad negativa—, tanto más están dadas las condiciones para que el individuo se convierta en *propietario privado* del suelo, de parcelas particulares, cuyo laboreo particular le corresponde a él y a su familia. La comunidad —como Estado— es, por un lado, la relación recíproca entre estos propietarios iguales y libres, su vínculo contra el exterior, y es, al mismo tiempo, su garantía. La naturaleza de la entidad comunitaria se basa aquí en el hecho de que sus miembros son agricultores de parcelas, propietarios de la tierra que trabajan, y, en igual medida, la autonomía de éstos resulta de su relación recíproca en tanto miembros de la comunidad, *[[de la]]* salvaguardia del *ager publicus* para las necesidades colectivas y para la gloria colectiva, etc. En este caso, sigue siendo

87 Caso.

presupuesto para la apropiación del suelo el ser miembro de la comunidad, pero, en tanto miembro de la comunidad, el individuo es propietario privado. Se relaciona con su propiedad en tanto ésta es el suelo, pero, al mismo tiempo, en tanto ésta es su ser como miembro de la comunidad, y el mantenimiento de sí mismo como miembro es igualmente el mantenimiento de la comunidad y a la inversa, etc. La comunidad, si bien ya es aquí un *producto histórico* no sólo de fact, sino también como algo reconocido como tal y que por lo tanto *tiene un origen*, es *supuesto* de la propiedad del suelo –es decir de la relación del sujeto que trabaja con los presupuestos naturales del trabajo, [[dados]] como algo que le pertenece–, pero esta pertenencia es mediada por su ser miembro del Estado, por el ser del Estado y, por lo tanto, por un *supuesto* que es pensado como divino, etc. Concentración en la ciudad, con el campo como territorio; economía campesina en pequeña escala, que trabaja para el consumo inmediato; manufactura como actividad doméstica accesoria de las mujeres e hijas (hilar y tejer) o independizada sólo en algunas ramas específicas (fabri⁸⁸ etc.). El supuesto de la perduración de esta⁸⁹ organización comunitaria es el mantenimiento de la igualdad entre sus self-sustaining peasants⁹⁰ libres y el trabajo propio como condición para la perduración de su propiedad. Los [[individuos]] se comportan con las condiciones del trabajo como propietarios, pero, en realidad, estas condiciones aún deben ser puestas constantemente por el trabajo personal como condiciones y elementos objetivos de la personalidad del individuo. Por otro lado, la orientación de esta pequeña comunidad guerrera la empuja más allá de estos límites, etc. (Roma, Grecia, judíos, etc.). "Una vez que los augurios –dice Niebuhr– le aseguraron a Numa la aprobación divina de su elección, la primera preocupación del piadoso rey no fue el servicio del templo sino el de los hombres. Dividió las tierras que Rómulo había ganado en la guerra y había dejado para que fueran ocupadas: instauró el culto de Terminus. Todos los legisladores antiguos, y sobre todo Moisés, fundaron el éxito de sus prescripciones en favor de la virtud, la rectitud y las buenas costumbres sobre la propiedad de la tierra o, por lo menos, sobre la posesión hereditaria segura de la tierra para el mayor número posible de ciudadanos (Vol. I, 245, 2a. ed., *Hist. Rom.*)⁹¹. El individuo es placed in such conditions of gaining his life as to make not the acquiring of wealth his object, but self-sustenance, its own reproduction as a member of the community; the reproduction of himself as

88 Artesanos, más en particular artesanos que trabajaban con metales.

89 "dieses", en edic. 1939, "des" ("de la").

90 Campesinos autosuficientes.

91 Cf. B. G. Niebuhr, *Römische Geschichte*, cit., *Erster Theil*, p. 245.

proprietor of the parcel of ground and, in that quality, as a member of the commune⁹². La perduración de la commune es la reproducción de todos los members de la misma como self-sustaining peasants, cuyo plustrabajo, el trabajo de la guerra, etc., pertenece igualmente a la commune. La propiedad del propio trabajo es mediada a través de la propiedad de la condición del trabajo –de la parcela de tierra, a su vez garantizada a través de la existencia de la comunidad, y ésta a su vez a través del plustrabajo bajo la forma de servicio guerrero, etc., de los miembros de la comunidad. El miembro de la comunidad no se reproduce a través de la cooperación en el trabajo wealth producing⁹³, sino a través de la cooperación en el trabajo para los intereses colectivos (reales o imaginarios) ligados al mantenimiento del nexo hacia afuera y hacia adentro. La propiedad es quiritaria⁹⁴, romana, el propietario privado de la tierra sólo lo es como romano, pero como romano es propietario privado de la tierra.

Una [tercera]⁹⁵ forma de la propiedad de las condiciones naturales de su trabajo por parte de los individuos que trabajan, self-sustaining members of the community⁹⁶, es la germánica. En este caso no ocurre como en la forma específicamente oriental, en la que el miembro de la comunidad es como tal copropietario de la propiedad colectiva (donde la propiedad *sólo* existe como propiedad de la tierra, el miembro individual como tal es sólo *poseedor* de una parte específica, hereditaria o no, pues a ninguno le pertenece de por sí una fracción de propiedad, sino como miembro inmediato de la comunidad, en tanto está en unidad directa con ella y no en tanto se diferencia de ella. En consecuencia, este individuo⁹⁷ es sólo poseedor. Sólo existe *propiedad colectiva* y únicamente *posesión privada*. Los modos de esta posesión en relación con la propiedad colectiva pueden modificarse por completo histórica o localmente, etc., según que el trabajo mismo ocurra a cargo del poseedor privado aislado o, a su vez, esté determinado por la comunidad o por la unidad situada por encima de las comunidades particulares). Tampoco ocurre como en la forma griega, romana (en suma, en la forma antigua clásica), en la cual la tierra es ocupada

92 Colocados en condiciones tales para ganar su vida que su objetivo no es la adquisición de riqueza sino la subsistencia, su propia reproducción como miembro de la comunidad; su propia reproducción como propietario de la parcela de tierra y, en tal carácter, como miembro de la comuna.

93 Productor de riqueza.

94 En el texto aparece la palabra “Quiritorium”, que no está registrada, como palabra latina, pero que probablemente sea un error por “quiritium”: propio de los ciudadanos romanos, quiritario. Más adelante Marx utiliza la palabra alemana “quiritarische”.

95 “Eine (dritte)”; en edic. 1939 “Eine [andere]” (“otra”).

96 Miembros autosuficientes de la comunidad.

97 “Dieser Einzelne”; en ms., “Diese Einheit” (“esta unidad”).

por la comunidad y es suelo romano: una parte corresponde a la comunidad como tal, en tanto diferente de sus miembros, *ager publicus* en sus diversas formas; la otra parte es dividida y cada parcela de tierra es romana en tanto es la propiedad privada, el dominio, de un romano, la parte que le pertenece del laboratorio, pero, a su vez, él sólo es romano en tanto posee derecho soberano sobre una parte de la tierra romana.

[[En la Antigüedad, el comercio y los oficios urbanos eran poco apreciados, mientras que la agricultura era altamente respetada; en la Edad Media, la evaluación opuesta]]⁹⁸. [[El derecho a la *utilización* de la tierra comunitaria a través de su *posesión* les correspondía originariamente a los patricios; éstos luego se lo otorgaron a sus clientes; la *transferencia en propiedad* [[de tierras]] del *ager publicus* les correspondió exclusivamente a los plebeyos; todas las asignaciones en favor de los plebeyos y compensación por una parte de la tierra comunitaria. *Propiedad territorial propiamente dicha*, a excepción de la situada al pie de⁹⁹ los muros de la ciudad, originariamente sólo en manos de los plebeyos (comunidades rurales luego absorbidas)]]¹⁰⁰. [[Carácter esencial de la plebe romana como un conjunto de campesinos, tal como se pone de manifiesto en su propiedad quiritaria. Los antiguos consideraban unánimemente el trabajo de la tierra como la *ocupación propia* del hombre libre, la escuela de los soldados. Allí está contenido el antiguo tronco de la nación, que se modifica en las ciudades, donde se establecen artesanos y comerciantes extranjeros y donde también llegan los nativos atraídos por la ganancia. Donde existe esclavitud, el liberto busca su subsistencia a través de tales ocupaciones, en las cuales a menudo reúne riquezas: de tal modo, también en la Antigüedad estos oficios se encontraban sobre todo en sus manos y, por consiguiente, no eran decorosos para el ciudadano; de ahí la opinión de que sería peligroso otorgar a los artesanos la ciudadanía plena (por regla general, entre los antiguos griegos estaban excluidos de ella).

Οοδενὶ ἐξήν Ῥωμαίῳ οὔτε χάρηλον οὔτε χειροτέχνην βίον ἔχειν¹⁰¹.

Los antiguos no tenían ni siquiera vagamente la idea de la dignidad de la organización corporativa, tal como ésta aparece en la historia de las ciudades

98 Cf. Niebuhr, *ibidem*, p. 418.

99 “unter den”; en la edic. 1939, “um die” (“alrededor de”).

100 Cf. *Ibidem*, pp. 435-436.

101 A ningún romano le estaba permitido dedicarse al comercio al menudeo o ser artesano.

medievales, e incluso en éstas, en tanto las corporaciones vencieron a los linajes, el espíritu militar declinó por completo y, por consiguiente, también el respeto por la ciudad fuera de ella y su libertad]]¹⁰². [[Las tribus de los estados antiguos estaban constituidas de dos maneras: sobre la base de *linajes* o sobre la base de *lugares*. Las tribus *basadas en linajes* superan en antigüedad a las tribus basadas en el lugar y en casi todas partes fueron suplantadas por éstas. Su forma más estricta, más extrema, es la organización de castas, separadas las unas de las otras, sin derecho a matrimonio mixto y enteramente diferenciadas en cuanto a su dignidad, correspondiéndole a cada una un oficio exclusivo e incambiable. Las *tribus locales* correspondieron originariamente a una división de la tierra en distritos y aldeas, de tal modo que, en el Ática bajo Clístenes, aquél que en el momento de la división se encontraba en una aldea fue registrado como un demotes¹⁰³ de esa aldea, miembro de la phyle¹⁰⁴ de la región a la que pertenecía la aldea. La regla era que, de ahí en adelante, sus descendientes, sin que importara su lugar de residencia, quedaran en la misma phyle y el mismo demos, con lo cual también esta división asumió una apariencia de agrupación de parentesco¹⁰⁵. El linaje *romano*¹⁰⁶ no [[era un]] parentesco de sangre: al nombre colectivo, Cicerón agrega como indicación: "descendencia de [[hombres]] libres"¹⁰⁷. Los sacra¹⁰⁸ comunes de los gentiles¹⁰⁹ romanos desaparecieron más tarde (ya en tiempos de Cicerón). Lo que se mantuvo más tiempo fue la herencia [[conjunta]] de los miembros del linaje muertos sin deudos y sin testamento. En los tiempos más antiguos, los miembros de la gens tenían la obligación de ayudar a soportar cargas extraordinarias a aquéllos de los suyos necesitados de asistencia¹¹⁰. (Entre los alemanes [[esto se da]] desde sus orígenes y en todas partes; máxima persistencia entre los dithmarsos¹¹¹)¹¹². Las gentes¹¹³, corporaciones¹¹⁴. En el mundo antiguo no existió ninguna organización más general que los linajes¹¹⁵. Así, que los galos,

102 Cf. *Ibidem*, pp. 435-436.

103 Miembro de un demos, circunscripción territorial básica.

104 Tribu.

105 Cf. *Ibidem*, pp. 614-615 y las notas 1224 y 1225.

106 "Das römische Geschlechter"; en edic. 1939, "Diese römischen Geschlechter" ("estos linajes romanos").

107 Cf. *Ibidem*, p. 326.

108 Santuarios.

109 Miembros de la gens o grupo teóricamente consanguíneo que constituía la unidad social básica.

110 Cf. *Ibidem*, pp. 328-329.

111 Habitantes de una zona de Holstein, en el actual estado de Schleswig Holstein.

112 Cf. *Ibidem*, p. 330.

113 Plural de gens.

114 Cf. *Ibidem*, p. 331.

115 Cf. *Ibidem*, p. 333.

los aristocráticos Campbells y sus vasallos constituyen un clan]]¹¹⁶. Dado que el patricio representa en mayor grado la entidad comunitaria, él es el *possessor*¹¹⁷ del *ager publicus* y lo utiliza por intermedio de sus clientes, etc. (y también se lo va apropiando gradualmente). La comunidad germana no se concentra en la ciudad; la mera concentración –la ciudad como centro de la vida rural, domicilio de los trabajadores de la tierra e igualmente centro de la conducción de la guerra– otorga entonces a la comunidad como tal una existencia externa, diferente de la del individuo. La historia antigua clásica es historia urbana, pero de ciudades basadas sobre la propiedad de la tierra y la agricultura; la historia asiática es una especie de unidad indiferente de ciudad y campo (en este caso las ciudades verdaderamente grandes deben ser consideradas meramente como campamento señorial, como excrescencia superimpuesta a la estructura propiamente económica); la Edad Media (época germana) surge de la tierra como sede de la historia, [[historia]] cuyo desarrollo posterior se convierte luego en una contraposición entre ciudad y campo; la [[historia]] moderna es urbanización del campo, no, como entre los antiguos, ruralización de la ciudad.

¹¹⁸Como resultado de la concentración en la ciudad, la comunidad como tal posee una existencia económica; la mera existencia de la ciudad como tal es diferente de la mera pluralidad de casas independientes. En este caso, el todo no consiste en sus partes. Es una especie de organismo autónomo. Entre los germanos, entre quienes los cabeza de familia se establecen en los bosques, separados por grandes distancias, la comunidad solamente existe, considerada sólo *externamente*, en virtud de cada acto de reunión de sus miembros, aun cuando su unidad *existente* en sí [[misma]] está puesta en la ascendencia, la lengua, el pasado y la historia comunes, etc. En consecuencia, la *comunidad* aparece como una *reunión*, no como una *unión*, como acuerdo entre sujetos autónomos que son los propietarios de la tierra, no como unidad. Por ello la comunidad no existe in fact como *Estado*, como *entidad estatal*, tal como entre los antiguos, porque no existe como *ciudad*. Para que la comunidad adquiriera una existencia real, los propietarios libres de la tierra deben reunirse en *asamblea*, mientras que en Roma, p. ej., la comunidad *existe*, fuera de estas asambleas, en la presencia de la *ciudad misma* y de los funcionarios que están a su frente, etc. Sin

¹¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 335.

¹¹⁷ Poseedor.

¹¹⁸ El cuaderno siguiente, que aquí comienza, lleva el encabezamiento: “Cuaderno V (El capítulo del Capital. Continuación)”. En la hoja liminar del cuaderno dice: “Cuaderno V, enero 1858. London. (Comenzado el 22 de enero)”.

duda, se da también entre los germanos el *ager publicus*, la tierra comunitaria o tierra del pueblo, diferenciada de la propiedad del individuo. Se trata de la tierra de caza, praderas, reservorios de leña, de aquella parte de la tierra que no puede ser dividida si es que ha de prestar servicios como medio de producción en esta forma determinada. Sin embargo este *ager publicus* no aparece, como entre los romanos, p. ej., como la existencia económica particular del Estado paralelamente a los propietarios privados, de tal modo que estos propietarios privados son tales en cuanto estaban excluidos, estaban privados, tal como los plebeyos, [[de la]] utilización del *ager publicus*. Entre los germanos, el *ager publicus* aparece, más bien, sólo como una ampliación de la propiedad privada individual y sólo figura como propiedad en tanto posesión común de una tribu por la cual hay que luchar contra tribus enemigas. La propiedad del individuo no aparece mediada por la comunidad, sino que la existencia de la comunidad y de la propiedad comunitaria aparecen como mediadas, es decir como relación recíproca de los sujetos autónomos. Au fond¹¹⁹, el todo económico está contenido en cada casa individual, la cual constituye para sí un centro autónomo de la producción (manufactura sólo como ocupación doméstica accesoria de las mujeres, etc.). En el mundo antiguo, la ciudad con sus tierras colindantes es el todo económico; en el mundo germánico, el domicilio individual, que sólo aparece como un punto en la tierra que le pertenece; no una concentración de muchos propietarios, sino [[una]] familia como unidad autónoma. En la forma asiática (por lo menos en la predominante) no hay propiedad, sino sólo posesión por parte del individuo; la comunidad [[es]] propiamente el propietario efectivo –en consecuencia, propiedad sólo como *propiedad colectiva* del suelo. Entre los antiguos (los romanos como el ejemplo más clásico, la cosa en la forma más pura, más delineada), [[se da]] la forma contrapuesta de la propiedad estatal y la propiedad privada, de tal modo que ésta existe mediada por aquélla o la estatal misma existe en esta forma doble. Por consiguiente, el propietario privado es al mismo tiempo ciudadano urbano. Desde el punto de vista económico, la ciudadanía estatal se reduce a la forma simple del campesino habitante de una ciudad. En la forma germánica, el campesino no es ciudadano del Estado, es decir, no es habitante de la ciudad, sino que el fundamento es la vivienda familiar autónoma, aislada, garantizada a través de su asociación con otras viviendas familiares similares, de la misma tribu, y a través de su reunión ocasional para la guerra, la religión, la resolución de problemas legales, [de tareas] tales que afiancen la seguridad mutua. La propiedad individual de la

119 En el fondo.

tierra no aparece aquí como forma contrapuesta a la propiedad comunitaria, ni tampoco como medida a través de ésta, sino a la inversa. La comunidad sólo existe en la relación recíproca entre estos propietarios individuales de la tierra, en cuanto tales. La propiedad comunitaria en cuanto tal sólo aparece como un complemento comunitario de las redes de linajes individuales y de las apropiaciones individuales del suelo. La comunidad no es la sustancia con respecto a la cual el individuo aparece sólo como accidente, ni tampoco lo general que, en cuanto tal, sea una *unidad existente* como representación y a la vez como presencia de la ciudad y de sus necesidades urbanas diferenciadas de las del individuo, o como suelo urbano, en tanto existencia particular de la ciudad, la diferencia de la existencia económica particular del miembro de la comunidad. Por el contrario, la comunidad en sí, como comunidad en la lengua, en la sangre, etc., es algo que, por un lado, constituye un supuesto del propietario individual, pero, por otro lado, como existencia sólo se da en su *reunión efectiva* para objetivos comunes y, en la medida en que tiene una existencia económica particular a través del uso en común de zonas de caza, praderas, etc., éstas son utilizadas por cada propietario individual en cuanto tal, no (como en Roma) en cuanto representante del Estado; propiedad efectivamente común de los propietarios individuales, no de la asociación de estos propietarios, que poseería en la ciudad misma una existencia separada de la de cada uno como [[propietario]] individual.

La cuestión es propiamente la siguiente: en todas estas formas en las que la propiedad de la tierra y la agricultura constituyen la base del orden económico y, por consiguiente, el objetivo económico es la producción de valores de uso, la *reproducción del individuo* en aquellas relaciones determinadas con su comunidad en las que él constituye la base de ésta, [[en todas estas formas]] hay: 1) apropiación de la condición natural del trabajo –de la tierra como instrumento originario de trabajo y a la vez como laboratorio, como reservorio de materias primas– no a través del trabajo, sino como supuesto del trabajo. El individuo se comporta con las condiciones objetivas del trabajo simplemente como con algo suyo, se comporta con ellas tratándolas como naturaleza inorgánica de su subjetividad, en la cual ésta se realiza a sí misma; la principal condición objetiva del trabajo no se presenta como *producto* del trabajo, sino que se hace presente como *naturaleza*; por un lado, [[se da]] el individuo viviente, por el otro, la tierra como condición objetiva de la reproducción de éste; 2) pero este *comportamiento* con el suelo, con la tierra, [[tratándolo]] como propiedad del individuo que trabaja –el cual, en consecuencia, ya desde un principio no

aparece, en esta abstracción, como mero individuo que trabaja, sino que tiene en la propiedad de la tierra un *modo objetivo de existencia*, que constituye un *supuesto* de su actividad, tal como su piel, sus órganos de los sentidos, a los que sin duda también reproduce en el proceso vital, y los desarrolla, etc., pero que, por su lado, constituyen un supuesto de ese proceso de reproducción—, [este comportamiento] está igualmente mediado a través de la existencia natural, en mayor o menor grado desarrollada históricamente y modificada, del individuo como *miembro de una comunidad*, o sea [[a través de]] su existencia natural como miembro de una tribu, etc. Así como un individuo aislado no podría tener lenguaje, tampoco podría tener propiedad del suelo. Cuanto más, podría nutrirse de él como sustancia, al igual que los animales. El comportamiento respecto a la tierra como propiedad es siempre mediado por la ocupación, amistosa o violenta, de la tierra por la tribu, por la comunidad en cualquiera de sus formas en mayor o menor grado naturales o ya resultado del desarrollo histórico. En este caso, el individuo nunca puede hacerse presente en la forma puntual con que aparece en tanto mero trabajador libre. Si las condiciones objetivas de su trabajo están presupuestas como pertenecientes a él, también él está presupuesto como miembro de una comunidad, a través de¹²⁰ la cual es mediada su relación con el suelo. Su relación con las condiciones objetivas del trabajo es mediada por su existencia como miembro de la comunidad; por otro lado, la existencia efectiva de la comunidad está determinada por la forma determinada de su propiedad de las condiciones objetivas del trabajo. Que esta propiedad mediada por la existencia en la comunidad aparezca como *propiedad colectiva*, en la cual el individuo sólo sea poseedor y no se dé propiedad privada alguna del suelo, o que la propiedad aparezca en la doble forma de propiedad estatal y privada, la una junto a la otra, de tal modo que esta última se presente como puesta por la primera, y, en consecuencia sólo el ciudadano del Estado pueda y deba ser propietario privado, pero, por otro lado, su propiedad como ciudadano del Estado tenga, al mismo tiempo, una existencia particular, o que, finalmente, la propiedad comunal aparezca sólo como ampliación de la propiedad individual, pero ésta se presente como la base y la comunidad en general no tenga existencia para sí fuera de la asamblea de los miembros y de su asociación para objetivos comunes, estas diversas formas de comportamiento de los miembros de la comunidad o tribu con respecto al suelo de la tribu —la tierra en la cual se ha establecido— dependen en parte de las condiciones económicas bajo las cuales éste se comporta con el suelo

120 “durch” en el ms., “als” (“como”).

como propietario, es decir, bajo las cuales se apropia por el trabajo de los frutos de éste, lo cual, a su vez, dependerá del clima, de las características físicas del suelo, del modo físicamente condicionado de su explotación, de su trato con las tribus enemigas o vecinas y de los cambios producidos por las migraciones, experiencias históricas, etc. Para que la comunidad siga existiendo según el modo antiguo, como tal, es necesaria la reproducción de sus miembros bajo las condiciones objetivas presupuestas. La producción misma, el progreso de la población (la cual¹²¹ también pertenece [[al ámbito de]] la producción) suprimen gradual y necesariamente estas condiciones; las destruyen en vez de reproducirlas, etc., y de ese modo se desintegra la entidad comunitaria junto con las relaciones de propiedad en que estaba basada. La forma asiática es necesariamente la que se mantiene con mayor persistencia y duración. Esto está implícito en sus supuestos: que el individuo no llega a ser independiente de la comunidad, que [[hay un]] círculo self-sustaining de la producción, una unidad de la agricultura y la manufactura, etc. Si el individuo cambia su relación con la comunidad, cambia de ese modo a la comunidad y actúa en forma destructiva sobre ella, así como sobre su supuesto económico; por otro lado, el cambio de este supuesto económico –provocado por su propia dialéctica, empobrecimiento, etc. En especial la influencia de la organización guerrera y la conquista, que en Roma, p. ej., es esencialmente parte de las condiciones económicas de la comunidad misma, destruye el vínculo real sobre el cual ésta se basa. En todas estas formas, la *reproducción* de las relaciones *presupuestas* entre el individuo y su comunidad –relaciones en mayor o menor grado naturales o producto de un proceso histórico, pero tradicionales– y de una existencia *objetiva determinada*, para él *predeterminada*, tanto con respecto a las condiciones del trabajo como con respecto a sus compañeros de trabajo y de tribu, es el fundamento del desarrollo, que, en consecuencia, es en adelante un desarrollo *limitado*, pero que, al traer la superación de los límites, representa decadencia y ruina. El desarrollo de la esclavitud, la concentración de la propiedad de la tierra, el intercambio, el sistema monetario, la conquista, etc. [[actuaron]] así entre los romanos aún cuando todos estos elementos parecieron compatibles con el fundamento y parecieron en parte ampliaciones inofensivas de éste, en parte excesos derivados de él mismo. Pueden darse aquí grandes desarrollos dentro de un ámbito determinado. Los individuos pueden aparecer como grandes. Pero no hay que pensar aquí en un desarrollo libre y pleno, ni

121 “diese”; en edic. 1939, “dieser” (“el cual”).

del individuo, ni de la sociedad, pues tal desarrollo está en contradicción con la relación originaria.

Nunca encontraremos entre los antiguos una investigación acerca de cuál forma de la propiedad de la tierra, etc., es la más productiva, crea la mayor riqueza. La riqueza no aparece como objetivo de la producción, aunque bien puede Catón investigar qué cultivo del campo es el más lucrativo¹²², o Bruto prestar su dinero al mejor interés¹²³. La investigación versa siempre acerca de cuál modo de propiedad crea los mejores ciudadanos. La riqueza sólo aparece como fin en sí mismo entre los pocos pueblos comerciantes –monopolistas del carrying trade¹²⁴– que viven en los poros del mundo antiguo, tal como los judíos en la sociedad medieval. La riqueza es aquí, por un lado, cosa, algo realizado en cosas, en productos materiales, a los cuales se contraponen el hombre como sujeto; por otra parte, como valor, es mero control sobre trabajo ajeno, pero no con el objetivo del dominio sino del goce privado, etc. En todas [[estas]] formas se hace presente con la configuración de cosa, trátase de una cosa o de relaciones entre las cosas, que reside fuera del individuo y accidentalmente junto a él. Por eso, la concepción antigua según la cual el hombre, cualquiera sea la limitada determinación nacional, religiosa o política en que se presente, aparece siempre, igualmente, como objetivo de la producción, parece muy excelsa frente al mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción. Pero, in fact, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿[[Qué, sino]] el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿[[Qué, sino]] la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón *preestablecido*? ¿[[Qué, sino una elaboración como resultado de]] la cual el [[hombre]] no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total? ¿[[Como resultado de]] la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa –y en la época de la producción que a ella

122 Cf. M. Porcii Catonis, *De re rustica*.

123 Cf. M. Tullii Ciceronis, *Epistolarum ad Atticum* V, 21, 10-13; VI, 1, 3-7; 2, 7-10; 3, 5-7.

124 Comercio itinerante, que implica transporte de bienes.

corresponde— esta elaboración plena de lo interno, aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal, como alienación total, y la destrucción de todos los objetivos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo. Por eso el infantil mundo antiguo aparece, por un lado, como superior. Por otro lado, lo es en todo aquello en que se busque configuración cerrada, forma y limitación dada. Es satisfacción desde un punto de vista limitado, mientras que el [[mundo]] moderno no satisface o allí donde aparece satisfecho consigo mismo es *vulgar*.

Lo que el señor Proudhon llama la génesis *extraeconómica* de la propiedad —y por propiedad entiende precisamente propiedad de la tierra¹²⁵— es la relación *preburguesa* del individuo con las condiciones objetivas del trabajo y, sobre todo, con las —condiciones objetivas del trabajo— *naturales*, pues en tanto el sujeto que trabaja [[es]] individuo natural, existencia natural, esta primera condición objetiva de su trabajo aparece como naturaleza, como tierra, como su cuerpo inorgánico¹²⁶; él mismo no es sólo cuerpo orgánico sino también esta naturaleza inorgánica en tanto sujeto. Esta condición no es su producto, sino algo dado previamente: le está presupuesta como existencia natural fuera de él. Antes de que analicemos esto más en detalle, agreguemos que el bueno de Proudhon no sólo podía, sino que debía, acusar tanto al *capital* como al *trabajo asalariado* —en tanto formas de propiedad— de provenir de una génesis *extraeconómica*. Pues la preexistencia de las condiciones objetivas del trabajo como algo separado del trabajador, como *capital*, y la preexistencia para el capitalista del trabajador como desprovisto de propiedad, como trabajador abstracto, el intercambio tal como se da entre valor y trabajo vivo, representan un *proceso histórico* —por más que el capital y el trabajo asalariado mismo reproduzcan esta relación y la elaboren tanto en su alcance objetivo como en profundidad—, un proceso histórico que, como hemos visto, constituye la historia de la génesis del capital y del trabajo asalariado. En otras palabras: la *génesis extraeconómica* de la propiedad no significa sino la *génesis histórica* de la economía burguesa, de las formas de producción que alcanzan su expresión teórica o ideal a través de las categorías de la economía política. El hecho de que la historia preburguesa, y cada una de sus fases, tenga también su *economía* y un *fundamento económico* de

125 P.J. Proudhon, *Système*, etc., cit., tomo II, p. 265; cf. también K. Marx, *Miseria de la filosofía*, cit., p. 139.

126 “pues en tanto... inorgánico”; la redacción originaria de este párrafo era: “pues, en tanto el individuo que trabaja era un individuo natural, existencia natural, la primera condición objetiva de su trabajo aparecen (sic el plural) como aquellas [[vinculadas]] con la naturaleza, la tierra, su cuerpo inorgánico...”. Marx eliminó luego algunas palabras, sin corregir las restantes.

su movimiento, es au fond la mera tautología de que la vida del hombre, d'une manière ou d'une autre¹²⁷, descansó desde siempre sobre la producción *social*, cuyas relaciones llamamos precisamente relaciones económicas.

Las *condiciones originarias de la producción* (o, lo que es lo mismo, de la¹²⁸ reproducción de un número creciente de personas a través del proceso natural de ambos sexos, pues esta reproducción, si bien aparece, por un lado, como apropiación de los objetos por el sujeto, por el otro aparece igualmente como conformación de los objetos por un fin subjetivo, como sujeción de los objetos a ese fin; transformación de estos objetos en resultados y receptáculos de la actividad subjetiva) originariamente no pueden *ser ellas mismas producidas*, no pueden ser resultados de la producción. Lo que necesita explicación, o es resultado de un proceso histórico, no es la *unidad* del hombre viviente y actuante, [[por un lado,]] con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza [[por el otro,]] y, por lo tanto, su apropiación de la naturaleza, sino *la separación* entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital. En la relación de esclavitud y servidumbre esta separación no tiene lugar, sino que una parte de la sociedad es tratada por la otra precisamente como mera condición *inorgánica y natural* de la reproducción de esta otra parte. El esclavo no está en ninguna relación con las condiciones objetivas de su trabajo, sino que el *trabajo* mismo, tanto en la forma del esclavo como en la del siervo, es colocado como *condición inorgánica* de la producción dentro de la serie de los otros seres naturales, junto al ganado o como accesorio de la tierra. En otras palabras: las condiciones originarias de la producción aparecen como presupuestos naturales, como *condiciones naturales de existencia del productor*, exactamente igual que su cuerpo viviente, el cual, por más que él lo reproduzca y desarrolle, originariamente no es puesto por él mismo sino que aparece como el *presupuesto* de sí mismo; su propia existencia (corporal) es un supuesto natural, que él no ha puesto. Estas *condiciones naturales de existencia*, con respecto a las cuales él se comporta como con un cuerpo inorgánico que le pertenece, son ellas mismas dobles: 1) de naturaleza subjetiva, 2) de naturaleza objetiva. El productor preexiste como miembro de una familia, de una tribu, de una tribu en el sentido romano, etc., que luego a través de la mezcla y de la oposición con

127 De una manera u otra.

128 "der" ("de la"); en edic. 1939, "die" ("la").

otras toma una configuración históricamente diversa, y como tal miembro se relaciona con una naturaleza determinada (digamos aquí todavía tierra, suelo) como con la existencia inorgánica de sí mismo, como con una condición de su producción y reproducción. Como miembro natural de la entidad comunitaria participa de la propiedad colectiva y tiene una parte particular en posesión, así como, en tanto ciudadano romano de nacimiento, tiene un derecho ideal (at least)¹²⁹ al *ager publicus* y un derecho real a tal o cual número de *juggera*¹³⁰ de tierra, etc. Su *propiedad*, es decir la relación con los presupuestos naturales de su producción como pertenecientes a él, como *suyos*, es mediada a través del hecho de ser él miembro natural de una entidad comunitaria. (La abstracción de una entidad comunitaria en la cual los miembros no tienen nada en común, a no ser el lenguaje, etc., y apenas esto, es manifiestamente el producto de un estado histórico muy posterior). En relación con el individuo es p. ej. claro que él mismo se comporta con respecto a la lengua como con *su propia* lengua sólo en tanto miembro natural de una comunidad humana. La lengua como producto de un individuo es un absurdo. Pero en la misma medida lo es *[[la]] propiedad*.

La lengua misma es tanto el producto de una entidad comunitaria como, desde otro punto de vista, es ella misma la existencia de la entidad comunitaria y la existencia de esa comunidad en cuanto ella misma hablante. *[[La producción colectiva y la propiedad colectiva, tal como se presenta p. ej. en el Perú, es manifiestamente una forma secundaria, introducida y transmitida por tribus conquistadoras, que conocieron ellas mismas la propiedad común y la producción colectiva en la forma antigua y más simple, tal como aparecen en India y entre los esclavos. Igualmente, la forma que encontramos entre los celtas en Gales, p. ej., parece ser una forma transmitida secundaria, introducida por conquistadores en las tribus conquistadas, que se encontraban en un nivel más bajo. El perfeccionamiento y la elaboración sistemática de este sistema a partir de un centro supremo muestra un origen posterior. De igual modo que en Inglaterra el feudalismo importado alcanzó una forma más acabada que en Francia, donde había surgido naturalmente]].* *[[En tribus pastoras nómades –y todos los pueblos pastores son originariamente nómades– la tierra, al igual que las otras condiciones naturales, aparece con un carácter ilimitado elemental, p. ej. en las estepas asiáticas y en las altas mesetas asiáticas. Se la utiliza para*

129 Por lo menos.

130 Medida romana de superficie equivalente a 1/4 de hectárea.

pastaje, etc., es consumida por los rebaños, que a su vez son base de la existencia de los pueblos pastores. Se comportan con la tierra como con su propiedad, aún cuando nunca fijan esa propiedad. Lo mismo en la tierra de caza de las tribus indias salvajes de América: la tribu considera a una cierta región como su zona de caza y reafirma esto por la violencia frente a otras tribus o trata de expulsar a otras tribus de la región que ella misma reclama. En las tribus pastoras nómades, la comunidad está de hecho siempre reunida, como grupo en movimiento, caravana, horda, y las formas de súper y subordinación se desarrollan a partir de las condiciones de este modo de vida. En este caso, de lo que hay *apropiación* y *reproducción* es de hecho del rebaño y no de la tierra, la que, no obstante, es siempre utilizada temporariamente en forma *colectiva* en los puntos en que se hace alto]]. El único límite que puede encontrar la entidad comunitaria en su comportamiento con las condiciones naturales de la producción –la tierra– (pasando ya directamente a la consideración de los pueblos sedentarios) como con condiciones *suyas*, es otra *entidad comunitaria* que ya las reclame como su cuerpo inorgánico. Por eso es la *guerra* uno de los trabajos más originarios de todas estas entidades comunitarias naturales, tanto para la afirmación de la propiedad como para la nueva adquisición de ésta. (En verdad podemos aquí contentarnos con hablar de propiedad originaria del suelo, pues entre los pueblos pastores la propiedad de productos de la tierra naturalmente existentes –las ovejas f.i.¹³¹– es al mismo tiempo propiedad de las praderas que transitan. En general, en la propiedad del suelo está comprendida la de los productos orgánicos de éste). [[Si al hombre mismo se lo conquista junto con el suelo, como accesorio orgánico de éste, se lo conquista entonces como una de las condiciones de la producción y así surge la esclavitud y servidumbre, que pronto falsifica y modifica la forma originaria de toda entidad comunitaria y llega a convertirse en base de ésta. De tal modo, la estructura simple resulta negativamente determinada]].

Propiedad no significa entonces originariamente sino el comportamiento del hombre con sus condiciones naturales de producción como con condiciones pertenecientes a él, *suyas*, *presupuestas* junto con su *propia existencia*; comportamiento con ellas como con *presupuestos naturales* de sí mismo, que, por así decirlo, sólo constituyen la prolongación de su cuerpo. No se trata propiamente de un comportamiento respecto a sus condiciones de producción, sino que él existe doblemente: tanto subjetivamente en cuanto él mismo, como

131 Abreviatura de “for instance” (“por ejemplo”).

objetivamente en estas condiciones inorgánicas naturales de su existencia. Las formas de estas *condiciones naturales de la producción* son dobles: 1) su existencia como miembro de una entidad comunitaria; en consecuencia, la existencia de esta entidad comunitaria, que en su forma originaria es *organización tribal*, *organización tribal* modificada en mayor o menor grado; 2) el comportamiento con el *suelo* como con algo que es *suyo* por intermedio de la entidad comunitaria, como frente a una propiedad territorial colectiva que, al mismo tiempo, es *posesión individual* para el individuo o de tal modo que sólo se reparten los frutos, pero el suelo mismo y su labranza permanecen en común. Si bien las viviendas, etc., aunque se trate de los carros de los escitas, siempre aparecen, no obstante, en posesión del individuo. Una condición natural de producción para el individuo viviente es su pertenencia a una *sociedad natural*, tribu, etc. Ésta es ya condición, p. ej. para su lenguaje, etc. Su propia existencia productiva se da sólo bajo esa condición. Su existencia subjetiva en cuanto tal está condicionada por esa condición, al igual que lo está por su comportamiento con la tierra como con su laboratorio. (Por cierto, la propiedad es originariamente *móvil*, pues el hombre se apropia d'abord de los frutos disponibles de la tierra, lo que incluye, entre otras cosas, a los animales y para él, en especial, los domesticables. Aunque incluso este estado –caza, pesca, pastoreo, recolección de los frutos de los árboles, etc.– supone siempre apropiación de la tierra, sea para una residencia fija, sea para el roaming, sea para el pastaje de los animales, etcétera.)

La *propiedad* significa entonces *pertenecer a una tribu* (entidad comunitaria) (tener en ella existencia subjetiva-objetiva) y por intermedio del comportamiento de esta entidad comunitaria frente a la tierra, comportamiento del individuo con la tierra, con la condición originaria de la producción –pues la tierra es a la vez material en bruto, instrumento, fruto– como con presupuestos correspondientes a su individualidad, modos de existencia de ésta. *Reducimos esta propiedad al comportamiento frente a las condiciones de la producción.* ¿Por qué no del consumo, ya que originariamente el producir del individuo se limita al reproducir su propio cuerpo a través de la apropiación de objetos ya listos, preparados para el consumo por la naturaleza misma? Incluso allí donde sólo hay que *encontrar y descubrir*, esto ya muy pronto requiere esfuerzo, trabajo –tal como en la caza, la pesca, el pastoreo– y producción (i.e. desarrollo) de ciertas capacidades por parte del sujeto. Pero además, los estados en que puede tomarse lo existente sin instrumento alguno (por consiguiente incluso sin productos del trabajo ya destinados a la producción), sin cambio de forma (que ya tiene lugar incluso en el pastoreo), etc., deben considerarse como estados

que muy pronto desaparecen y que de ningún modo son normales; tampoco como estados originarios normales. Por lo demás, las condiciones originarias de la producción incluyen por sí mismas materias consumibles directamente, sin trabajo, tales como frutos, animales, etc.; en consecuencia, el fondo de consumo mismo aparece como un componente del *fondo originario de producción*.

La condición fundamental de la propiedad basada en la tribu (a la que originariamente se reduce la entidad comunitaria) –ser miembro de la tribu– hace a la tribu extranjera conquistada por otra tribu, a la tribu sometida, una tribu *sin propiedad* y la reduce a [[ser]] una *condición inorgánica* de la reproducción, con la que la entidad comunitaria se comporta como con una condición propia. Por ello, esclavitud y servidumbre son tan sólo desarrollos posteriores de la propiedad basada en la organización tribal. Modifican necesariamente todas las formas de ésta. La forma a la que menos pueden afectar es la forma asiática. En la unidad self-sustaining de manufactura y agricultura, en la que se basa esta forma, la conquista no es condición tan necesaria como allí donde la *propiedad de la tierra, la agricultura*, predomina exclusivamente. Por otro lado, dado que en esta forma el individuo nunca se convierte en propietario sino sólo en poseedor, él mismo es au fond la propiedad, el esclavo de aquello en que se hace presente la unidad de la comunidad, y aquí la esclavitud no elimina las condiciones del trabajo ni modifica la relación esencial.

Está claro hasta aquí que:

La propiedad, en tanto es sólo el comportamiento consciente –y puesto para el individuo por la entidad comunitaria y proclamado y garantizado como ley– con las condiciones de producción como con condiciones *suyas* y en tanto la existencia del productor aparece como una existencia dentro de las condiciones objetivas *a él pertenecientes*, sólo se efectiviza a través de la producción misma. La apropiación efectiva no ocurre primeramente en la relación pensada con estas condiciones, sino en la relación activa, real, el poner efectivo de éstas como las condiciones de su actividad subjetiva.

Pero, en consecuencia, queda al mismo tiempo claro que *estas condiciones se modifican*. A través de la caza que las tribus llevan a cabo, una región llega a convertirse en distrito de caza; a través de la agricultura, la tierra, el suelo, es puesta por primera vez como prolongación del cuerpo del individuo. Después que fue construida la *ciudad de Roma* y las tierras circundantes cultivadas

por sus ciudadanos, las condiciones de la comunidad pasaron a ser otras que las anteriores. El objetivo de todas estas entidades comunitarias es [su] conservación, *es decir la reproducción como propietarios de los individuos que la componen, es decir su reproducción en el mismo modo de existencia, el cual constituye al mismo tiempo el comportamiento de los miembros entre sí y por consiguiente constituye la comunidad misma. Pero, al mismo tiempo, esta reproducción es necesariamente nueva producción y destrucción de la forma antigua.* Por ejemplo, allí donde cada uno de los individuos puede poseer un cierto número de acres de tierra, ya el mero aumento de la población constituye un impedimento. Para superarlo se hace necesaria la colonización y ésta hace necesaria la guerra de conquista. Como resultado, esclavos, etc. También ampliación del *ager publicus* p. ej. y patricios, que representan a la comunidad, etc. De tal modo la conservación de la antigua comunidad implica la destrucción de las condiciones en las que se basa, se convierte en su opuesto. Si se pensara que la productividad pudiera aumentarse dentro del mismo territorio, etc., a través del desarrollo de las fuerzas productivas (este [[desarrollo]] muestra en la agricultura tradicional una lentitud máxima), esto requeriría nuevos modos, combinaciones del trabajo, gran parte de la jornada dedicada a la agricultura, etc. y de tal modo se eliminarían a su vez las viejas condiciones económicas de la entidad comunitaria. En el acto mismo de la reproducción no sólo se modifican las condiciones objetivas, p. ej. la aldea se vuelve ciudad, la tierra inculta, campo despejado, etc., sino que también se modifican los productores, en tanto despliegan nuevas cualidades, se desarrollan a sí mismos a través de la producción, se transforman, construyen nuevas fuerzas y nuevas representaciones, nuevos modos de interrelación, nuevas necesidades y nuevo lenguaje. Cuanto más tradicional el modo de producción mismo —y éste perdura largamente en la agricultura, más largamente aún en la combinación oriental de la agricultura y la manufactura—, es decir, cuanto más permanece igual a sí mismo el *proceso efectivo* de la apropiación, tanto más constantes son las antiguas formas de propiedad y con ello la entidad comunitaria en general. Donde [[se da]] ya separación de los miembros de la comunidad como propietarios privados con respecto a sí mismos como comunidad urbana y como propietarios de territorio urbano, se hacen presentes también condiciones a través de las cuales el individuo puede *perder* su propiedad, es decir se da la doble relación que lo hace ciudadano de igual nivel [[que los demás]], miembro de la entidad comunitaria, y lo hace *propietario*. En la forma oriental esta *pérdida* de la propiedad casi no es posible, excepto a

través de influencias completamente exteriores, pues el miembro individual de la comunidad nunca entra en una relación libre con ella, tal que pudiera perder su nexo objetivo, económico, con la comunidad. Está definitivamente arraigado. Esto se basa también en la unión de manufactura y agricultura, de ciudad (la aldea) y campo. Entre los antiguos, la manufactura aparece como una decadencia (ocupación de los libertini¹³², clientes, extranjeros), etc. Este desarrollo del trabajo productivo (separado de la subordinación pura a la agricultura como trabajo doméstico de gente libre, manufactura destinada sólo a la agricultura y la guerra o para el servicio divino, y manufactura utilizada por la entidad comunitaria –como construcción de casas, de calles, de templos), que se desarrolló necesariamente a través del trato con extranjeros, esclavos, del ansia de intercambiar el plusproducto, etc., disuelve el modo de producción sobre el cual está basada la entidad comunitaria y [[también]] por lo tanto el *individuo objetivo*, esto es, el individuo determinado como romano, griego, etc. De igual modo actúa el intercambio, el endeudamiento, etcétera.

La unidad originaria entre una forma determinada de organización comunal (tribal) y la correspondiente propiedad sobre la naturaleza o comportamiento para con las condiciones objetivas de la producción como con una existencia natural, como con la existencia objetiva del individuo mediada por la comunidad –esa unidad, que, por un lado, aparece como la particular forma de propiedad, tiene su realidad viviente en un *modo* determinado *de la producción* misma, un modo que aparece tanto como comportamiento de los individuos entre sí cuanto como comportamiento activo determinado de ellos con la naturaleza inorgánica, modo de trabajo determinado (el cual es siempre trabajo familiar, a menudo trabajo comunitario). Como primera gran fuerza productiva se presenta la comunidad misma; según el tipo particular de condiciones de producción (p. ej. ganadería, agricultura) se desarrollan modos de producción particulares y fuerzas productivas particulares, tanto subjetivas, que aparecen como propiedades de los individuos, como objetivas.

Un estadio determinado del desarrollo de las fuerzas productivas de los sujetos que trabajan, al cual corresponden relaciones determinadas de los mismos entre sí y con la naturaleza: a eso se reduce en última instancia su entidad comunitaria, así como la propiedad basada sobre ella. Hasta cierto punto, reproducción. Luego se trastoca en disolución.

132 Libertos.

Propiedad significa entonces originariamente –y lo mismo en su forma asiática, eslava, antigua, germánica– comportamiento del sujeto que trabaja (productor) (o que se reproduce) con las condiciones de su producción o reproducción como con algo *suyo*. Tendrá, en consecuencia, distintas formas según las condiciones de esta producción. La producción misma tiene como objetivo la reproducción del productor en y con estas sus condiciones objetivas de existencia. Este comportamiento como propietarios –no en tanto resultado sino en tanto presupuesto del trabajo, i.e. de la producción– presupone una existencia determinada del individuo como miembro de una entidad comunitaria o tribal (de la cual él mismo es hasta cierto punto propiedad). La esclavitud, la servidumbre, etc., donde el trabajador mismo aparece entre las condiciones naturales de la producción para un tercer individuo o entidad comunitaria (éste *no* es p. ej. el caso en la esclavitud general del Oriente; *sólo* [lo es] desde el point of view¹³³ europeo) y, en consecuencia, la propiedad no es el comportamiento con las condiciones objetivas del trabajo por parte del individuo que trabaja él mismo, es siempre un resultado secundario, nunca originario, aunque necesario y consecuente, de la propiedad fundada sobre la entidad comunitaria y sobre el trabajo en el seno de la entidad comunitaria. Es por cierto muy fácil imaginarse [[un individuo]] poderoso, físicamente superior, que primero captura animales y luego captura hombres, para capturar por medio de ellos más animales, que, en suma se sirve del hombre como de una condición natural preexistente de su reproducción al igual que se sirve de cualquier otro ser natural (con lo cual su propio trabajo se reduce al mando, etc.). Pero tal imagen es estúpida –por más correcta que sea desde el punto de vista de entidades comunitarias o tribales dadas– porque parte del desarrollo de hombres *aislados*. El hombre sólo se aísla¹³⁴ a través del proceso histórico. Aparece originariamente como un *ser genérico*, un *ser tribal*, un *animal gregario*, aun cuando de ninguna forma como un ζῶον πολιτικόν¹³⁵ en el sentido político. El intercambio mismo es un medio fundamental para este aislamiento. Vuelve superfluo el carácter gregario y lo disuelve. No bien la cosa ha llegado a tal punto que él como individuo aislado ya se relaciona sólo consigo mismo, resulta sin embargo que los medios para ponerse a sí mismo como individuo aislado han llegado a consistir en su volverse ser general y comunal. En esta entidad comunitaria, la existencia objetiva del individuo como propietario,

133 Punto de vista.

134 Aquí se pierde en español la relación entre “der Einzelne” (“el individuo”) y “sich vereinzeln” (“aislarse”).

135 Animal político.

digamos p. ej. como propietario de la tierra, está presupuesta y por cierto bajo ciertas condiciones que lo encadenan a la entidad comunitaria o que, más aún, lo convierten en un eslabón de esa cadena. En la sociedad burguesa, el obrero p. ej. está presente [de una manera] puramente subjetiva, desprovista de carácter objetivo, pero la cosa, que se le *contrapone*, ha devenido la *verdadera entidad comunitaria*, a la que él trata de devorar y por la cual es devorado.

Todas las formas (en mayor o menor grado naturales, pero todas al mismo tiempo resultado también del proceso histórico), en las cuales la entidad comunitaria presupone a los sujetos en una unidad objetiva determinada con sus condiciones de producción, en las cuales se da una existencia subjetiva determinada que presupone a la entidad comunitaria misma como condiciones de producción, necesariamente corresponde sólo a un desarrollo limitado, limitado por principio, de las fuerzas productivas. El desarrollo de las fuerzas productivas disuelve a esas comunidades y tal disolución es ella misma un desarrollo de las fuerzas productivas humanas. Se trabaja primero a partir de un cierto fundamento –primero natural, luego supuesto histórico. Pero luego este fundamento o supuesto mismo es eliminado o puesto como un presupuesto que ha de desaparecer y que se ha vuelto demasiado estrecho para el despliegue de la masa humana en progreso.

En tanto la antigua propiedad territorial reaparece en la propiedad parcelaria, ella debe ser incluida en la economía política y nos ocupamos de ella en el fragmento sobre la propiedad de la tierra.

(Volver a todo esto más en detalle y con mayor profundidad)¹³⁶.

Aquello que nos ocupa aquí en primer lugar: el comportamiento del trabajo con el capital, o con las condiciones objetivas del trabajo [presentes] como capital, presupone un proceso histórico, que disuelve las diversas formas en las cuales el trabajo es propietario o el propietario trabaja. Así, ante todo: 1) disolución del comportamiento para con la tierra –suelo– como con una condición natural de la producción, con la cual el trabajador se comporta como con su propia existencia inorgánica, como con el laboratorio de sus fuerzas y el dominio de su voluntad. Todas las formas en las cuales está presente esta propiedad suponen una *entidad comunitaria*, cuyos miembros, cualesquiera que sean las diferencias

136 Marx volverá sobre este tema en el manuscrito *Zur Kritik der politischen Oekonomie* de 1861-1863.

formales que puedan existir entre ellos, como miembros de la misma son *propietarios*. La forma originaria de esta propiedad es, en consecuencia, ella misma *propiedad común inmediata* (*forma oriental*, modificada en la esclava, desarrollada hasta su antítesis, pero, no obstante, aún fundamento oculto, aun cuando antitético, en la propiedad antigua y germana). 2) *Disolución de las relaciones* en las cuales él aparece como *propietario del instrumento*. Así como la forma arriba citada de la propiedad de la tierra supone una *entidad comunitaria real*, de igual modo, esta propiedad del instrumento por parte del trabajador supone una forma particular del desarrollo del trabajo manufacturero como *trabajo artesanal*; con esto se conecta el sistema de las corporaciones de oficio, etc. (El sistema manufacturero oriental antiguo puede ser considerado ya bajo 1). Aquí el trabajo mismo es aún mitad artesanía, mitad fin en sí mismo, etc. Maestría¹³⁷. El capitalista mismo, aún maestro. La habilidad particular para un trabajo también asegura la posesión del instrumento, etc. Luego, carácter hereditario, en cierta medida, del modo de trabajo, junto con la organización del trabajo y el instrumento de trabajo. Organización urbana medieval. El trabajo todavía como algo propio; desarrollo determinado autosuficiente de capacidades unilaterales, etc. 3) Implícito en ambos casos; que el trabajo antes de la producción –en consecuencia durante la producción, *antes* de la finalización de la misma– tiene en su posesión los medios de consumo necesarios para vivir como productor. Como propietario de la tierra, él aparece provisto directamente del fondo de consumo necesario. Como maestro artesano, lo ha heredado, ganado, ahorrado, y, como joven artesano, es primero *aprendiz*, caso en el cual aún no aparece como trabajador propiamente dicho, autónomo, sino que comparte patriarcalmente el costo con el maestro. Como oficial (efectivo) hay una cierta comunidad del fondo de consumo que posee el maestro. Si bien ese fondo no es *propiedad* de los oficiales, no obstante, de acuerdo con las leyes de la corporación, con sus tradiciones, etc., es por lo menos su posesión común, etc. (Proseguir con este tema). 4) Por otro lado, disolución, igualmente, de las relaciones en las cuales los *trabajadores mismos*, las *capacidades vivas de trabajo* están aún *inmediatamente* incluidas entre las *condiciones objetivas de trabajo* y como tales son apropiadas y son por lo tanto esclavos o siervos. Para el capital, el trabajador no es condición alguna de la producción, sino que sólo lo es el trabajo. Si él puede cumplirlo por medio de máquinas, o simplemente por

137 No está claro si en el sentido de habilidad o de sistema de maestros o de ambos a la vez.

medio del agua o del aire, tant mieux¹³⁸. Y el capital no se apropia del trabajador sino de su trabajo, no inmediatamente, sino mediado por el intercambio.

Estos son, entonces, por un lado, presupuestos históricos para que encontremos al trabajador como trabajador libre, como capacidad de trabajo puramente subjetiva, desprovista de objetividad, enfrentado a las condiciones objetivas de la producción como a su *no propiedad*, como a *propiedad ajena*, como *valor* que es para sí mismo. Pero, por otro lado, preguntamos: ¿qué condiciones, son necesarias para que el trabajador encuentre frente a sí un *capital*?

[[En la fórmula del capital, en la cual el trabajo vivo se comporta con el material en bruto, tanto como con el instrumento, como también con los medios de subsistencia requeridos durante el trabajo tratándolos como no-propiedad, de manera negativa¹³⁹, d'abord *está implícita la no-propiedad de la tierra*, es negado aquel estado en el cual el individuo que trabaja se comporta con la tierra como con algo propio, esto es, que trabaja, que produce, como propietario del suelo. La propiedad del suelo implica potencialmente tanto la propiedad del material en bruto como la del instrumento originario, la tierra misma, como también la de los frutos espontáneos de ésta. Puesto esto en su forma más originaria, significa comportarse con la tierra como propietario, encontrar en ella material en bruto como algo disponible, también instrumento y medios de subsistencia no creados por el trabajo sino por la tierra misma. Una vez reproducida esta relación, los instrumentos secundarios y los frutos de la tierra creados por el trabajo mismo, aparecen como incluidos en la propiedad de la tierra en sus formas más primitivas. En consecuencia, en la relación del trabajador con las condiciones de trabajo en tanto capital, este estadio histórico [es] negado d'abord como comportamiento que implica una relación más plena de propiedad. Este es el estadio histórico N° I, el cual en esta relación es negado o es presupuesto como históricamente disuelto. Pero, en segundo lugar, allí donde [[se da]] la *propiedad del instrumento*, o el comportamiento del trabajador con el instrumento como con algo propio, allí donde el trabajador trabaja como propietario del instrumento (lo cual a su vez presupone la subsunción del instrumento bajo su trabajo individual, es decir que presupone estadios particulares limitados del desarrollo de la productividad del trabajo), allí donde está puesta esta forma del *trabajador como propietario* o del *propietario*

138 Tanto mejor.

139 El referente de "negativo" está oscuro en el original.

trabajador como forma autónoma junto a la *propiedad de la tierra* y fuera de ésta ([esto es, donde se da]) el desarrollo artesanal y urbano del trabajo), no como en el primer caso en tanto accidente de la propiedad de la tierra y subsumida bajo ésta ([y]) en consecuencia también el material en bruto y los medios de subsistencia son ahora *mediados* en tanto propiedad del artesano, mediados por su trabajo artesanal, por su propiedad del instrumento), [[allí, entonces]] ya está presupuesto un segundo estadio histórico junto y a la vez fuera del primero, y el primero mismo, a su vez, ya debe aparecer significativamente modificado a través de la *autonomización de este tipo de propiedad o de propietario trabajador*. Dado que el instrumento mismo es ya producto del trabajo y, en consecuencia, el elemento que constituye la propiedad ya es puesto como resultado del trabajo, la entidad comunitaria ya no puede aparecer aquí en la forma natural, como en el primer caso –la entidad comunitaria, sobre la que está fundado este tipo de propiedad–, sino como entidad comunitaria que ya es ella misma producida, generada, secundaria, producida¹⁴⁰ por el trabajo mismo. Resulta claro que allí donde la propiedad del instrumento es el comportamiento con las condiciones de producción del trabajo como con una propiedad, el instrumento *sólo* aparece en el trabajo efectivo *como medio* para el trabajo individual; el arte de apropiarse efectivamente del instrumento, de manejarlo como medio de trabajo, aparece como una habilidad particular del trabajador, la cual lo pone como propietario del instrumento. En suma, el carácter esencial de la organización corporativa gremial, del trabajo artesanal como sujeto de éste en tanto¹⁴¹ constituyente de propietarios, ha de reducirse al comportamiento con el instrumento de producción –instrumento de trabajo como propiedad– a diferencia del comportamiento con la tierra, con el suelo (con la materia prima en cuanto tal) como con algo propio. El que el comportamiento con este momento singular de las condiciones de producción constituya al sujeto trabajador como propietario, que lo haga un propietario que trabaja, [[o sea]] este estadio histórico N° II –que, de acuerdo con su naturaleza, sólo puede existir como opuesto del primero o, si se quiere, al mismo tiempo como ampliación del primero modificado– es algo que también es negado en la primera fórmula del capital. La tercera *forma posible*, o sea comportarse como propietario sólo con los medios de subsistencia, encontrarlos a éstos, dados como condición natural del sujeto que trabaja, sin comportarse con el suelo ni con el instrumento ni tampoco con el trabajo mismo como con algo propio, es

140 “Produziertes”; en edic. 1939, “schon produziertes” (“producida ya”).

141 En edic. 1939 figuraba una coma que modificaba el sentido de la frase.

su au fond la fórmula de la esclavitud y servidumbre, que también es negada, que está puesta como estadio históricamente disuelto en la relación del trabajador con las condiciones de producción como capital. Las formas originarias de la propiedad se reducen necesariamente a la relación con los distintos momentos objetivos como propios; constituyen el fundamento económico de formas distintas de entidades comunitarias y, de igual modo, tienen como supuesto, por su parte, formas determinadas de entidad comunitaria. Estas formas [[son]] esencialmente modificadas al ser colocado el trabajo entre *las condiciones objetivas de la producción* (servidumbre y esclavitud) con lo cual se modifica y se pierde el carácter afirmativo simple de todas las formas de propiedad incluíbles en el N° I. Todas ellas contienen en sí la esclavitud como posibilidad y, por ello, como su propia abolición. En lo que se refiere a la N° II, donde el tipo particular del trabajo –la maestría en tal trabajo y correspondientemente la propiedad del instrumento de trabajo = propiedad de las condiciones de producción–, excluye por cierto esclavitud y servidumbre, pero bajo la forma de la organización de castas puede contener un desarrollo análogo negativo]]. [[La tercera forma, [[la]] de la propiedad de los medios de subsistencia –cuando no se reduce a la esclavitud y la servidumbre–, no puede contener [[una]] relación del individuo *que trabaja* con las condiciones de existencia; sólo puede, en consecuencia, ser la relación del miembro de la entidad comunitaria originaria, fundada en la propiedad de la tierra, pero que ha perdido la propiedad de la tierra y todavía no ha pasado al tipo II, tal como en el caso de la plebe romana en la época del panes et circenses¹⁴²]]. [[La relación del retainer¹⁴³ con su señor territorial, o la prestación personal, es esencialmente diferente. Pues au fond, ella representa sólo un modo de existencia del propietario mismo de la tierra, el cual ya no trabaja, pero cuya propiedad incluye entre las condiciones de la producción a los trabajadores mismos como siervos, etc. Aquí, la *relación señorial* como relación esencial de la apropiación. Con el animal, con el suelo, etc., no puede tener lugar au fond relación señorial alguna a través de la apropiación aun cuando el animal pueda servir. La apropiación de una *voluntad* ajena es supuesto de la relación señorial. Por cierto, lo desprovisto de voluntad, como el animal p. ej., puede entonces servir, pero no hace a su propietario *señor*. De lo visto resulta que la *relación señorial* y la *relación de servidumbre* corresponden igualmente a esta fórmula de la apropiación de los instrumentos de producción y constituyen un fermento necesario del desarrollo y de la decadencia de todas las relaciones

142 Pan y circo.

143 Servidores ligados a la caza del señor.

de propiedad y de producción originarias, a la vez que expresan también el carácter limitado de éstas. Sin duda se reproducen –en forma mediada– en el capital y, de tal modo, constituyen también un fermento para su disolución y son emblema del carácter limitado de éste]].

[["La potestad de venderse a sí mismo y a los suyos por necesidad fue un derecho penoso y general: tuvo vigencia en el norte así como entre los griegos y en Asia; casi igualmente difundido estaba el derecho del acreedor a tomar como su siervo a aquél que se atrasara en el pago y a hacerle pagar hasta donde pudiera con su trabajo o con la venta de su persona". (*Niebuhr*, I, p. 600)]]¹⁴⁴.

[[*Niebuhr* dice en algún lugar que, para los escritores griegos que escribían en la época de Augusto, la dificultad y la falsa comprensión de la relación entre patricios y plebeyos y su confusión de esta relación con la relación entre patrones y clientes¹⁴⁵ provenía de que ellos "escribían en una época en la cual *ricos y pobres eran las únicas clases verdaderas de ciudadanos*, en la cual el menesteroso, por más noble que pudiera ser su origen, necesitaba un protector y el millonario, aun cuando fuera un liberto, era buscado como protector. Difícilmente pudieran ya reconocer siquiera rastros de relaciones hereditarias de lealtad" (I, 620)]]¹⁴⁶. [["Los artesanos se encontraban en ambas clases" – *metecos y libertos y sus descendientes*– "y el plebeyo que abandonaba la agricultura pasaba [[al tipo de]] ciudadanía a que aquéllos estaban limitados. Ni siquiera estaban privados de pertenecer a los *gremios legales* y sus corporaciones eran tan altamente respetadas que su función fue atribuida a Numa; eran 9: tocadores de pífano, orfebres, carpinteros, tintoreros, talabarteros, curtidores, caldereros, alfareros y la novena corporación, que reunía al resto de los otros oficios... Algunos de ellos eran ciudadanos autónomos, isopolitas¹⁴⁷, que no dependían de ningún patrón (cuando tal derecho existía), y descendientes de siervos, cuyo lazo se había disuelto a través de la extinción del linaje de sus patrones: todos ellos eran tan ajenos a las disputas de los viejos ciudadanos y de la comunidad como las corporaciones florentinas a las querellas entre linajes, tales como [[las de]] los güelfos y gibelinos; probablemente los siervos estuvieran en su totalidad a disposición de los patricios". (I, 623)]]¹⁴⁸.

144 Cf. *Niebuhr*, *ibidem*, p. 600.

145 Cf. *Ibidem*, pp. 606-620.

146 Cf. *Ibidem*, p. 620.

147 Ciudadanos con iguales derechos.

148 Cf. *Ibidem*, p. 623.

Por un lado se presuponen procesos históricos que han colocado a una masa de individuos de una nación etc., en una situación que, si bien en un primer momento no es la de verdaderos trabajadores libres, es, no obstante, la de quienes lo son *δυνάμει*¹⁴⁹, cuya única propiedad es su capacidad de trabajo y la posibilidad de intercambiarlo por valores preexistentes, individuos a los que todas las condiciones objetivas de la producción se les contraponen como *propiedad ajena*, como su *no-propiedad*, pero al mismo tiempo como intercambiables en cuanto *valores* y por lo tanto hasta un certain degree¹⁵⁰ apropiables a través de trabajo vivo. Tales procesos históricos de disolución implican a la vez la disolución de las relaciones de servidumbre que fijan al trabajador al suelo y al señor de la tierra, pero presuponen fácticamente propiedad de medios de subsistencia por parte del siervo: éste es, en verdad, su proceso de separación de la tierra, disolución de las relaciones de propiedad territorial que lo constituían como yeoman¹⁵¹, pequeño propietario de la tierra, libre y que trabaja, o como arrendatario (colonus), como campesino libre¹⁵²; disolución de las relaciones de corporación, que presuponen su propiedad del instrumento de trabajo y el trabajo mismo como habilidad artesanal determinada, como propiedad (no como fuente de ésta); igualmente, disolución de las relaciones de clientela en las diversas formas en que *no-propietarios* aparecen en el séquito de su señor como consumidores conjuntos del surplushproduce¹⁵³ y que como equivalente llevan la librea de su señor, toman parte en sus querellas, realizan prestaciones de servicios personales, imaginarios o reales, etc. Un examen más detallado mostrará que en todos estos procesos de disolución se disuelven las relaciones de producción en que predomina el valor de uso, la producción para el uso¹⁵⁴ inmediato; el valor de cambio y la producción del mismo tiene como presupuesto el predominio por parte de la otra forma: por consiguiente, en todas estas relaciones predominan¹⁵⁵ las contribuciones en especie y los servicios en especie sobre los pagos en dinero y las prestaciones en dinero. Pero esto sólo lo mencionamos al pasar. Con una consideración más circunstanciada se encontrará igualmente que todas las relaciones disueltas sólo eran posibles dado un grado determinado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales (y, en consecuencia, también de las espirituales).

149 Potencialmente.

150 Cierta grado.

151 Campesino inglés, pequeño propietario.

152 La disolución de las formas aún más antiguas de propiedad colectiva y de comunidad real es algo obvio.

153 Plusproducto.

154 "Gebrauch"; en el ms. "Gebrauchswert" ("Valor de uso").

155 "vorherrschen"; en edic. 1939 "vorherrscht" ("predomina").

Lo que nos interesa aquí en primer lugar es esto: el proceso de disolución que transforma a una masa de individuos de una nación, etc., en trabajadores asalariados *δυνάμει* (en individuos obligados al trabajo y a la venta de trabajo sólo a través de su carencia de propiedad), supone, por el otro lado, no que las fuentes de ingreso y, en parte, las condiciones de propiedad de estos individuos existentes hasta ese momento han *desaparecido*, sino, a la inversa, que *sólo* su utilización ha cambiado, que la índole de su existencia se ha transformado, que han pasado a otras manos como *fondo libre* o también que han quedado en parte en *las mismas* manos. Pero esto es claro: el mismo proceso que ha separado a una multitud de individuos de sus relaciones preexistentes afirmativas –d'une manière ou d'une autre– con las *condiciones objetivas del trabajo*, proceso que ha negado estas relaciones y de ese modo ha transformado a estos individuos en *trabajadores libres*, este mismo proceso ha liberado *δυνάμει* a estas *condiciones objetivas del trabajo* –suelo, material en bruto, medios de subsistencia, instrumento de trabajo, dinero o todo esto [[en conjunto]]– de su *ligazón vigente hasta entonces* con los individuos ahora separados de ellas. Éstas aún *existen* bajo otra forma: como *fondo libre*, en el cual se han extinguido todas las viejas relaciones políticas, etc., y que aún están contrapuestas a ese individuo desprovisto de propiedad sólo bajo la forma de *valores*, de valores con base firme en sí mismos. El mismo proceso que contrapone la masa, como trabajadores libres, a las *condiciones objetivas de producción*, ha contrapuesto estas condiciones, como *capital*, a los trabajadores libres. El proceso histórico consistió en la separación de elementos hasta entonces ligados: por consiguiente, su resultado no consiste en que uno de los elementos desaparezca, sino en que cada uno de ellos aparezca en una relación negativa con el otro, el trabajador libre (en cuanto posibilidad), por un lado, el capital (en cuanto posibilidad), por el otro. La separación con respecto a las condiciones objetivas de las clases que se ven transformadas en trabajadores libres debe igualmente aparecer en el polo contrapuesto como una autonomización de estas mismas condiciones.

Si la relación de capital y trabajo asalariado no es considerada como la relación ya de por sí determinante y que predomina sobre el todo de la producción¹⁵⁶, sino como una relación que se genera históricamente, es decir, si se considera la transformación originaria de dinero en capital, el proceso de intercambio entre el capital existente sólo *δυνάμει*, por un lado, con el

156 Pues en este caso el capital presupuesto como condición del trabajo asalariado es producto del trabajo asalariado mismo y, como condición de éste, se presupone a sí mismo, es creado por el trabajo como presupuesto para el trabajo mismo.

trabajador libre existente sólo *δυνάμει* por el otro, se impone naturalmente la simple observación, a la que los economistas otorgan tanto peso, de que el lado que se presenta como capital debe estar en posesión de materias primas, instrumentos de trabajo y medios de subsistencia para que el trabajador pueda vivir durante la producción, antes de que la producción llegue a su término. Además, esto provoca la impresión de que debe haber ocurrido previamente una acumulación –una acumulación previa al trabajo y no surgida de éste– por parte del capitalista, la cual lo capacita para poner a trabajar a los obreros y para mantenerlos efectivamente, para mantenerlos como capacidad viviente de trabajo¹⁵⁷. Este acto del capital no puesto por el trabajo e independiente de él es trasladado luego desde esa historia de su génesis hasta el presente, se lo transforma en un momento de su realidad y su efectividad, en un momento de su autoformación. Luego, se deriva finalmente de allí el derecho del capital a los frutos del trabajo ajeno o, más bien, se deriva su modo de adquisición a partir de las leyes simples y "justas" del intercambio de equivalentes.

La riqueza existente bajo la forma de dinero sólo puede cambiarse por las condiciones objetivas del trabajo porque y cuando éstas están separadas del trabajo mismo. Hemos visto que en parte se puede acumular dinero a través del puro y simple camino del intercambio de equivalentes: sin embargo, esto constituye una fuente tan poco significativa que, desde un punto de vista histórico, si se presupone que el dinero se ha ganado a través del intercambio de trabajo propio, ni siquiera merece ser mencionada. Esto ocurre más bien a través de la usura –en particular ejercitada también con respecto a la propiedad de la tierra– y a través de un patrimonio móvil acumulado mediante las ganancias comerciales, patrimonio-dinero que se transforma en capital en sentido estricto, en capital industrial. Más adelante tendremos oportunidad de hablar más largamente de ambas formas, en tanto ellas no aparecen como

157 No bien el capital y el trabajo asalariado son puestos como presupuestos de sí mismos, como base presupuesta de la producción misma, la cosa se presenta en un principio así: que el capitalista crea los medios necesarios de subsistencia además del fondo de material en bruto y medios de trabajo necesarios para que el trabajador se reproduzca, o sea, realiza el *trabajo necesario*, posee un fondo de material en bruto e instrumentos de trabajo en los cuales el trabajador efectiviza su *plustrabajo*, esto es, el beneficio del capitalista. Un análisis más profundo pone en relieve que el trabajador crea constantemente un doble fondo para el capitalista o que bajo la forma del capital crea un doble fondo, del cual una parte satisface de continuo las condiciones de su propia existencia y la otra las condiciones de existencia del capital. Como hemos visto, en el *pluscapital* –y *pluscapital* en relación con su relación antediluviana con el trabajo– está todo el capital real, actual, y todo elemento del mismo es uniformemente *trabajo ajeno* objetivado y apropiado por el capital, *apropiado* sin intercambio, sin entrega de equivalentes para él.

formas propiamente dichas del capital, sino como formas más tempranas de patrimonio, como supuestos para el capital.

Tal como hemos visto, está presente en el concepto del capital, en su génesis, el que surja del *dinero* y, por lo tanto, del patrimonio que existe bajo la forma de dinero. Está allí igualmente presente el que surja de la circulación, que aparezca como *producto* de la circulación. La formación del capital no proviene de la propiedad de la tierra (aquí [[puede surgir]] sobre todo del *arrendatario* en tanto éste es comerciante en productos agrícolas); tampoco de la corporación (aunque en este último punto [[hay]] una posibilidad), sino del patrimonio mercantil y usurario. Pero sólo encuentra las condiciones para comprar trabajo libre una vez que éste es separado de sus condiciones objetivas de existencia por el proceso histórico. Sólo entonces encuentra también la posibilidad de comprar estas *condiciones* mismas. Bajo las condiciones de organización corporativa, p. ej., el mero dinero, que no es él mismo corporativo, que es de los maestros, no puede comprar telares para hacerlos trabajar, está prescrito cuántos puede trabajar un maestro, etc. En suma, el instrumento mismo está aún tan adherido al trabajo vivo mismo, aparece como su dominio hasta tal punto, que verdaderamente no circula. Lo que capacita al patrimonio-dinero para devenir capital es la presencia, por un lado, de los trabajadores libres; segundo, la presencia como igualmente *libres* y vendibles de los medios de subsistencia y materiales, etc., que antes eran d'une manière ou d'une autre *propiedad* de las masas, que ahora han quedado desprovistas de lo objetivo. Pero, en este período previo o primer período del capital, la otra condición del trabajo —cierta habilidad, instrumento como medio de trabajo, etc.— está *ya presente* para ese patrimonio, en parte como resultado de la organización corporativa urbana, en parte como resultado de la industria doméstica o ligada a la agricultura como actividad accesoria. El proceso histórico no es el resultado del capital, sino el presupuesto del mismo. A través de este proceso, el capitalista se inserta como intermediario (histórico) entre la propiedad de la tierra, o entre la propiedad en general, y el trabajo. La historia nada sabe de las ilusiones sentimentales según las cuales el capitalista y el trabajador establecen una asociación, etc.: de ello no se encuentra rastro alguno en el desarrollo del capital como concepto. Esporádicamente puede desarrollarse localmente la *manufactura* en un marco que corresponda aún a un período completamente distinto, como p. ej. en las ciudades italianas, *junto a* las corporaciones. Pero como forma generalizada, predominante, de una época, las condiciones para el capital deben estar desarrolladas no sólo localmente, sino en gran escala. (No

se opone a esto el hecho de que al ocurrir la disolución de las corporaciones, algunos maestros se transformen en capitalistas industriales; no obstante, el caso es raro y lo es de acuerdo con la naturaleza de la cosa. En conjunto, la organización corporativa se arruina, el maestro y el oficial se arruinan, allí donde surgen el capitalista y el obrero).

Es obvio —y esto se ve examinando más circunstanciadamente las épocas históricas de que aquí se habla— que, en efecto, la *época de la disolución* de los modos previos de producción y de los modos previos de comportamiento del trabajador con las condiciones objetivas del trabajo es *al mismo tiempo una época* en la que, por un lado, el *patrimonio-dinero* se ha desarrollado hasta alcanzar cierta amplitud y que, por otro lado, éste crece y se extiende en virtud de las mismas circunstancias que aceleran esa disolución. Él mismo es también uno de los agentes de esa disolución, así como esa disolución es una condición de la transformación de ese patrimonio en capital. Pero la mera existencia del patrimonio-dinero, e incluso el que éste gane por su parte una especie de supremacía¹⁵⁸, no basta de ningún modo para que esa *disolución* resulte en *capital*. Si no, la antigua Roma, Bizancio, etc., hubieran concluido su historia con trabajo libre y capital o, más bien, hubieran comenzado una nueva historia. También allí la disolución de las viejas relaciones de propiedad estaba ligada con el desarrollo del patrimonio-dinero, del comercio, etc. Pero en vez de conducir a la industria, esta disolución condujo in facto al predominio del campo sobre la ciudad. La *forma originaria del capital* no ocurre, como se piensa, porque el capital *acumule* medios de subsistencia e instrumentos de trabajo y materias primas o, en suma, porque acumule las condiciones *objetivas* de la producción separadas del suelo y ya fundidas con el trabajo humano¹⁵⁹. El capital no crea las condiciones objetivas del trabajo. Sino que su *formación originaria* ocurre simplemente en tanto, a través del proceso histórico de disolución del antiguo modo de producción, el valor existente como *patrimonio-dinero* adquiere, por

158 Supremacía

159 Resulta claro a primera vista qué círculo absurdo se daría si, por un lado, *los trabajadores* que el capital debe poner en acción para ponerse a sí mismo como capital debieran primero ser *creados*, debieran ser llamados a la vida, a través de la acumulación del *capital*, debieran esperar de éste su ¡que el trabajo sea!, mientras, por otra parte, el capital mismo no fuera capaz de *acumularse* sin trabajo ajeno; lo máximo que podría hacer sería acumular *su propio trabajo*, es decir, existir entonces él mismo como *no-capital* y *no-dinero*, pues el trabajo antes de la existencia del capital sólo puede valorizarse a sí mismo en formas tales como la del trabajo artesanal, la agricultura en pequeña escala, etc., en suma, sólo en formas que no permiten *acumular* o sólo lo permiten en escasa medida, en formas que sólo dejan un pequeño *surplus* produce, al cual *consumen* en su mayor parte. Finalmente tendremos que investigar más detenidamente esta imagen de la *acumulación*.

un lado, la capacidad de *comprar* las condiciones objetivas del trabajo, por el otro, la de cambiarles a los trabajadores liberados el trabajo *vivo* por dinero. Todos estos momentos se dan; su diferenciación misma es un proceso histórico, un proceso de disolución y es *éste* el que hace al dinero capaz de transformarse en *capital*. El dinero mismo, en tanto participa activamente en este proceso histórico, sólo es activo en cuanto él mismo interviene como un medio de separación extremadamente enérgico y en cuanto colabora en la producción de los *trabajadores libres* desprovistos de lo objetivo, *despojados*; pero, seguramente, no porque cree para ellos las condiciones objetivas de su existencia, sino porque ayuda a acelerar su separación de éstas –su carencia de propiedad. Cuando, p. ej., los grandes propietarios territoriales ingleses licenciaron a sus retainers, que consumían junto con ellos el surplusproduce de la tierra, y, además, sus arrendatarios expulsaron a sus pequeños campesinos sin tierra, etc., arrojaron así, en primer lugar, una masa de fuerzas de trabajo al *mercado de trabajo*, una masa que era libre en un doble sentido, libre de las antiguas relaciones de clientela o de servidumbre y de las relaciones de prestación y, en segundo lugar, libre de toda posesión y de toda forma de existencia como cosa, de toda forma de existencia objetiva, libre de toda propiedad, a la que se le presentaba como única fuente de recursos la venta de su capacidad de trabajo o la mendicidad, el vagabundeo y el robo. Está históricamente comprobado que esa masa intentó al principio esto último, pero que fue empujada fuera de esa vía y hacia el estrecho camino por medio de la horca, la picota, el látigo –de tal modo que los gobiernos, f.i. Henry VII, VIII, etc., aparecen como condiciones del proceso histórico de disolución y como creadores de las condiciones para la existencia del capital¹⁶⁰. Por otro lado, los medios de subsistencia, etc., que los propietarios de la tierra antes consumían junto con los retainers, estuvieron ahora a disposición del dinero que quisiera comprarlos para comprar trabajo through their instrumentality¹⁶¹. El dinero no había *creado* estos medios de subsistencia, ni los había *acumulado*: tales medios estaban allí, eran consumidos y reproducidos antes de que se los consumiera y reprodujera por intermedio del dinero. Lo que había cambiado no era otra cosa que el hecho de que ahora estos medios de subsistencia eran arrojados al *mercado de cambio*, eran

160 Cf. F. M. Eden, *The State of the Poor; or, an History of the Labouring Classes in England, from the Conquest to the Present Period*, London, 1797, vol. I, pp. 75-76, 79, 82-83, 87, 94-121. Extractos de esta obra se encuentran en un cuaderno de Engels que Marx pudo utilizar en Manchester aproximadamente en julio de 1845, vinculando estos extractos a los suyos de la *History of the Middle and Working Classes*, etc., de John Wade, del cual cf. las pp. 22-54.

161 Por su intermedio.

separados de su conexión inmediata con las bocas de los retainers, etc., y eran transformados de valores de uso en valores de cambio, por lo cual caían bajo la supremacía del patrimonio-dinero. Lo mismo ocurrió con los instrumentos de trabajo. El patrimonio-dinero no descubrió ni fabricó la rueda de hilar ni el telar. Pero, separados de su¹⁶² tierra, los hilanderos y tejedores con sus telares y ruedas cayeron bajo el imperio del patrimonio-dinero, etc. *Lo propio del capital no es otra cosa que el acoplamiento de las masas de manos e instrumentos que él encuentra preexistentes. Los aglomera bajo su imperio. Ésa es su verdadera acumulación*; la acumulación de trabajadores en [[ciertos]] puntos junto con sus instrumentos. De esto hemos de tratar más detenidamente al ocuparnos de la llamada acumulación del capital. El patrimonio-dinero –como patrimonio mercantil– ayudó sin duda a acelerar y disolver las antiguas relaciones de producción y le hizo posible al propietario de la tierra p. ej., tal como tan bien lo mostró Adam Smith¹⁶³, cambiar sus cereales, ganados, etc., por valores de uso traídos del extranjero en vez de derrochar con retainers los valores de uso producidos por él mismo y de encontrar¹⁶⁴ en su mayor parte su riqueza en la masa de retainers que consumían junto con él. Le dio una mayor significación al valor de cambio del ingreso del propietario de la tierra. Esto tuvo también lugar en lo que toca a sus arrendatarios, los cuales ya eran medio-capitalistas, pero lo eran, no obstante, de una manera aún muy cubierta de ornamentos. El desarrollo del valor de cambio –merced al *dinero* existente bajo la forma de una capa social de mercaderes– disuelve la producción más orientada hacia el valor de uso inmediato y las formas de propiedad a ella correspondientes –relaciones del trabajo con respecto a sus condiciones objetivas– y empuja así a la creación del *mercado de trabajo* (que no debe confundirse con el mercado de esclavos).

Sin embargo, incluso esta acción del dinero sólo era posible bajo el supuesto de la *actividad artesanal urbana*, la cual *no* estaba basada sobre el capital y el trabajo asalariado, sino sobre la organización del trabajo en corporaciones, etc. El trabajo urbano mismo había creado medios de producción, para los cuales las corporaciones eran tan *gênant*¹⁶⁵ como las antiguas relaciones de propiedad de la tierra para una agricultura mejorada, que en parte era ella misma, a su vez, consecuencia de la gran venta de los productos agrícolas en las ciudades, etc. Las otras circunstancias que, por ejemplo en el siglo XVI acrecentaron la masa

162 En el ms. figura otro pronombre posesivo.

163 A. Smith, *An Inquiry* etc., cit., vol. III, I, III, c. IV; y MEGA I/3; pp. 482-483.

164 “finden”. Su significado es “encontrar”, que aquí no resulta muy claro.

165 Molestas (aunque figura en singular en el texto).

de las mercancías circulantes así como también la del dinero, crearon nuevas necesidades y elevaron así el valor de cambio de los productos locales, subieron los precios, etc., todo lo cual estimuló, por un lado, la disolución de las antiguas relaciones de producción, aceleró la separación del trabajador, o del no trabajador pero capaz de trabajar, con respecto a las condiciones objetivas de su reproducción y estimuló así la transformación del dinero en capital. Nada más estúpido entonces que concebir esta *formación originaria* del capital como si éste hubiera acumulado y creado las *condiciones objetivas de la producción* —medios de subsistencia, material en bruto, instrumentos— y las hubiera brindado a los trabajadores *despojados* de ellas. Más bien, el patrimonio-dinero ayudó en parte a despojar de estas condiciones a las fuerzas de trabajo de los individuos capaces de trabajar y en parte este proceso avanzó sin él. Una vez que esta formación originaria hubo alcanzado un cierto nivel, el patrimonio-dinero pudo colocarse como intermediario entre las condiciones objetivas de la vida así liberadas y las fuerzas de trabajo vivas, liberadas, pero también *aisladas y vacantes*, y pudo así comprar la una con las otras. Pero yendo ahora a lo que hace a la formación del patrimonio-dinero mismo, antes de su transformación en capital, ella pertenece a la prehistoria de la economía burguesa. La usura, el comercio, el régimen urbano y el fisco que surge con él desempeñan papeles centrales en este proceso. También el *atesoramiento* por parte de los arrendatarios, campesinos, etc.; aunque en menor grado. —Se ve aquí al mismo tiempo cómo el desarrollo del intercambio y del valor de cambio, que en todas partes es mediado por el comercio, o cuya intermediación puede ser llamada comercio (el dinero mantiene una existencia autónoma en la capa mercantil, así como la circulación la tiene en el comercio), trae consigo tanto la disolución de las *relaciones de propiedad del trabajo sobre sus* condiciones de existencia, como la disolución del *trabajo mismo tratado como una de las condiciones objetivas de la producción*¹⁶⁶; sólo relaciones que expresan un predominio tanto del valor de uso y de la producción orientada al uso inmediato como de una entidad comunitaria real, existente aún de manera inmediata como presupuesto de la producción. La producción basada sobre el valor de cambio y la entidad comunitaria basada sobre el intercambio de estos valores de cambio supone y produce la separación del trabajo con respecto a sus condiciones objetivas (por más que los valores de cambio tal como vimos en el capítulo acerca del dinero, parezcan poner la propiedad puramente como resultado del trabajo, parezcan

166 En la edición 1939, el cambio de caso del artículo determinado que acompaña a “trabajo” modifica completamente el sentido.

poner¹⁶⁷ como condición la propiedad privada del producto del trabajo propio, y el trabajo como condición general de la riqueza¹⁶⁸). Este intercambio de equivalentes tiene lugar, [[si bien]] es sólo la capa superficial de una producción que descansa sobre la apropiación de trabajo ajeno sin *intercambio*, pero bajo la *apariencia del intercambio*. Este sistema del intercambio descansa sobre el *capital* como su fundamento y si se lo considera separado de él, si se lo considera tal como se muestra en la superficie, como sistema *autónomo*, lo que se da es una mera *apariencia*, pero una *apariencia necesaria*. Por eso no debemos ya asombrarnos de que el sistema de los valores de cambio –intercambio de equivalentes medidos por el trabajo– se transmute o más bien muestre como su trasfondo oculto la *apropiación de trabajo ajeno sin intercambio*, separación plena de trabajo y propiedad. Precisamente el dominio del valor de cambio mismo y de la producción que produce valor de cambio *supone* capacidad ajena de trabajo como valor de cambio –es decir, separación de la capacidad viva de trabajo con respecto a sus condiciones objetivas; comportamiento con éstas, o con su propia objetividad, como con propiedad ajena; comportamiento con esas condiciones, en una palabra, [[tratándolas]] como *capital*. Sólo en los tiempos del ocaso de la organización feudal, donde no obstante aún se lucha dentro de ésta –tal como en Inglaterra en el siglo XIV y en la primera mitad del XV–, se da la época de oro del trabajo en proceso de emancipación. Para que el trabajo otra vez vuelva a comportarse con sus condiciones objetivas como con su propiedad debe aparecer otro sistema en lugar del sistema del intercambio privado, el cual, como hemos visto, pone el intercambio de trabajo objetivado por capacidad de trabajo y, en consecuencia, la apropiación del trabajo vivo sin intercambio. La manera en que el dinero se transforma en capital, se hace visible a menudo históricamente en forma por completo simple y manifiesta como cuando el mercader, p. ej., hace trabajar para sí más tejedores e hilanderos, que hasta ese momento trabajaban en el tejido y el hilado como actividad accesoria de la agricultura, de tal modo que convierte su actividad accesoria en profesión central; pero de ahí en adelante está más seguro de ellos y los ha convertido en trabajadores asalariados bajo su imperio. Mudarlos luego de sus lugares de origen y reunirlos en una casa de trabajo es un paso posterior. En este simple proceso se ve claramente que el capitalista no ha preparado material en bruto, ni instrumentos, ni medios de subsistencia para los tejedores e hilanderos. Todo lo que él ha hecho es limitarlos cada vez más a un tipo de

167 La edición 1939 convierte una conjunción en prefijo y modifica así el sentido de este verbo.

168 Signo de cierre del paréntesis ausente en la edición 1939.

trabajo, en el cual se vuelven dependientes de la venta, del *comprador*, del *comerciante* y finalmente sólo producen *para y por intermedio de él*. Originariamente éste sólo compraba trabajo a través de la compra del producto: no bien los trabajadores se han limitado a la producción de este valor de cambio y, por consiguiente, deben producir valor de cambio inmediato, deben intercambiar todo su trabajo por dinero para poder seguir existiendo, caen bajo el imperio del comerciante y finalmente desaparece también la apariencia de que ellos le *vendan* a él sus productos. Él compra su trabajo y les quita primero la propiedad del producto, enseguida también la del instrumento o se la deja como *propiedad aparente*, para disminuir sus propios costos de producción. Las formas históricas originarias, en las cuales el capital aparece al comienzo esporádica o *localmente, junto a* los antiguos modos de producción, pero destruyéndolos cada vez más por todas partes, incluyen por un lado la verdadera *manufactura* (aún no fábrica); ésta surge allí donde se produce en masa para la exportación, para el mercado externo, o sea, sobre la *base del gran comercio marítimo y terrestre*, en los emporios de éste, tales como las ciudades italianas, Constantinopla, las ciudades de Flandes, las holandesas, algunas españolas, como Barcelona, etc. En un comienzo, la manufactura no somete a la llamada *industria urbana*, sino a la *industria campesina accesoria*, hilandería, tejido, al trabajo que requiere en menor grado habilidad artesanal corporativa, formación artística artesanal. Fuera de aquellos grandes emporios, donde la producción existe ya basada en un mercado *externo* y está, en consecuencia, orientada *naturalmente*, por así decirlo, hacia el valor de cambio –[[hay allí]] entonces manufacturas conectadas directamente con el transporte por barco, la construcción misma de barcos, etc.–, ésta se instala primeramente no en las ciudades sino en el campo, en las aldeas no corporativas, etc. La industria campesina accesoria contiene la amplia base de la manufactura, mientras que la industria urbana requiere un mayor progreso de la producción para poder ser llevada a cabo dentro de una organización fabril. Lo mismo ocurre con ramas tales de la producción como las fábricas de vidrio, de metal, aserraderos, etc., que desde un principio requieren mayor concentración de fuerzas de trabajo, que desde un principio utilizan más fuerzas naturales, requieren producción en masa e, igualmente, concentración de los medios de trabajo, etc. Lo mismo con las fábricas de papel, etc. Por otro lado, el surgimiento del arrendatario y la transformación de la población agrícola en jornaleros libres. Aunque esta transformación sólo más tardíamente se impone en el campo hasta sus últimas consecuencias y en su forma más pura, comienza allí más tempranamente. Los

antiguos, que nunca salieron de la industria propiamente urbana, nunca pudieron por ello llegar a la gran industria. El primer presupuesto de ésta es la inserción del campo en toda su amplitud en la producción no de valores de uso, sino de valores de cambio. Las fábricas de vidrio, las fábricas de papel, la elaboración del hierro, etc., no pueden organizarse en forma corporativa. Requieren la producción en masa, la venta en un mercado general, *patrimonio-dinero* por parte del empresario —no porque él cree las condiciones subjetivas u objetivas, sino porque bajo las antiguas relaciones de propiedad y relaciones de producción esas condiciones no pueden ser combinadas. La disolución de las relaciones de servidumbre, así como el surgimiento de la manufactura, transforman luego cada vez más todas las ramas del trabajo en ramas movidas por el capital. Por cierto, en sus peones y jornaleros ajenos a las corporaciones, las ciudades mismas también contienen un elemento para la formación del trabajo asalariado propiamente dicho.

Si, como hemos visto, la transformación del dinero en capital supone un proceso histórico, que ha separado las condiciones objetivas del trabajo, que las ha autonomizado contra los trabajadores, por otra parte, el efecto del capital, una vez que él ya ha surgido, y su proceso consiste en someter toda la producción y en desarrollar y extender por todas partes la separación entre trabajo y propiedad, entre el trabajo y las condiciones objetivas del trabajo. Se verá en el desarrollo posterior cómo el capital aniquila al trabajo artesanal, a la pequeña propiedad de la tierra [[en la]] que [[el propietario]] trabaja, etc., y a sí mismo en aquellas formas en que no aparece en oposición al trabajo, en el *pequeño capital* y en las especies intermedias híbridas, situadas entre los modos de producción antiguos (o las formas que éstos asuman como resultado de su renovación sobre la base del capital) y el modo de producción clásico, adecuado, del capital mismo¹⁶⁹.

La única acumulación presupuesta en la génesis del capital es la del *patrimonio-dinero*, que considerado en y por sí mismo es enteramente improductivo, en tanto sólo surge de la circulación y sólo a ella pertenece. El capital se forma rápidamente un mercado interno a través de la aniquilación de toda la industria campesina accesoria y así hila y teje para todos, a todos viste, etc., en suma, otorga la forma de valores de cambio a todas las mercancías antes

169 Tales desarrollos, que como es lógico deberían haber sido incorporados en la sección sobre la concurrencia y la concentración de los capitales, no figuran en este manuscrito de 1857-58.

creadas como valores de uso inmediato, un proceso que se deriva por sí mismo de la separación de los trabajadores con respecto al suelo y a la propiedad (aun cuando sea bajo la forma servil) de las condiciones de producción.

En el caso de la artesanía urbana, por más que esté esencialmente basada sobre el intercambio y la creación de valores de cambio, el objetivo fundamental inmediato de esta producción es la *subsistencia* como *artesano*, como *maestro artesano*, en consecuencia el valor de uso, no el *enriquecimiento*, no el *valor de cambio como valor de cambio*. Por ello, en todas partes la producción está subordinada a un consumo presupuesto, la oferta está subordinada a la demanda y se amplía sólo lentamente.

La producción de capitalistas y trabajadores asalariados es entonces un producto fundamental del proceso de valorización del capital. La economía usual, que sólo tiene en vista las cosas producidas, se olvida de esto por completo. En cuanto en este proceso el trabajo objetivado es puesto al mismo tiempo como *no objetividad* del trabajador, como objetividad de una subjetividad contrapuesta al trabajador, como *propiedad* de una voluntad ajena a él, el capital es al mismo tiempo necesariamente el *capitalista* y la idea de algunos socialistas de que necesitamos el capital, pero no a los capitalistas, es enteramente falsa. En el concepto del capital está puesto que las condiciones objetivas del trabajo –y éstas son el propio producto del capital– asuman frente a éste una *personalidad* o, lo que es lo mismo, que sean puestas como propiedad de una personalidad ajena. En el concepto del capital está contenido el capitalista. No obstante, este error no es de ningún modo mayor que el de todos los filólogos, p. ej., que hablan de *capital* en la Antigüedad, de capitalistas romanos, griegos. Eso es sólo otro modo de decir que en Roma y Grecia el trabajo era *libre*, lo que difícilmente estos señores estarían dispuestos a afirmar. El que a los dueños de plantaciones en América no sólo los llamemos ahora capitalistas, sino que lo *sean*, se basa en el hecho de que ellos existen como una anomalía dentro de un mercado mundial basado en el trabajo libre. Si se tratara de la palabra capital, que no aparece entre los antiguos¹⁷⁰, las hordas que aún vagan con sus manadas

170 Aunque entre los griegos a la *principalis summa rei creditae*^a corresponde ἀρχεῖα^{bc}.

^a El monto principal de lo prestado, o sea la parte principal de una deuda, el capital prestado, sin incluir los intereses.

^b Parece haber aquí un error hasta ahora no corregido, dado que la palabra griega que tiene el significado de “fondo de capital” es ἀρχαῖον.

^c Cf. *Ibidem*, pp. 141-142.

por las estepas del Asia septentrional serían los mayores capitalistas, pues originariamente capital significa ganado, por lo cual el contrato de mediería que, por efecto de la falta de capital, es aún frecuentemente celebrado en el sur de Francia se llama precisa y excepcionalmente¹⁷¹ *Bail de bestes a Cheptel*¹⁷² ¹⁷³Si nos aventuráramos en un mal latín, nuestros capitalistas o *capitales homines* serían aquellos "*qui debent censum de capite*"¹⁷⁴ ¹⁷⁵.

En la determinación del concepto de capital se presentan dificultades que no existen en el caso del dinero: el *capital* es esencialmente el *capitalista*, pero, al mismo tiempo, es, a su vez, *capital* en tanto elemento diferente del capitalista o [[sea en tanto]] producción en general. Así, encontraremos más adelante que bajo el *capital* se subsumen muchos [[elementos]] que, de acuerdo con su concepto, no parecen entrar dentro de él. El capital se presta, p. ej. se lo acumula, etc. En todas estas descripciones parece ser una mera cosa y coincidir completamente con la materia en que consiste. Pero esto y otras cosas se aclararán en el curso del desarrollo [[del tema]]. (Notemos al pasar y por diversión lo que sigue: el buen Adam Müller, quien toma muy míticamente todas las maneras figuradas de hablar, ha oído [[mencionar]] en la vida corriente el *capital viviente* en contraposición con el capital *muerto* y cubre esto de atavíos teosóficos¹⁷⁶. El rey Ethelstan¹⁷⁷ le podía haber enseñado al respecto: Reddam de meo proprio decimas Deo tam in Vivente Capitali (ganado vivo), quam in mortuis fructibus terrae¹⁷⁸ (frutos muertos de la tierra). El dinero permanece siempre como la misma forma en el mismo sustrato y por eso es fácil que se lo conciba como mera cosa. Pero una misma cosa, mercancía, dinero, etc., puede representar capital o ingreso, etc. De tal modo, resulta claro incluso para los economistas

171 El sentido de este adverbio es oscuro en el original.

172 Arriendo de ganado. La palabra "cheptel", del latín "capitale", designa tanto el contrato consistente en encargar el cuidado del ganado a cambio de una parte en los beneficios, como el ganado mismo.

173 Cf. *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis conditum a Carolo Dufresne Domino Du Cange cum supplementis integris Monachorum Ordinis S. Benedicti D. T. Carpenterii, Adelungii, aliorum, suisque difessit G. A. L. Henschel Parisiis*, 1842, *Tomus secundus*, p. 139 *vide supra*: "2, Capitale, Debitae pecuniae caput". Extractos en el mismo cuaderno no datado ni numerado, cuya redacción es de aproximadamente febrero-marzo de 1858 en Londres, y que contiene los extractos de Aristóteles, *De republica* etc., y *Ethica Nicomachea*.

174 Hombres que pagan una contribución por cabeza, una capitación. El adjetivo "capitales" no puede traducirse de otro modo, sino sólo como "aquellos que pagan la contribución por cabeza".

175 Cf. *Ibidem*, p. 139.

176 Cf. A. Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, cit., parte I, pp. 226-241.

177 Cf. *Glossarium* etc., *Tomus secundus*, p. 140, donde se lee "Capitale vivens, in legibus Aethelstani: Reddam de meo proprio decimas Deo, tam in vivente capitali, quam in mortuis fructibus terrae".

178 De mis recursos devolveré la décima parte a Dios, tanto en ganado vivo como en frutos muertos de la tierra. En edic. 1939 "Capitale" y "mortuis fructibus".

que el dinero no es algo tangible, sino que la misma cosa puede ser subsumida ya bajo la determinación del capital, ya bajo otra determinación contrapuesta y que de acuerdo con esto *es o no es* capital. Es, entonces, manifiestamente una *relación y sólo puede ser una relación de producción*.

Hemos visto cómo la verdadera naturaleza del capital sólo se hace presente al final del *segundo ciclo*. Lo que ahora tenemos que considerar es el *ciclo* mismo o la *rotación del capital*. Originariamente la producción parecía estar más allá de la circulación y la circulación más allá de la producción. El ciclo del capital –la circulación puesta como circulación del capital– abarca ambos momentos. En él, la producción aparece como punto final e inicial de la circulación y viceversa. La autonomía de la circulación se ha rebajado a una mera apariencia, al igual que el estar-más-allá de la producción.

[El intercambio de trabajo por trabajo descansa sobre la carencia de propiedad por parte del trabajador].

[[A lo anterior agregar aún una observación: el intercambio de equivalentes, que parece suponer la propiedad del producto del propio trabajo y, por lo tanto, parece poner como idénticas la *apropiación a través del trabajo*, el efectivo proceso económico del hacer-propio, con la *propiedad* del trabajo *objetivado*; lo que antes aparecía como proceso real, aquí, reconocido como relación jurídica, es decir, reconocido como condición *general* de la producción y, por lo tanto, reconocido legalmente, puesto como expresión de la voluntad general, se transmuta, se muestra a través de una dialéctica necesaria como separación absoluta de trabajo y propiedad y apropiación de trabajo ajeno sin intercambio, sin equivalente. La producción basada sobre el valor de cambio, en cuya superficie ocurre ese cambio libre e igual de equivalentes es, en su base, intercambio de *trabajo objetivado* como valor de cambio por el trabajo vivo, como valor de uso o, expresando esto de otra manera, comportamiento del trabajo con sus condiciones objetivas –y, en consecuencia, con su objetividad creada por él mismo– como con una propiedad ajena: *alienación del trabajo*. Por otro lado, la condición del valor de cambio es su medición por medio del tiempo de trabajo y, por ello, el trabajo vivo –no su valor– como medida de los valores. El que la producción y en consecuencia la sociedad, en todos los estados de la producción, descansa sobre el *intercambio de mero trabajo por trabajo* es una delusión¹⁷⁹. En las diversas formas en que el trabajo se comporta

179 Ilusión

con sus condiciones de producción como con su propiedad, la reproducción del trabajador no es puesta de ningún modo a través del *mero trabajo*, pues su relación de propiedad no es el resultado, sino el presupuesto de su trabajo. En la propiedad de la tierra esto es claro; en la organización corporativa también debe resultar claro que el tipo particular de propiedad que constituye el trabajo, no se basa sobre el mero trabajo o el intercambio de trabajo, sino sobre una conexión objetiva del trabajador con una entidad comunitaria y con condiciones que él encuentra y de las cuales él parte como de su base. Ellas son también producto de un trabajo, de un trabajo histórico universal, el trabajo de la entidad comunitaria, de su desarrollo histórico, que no parte del trabajo del individuo ni del intercambio de su trabajo. Por ello el mero trabajo no es tampoco presupuesto de la valorización. Un estado en el cual se cambia mero trabajo por trabajo sea bajo la forma directamente viva, sea como producto – supone la separación del trabajo con respecto a su amalgama originaria con sus condiciones objetivas, por lo cual, por un lado, aparece como mero trabajo, por el otro, su producto, en tanto trabajo objetivado, logra frente a él una existencia enteramente autónoma. *El intercambio de trabajo por trabajo – aparentemente la condición de la propiedad del trabajador– descansa sobre la carencia de propiedad por parte del trabajador en cuanto base del trabajo]]*.

(Analizaremos más adelante cómo la *forma más extrema de la alienación*, en la cual el trabajo, la actividad productiva, aparece respecto a sus propias condiciones y su propio producto en la relación del capital con el trabajo asalariado, es un punto de pasaje necesario y por ello contiene *en sí*, aun cuando en forma invertida, apoyada sobre la cabeza, la disolución de todos los *presupuestos limitados de la producción* y, más bien, produce y crea los presupuestos no condicionados de la producción y, por ello, las condiciones materiales plenas para el desarrollo universal, total, de las fuerzas productivas de los individuos).



2. CUADERNO KOVALEVSKY (EXTRACTOS)

Inédito en castellano

Cuaderno Kovalevsky*

Introducción

Álvaro García Linera

En septiembre de 1879, Kovalevsky, un historiador ruso, regaló a Marx el libro que él había escrito titulado *Obschinnoe Zemlevladienie*. Marx, que por esos años venía estudiando materiales sobre la existencia de las comunidades campesinas en particular y, en general, materiales sobre las relaciones agrarias para la redacción del volumen III de *El capital*, no tardó mucho tiempo en incluir en sus lecturas esta obra de Kovalevsky. Como resultado de su lectura, Marx redactó, entre notas, comentarios y transcripciones, más de 80 páginas de uno de sus cuadernos que, después de su muerte, y junto con otros, fue a parar al Instituto Internacional de Historia Social de Holanda¹, con la numeración de B140.

Al igual que otros materiales valiosísimos de esos años que contienen el enriquecimiento del pensamiento de Marx sobre las sociedades agrarias, el *Cuaderno Kovalevsky*, hasta ahora, no ha sido publicado en las obras completas de Marx y Engels en alemán, y menos aún ha sido traducido al castellano. La primera publicación parcial de estas notas de Marx se realizó en ruso, en revistas especializadas que solamente dieron a conocer algunos capítulos². Posteriormente, en 1975, el antropólogo Krader publicó la mayor parte de este cuaderno en inglés, pero aun así, esta publicación es incompleta porque faltan las notas de Marx a los capítulos I y II del libro de Kovalevsky, que según Krader tampoco han sido publicadas, al menos hasta 1975, ni en alemán ni en ruso.

* Marx, K. (1989). *Cuaderno Kovalevsky (Extractos)*, Ediciones Ofensiva Roja, La Paz, Bolivia.

1 Sobre el destino de las obras de Marx, ver Marx, K. *Cuadernos Etnológicos (Extractos escogidos)*, Ediciones Ofensiva Roja, La Paz, 1988.

2 La cronología de la historia de la India hecha por Marx fue publicada en ruso en 1947. Los capítulos III-VI fueron publicados en 1958, también en ruso. Y, finalmente, se publicaron los capítulos VIII y IX en 1959.

Kovalevsky y Marx

La obra de Kovalevsky está dividida en tres partes. La primera trata acerca de la propiedad en las culturas de caza y pesca en el nuevo mundo y sobre las formas del control de la tierra por los españoles en las partes conquistadas de América. Lamentablemente esta parte, que quizá hubiera sido la de mayor interés para nosotros, no fue publicada por Krader.

La segunda trata la cuestión de la tierra en la India durante la invasión inglesa y, anteriormente, durante la invasión de otros pueblos asiáticos. Y la tercera parte trata igualmente de las relaciones de propiedad de la tierra en Argelia bajo el dominio de los árabes y luego de los franceses.

De esta obra, Marx ha de tomar principalmente numerosos datos y referencias para comprender mejor la historia de esos pueblos pero, en particular, ha de tomar nota favorablemente de una serie de argumentos desarrollados por Kovalevsky, que de algún modo enlazan con posiciones anteriormente avanzadas por Marx. Este es el caso de los argumentos desarrollados por Kovalevsky acerca de la existencia de la “propiedad” comunal de la tierra en los momentos iniciales del surgimiento de la organización social de los hombres, la asociación comunitaria del trabajo agrícola desde los momentos mismos en que los grupos humanos comenzaron a establecerse permanentemente en zonas fijas. Asimismo, Kovalevsky también desarrolló y mostró claramente cómo es que las acciones de España, Francia e Inglaterra durante la invasión y colonización de los pueblos americanos, indios y argelinos destruyeron, o al menos hicieron los esfuerzos al alcance de su *visión histórica*, para desarticular las relaciones comunales ancestrales sobre la tierra a escala social. Estas ideas, Marx ya las había avanzado con anterioridad, en particular respecto a la India, desde 1853, en sus artículos periodísticos.

Si bien Marx coincidió con estas apreciaciones de Kovalevsky, y con otras como ser la de la posibilidad de la continuidad de la comunidad por caminos

propios si no hubiera intervenido la colonización etc., en muchas otras partes, somete a crítica las posiciones de Kovalevsky y desarrolla por cuenta propia y en contraposición a él, sus ideas. Así, por ejemplo, Marx desarrolló, en contraposición a Kovalevsky, que veía en la “conciencia” una de las causas de la división del clan, el estudio de las condiciones materiales objetivas que empujan en realidad a tal división. Asimismo, Marx rechaza las apreciaciones de Kovalevsky sobre unas supuestas “tendencias” a la individualización de la propiedad de la tierra comunal y, señala por su parte, el surgimiento de las tendencias de la disolución de la comunidad original, en términos de la autonomización de la autoridad frente a la comunidad y a las diversas formas de control de la posesión comunal sobre las tierras que van estableciendo e imponiendo.

En sus notas Marx a la vez continúa tratando, de una manera novedosa y sumamente enriquecedora, el problema de la distinción entre posesión y propiedad de la tierra. Ya en 1857-58³, Marx intentó precisar en sucesivas definiciones el significado de “propiedad” comunal y estatal, y de posesión individual en sociedades agrarias donde no existe “supuestamente” propiedad privada de la tierra. En los *Cuadernos Kovalevsky*, esta distinción se hace más tajante por cuanto Marx da cuenta de la imposibilidad de aplicar el mismo concepto de “propiedad” usado para Europa, para estudiar sociedades en donde la tierra no puede ser “alienada” (“vendida”). Cambiando sistemáticamente los títulos de Kovalevsky donde se habla de propiedad, por el de posesión, Marx preferirá hablar de la comunidad como “dueña” de las tierras y de los individuos trabajadores como “poseedores” de ella. Por último, otra de las críticas más sustanciales e importantes de Marx a Kovalevsky será el rechazo continuo de Marx al intento de Kovalevsky de aplicar la teoría del feudalismo europeo al desarrollo histórico de la India. Marx no sólo ironizará con el descubrimiento de supuestos “feudalismos” que Kovalevsky querrá ver tras la colonización inglesa y la invasión turca a la India; también demolerá los argumentos de Kovalevsky, se opondrá a sus intentos de aplicar fácilmente los esquemas interpretativos válidos para Europa Occidental a una sociedad totalmente distinta y marcará la necesidad de entender, a partir de categorías “indias”, el desarrollo histórico de esa sociedad. Posteriormente trataremos este punto un poco más.

3 Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Cap. “Formas que preceden a la producción capitalista”. Sobre el estudio detallado de este tema, ver Krader, L., *The Asiatic Mode of Production*, Caps. III y IV.

La importancia del *Cuaderno Kovalevsky*

Las notas de Marx a Kovalevsky forjadas en el mismo ámbito de preocupaciones y enriquecimiento del pensamiento de Marx, de los *Cuadernos Etnológicos*, presentan la misma importancia que habíamos señalado para ellos.

En primer lugar, reafirman y desarrollan la concepción de Marx sobre el contenido “multilineal” de la historia que precede al capitalismo, o mejor, semejante a la de un espacio continuo y orientado, donde el devenir de los pueblos iniciado en un punto común, la comunidad primordial, ha avanzado por múltiples y distintos caminos hasta un momento en que el curso de uno de ellos, el desarrollo capitalista, comienza a subordinar al resto de cursos históricos a sus fines, disgregándolos, sometiéndolos e imponiéndoles su propio devenir. Diversos cursos no capitalistas de la historia, empujados y obligados ahora a ser parte integrante de un solo devenir histórico capitalista; pero que en tanto se mantenga esa lucha contra la imposición capitalista aún no realizada plenamente (existencia de trabajadores comunitarios del campo) y, por las propias tendencias de su realización consumada (existencia del proletariado), abren la posibilidad de continuidad, en condiciones nuevas, de los cursos históricos comunitarios no capitalistas, pero ahora como integrantes impulsores de un nuevo camino histórico, el comunismo, que representa en parte la continuidad con la antigua trayectoria no capitalista, pero también su superación, porque la nueva comunidad estará marcada por las guerras anticapitalistas que ayudaron a derrotar tanto a las fuerzas capitalistas como a las antiguas fuerzas internas que la empujaban a su disolución.

En sus notas, Marx, al rechazar frontalmente los intentos de caracterización feudal de la historia socio-económica de India y Argelia, explícitamente está rechazando a la vez no sólo la concepción evolucionista de Kovalevsky, heredada de Maine, sino que también está enfrentando todo tipo de visión mecánica y lineal de la historia, según la cual todos los pueblos del mundo tendrían que recorrer caminos similares a los de Europa. Marx, al no aceptar esta concepción, al hacerse la burla y rechazar el uso de categorías propias para el conocimiento de Europa, pero erróneas para el entendimiento de otras sociedades cuyo curso histórico es distinto, nos está indicando la imposibilidad para el pensamiento revolucionario de encajar o rellenar a la fuerza, la realidad en esquemas abstractos, y nos muestra, en cambio, que todo conocimiento científico de la

realidad debe hacer emerger del estudio de sus propias condiciones reales, las posibilidades de similitud con otras realidades o su diferencia.

Esta concepción marxista de la diversidad del desarrollo histórico de los pueblos del mundo y su oposición a trazar caminos progresivos y obligados de historia, ciertamente es ya una continuación de las ideas expresadas por Marx en la redacción de *El capital* sobre las sociedades agrarias antiguas y, en particular, de los razonamientos desarrollados en los *Grundrisse* sobre las diversas sociedades que se desarrollaron con base en la comunidad originaria, como la formación económico social eslava, germánica, asiática, etc. En conjunto, vemos pues en Marx una concepción del desarrollo histórico que difiere antagónicamente de los esquemas linealistas, esquemáticos y en ocasiones con rasgos racistas, con que representantes de la II Internacional caracterizaron el desarrollo histórico⁴ y que luego fueron continuados por Stalin en su famoso texto *Materialismo dialéctico, materialismo histórico* y por todos los manuales de “divulgación” marxista. Según éstos, la historia conoce 5 modos de producción progresivos que todos los pueblos habrían tenido que atravesar invariablemente: comunidad primitiva, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo⁵. Diametralmente opuesto a estos esquematismos reaccionarios, el pensamiento revolucionario de Marx avanzó en cambio en la comprensión

4 “Los países modernos ya no podrán arreglárselas sin regiones que proporcionen ciertas materias primas y productos tropicales indispensables para la industria y las necesidades de la humanidad (...). Por lo tanto, hasta la sociedad socialista del futuro deberá elaborar su política colonial, reglamentando las relaciones de los países que han alcanzado en la escala de la evolución económica un grado superior al de las razas atrasadas (...). ¿Podemos abandonar la mitad del globo al arbitrio de pueblos que aún no han superado el periodo de la infancia? (...) La hipótesis de Karl Marx de que ciertos países podrán, al menos parcialmente, obviar el periodo capitalista en su evolución económica no se ha realizado. Los pueblos primitivos sólo accederán a la civilización pasando por ese calvario. Por lo tanto, nuestro deber consiste en no obstaculizar el desarrollo del capitalismo (...) Nosotros, socialistas libres de todo prejuicio de razas y colores, guardamos en nuestro corazón una esperanza ilimitada en el futuro de las razas llamadas inferiores”. Van Kol, Congreso Socialista de Amsterdam del 14 al 20 de Agosto de 1904. Citado en: Schram, S. y Carrère, H., *El marxismo y Asia*, 1965.

5 Stalin, J., “Materialismo dialéctico, materialismo histórico”, en: *Obras Completas*, México. La sucesión progresiva de estos 4 primeros modos de producción, aun para el caso de Europa en el que Engels y Kautsky se basaron para generalizarlos, es relativa. En el estudio que Karl Kautsky hizo con los últimos datos históricos después de la muerte de Marx y Engels (Kautsky, K., *La cuestión agraria*, México, Editorial Era, 1898), sobre el campo alemán entre el siglo XV y XVIII, no puede ocultar la existencia, en medio de relaciones feudales, de formas comunitarias de trabajo (la *marka*), que no desapareció totalmente, como se creía después de las invasiones germánicas al Imperio Romano, sino que permanecieron en algunos casos hasta fines del siglo XVIII, configurando en estos casos una relación de subordinación de la comunidad a los llamados señores feudales, muy parecida a la estudiada por Marx en la India y a la cual, como luego veremos, se opuso a denominarla como relación feudal de producción. Una relación similar vió Marx en la historia económica de los pueblos eslavos (Bulgaria, Rumania, Hungría, Eslovaquia, parte de Yugoslavia, etc.) y también en los pueblos de las alturas alpinas de Suiza, etc. Resulta entonces que no es exagerado afirmar que el mismo feudalismo, lejos de

de que la historia social había avanzado a partir de un punto común inicial, la comunidad primordial, por múltiples vías de desarrollo, distintas de un pueblo a otro, o de un continente a otro. Así, en su concepción, ya en los *Grundrisse* de 1857, Marx señala 4 caminos distintos de transformación y desarrollo de la antigua comunidad original: la comunidad eslava, la comunidad germánica, la comunidad asiática o peruana —que luego dio lugar al modo de producción asiático— y la comunidad antigua, de donde surgió la sociedad esclavista europea⁶. Esta clasificación es inicial ya que está dada en función del conocimiento restringido que para entonces tenía Marx sobre las sociedades no capitalistas⁷; y es parcial porque, por ejemplo, está ausente el tipo de sociedad que siguió a la comunidad primordial y antecedió al feudalismo en Japón⁸, o el carácter de las similitudes y diferencias entre la comunidad asiática y la comunidad prevaleciente en las regiones andinas durante el imperio incaico. Aunque en los *Grundrisse* ambas están bajo el denominativo de “Primera forma de propiedad de la tierra”, y algo similar aparece en el primer tomo de *El capital*⁹, en el tercer tomo, redactado años después, la comunidad asiática es calificada como “forma natural” y la del incario como “forma artificial”¹⁰, por estar constituida en parte por disposiciones desde el poder central, cosa que no encontró Marx en la India, aunque sí un poco en la comunidad rural rusa. Por estas diferencias y otras que seguramente Krader encontró en las notas de Marx sobre Kovalevsky en relación a América Latina (no publicadas hasta ahora) es que él, al hacer un balance de la concepción sobre el desarrollo histórico, ve que en Marx la comunidad pre-colombina en América constituye una vía distinta del desarrollo del modo de producción asiático, diferente al de India, China, Argelia, Rusia, Medio Oriente y otros países. Lo importante de todo esto es la metodología usada por Marx al estudiar la historia de los

ser un modo de producción ampliamente difundido, en realidad constituyó una particularidad de la propia historia europea antes del capitalismo.

6 Marx, K., *Grundrisse*, capítulo citado.

7 Como establece E. Hobsbawm en su Introducción a *Formaciones Económicas Precapitalistas* (ver esta misma publicación), en la época de Marx, la antropología moderna estaba en su infancia y Morgan aún no había publicado su obra fundamental *La sociedad primitiva*, que enriqueció mucho el pensamiento de Marx. Con todo, en los años 50 del siglo pasado, entre las lecturas de Marx sobre el tema, aparte de los economistas clásicos y de *Filosofía de la Historia* de Hegel, están también: Prescott, quien escribió sobre la historia de la conquista del Perú y de México; E. Wakefield, H. Merivale, W. Howitt y otros autores sobre la historia de la colonización. Estas lecturas y sus comentarios están en el cuaderno XIV en el Instituto de Amsterdam y aún no han sido publicados en idioma alguno. Sobre esto ver Dussel, E., *La producción teórica de Marx (un comentario a los Grundrisse)*, México, Siglo XXI, 1985.

8 Sobre el señalamiento de esta ausencia y de otros puntos sobre la concepción multilineal de Marx, ver Melotti, V., *Marx y el Tercer Mundo*.

9 Marx, K., *El capital*, México, Siglo XXI, 1984, T. I, p. 107.

10 Marx, K., *El capital*, T. III, p. 1114.

pueblos bajo formas de producción no capitalistas comunitarias, que lejos de encajar -como hacen los pseudo marxistas locales- la realidad en esquemas preestablecidos, lo que hace es desentrañar de esa realidad, su conocimiento y su caracterización. Y es de esa riqueza de donde Marx va desentrañando la multilinealidad y diversidad de desarrollos históricos diferentes de Europa a América, a Asia y África, y ha de encontrar en ello las tendencias comunistas en esas sociedades antiguas, que junto con las tendencias comunistas dentro del capitalismo, y precisamente por ellas, abren la posibilidad y la necesidad de la Revolución Comunista en el mundo.

El marxismo y la comunidad andina

La importancia de este pensamiento creativo de Marx para nosotros es fundamental y no únicamente para reconocer nuestra realidad y nuestro pasado sino, en primer lugar, para entender las fuerzas comunitarias que junto a las que ha creado el capitalismo para negarlo, empujan a nuestra sociedad a la posibilidad del socialismo. En este intento de conocimiento no sólo empírico de datos de la realidad pre-colonial, colonial y republicana, sino también de entendimiento global de las estructuras sociales de estas épocas, nada se le tiene que agradecer a los supuestos “marxistas” oficiales que han poblado nuestras tierras todos estos años. Lo poco hallado y entendido hasta ahora en cuanto a datos empíricos sobre la comunidad agrícola en los Andes, más se debe al trabajo de antropólogos e investigadores liberales extranjeros que, pese a su dudosa posición política, han aportado elementos para la comprensión de la realidad.

El supuesto marxismo, que en realidad no fue más que una caricatura de tercera de él, desde los años treinta cuando comenzó a aparecer por estas tierras, lo hizo sobre bases deformadas. En las dos vertientes en las que apareció, trotskista y estalinista, y a pesar de su supuesto antagonismo, en realidad compartieron (y comparten) las mismas deformaciones, tergiversaciones y desconocimiento del marxismo revolucionario. Ambas corrientes asentadas en la misma concepción tecnicista y estatista del socialismo, que de marxista no tiene ni el nombre, en el terreno de la concepción de la historia igual compartieron (y comparten) el mismo esquematismo lineal y gradualista canonizado por Stalin y popularizado por los famosos manuales de economía y filosofía. Así por ejemplo, atrapados en el dilema de entender una realidad no encontrada en las recetas de los manuales, como el Incario, pero constreñidos a encajarla a como dé lugar

dentro de uno de los 5 moldecitos que esos manuales “marxistas” les indicaban, J. Antonio Arze, el máximo representante del stalinismo local de los años 40, optó por el de “semisocialismo”¹¹, sin tomar en cuenta que el socialismo sólo puede darse bajo los términos del control de los trabajadores directos sobre sus condiciones de producción, de vida social y del producto de su trabajo; cosa que en el Incario no sucedía ya, por la presencia de un Estado burocratizado, por tanto de una clase social diferenciada del trabajador directo, que asumió para sí, tanto el control de parte del excedente producido, como de la relación económica política entre las diversas comunidades, etc.

Por su parte, el trotskista Liborio Justo, en el mismo límite de sus 5 opciones a elegir, optó por una combinatoria confusa de dos de ellas: calificó al Incario como “esclavismo basado en la propiedad común de la tierra por la clase dominante” (¿?)¹²; a su vez, Guillermo Lora, del que se puede decir que hasta ahora no ha logrado conocer el marxismo¹³ y mucho menos entenderlo, prefiere rechazar el término de “socialista” para las sociedades precolombinas y se limita a usar el de “precapitalistas”, lo que demuestra su ignorancia y total confusión al respecto porque mete en un mismo saco a diversas formas de sociedad como la formación económica eslava, germánica, el modo de producción asiático, etc., con lo que el entendimiento del Incario queda peor que antes de haber comenzado.

En general, todos estos calificativos lo que señalan es la incapacidad de este marxismo deformado de entender una realidad concreta. Marx, que jamás intentó sacralizar los 5 modos de producción señalados en su Introducción de 1859, en otros textos como los *Grundrisse* y luego en *El capital*, los *Cuadernos Kovalevsky*, los *Cuadernos etnológicos*, etc., señaló la existencia de otras posibles formas de producción distintas; tal es el caso de la comunidad incásica que

11 Arze, J. A., “¿Fue socialista o comunista el imperio de los Incas?”, 1941, publicado en *Los modos de producción en el Imperio de los Incas*, Lima, Amaru Editores, 1978. Otro autor, Arturo Urquidí, igualmente aferrado al mecanicismo linealista, en su libro *Las comunidades indígenas en Bolivia*, coloca la comunidad incásica dentro de la comunidad primitiva en proceso de transición hacia el esclavismo o el feudalismo. Por su parte, Jorge Echazú, en el libro *Los problemas agrario campesinos de Bolivia*, La Paz, 1983, habla del incario como de una variante “andina” de un supuesto modo de producción tributario. Si bien es necesario reconocer en este último autor cierta apertura intelectual, lo del modo de producción tributario (que en realidad ya fue usado por otros autores para estudiar África), es una categoría inconsistente y no marxista en tanto define las relaciones económicas a partir de la esfera de la distribución y circulación del excedente, siendo que en realidad el fundamento de toda relación económica debe ser estudiado en términos del proceso inmediato y global de producción.

12 Justo, L., *Bolivia, la Revolución derrotada*.

13 Lora, G., *Elementos de marxismo*, p. 42, etc. Así por ejemplo, en su clasificación del desarrollo histórico de la sociedad se limita a copiar textualmente los esquemas de Stalin.

para Marx, ni era esclavismo, ni era feudalismo, ni es la comunidad primitiva, mucho menos un “semi-socialismo”, sino que fue señalada como una forma de desarrollo-disolución de la comunidad primordial que da paso a otra formación económico social basada en un nuevo tipo de comunidad en donde se conjugan una elevada división del trabajo, una forma de control comunal de la tierra, asociación para el trabajo junto al trabajo individual, unión de la manufactura y el trabajo agrícola, la existencia de un Estado como personificación de la unidad de las comunidades, pero en cuyo seno han de manifestarse y desarrollarse diferencias sociales y relaciones de dominación, etc., etc. Se trata entonces, de un modo de producción, estudiado por Marx en los *Grundrisse* bajo el denominativo inicial de forma comunitaria incásica, y luego en su forma desarrollada, generalizada como modo de producción asiático, que también podría haberse llamado inca, afro-asiático, etc.¹⁴. Pero, en todo caso, se trata para Marx, de un modo de producción diferente a las tonterías con que los pseudo-marxistas intentaron clasificarlo.

Respecto a la caracterización de la colonia y la república, la suerte de estos autores y otros herederos del esquematismo reaccionario de la II Internacional y de Stalin, no es distinta. El pirista J. A. Arze caracterizó a la colonia como sociedad feudal¹⁵, de igual forma lo hizo T. Marof. Al estudiar los primeros años de la república que, como bien sabemos, no cambió el fundamento de la estructura agrícola heredada de la colonia y que tan sólo en términos de la distribución del excedente, éste pasó del control de la corona y sus representantes, al de los criollos, Roberto Alvarado, “sociólogo” del PCB, caracterizó a esta estructura económica agrícola, en términos feudales¹⁶, al igual que J. A. Ovando Sáenz¹⁷. La tesis programática del PCB, redactada en 1986, ratifica esta visión “feudal” de las relaciones de producción en el campo hasta 1952. Por su parte, G. Lora también incapaz de superar esta religiosa repetición de las “leyes” históricas de manual, pero obligado a diferenciarse parcialmente de los primeros, soluciona el problema sencillamente no estudiándolo y, por tanto, no entendiendo el régimen de la tierra (y en general de la economía entera) en la colonia y en la república; así, sólo habla de “país capitalista atrasado” donde se “combinan” diversos modos de producción y predomina el capitalista¹⁸,

14 Krader, L., “Evolución, Revolución y Estado: Marx y el pensamiento etnológico” en: *Historia del Marxismo*, T. II, España, Ed. Bruguera.

15 Arze, J. A., *op. cit.*

16 Alvarado, J. R. *Apuntes para una visión dialéctica de Bolivia*, publicación póstuma, 1979.

17 Ovando Sáenz, G., *El problema nacional y colonial de Bolivia*, La Paz, 1984.

18 Lora, G., *Tesis de Pulacayo, Historia de los partidos políticos de Bolivia*, etc.

en otras partes hablará de la “feudal–burguesía” aceptando explícitamente la caracterización feudal de la economía agraria al menos hasta 1952.

Lamentablemente, la superación de este burdo esquema (esclavismo–feudalismo–capitalismo) en el que se quiere arrinconar a la historia, tampoco ha sido superado por otros autores muchísimo más creativos pero influenciados indirectamente por el esquematismo staliniano. Ramiro Condarco, al hablar de la vida económica previa a la gran sublevación aymara de 1898, se queda en medio de la caracterización feudal del campo. Heinz Dieterich, a pesar de su amplio conocimiento de Marx, queda preso de los prejuicios de los autores locales en los que basa su estudio sobre Bolivia y también se queda en la misma afirmación que el anterior¹⁹. Danilo Paz, que aporta en la comprensión de la diversidad de relaciones de producción prevalecientes en el campo hasta 1952, rescata la existencia de relaciones productivas comunales al interior de las comunidades en la hacienda, pero al estudiar la relación entre estas dos, hacienda y comunidad, ve relaciones feudales entre ellas por la existencia de renta en trabajo²⁰ que, como veremos después, según Marx, no es una condición determinante para la caracterización de la producción feudal. Quizá uno de los autores marxistas que con mayor claridad vio el problema de la comunidad agraria para caracterizar el modo de producción prevaleciente en el campo hasta 1952, sin caer en el falso dilema de feudalismo o semifeudalismo, ha sido Zavaleta²¹, que señala que el acto productivo primario, esto es, el

19 Dieterich Heinz, *Relaciones de producción en América Latina*, Ed. Cultura Popular, México. En la misma caracterización feudal, también encontramos autores diversos como Arturo Urquidí en *Bolivia y su Reforma Agraria*, 1969; Luis Antezana, *Proceso y sentencia a la Reforma Agraria en Bolivia*, Ed. Puerta del Sol, 1979; Amado Canelas en *Mito y realidad de la Reforma Agraria*; Jorge Echazú, *Los problemas agrario campesinos de Bolivia*; Julio Mantilla, en su artículo publicado en “Grupos Postergados de Bolivia”, UNICEF, 1986, p. 295, etc. Sin lugar a dudas, esta discusión abarca también autores de todo el continente, desde Mariátegui, Haya de la Torre, Baudín, etc., hasta autores más recientes. Sobre los aportes de los últimos años ver: Varios, *Modos de producción en América latina*, PyP, N° 40, 1973, México; Varios, *Modos de producción en América Latina*, Ed. Cultura Popular, 1979; Varios, *América Latina, ¿feudalismo o capitalismo?*, Ed. Quinto Sol; Varios, *El modo de producción asiático*, Ed. Era, 1969, etc.

20 Paz Ballivián, D., *Estructura agraria en Bolivia*, Ed. Popular, La Paz, 1983. En su comentario a un capítulo de los *Grundrisse* de Marx, Temas Sociales N° 11, D. Paz habla del desarrollo histórico que habría partido de un punto común, la comunidad primitiva, habría atravesado distintos caminos hasta culminar en el feudalismo; como es claro, esta concepción evolucionista nada tiene de marxista. Como Marx ha demostrado en sus estudios sobre Oriente y, en particular, en sus notas sobre Kovalevsky y Maine, la comunidad oriental no “evoluciona” ni tendía a “evolucionar” hacia el feudalismo; e incluso, ni la colonización árabe y luego inglesa trajeron consigo la “feudalización de la comunidad”.

21 Zavaleta, R., *Lo nacional popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, capítulo el Temible Willka. Un rechazo explícito a la aplicación feudal de la colonia y los primeros años de la república ya se encuentra en *El poder dual en América Latina*, Siglo XXI, p. 79. Entre los pocos autores que rechazan la caracterización feudal de las haciendas en la época de la república está Silvia Rivera que, en su libro *Oprimidos pero*

acto fundante de la república y parcialmente ahora, está caracterizado por relaciones comunitarias propias, distintas a otras organizaciones económicas tradicionales (feudales, esclavistas, etc.). Ahora, esas relaciones comunitarias deben ser entendidas y estudiadas por sí mismas a partir de la caracterización general dada por Marx en los *Grundrisse*, *El capital*, los *Cuadernos etnológicos*, etc., y sobre las cuales se han erigido formas de distribución del excedente posiblemente similares a las feudales, pero sin alterar la estructura productiva esencial; en tanto eso, esas relaciones distributivas pierden el carácter “feudal” para asumir una naturaleza distinta.

Las notas de Marx a Kovalevsky son, ante esto, un riquísimo aporte que echa por tierra las repeticiones mecánicas, los acomodos inconsistentes con los que los supuestos marxistas han querido “entender” las relaciones agrarias en el país. Y decimos que las notas de Marx son un valiosísimo aporte, porque nos muestran en vivo la metodología de Marx al estudiar una sociedad no capitalista comunitaria, en términos generales, caracterizada por Marx en los *Grundrisse*, como muy parecidos a los de la comunidad en el incario y, por otro, porque Marx estudia aquí las repercusiones y el papel de las invasiones y colonizaciones que esas formas comunitarias asiáticas sufrieron, en especial con los ingleses, y que, bajo condiciones y resultados distintos, pero semejantes en su globalidad también se dieron acá, en este continente con la dominación española.

Así, una de las mayores enseñanzas que este texto da es la forma marxista de abordar la interpretación del desarrollo histórico de los pueblos comunitarios bajo procesos de colonización y dominio, no sólo por naciones extranjeras, sino esencialmente por formas de producción distintas. En particular, Marx rechaza que el único camino posible de salida, cuando un pueblo con una forma de producción distinta somete a otro, sea el de la imposición de la forma de producir de los dominantes sobre los dominados como en Irlanda²². En sus notas muestra, como ya lo hizo antes (en los *Grundrisse*), que los sometedores bien pueden dejar subsistir el antiguo modo de producción, sometiéndolo a tributos y ciertos cambios en las relaciones de distribución y control del

no vencidos, 1986, prefiere hablar de un modo de producción en América durante la colonia. Por su parte, X. Albó y J. M. Barnadas en *La cara campesina de nuestra historia*, si bien señalan la conservación y subordinación formal de las relaciones comunitarias por la hacienda, en general, caracterizan las relaciones agrarias como “feudal latifundistas”.

22 Marx, K., *Grundrisse*, T. I, Introducción.

excedente como hicieron los romanos, los turcos y los ingleses en sus colonias²³ y, como creemos nosotros, sucedió acá, en las comunidades altiplánicas, al menos en algunos casos, hasta el remate de tierras comunales en los años 80 del siglo XIX y, en general, hasta la revolución de 1952.

En sus notas a Kovalevsky, Marx aporta nuevas observaciones que nos ayudan a descalificar la aplicación directa de la teoría del feudalismo, al menos en la región altiplánica con existencia de comunidades durante la colonia y parte de la república. Así, Marx señala que la sola existencia de los beneficios en la entrega de tierras a personalidades o jefes militares de las fuerzas invasoras (Ikta en el caso de la India), para que estos asuman el control de la producción y el cobro de impuestos a los originarios destinados al nuevo poder estatal, no prueba la existencia de feudalismo ya que esta forma también existió en Roma. Respecto al argumento de que la renta en trabajo sería una condición suficiente para hablar de feudalismo, Marx, en sus extractos toma nota de las diversas formas de pago de tributo o impuestos de los trabajadores indios a los colonizadores, que varía del pago en dinero, en especie e incluso en trabajo en tierras estatales y servicios en el caso de Argelia; y seguidamente descarta que al conjunto de esta forma de control de la tierra y el trabajo agrícola implantado en India y Argelia por los colonizadores turcos, ingleses y franceses, pueda llamársele feudalismo. De hecho, ya en *El capital*, Marx señaló la existencia de ciertas formas de servidumbre e incluso de esclavitud restringida en las formaciones económicas asiáticas. Engels señala también que la renta en trabajo no es una característica fundante del feudalismo cuando escribe a Marx:

Me complace ver que en cuanto a la historia de la servidumbre de la gleba ‘estamos de acuerdo’, como se dice en la jerga de los negocios. Sin duda alguna, la servidumbre de la gleba y la servidumbre en general no son una forma específica medieval y feudal; la tenemos en todas o casi todas las partes donde los conquistadores obligan a los antiguos habitantes a que cultiven para ellos la tierra: en Tesalia, para poner un ejemplo (...) ²⁴.

Por estas razones el repartimiento en la época colonial en el continente, en particular el mayorazgo, que hizo de las tierras cultivables propiedades

23 *Ibid.* Además, Marx señala aquí también la posibilidad del surgimiento de una formación económica social nueva como fruto de la acción recíproca entre la de los dominados y la de los dominantes, como en Germania.

24 Carta de Engels a Marx, 22 de diciembre de 1882, en: Marx Engels, *Correspondencia*, Ed. Cultura Popular.

indivisibles e inenajenables en manos de los españoles, y la propia encomienda, que impuso el trabajo forzado de la masa indígena en tierras ya ahora ajenas y en servicios personales, no son pues, pruebas irrefutables de feudalismo en Charcas y luego en la república, sino que tienen que ser estudiados, como lo hizo Marx en la India colonial, como formas de apropiación y organización, al menos en regiones con asentamientos comunitarios, de una forma productiva esencial asentada en la relación comunitaria. En otras regiones como en los valles, ya durante la república, ciertamente esto no tiene validez, pero ahí estamos ante formas de transición en la renta de la tierra como la aparcería, los colonos y pequeña propiedad individual que descarta de entrada su caracterización como feudalismo.

Pero quizá lo más significativo que es mostrado por Marx a lo largo de todas sus notas, y que expresa claramente la situación vivida acá es que, en otros modos de producción distintos a la forma asiática, como el feudalismo, la dependencia, esto es, la sujeción a un señor feudal, la pérdida de libertad, es impuesta sobre las personas en forma individual. En cambio, en el llamado asiático o semi-asiático, la no libertad o la relación de dependencia, ya sea hacia el poder estatal o hacia el poder colonial personificado en autoridades o en el terrateniente, es comunal²⁵. En el caso de la mit'a y el repartimiento, el pago de tributos, la prestación de servicios o la renta en trabajo, es una relación entablada entre el poder colonial y la comunidad, en la que esta última se adecua y da respuesta a estas exigencias, ciertamente a través de la individualidad de sus miembros, pero en tanto estos pertenecen a la comunidad. Es cierto que también han de existir en la colonia formas de dependencia individual en el trabajo agrícola, como el yanaconazgo, aplicable a los "indios vagantes", que en realidad eran trabajadores que huían de sus comunidades para escapar de las cargas coloniales que sobre ellos pesaban, pero es una relación secundaria y pequeña en comparación a la primera; en otros casos, había un pago monetario pero además, a diferencia de lo señalado por Marx en *El capital*, este tipo de trabajador no es un "productor independiente" como lo fue en el caso de los siervos frente a los señores feudales en Europa²⁶, que no sólo trabajaban para su señor, sino también para sí mismos, lo que los "impulsará (a los siervos) a aplicar más intensamente" su fuerza de trabajo, abriendo así "la posibilidad de un cierto desarrollo económico" que, como sabemos, no se dio acá en las

25 Marx, K., *El capital*, T. III, p. 1.006; *Cuadernos Etnológicos* (Extractos), pp. 43-44. Sobre el tema, también ver Krader, L., *The Asiatic Mode of Production*, p. 149.

26 Marx, K., *El capital*, T. III, pp. 1.006 y ss.

haciendas con el empleo del yanaconazgo en la explotación de la fuerza de trabajo indígena.

Aparte de estas observaciones, en sus notas Marx da otras ideas en su oposición a caracterizar como “feudal” la economía agraria en India y Argelia colonizadas, que también pueden ser de mucha utilidad para la colonia. En general, muestran la intención de Marx de encontrar en el funcionamiento real de las relaciones económicas comunales, en sus formas de transformación, resistencia y disolución, la llave de la economía agraria en formaciones económicas comunitarias sometidas a dominio colonial. Marx descarta el uso de la teoría feudal en las economías sustentadas en formas transformadas y aun por disolución de la comunidad agraria por efecto de la colonización. No da un nombre específico al resultado inicial (hasta la completa disgregación de la comunidad) del enfrentamiento entre comunidad-colonización, pero, por los resultados más o menos comunes que de ello surgen, como la existencia de un tipo específico de terratenientes, de burocracia estatal sometedora, imposición de cierta servidumbre y lenta disolución de los lazos comunales, estas sociedades se asemejan a lo que Marx caracterizó como “semiasiático”²⁷, como es el caso de Rusia en los últimos siglos de su existencia.

En todo caso, un nuevo estudio a la luz de la totalidad de las observaciones marxistas de la realidad colonial y republicana se hace necesario, ya sea para asentar la validez de la categoría “semiasiático” o bien para proponer una nueva (colonial, etc.), sin tener miedo a ello, tal como lo hizo Marx a medida que fue comprendiendo la amplitud de la realidad histórica de los pueblos y la supo aprender desde un punto de vista científico, por tanto, de clase revolucionario.

Y es que, en estas diferencias, en la clarificación del carácter feudal semiasiático, comunal o capitalista de las relaciones agrarias en nuestros países, no está sólo un problema de nombre o de palabra, sino, esencialmente, un problema de lucha revolucionaria. Ahí se define el entendimiento, el impulso, el fortalecimiento y las tareas de las fuerzas sociales revolucionarias que se desarrollan dentro la sociedad agraria; y el ataque y enfrentamiento hacia aquellas fuerzas que constituyen una oposición hacia la revolucionarización de la sociedad.

27 Marx, K., *El Señor Vogt*, México, Ed. Juan Pablo, 1977; *Historia diplomática secreta del siglo XVIII*, PyP, 1980; *Marx contra Rusia* (recopilación de artículos sobre Rusia), Argentina, 1965.

La caracterización como “feudal” de las relaciones comunitarias esenciales de la producción campesina, en el caso de Bolivia y de otros países del mundo en donde prevalecieron formas transformadas de comunitarismo, incluso en medio de relaciones capitalistas, siempre ha llevado a desconocer el papel y las tendencias revolucionarias de las masas comunarias que sólo son vistas como residuos feudales que deben dar paso al “pujante capitalismo”; convirtiéndose así, estos teóricos del feudalismo, en pregoneros al servicio del capitalismo, que no sólo niegan el papel revolucionario de la comunidad frente al capitalismo, sino que también le restan al proletariado la fuerza esencial, el campesino comunitario, sin el cual, la revolución en países agrarios como el nuestro, es imposible²⁸. En particular lleva también a desconocer el significado real de la reforma agraria, el carácter reaccionario de la parcelización de la tierra y la presencia de las actuales tendencias socialistas revolucionarias en el campo dado por la pervivencia transformada de la comunidad.

28 Ya al referirse a la Revolución Socialista en Francia durante el auge revolucionario europeo de 1848-50, Marx señaló que el derrocamiento del régimen burgués no podía realizarse “mientras la marcha de la Revolución no sublebase contra ese orden, contra la dominación del capital, a la masa de la nación – campesinos y pequeños burgueses” (*Lucha de Clases en Francia*, 1849). Se trata en definitiva de que sólo con la lucha anticapitalista de las masas trabajadoras del campo “la Revolución Proletaria obtendrá ese coro sin el cual su solo resulta un canto de cisne en todos los países campesinos” (“El 18 Brumario de Luis Bonaparte” (1852), en: *Obras Escogidas*, tomo I, Moscú, Progreso, 1981). La comprensión marxista del papel anticapitalista de las luchas de las masas trabajadoras del campo en América Latina, tiene en José Carlos Mariátegui un excepcional y aislado defensor. Reconociendo la existencia de “socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena” y que por tanto, “las comunidades representan un factor natural de socialización de la tierra”, señaló la necesidad de la Revolución Socialista plena en el Perú, dirigida por el proletariado y apoyada en las “tradiciones más antiguas y sólidas” existentes en la comunidad (Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1927; *Tesis sobre la cuestión indígena*, etc.). La lucidez revolucionaria del pensamiento mariateguista cobra mayor dimensión, no sólo porque no conoció varios de los manuscritos de Marx que apuntaban más firmemente esta posición (Carta a V. Zasúlich, *Cuadernos Etnológicos*, etc.), sino también porque fueron formuladas en contra de la corriente reaccionaria y pro-burguesa que se impuso plenamente en la III Internacional después de la muerte de Lenin. La III Internacional, en su programa aprobado en su VI Congreso de 1928, señalaba que en los países “coloniales, semi-coloniales y dependientes”, la tarea principal que tenían que llevar a cabo en el campo era “una revolución agraria” que barriera las formas feudales y precapitalistas de explotación y diera paso a las transformaciones burguesas de la sociedad, dejando de lado el impulso de las tendencias comunistas en la lucha proletaria y comunal-agraria en contra del capital. Renegando del marxismo y de las propias indicaciones que Lenin había señalado sobre la posibilidad de la Revolución Socialista con el apoyo del proletariado mundial, la “nueva” Internacional señala que “la dictadura del proletariado es aquí imposible, como regla general, solamente a través de las etapas preparatorias, como resultado de todo un periodo de transformación de la Revolución democrática burguesa” (VI Congreso de la I. C., PyP N° 66). De hecho, se puede decir que es a partir de estos años y de estas resoluciones, que todos los Partidos Comunistas del mundo, con excepciones temporales, han emprendido el camino de convertirse en nuevas fuerzas productivas teóricas, culturales y materiales del capitalismo mundial.

En contra de esta posición “feudalista”, Marx se preocupó por entender la naturaleza real de las sociedades con relaciones comunitarias extendidas, porque esa su particularidad comunitaria aún sobreviviente en gran escala en medio de la colonización y el capitalismo industrial, constituyó para él la clave y la posibilidad de la revolución socialista en esos países²⁹, sin que tengan que pasar obligatoriamente por la completa proletarización de la sociedad que, en muchos casos, si bien acercó a la sociedad de una nueva forma hacia la posibilidad del comunismo, también la alejó; como en Europa, donde la plena subordinación de la sociedad, incluido el campo, al capital, ha creado sus propios mecanismos que también estrangulan ininterrumpidamente las luchas socialistas de las masas proletarias. La vigencia de relaciones comunitarias en formas transformadas a las originales, o en vías de disolución, en escala nacional, son entonces para Marx, una nueva fuerza revolucionaria que no sólo da al proletariado industrial la posibilidad de contar con una fuerza revolucionaria en su lucha contra el capital, sino que también ella misma, la comunidad, es ya de entrada una fuerza objetiva que, sumada a las que nacen antagónicamente dentro el capitalismo, nos señalan la proximidad y la posibilidad de la revolución comunista en nuestros países.

Pero, a la vez que Marx tomó nota de esta característica revolucionaria de la comunidad campesina, nos señaló también la existencia de fuerzas antagónicas internas y externas que empujan a la disolución de los lazos comunitarios reales: fuerzas externas como las relaciones capitalistas que, en el ininterrumpido proceso de incorporación del campo a sus leyes, buscan estrangular la comunidad o, en otros casos, subordinar formalmente el trabajo comunitario al capital, transformando las antiguas relaciones asociativas en una caricatura de ella. Fuerzas internas como la tendencia al control individual y de ciertas tierras, la desigualdad en el control del ganado, la posesión de “indios de servicio” para el cultivo de las tierras de las autoridades comunarias antes y en la colonia³⁰, el trabajo individual de parcelas o, finalmente, la propiedad privada, que empujan a la comunidad a su disolución. Conciente de esto, Marx no se puso a glorificar la comunidad en su estado actual, ni mucho menos a inventar medidas caritativas para pedir al estado burgués que

29 Marx, K., “Borrador a Vera Zasúlich”, en: PyP N° 90.

30 Ver por ejemplo, Carlos Sempat Assadourian, “Intercambios en los territorios étnicos entre 1530-1567”, en: *La participación indígena en los mercados surandinos*, CERES, 1987. Sobre la relación entre vencedores y vencidos entre las mismas Confederaciones de Ayllus y las nuevas jerarquías establecidas en la época precolombina, ver Tristan Platt, “Pensamiento político aymara”, en: *Raíces de América: El mundo aymara*, Alianza Editorial,

“resguarde” la comunidad. Vio, en cambio, que la comunidad ancestral sólo podrá desarrollarse y hacer prevalecer sus rasgos colectivistas en tanto sea capaz de promover levantamientos generales en contra del régimen capitalista, esto es, en tanto las masas comunitarias lleven a cabo una guerra revolucionaria como parte fundante de la Revolución Socialista de trabajadores de la ciudad y el campo que ponga fin tanto a las fuerzas individualistas al interior de la comunidad, como al régimen capitalista que la acosa por todas partes. Entonces, la comunidad no sólo habrá de conservarse, sino habrá de recuperar sus condiciones primarias de asociación y control de los productores sobre la producción; y lo mejor de todo, lo hará en condiciones nuevas y superiores por la existencia de nuevas fuerzas y riquezas productivas y por la presencia mundial del proletariado, que posibilita la incorporación de esas riquezas y su control social, común, comunitario por los trabajadores directos; por tanto, superación de antiguas condiciones que por siglos empujaron a la comunidad hacia su lenta disolución.

Estas condiciones revolucionarias previstas por Marx hace ya cien años son las que, en la actualidad, comienzan a despuntar con gigantesca fuerza en la lucha y en los preparativos revolucionarios de comunarios y proletarios del país y el continente.

La Paz, julio de 1989

Qhananchiri

Nota aclaratoria

El texto de Marx ha sido traducido de Krader, L., *The asiatic mode of producción*, Ed. Van Gorcum y Comp. B.V.- Assen, The Netherlands, 1975; pp. 343 – 412.

El texto que el lector tiene en sus manos contiene una selección del cuaderno de Marx. El criterio usado para realizar esta selección ha sido entregar al público el mayor número de párrafos donde se halle interpretaciones y comentarios de Marx y párrafos de Kovalevsky, transcritos por Marx, acerca de las relaciones comunitarias, el papel de las colonizaciones, la transformación de las relaciones comunitarias a causa de ello, etc. Para hacer entendibles estas selecciones hemos copiado partes sustanciales de los datos históricos anotados por Marx y hemos abandonado por razones de espacio aquellas referencias históricas y bibliográficas que no resultan tan necesarias para la comprensión global del cuaderno de Marx. Con todo, al igual que con los *Cuadernos Etnológicos*, lo más recomendable es una pronta publicación de la totalidad del texto.

El cuaderno Kovalevsky es un cuaderno de lecturas de Marx. En él, transcribió párrafos de Kovalevsky con los que estaba de acuerdo, le eran útiles como referencias históricas o como material de crítica. Esta crítica, Marx la realizó utilizando símbolos de interrogación al texto transcrito, colocando comentarios en medio de ellos, cambiando palabras o párrafos para adecuarlos a su pensamiento, o bien cambiando los títulos.

Símbolos usados

Los símbolos de interrogación en el texto corresponden a Marx y señalan errores de lógica, contradicciones de Kovalevsky o desacuerdos con él.

En los paréntesis cuadrados y con letras cursivas se encuentran comentarios y críticas de Marx a párrafos específicos tomados de Kovalevsky. El cambio de palabras o párrafos que Marx realiza en sus notas en relación al texto original de Kovalevsky no se ha podido diferenciar por ser realmente inaccesible actualmente el libro de Kovalevsky.

Todas las líneas negras al lado de los párrafos, en los márgenes izquierdo y derecho, son líneas realizadas por Marx en sus notas y que señalan la importancia o atención que él les daba a esas partes.

Los paréntesis al comienzo o al final del párrafo significan que no ha sido presentado el párrafo completo. Y los puntos en sentido vertical escalonados significan que en ese lugar existen párrafos que no han sido transcritos.

2. Las Indias orientales inglesas

A. Formas contemporáneas de propiedad común de la tierra en India en la secuencia de su desarrollo histórico

- 1) La forma más antigua que ha sido mantenida: comunidades de parentesco cuyos miembros viven sin divisiones entre ellos, trabajan la tierra en común y satisfacen las necesidades del ingreso comunal general (...) Esta forma de propiedad comunal se ha mantenido solamente en algunas localidades del Norte y del Noreste de India. Además se ha mantenido en la forma de propiedad conjunta (*Kovalevsky: propiedad colectiva*), y de explotación comunal del suelo, solamente por los parientes más cercanos miembros de una familia no dividida (indivisible), como Maine llama a esta forma de comunidad de parentesco. No se sigue de esto que en su composición más temprana no incluyera a parientes más distantes. Esta comunidad familiar común parece ser más bien el producto de la disolución de la comunidad de parentesco. Ver por ejemplo familias comunales en Bosnia y Herzegovina que comprenden generalmente 10 y 100 familias enteras.

La conciencia de las relaciones consanguíneas entre diferentes ramas de un clan, necesariamente se debilita en la medida del traslado a lo largo del tiempo, desde el asentamiento original de los clanes, dentro de los límites del territorio que fue conquistado por ellos. [*Que la comunidad de parentesco necesariamente se establece en el extranjero, conquistando territorio es un presupuesto arbitrario de Kovalevsky*]. Con la gradual declinación de esta conciencia [*Por qué la conciencia aquí juega el rol de la causa eficiente y no el hecho de la separación en el espacio, que está presupuesta ya con la división del grupo de parentesco en ramas*] se revela el deseo de regular sus relaciones de riqueza independientemente de la esfera de participación y administración de las otras subdivisiones del clan que se han convertido más o menos en extrañas hacia ellas. [*Es mucho más la necesidad factual de*

la ruptura de la economía común en segmentos aislados]. Y al mismo tiempo la tendencia a la individualización de las relaciones de riqueza dentro de los bordes de los poblados se fortalece necesariamente. El resultado de esto: el traslado gradual de la tierra del clan entero a zonas particulares en las cuales la propiedad comunal es limitada solamente por los miembros de esta o aquella subdivisión, en otras palabras, de las familias no divididas más grandes como por ejemplo el Bundelkhand. Clanes de varios cientos de miembros que juntos son dueños de 10 millas cuadradas, no son raros todavía (...).

- 2) La propiedad indivisible del clan gradualmente muere y una nueva forma de propiedad emerge como consecuencia de la tendencia hacia la individualización de las relaciones de riqueza dentro de las fronteras de un poblado (villa) particular. Las comunidades de parentesco indivisibles desaparecieron en la mayoría de las provincias durante el periodo de adquisición por los ingleses; ahí permanecieron solamente los fragmentos del sistema más tardío de propiedad de la tierra en estas comunidades, bajo las condiciones de uso, por familias individuales, de pedazos de tierra desiguales en su extensión en donde el conjunto de lo compartido estaba determinado por el grado de parentesco de sus dueños a un ancestro real o ficticio de la comunidad, o a través del hecho de trabajar en ellas. En otras comunidades, el sistema fue mantenido bajo la condición de distribuciones periódicas de las tierras comunes en partes iguales.

Generalmente: las porciones individuales de las familias particulares están lejos de incluir todas las tierras de la comunidad. Una parte de estas últimas, consistente en la mayoría de los casos de bosques, pantanos y tierras de pastura –pero muchas veces también incluyendo tierras buenas para la labranza– permanecen en uso común para todos los miembros del clan; y en relación a esta tierra el sistema perdido de explotación común ha sido realizado por un largo tiempo en aplicación a los mejores pedazos de tierra de acuerdo a su fertilidad. La explotación puede ser labor personal de los parientes con sus propias manos, o puede ser labor de “manos alquiladas”.

- 2b) La determinación del grado de parentesco con el ancestro se hace aún más difícil en el curso del tiempo y por el incremento del número de miembros del clan; esto se hace imposible tan pronto como cambios violentos

suceden, cuando la composición del clan se rompe a través de guerra con clanes vecinos, cuando los lazos de parentesco son destruidos, su tierra es en parte robada o se convierte en tierra cultivada. Así, Thomason en su *Report on the settlement of chuklah*, escribe: “Sería incorrecto creer que las familias procedieron a multiplicarse en la forma normal sin división desde el tiempo de su formación inicial hasta el tiempo presente. Cambios violentos suceden más de una vez. Tribus enteras desaparecen bajo la presión de clanes extraños, y como resultado de conflictos internos con vecinos”. Como consecuencia de estos accidentes [*a los que la colonización intencional (en el sentido de Maurer) debe ser también tomada en cuenta*] las particiones individuales en tierra comunal cesan de hecho –al menos en esta conexión general– de corresponder al grado de parentesco con el jefe de la tribu. Una parte mayor o menor de estos grados de parentesco está ahora determinada por la extensión relativa del terreno que está ahora de echo sujeto al cultivo de una familia u otra. De ahí la gran desigualdad en tamaño del territorio de las parcelas individuales que son, de acuerdo con Campbell (...) el tipo dominante de la propiedad común de la tierra en India. (...) La desigualdad de las particiones, generalmente lleva a peleas dentro de los miembros de la comunidad. [estas peleas son llamadas “kum o beshee” (por supuesto que este nombre sirve solamente para las tierras de Punjab de las que Thomason habla en su reporte de...)] ...

- 3) Thomason describe el surgimiento ocasional del “Kum o beshee” así: “individuos que demandan una nueva distribución, que consiste en parcelas iguales de tierra, están tan opuestos al sistema de partición determinada por el grado de parentesco, como lo están al sistema de sanción a la posesión de facto”. La distribución igual de la tierra común repetida en periodos dados de tiempo, por tanto, aparece como una forma relativamente tardía en las formas indias de propiedad de la tierra. Existe todavía solamente en algunos distritos norteros y noroccidentales mapas frecuentemente en el Punjab, donde se encuentra no solamente dentro de los límites de una única villa, sino aún sobre dos o más villas relacionadas, y se alarga no poco frecuentemente, no solamente sobre la tierra arable, sino también sobre la tierra en la cual el campesino vive. (...)

El comisionado Lumsden (...) en su Reporte del Distrito de Yoozoofzaee, 17 de enero de 1853, reporta lo mismo: “La costumbre de intercambio periódico de tierra y casas en el distrito Yoozoofzaee, todavía era

mantenida hasta recientemente; generalmente cada 5 o 7 años” [*todo ese intercambio comenzó a caer en desuso desde 1847... en tiempos más reciente se ha convertido en menos y menos frecuente...*]. La razón para eso es dada por James en el reporte de “Summary Settlement of Hushtnugar”... “El intercambio de campo entre las villas relacionadas entre sí, generalmente encuentra fuerte oposición, en el curso del tiempo, en la parte de personas interesadas: el poseedor temporal de los campos altos en fertilidad, no raras veces se opone a devolverlas a sus vecinos en intercambio por tierras más pobres; donde quiera que el poder y la influencia estaban de su lado, el intercambio de tierras entre poblados ha cesado enteramente”. Sobre lo mismo... en referencia a la cesación de intercambios de casas y campos correspondientes a ello dentro del mismo poblado: “La experiencia muestra que al ser requeridos para abandonar sus casas previas, los habitantes del poblado generalmente limpian los sitios de sus casas en vez de dejar sus casas, patios y pedazos cultivados, y por tanto como evidente protesta contra la obligación prescrita por la costumbre de abandonar los resultados de su propia labor”.

Si el intercambio de habitación cesa en todos los lugares, por el contrario aún ahora, el intercambio de terrenos entre miembros de una misma comunidad se mantiene. Las parcelas de cada comunidad así como aquellas de cada una de sus subdivisiones, distritos (Kundees) son divididas en un cierto número de dueños comunales (aquí llamados dufterees), en la comunidad o en sus subdivisiones. Cada uno de estos últimos recibe, para su uso exclusivo, parcelas de tierra diferenciadas en uso de acuerdo a su fertilidad [*es decir, su especialidad para aquello que sirve mejor*]. Como los mejores terrenos para producir están a lo largo de la orilla del río o en las líneas de canales de irrigación, fue necesario en interés de mantener la igualdad de las porciones, dar a cada uno de los copropietarios igual uso de ambas de tierras susceptibles de irrigación [*que se llaman sholgura, de shola – arroz, que sólo crece en terrenos irrigados por ríos y canales*], y tierra no irrigada que se conoce como lulmee. (...) Cada vez que se incrementa la población y la insuficiencia de tierra que no está dividida, aunque es susceptible de ser cultivada, hace que en la distribución existente de la tierra dentro de los miembros de una comunidad, los últimos miembros entren también en una nueva redistribución. La redistribución entonces no tiene un carácter periódico al menos en las comunidades ricas en tierra nueva. Sin embargo, cuando hay muy poca de esta última, la nueva

distribución en más o menos intervalos cortos de 10, 8 o 5 años o aún anualmente. Esto último se encuentra mayormente en comunidades donde la insignificante extensión de la tierra apta para el cultivo hace que un reparto equitativo para todos los copropietarios durante la misma redistribución en un año dado, sea imposible. (*Entonces ellos retienen su uso uno después de otro en repetida redistribución anual*). Esta forma de propiedad común con el principio de redistribución se llama “tenencia Pauth” en las provincias del noroeste, en el Punjab se llama: “tenencia Khetbat”. (...) El intercambio periódico de parcelas se lleva a cabo en tiempos tempranos en todas las otras provincias también (*mientras que ahora solamente en Punjab y en las Provincias noroccidentales*). (...)

- 4) Finalmente la comunidad rural de India en el proceso de su disolución, también se mueve hacia una fase de desarrollo que predominó en la Germania medioeval, en Inglaterra y en Francia y que todavía predomina en la mayor parte de Suiza, nos referimos a que las tierras cultivadas y a veces las tierras de pastoreo también son encontradas en propiedad privada de diferentes miembros y solamente los llamados anexos se mantienen en propiedad común. Los últimos son llamados “sayer” en las Provincias del noroeste e incluyen: a) tierra no cultivada rica en pastos, maleza y maderas; b) reservas de agua naturales o artificiales como manantiales y pantanos que pueden ser convertidos en irrigación; c) bosquesillos y jardines con frutales y madera para hacer fuego; d) los sitios de las casas que no están ocupados por sus miembros por lo que ellos exigen cierta renta de las casas y de otras construcciones hechas allí; e) tierra desértica conteniendo salitre y hierro cuya exportación es la ocupación de los miembros de la comunidad en persona o de algunos inquilinos ajenos; f) finalmente entradas o ingresos de ferias y pagos de gente que se establece en la comunidad y que trabaja en un gremio o en otro. Entonces los derechos de pertenencia, entrada, de paso y toda otra lista de derechos son idénticos con los de la “Marka” medioeval, y los “privilegios comunales” que acumulan los dueños propietarios de la comunidad corresponden a la extensión de su parcela privada como era en Alemania después de la separación de la tierra cultivada de la Marka y su distribución como propiedad privada entre los miembros de la comunidad. Lo que es propio del sistema indio sin embargo, como resultado de su gran proximidad a otras formas más antiguas de propiedad común: los ciudadanos de la comunidad que han perdido su tierra por una razón o por otra, toman

parte en lo que es común. Así Calcutta Review dice: El miembro de una u otra comunidad que continúa manteniéndose, aún después de la alienación de su tierra o de abandono de ella sin cultivo, tiene derechos completos de participar en el “sayer”.

Así existe el siguiente curso: 1) Primero de la comunidad de parentesco con propiedad indivisible de la tierra y agricultura en común. 2) La comunidad de parentesco se divide de acuerdo al número de ramas de parentesco en un número mayor o menor de comunidades familiares. [*En el sentido de los esclavos del Sur*]. Últimamente la indivisibilidad de la propiedad territorial y la disposición comunal de la tierra también está perdida aquí. 3) El sistema de división determinado por herencia, es decir grado de parentesco, guerra, colonización artificial, etc., por tanto desigual, cambia la constitución del grupo de parentesco y por tanto la extensión de las participaciones. La desigualdad más temprana crece. Ya 4) no tiene más el grado de parentesco con el jefe tribal como su base, sino la posesión de facto que se manifiesta en la cultivación misma. La oposición surge dentro de esto. Entonces, 5) el sistema de distribución más o menos periódica de la tierra comunal etc. Primero sitios de las casas (y exteriores de las casas), tierra cultivada y de pastoreo son introducidos. En el siguiente proceso, la propiedad privada no es separada de los sitios de las casas (junto con el campo perteneciente a las casa, etc.); después pasa lo mismo con las tierras cultivadas y la tierra de pastoreo. Se mantienen como remanente del sistema de propiedad comunal: la tierra comunal [*i. e., esto en el sentido de aquello a lo que se opone, a la propiedad privada*] [*lo que era simplemente accesorio*] y por otro lado, la propiedad de la comunidad familiar, pero aún esta familia es más y más reducida por el proceso histórico hacia la familia individual privada en el moderno sentido.

B. Historia de las relaciones de la tierra en India al tiempo de los Rajahs

Mientras más cerca de nuestro tiempo vienen los documentos legales, hay mayor evidencia del reconocimiento de la propiedad común de la tierra como el tipo dominante de relación territorial en India. La razón de esto: 1) ley consuetudinaria local, casi totalmente excluida de los libros de leyes,

gradualmente más de esto ha sido aceptado en la ley escrita de los Brahmanes.
(...)

- 1) Kovalevsky encuentra trazos en el Manú (ver la cita de traducción por...) “de ambos tipos de posesiones de la tierra, posesión en común, así como el surgimiento de la propiedad privada al mismo tiempo, sea esta por separación de las parcelas individuales de la tierra común, sea que los inmigrantes adquieran una u otra de las porciones de tierra común no cultivada y de los bosques, comenzando a trabajarla, aunque con el consentimiento provisional de los clanes comunes”. [*El paisaje citado refiriéndose a los bordes de las villas no hace referencia a propiedad común en las villas*]. India en el siglo IX antes de Cristo así como ahora tiene la propiedad de la tierra por grupos enteros de parentesco y villas, lado a lado con la existencia de propiedad indivisible en familias individuales. (Libro IX, Art. 104 de Manú). El Libro IX, Art. 20 menciona sociedades cooperativas, es decir, gente que se unía con el propósito de contribuir entre sí a la labor y al éxito de la empresa común. La existencia de estas sociedades cooperativas señala la difusión en India desde tiempos más antiguos, no solamente del principio de posesión de tierra en común, sino también de su explotación común por los miembros de los clanes. Su surgimiento debe ser explicado solamente por la transferencia del hecho de la cooperación comunal en la agricultura por los clanes, hacia asociación contractual voluntaria [*con propiedad común y cooperación*]. Esto es análogo al artel ruso. [*Aunque esto no es consistente con lo que fue dicho previamente, de acuerdo a lo cual personas nómadas y aún salvajes tienen cooperación antes de la existencia de la propiedad de la tierra –común o privada– por las necesidades de las condiciones de la caza, etc.*].

Aunque la propiedad común de la tierra era el tipo dominante en el tiempo del código de Manú, ya había propiedad privada; la referencia en Manú, al amurallado y a la medida por cualquier persona del campo de otro, etc., señala esto, Manú sabe de alienación de la propiedad familiar – no todavía por regalo o legado, que no puede ser combinado con los principios de la indivisibilidad de la propiedad pero sí por venta, y esto solamente con el consentimiento de todos los co-ciudadanos, parientes y vecinos; pero esto indica el desarrollo de la posesión en propiedad exclusiva de parcelas individuales en la tierra de la comunidad; por otro lado, Manú reconoce el trabajo como la base de la propiedad directamente

señalando al surgimiento de la propiedad en el camino de poner al arado la tierra no usada de la comunidad, que todavía es el caso ahora en las “fratrias” que son ricas en tierra en el Punjab. “La limpieza de la tierra de la selva”, dice el Report on the Administración of the Punjab, 1849-1851, “es generalmente señalada como una prueba válida y no negable de la propiedad. El último derecho en nombre de personas fuera de la comunidad debe ser explicado por el tamaño de las posesiones territoriales de la comunidad de parentesco.

Que los usuarios convirtieron sus parcelas individuales en propiedad privada por apelación a la prescripción [*término de posesión: duración de la ocupancia*], sin embargo, aparece explicable para Kovalevsky solamente por la experiencia de prácticas más recientes, que muestran el peligro que amenaza el sistema de parcelas determinadas por grado de parentesco, para los descendientes más distantes y los que han venido a asentarse más recientemente, puesto que este antagonismo, de hecho lleva finalmente al sistema de redistribución periódica de la tierra comunal en parcelas iguales. [*Kovalevsky permite a los poseedores (de acuerdo al grado de parentesco) la profilaxis de anticiparse al daño futuro por conversión de sus parcelas en propiedad privada. En otras palabras: explica el hecho por la hipótesis que ya en el tiempo cuando Manú legisló, los poseedores (al menos de las parcelas más grandes, correspondientes al grado más cercano de parentesco) estaban ya amenazados en su posesión y que por esa razón decidieron convertirla en propiedad privada. Una vez que la tendencia está presupuestada no es claro si la aplicación del principio de prescripción —que es encontrado dondequiera que está esta tendencia—, puede traer dificultades especiales o aparecer incomprensible*].

El surgimiento del principio de posesión por largo término, primero por veinte años, después por 10 como título de adquisición en propiedad privada, aparece (a los ojos de Kovalevsky), como los medios de vuelta legal del peligro mencionado arriba y tienen como consecuencia la conversión de la tierra arable al menos, y en algunos lugares de las praderas, en propiedad privada, aún si es propiedad temporal. [*Mucho más simple es decir: la desigualdad de parcelas se ha hecho mayor, o que necesariamente implica otras varias desigualdades de riquezas, de demandas, etc. Y en breve, muchas otras desigualdades sociales. Las disputas que surgen desde ahí, deben*

provocar en la parte de aquellos que de hecho están privilegiados, la tendencia a atrincherar sus personas como poseedores].

Las causas dadas para la espontánea disolución del clan y de las comunas rurales deben ser más antiguas en tiempo que las influencias trabajando en la misma dirección, de la casta de los sabios-religiosos que se van organizando gradualmente, del poder más fuerte de los jefes de tribu (los más viejos), que se han convertido con el tiempo en rajás de reinos particulares y finalmente de la emigración a los centros urbanos de comercio e industriales, que surgen dentro de la población rural más temprano o más tarde, una emigración que rompe los lazos previos de la gente a la tierra, e inevitablemente lleva a la disolución del principio de parentesco [*aún así ese principio en un inicio coexistía también en las ciudades como la predominancia de clanes*] y de la posesión comunal del suelo. En el tiempo de Manú, los tres últimos puntos podían tener sólo un efecto débil, o ninguno absoluto. En ningún artículo de este código está mencionado el derecho del rajah para regalar tierras comunales – unos cientos de años después estaba en completa vigencia. Más aún: los Brahmanes tenían prohibido involucrarse en convertir tierras vírgenes en cultivadas, y del mismo modo estaban prohibidos de regalos de inmuebles; en el libro X, Art. 115, solamente la entrega a los Brahmanes de bienes muebles es mencionada. Finalmente, la vida rural dominaba sobre la vida urbana decisivamente, y ahí permanecía la costumbre, mantenida hasta el presente, de trabajo en manufacturas y comercio sin abandonar los límites del asentamiento rural. (...)

- 2) El periodo comenzando con el Libro de leyes de Yajñavalkya y (...) Narada, y que terminó con la sujeción de la tierra a los musulmanes, es decir siglos IX–V a. C. al V–VI después de Cristo hasta el Imperio Mongol (1526-1761).
- a) Aplicación de la comunidad de parentesco y de los grupos rurales con el propósito de administración y justicia.

En ambos libros de leyes Yajñavalkya y Narada, los miembros de la comunidad rural existen bajo la denominación de grupos comunales o asambleas de parentesco, encargados por la autoridad central con funciones políticas y judiciales, en otras palabras el mantenimiento de la paz. Esto

significa: que estos clanes y comunidades ya han sido transformados, de órganos independientes de esas funciones, en los niveles inferiores de policía y de defensa del Estado [*Las funciones sociales originalmente poseídas por ellos –policiales y judiciales– ahora aparecen como habiendo sido transferidas, asignadas y prescritas por el Estado*]. Desde este momento la responsabilidad solidaria y colectiva que los ha unido desde la antigüedad cae en su respuesta común hacia el Estado. Una serie entera de preceptos aparecen en esos códigos que determinan la responsabilidad de los clanes de acuerdo a los disturbios de la paz dentro de sus fronteras. [*Tales preceptos están en series de compilaciones posteriores de leyes, que nos permiten seguir el desarrollo en India de una u otra institución de la ley privada y pública hasta el tiempo presente*]. Así la indemnización que había sido al principio pagada por la comunidad o el grupo de parentesco [*por los parientes cercanos al criminal*], al pariente de la persona que ha sufrido el crimen o la ofensa, es ahora una multa en dinero pagada al Estado (gobernante, soberano) como castigo por no cumplimiento de la obligación dada a la comunidad de aprehender a los criminales. (...)

La responsabilidad colectiva de la comunidad tiene que ver con los impuestos al Estado que tienen que ser pagados, - la distribución interna de ellos se realiza en la misma comunidad dentro de sus miembros; - el monto del impuesto en ningún caso debe exceder a un sexto del ingreso neto de la comunidad (*Institutes of Narada*, cap. XVII, Art. 47); -lo primero aparece con carácter jurídico y detalles en los códigos de los siglos V y VI d. C.

Además del mantenimiento de la paz y del pago de obligaciones, las funciones de la jurisdicción policial y civil, y la participación en la examinación de los llamados casos sin contestación recaen sobre los miembros de la comunidad de parentesco. En el procedimiento judicial, Yajñavalkya y Narada mencionan, dentro del número de otras cortes de justicia, las asambleas de los copropietarios de la comuna; esta se erige como la corte de mayor poder hacia las instancias subordinadas, por un lado los consejos de familia, por otro las asambleas de artesanos. Sobre esto está el ministro más alto nombrado por el rey, y el rey en persona. El objeto jurisdiccional sujeto a la “corte de vecinos” (ahora llamada Panchayat) es, de acuerdo con su carácter, el mismo que para la Marka o las cortes comunales en la edad media germánica, y para el volost o

cortes de distrito rural, en Suiza y Rusia. Libro II, Art. 5 de las *Intitutes of Narada* reservan sólo los casos complicados para el rey, estableciendo en relación a las otras cortes, solamente el requerimiento que ellas funcionen colegiadamente [*no a través de personas individuales*]. De esto se sigue que todas las quejas ante las cortes que son mencionadas en los códigos Yajñavalkya y Narada pasan a través de las cortes de la comunidad como la corte de primera instancia. [*La jurisdicción de las cortes de consejo de familia y de las cortes de artesanos tiene un carácter específico*]. En primer lugar están quejas sobre injurias por una sola persona o por una comunidad entera, por disgustos sobre límites de tierra ocupada. De acuerdo a la ley india, igual que la rusa, los límites no son sujetos a terminación Manú Libro VIII Art. 200 (...)

Jurisdicción de las comunidades en los llamados casos no solucionados. Ya en Manú se requiere del consentimiento de los vecinos para cerrar tratos de compra o venta de propiedad inmueble. Cuatro siglos después, el principio de propiedad privada de la tierra ya está tan firmemente establecido en la sociedad, que solamente se requiere la publicación de tal venta [*lo mismo para regalo de inmueble*], sobre lo que corresponde la costumbre de su conclusión en la asamblea comunal.

Estos artículos sobre justicia y policía de las comunas en las compilaciones legales del los siglos V y VI d. C. son la sola indicación de la existencia de comunas en ese tiempo. Esto se entiende ya que con respecto a sus relaciones de riqueza, estaba prescrito a las comunas que fueran administradas como habían sido hasta entonces por sus costumbres y prácticas locales. La fuerza de estas costumbres era generalmente reconocida expresivamente en el Yajñavalkya y en el Narada. [*Solamente trazos aislados (ver lo que sigue) son encontrados en la organización de las propias comunas y en las formas de propiedad común*].

Los códigos de Manú no incluyen nada acerca de la organización de la administración comunal. (...)

- b) El tipo de comunidad rural al que pertenecían aquellos donde las parcelas individuales no eran determinadas por el grado de parentesco con el ancestro de la tribu, sino por la posesión de facto, en otras palabras, cultivo de hecho. Por otro lado la constante referencia en los códigos no

al parentesco consanguíneo, sino a vecinos, cuya reunión constituye la Asamblea de la localidad, es inexplicable. Más aún: el inusual significado que el legislador en ambos códigos le da al poseedor que tiene título por derecho más que por cultivo. Por un lado [*Yajñavalkya y Narada*] el legislador se opone a reconocer el hecho de la posesión ilegal, como título de propiedad, aún cuando ésta se haya mantenido sin interrupción por 3 generaciones en caso de que la posesión no esté conectada con el cultivo; por otro lado, reconoce la posesión de alguien que trabaja en un pedazo de tierra que había estado abandonado por su dueño previo [*es decir poseedor*]. [*Y también entonces, dentro de otros en Narada: “si el poseedor de una u otra parcela no está, por la pobreza, en condiciones de trabajarla, así como en los casos de muerte o desaparición, el ingreso de la parcela pertenece a aquel que abiertamente toma su cultivación”. “La tierra que ha sido dejada sin trabajar por cinco años es considerada como sin dueño, es decir virgen”*]. Por otro lado, si hay huellas de propiedad privada de la tierra en Manú, toda la sección XI parte 2, de *Institutes of Narada* trata de las disputas sobre límites privados de posesiones de tierra; esto está lleno de detalles concernientes al orden para levantar límites de una parcela en posesión que ha sido dañada. [*¿Aún así todo esto puede ser encontrado en parcelas individuales de tierra que no son propiedad privada!*].

- c) Tierras que no pertenecen a nadie, que son puestas bajo el arado (cultivadas) con permiso en cada caso, del dueño de la tierra no cultivada (de la llamada tierra extra), esto es, de los miembros o el jefe (el más viejo) de la comuna, es una práctica que figura ya en Manú, como una forma de adquisición de propiedad privada de la tierra; así aparece también en todos los códigos posteriores. Tomando en cuenta que estas importantes diferencias aparecen en el curso del tiempo – que en vez del consenso previo de los propietarios comunales anteriores, es el permiso del jefe del poblado lo que aparece. Mientras más se aleja la tribu del tiempo de su asentamiento original sobre un territorio dado, más crece el poder de los jefes tribales que se convierten en el curso del tiempo en jefes del pueblo; el crecimiento de su poder está expresado preeminentemente en relación con las relaciones de riqueza, en el establecimiento de la ficción judicial de acuerdo a la cual, el jefe de la tribu, si no “de facto” entonces “de jure” es el mayor propietario del territorio íntegro ocupado por el pueblo. Esto significa el *dominium eminens*, como todavía entre los musulmanes de

Egipto, Turquía, etc., en Rusia al menos durante el periodo moscovita y como es la concepción jurídica en Inglaterra (...).

- d) Junto con la propiedad comunal, la legislación de los siglos V y VI, habla de la propiedad familiar, que también es rota por un proceso espontáneo y largo (...).

Mientras que en Manú, la división del legado de los padres, sólo está permitido bajo requerimiento expreso del hijo mayor, en el *Institute of Narada* esto puede ser arreglado mediante simple acuerdo entre los miembros de la familia [*de acuerdo al Narada: el hijo más joven puede también asumir esta función (lugar del padre) en la familia si tiene las cualidades necesarias para ello*]. En Narada: Con el consentimiento de la familia o al menos de los miembros interesados, la división puede también tener lugar, durante la vida del padre o de la madre tan pronto como la cohabitación de hecho cesa (probablemente significa el coito) entre los padres, dando a las hijas en matrimonio, cese de la menstruación en la esposa, o de las facultades sexuales en el esposo. La división puede tener lugar con el acuerdo del padre, en cualquier momento durante su vida. A la división de los bienes paternos, cada uno de los hijos y de las hijas solteras reciben su porción y en caso de muerte sus descendientes; y finalmente durante la vida de la madre –esta última recibe su porción. Las porciones son determinadas en primera instancia por la edad. [*“El hermano mayor recibe una porción mayor que los otros, el hermano menor una porción relativamente menor”. Narada*]. Por otro lado está determinado por la casta. [*“las particiones de todos los hermanos restantes –excepto el mayor y el menor–, son iguales entre sí en caso de que todos y cada uno pertenezcan a la misma casta”. Narada*]. En caso de división del legado materno, solamente las hijas lo heredan o a la muerte de estas últimas, sus descendientes. La división del legado está también permitida en caso de que el consenso de la familia es presumible; una casa (manejo de la riqueza) que es independiente por sí misma por sobre diez años, que es promulgada por cada miembro individual de la familia, y que completa todos los ofrecimientos a la memoria de los padres que se han ido, según lo estipulado por la ley religiosa de la familia [*esto es, ya no se adhiere a la familia indivisible más*].

Futuros relajamientos del lazo consanguíneo están expresados por la afirmación de la legislación, que regula las relaciones entre personas individuales hacia los bienes adquiridos por su propia labor, independientemente de cualquier gasto de la riqueza acumulada por la familia. De acuerdo a la interpretación del código, un miembro de la familia que por su propio trabajo ha adquirido un cierto objeto –mueble o inmueble–, no se convertía en su exclusivo propietario sino solamente bajo división –a la muerte de la cabeza de familia–, recibía dos veces el tamaño de partición de él. En tiempos más antiguos, la condición de que la riqueza se adquiriera “sin ningún gasto por parte de la familia” era interpretada como favorable para los intereses familiares. Los comentarios (;) Katyayana, Bṛihaspati, Vyasa y Mitakshara son unánimes en esto. [Ahora (*ver Sir Thomas Strange*) “*el Mitakshara de Vijnyaneswara y el Daya Bhaga de Jimuta Vahana, ambos tratados sobre herencia son de particular importancia;... según la última ley de Bengala, el primero era reconocido a través de toda el área de Benares hasta la extremidad más sureña de la península... Su autoridad con sus respectivos límites es demostrada por haber sido tan seleccionados como los mejores guías de nuestras cortes a través del dominio británico de India*”. *Strange*] (...)

Otra prueba del fortalecimiento de las relaciones de riquezas individuales desde el tiempo del código de Manu hasta Yajñavalkya y Narada es que estos dos últimos extienden mucho más, la libre disposición por la persona privada de los bienes que le pertenecen. En Manú el consentimiento anterior de los vecinos, de los miembros de la comunidad de parentesco es necesario para la alineación de la tierra; en los *Institutes of Narada* solamente la publicación del contrato de venta, aún así esto se mantiene para toda la propiedad de la tierra. Un objeto de regalo no puede ser, de acuerdo con Narada y otros, de propiedad común [*Vyasa dice: “La propiedad común solamente es alienable en un caso: con el consentimiento de aquellos que comparten el usufructo de la misma”*]. La propiedad común es aquí entendida como de parentesco (ancestral) y por la misma razón propiedad indivisible de la familia. El padre de familia puede solamente después de cubrir todos los gastos necesarios de la familia (Narada).

C. La ley musulmana y los cambios anotados de ahí en adelante en las relaciones de propiedad de la tierra en India

El segundo representante es Multeka (traducido por d'Ohsson y Belin en "Journal Asiatique" de 1861 y 1862). Más extrañas son las referencias hechas de su compilación en las cortes musulmanas en India, pero es uno de los comentarios más extendidos de la doctrina Hanafi en Asia cuando los conquistadores de la India llegaron. Donde Burhan ad-din Ali y Multeka concuerdan en su doctrina de la relación de los conquistadores con la propiedad de la tierra de los conquistados, pertenece a las doctrinas fundamentales de la escuela Hanafi.

Ambos enseñan que los conquistados tenían que pagar el "jiziat" o "djizie" (impuesto por cabeza) si no se convertían al Islam. La escuela de Abu-Hanifa concuerda con los 3 otros juristas ortodoxos: Malik, Shefai y Hanval: los veneradores de ídolos o árabes renegados deben ser borrados; por el contrario, los "pueblos letrados" –solamente los hebreos, cristianos, magians y los adoradores del fuego son reconocidos como tales– tienen el impuesto general por cabeza impuesto en caso de subyugación y no conversión al Islam. Por el contrario, la propiedad mueble es reconocida como enteramente perteneciente a los conquistados. La propiedad inmueble permanece en parte en manos de la población sojuzgada que tiene que pagar un impuesto a la tierra (Kharadj) hacia el soberano [*"El jefe militar musulmán está obligado a informar a los no creyentes, qué tan grande será el monto del Kharadj que ellos pagarán, y qué tan seguido va a ser recolectado"*]; la propiedad inmueble "va en parte a manos de los miembros de la armada musulmana como pago de servicios". [*De hecho esto es la práctica general; "El Imán", de acuerdo con el mismo "Hedaya", tiene derecho después de la conquista de una tierra, a dividirla entre los musulmanes o si no a dejarla en las manos de sus dueños previos o de imponer un Kharadj sobre la última*].

Beneficios (Ikta): El "Multeka" (comentario del Multeka) contiene las siguientes afirmaciones: "El Imán puede distribuir tierras de la gente subyugada a los soldados, de acuerdo con los derechos de los beneficios militares ("ziamet" o "timar"). El Imán también tiene derecho de disponer libremente sobre todas las tierras no cultivadas en el campo... Puede transferir una parte de ella a cualquier persona que elija, bajo la condición de pago anual de un determinado monto al tesoro estatal. El debe constantemente tener cuidado que los dueños

de las parcelas no queden libres de impuestos, y al hacer la distribución de ellas no debe importarle ni la ortodoxia ni el status social de la persona que es provista con la parcela”. Malik, Shafai y Ahmedestán de acuerdo con este texto, según las anotaciones hechas por Mawardi. Sin embargo, cuando los conquistados –al momento de la subyugación– son convertidos al Islam, o el campo se transfiere por capitulación de las manos de los no creyentes a las manos musulmanas, –la tierra conquistada sólo tiene que pagar Kharadj y el Imán no puede hacer distribuciones de ella.

(...) Después de que se complete la conquista, “el Imán no puede dar a nadie el derecho de propiedad sobre la tierra que ya está bajo cultivo”. (...) En la práctica esto lleva a que la mayor parte de la tierra permanezca en las manos de los nativos.

Por otro lado, en referencia a la tierra no cultivada, el Multeka dice, “El imán tiene el derecho de distribuir, en cualquier momento, la tierra no cultivada del Estado. Cualquier creyente o no creyente que tiene vasta cantidad de tierra bajo cultivo, adquiere derecho de propiedad sobre ella”.

Esto incluye sin embargo, el acuerdo del Imán. Así en el Hedaya (está escrito): “Quienquiera que cultive tierra virgen con permiso del Imán, se convierte de inmediato en su propietario. Quien hace eso sin su permiso, de acuerdo con Abu-Hanifa será destituido de este derecho... Toda la tierra virgen desde el momento de la conquista es transferida a la sociedad de los creyentes. La apropiación individual de esta propiedad, así como cualquier otra clase de botín de guerra es por tanto, impensable sin el poder del permiso de los creyentes, –el Imán”. Lo mismo dice Abd el Baki, Comendador de Sidi Krelil, rige para la tierra que es abandonada por sus poseedores [*entonces convertida en tierra sin dueño*].”.

(...) La costumbre de otorgar a soldados el derecho de extraer un ingreso vital en la forma de provisiones en especie o en dinero de ciertas parcelas de tierras de sus ocupantes, pasó de los árabes a los mongoles y turcos, que gradualmente se alejaron de su fe pagana. Por tanto encontramos esto en completa vigencia, solamente en la India y en Argelia.

Por tanto la tierra permaneció como regla –bajo los conquistadores musulmanes– en las manos de sus ocupantes previos; los señores se apropiaron

solamente de la tierra no cultivada y señorial; los musulmanes fueron enfeudados solamente por esto. El conferir los beneficios no tenía, en la mayoría de los casos, más consecuencias que el retiro de los impuestos pagados al tesoro del Estado de ciertos distritos, pero no significaba la expropiación de la población rural. Esta continuaba poseyendo su tierra, de acuerdo a los derechos de la propiedad comunal o privada. Este cambio afectó más bien a la persona que a la porción de tierra. Los propietarios, una vez libres, eran ahora dependientes y al mismo tiempo su posesión, antes alodial ahora se convertía en feudal. [*Este último párrafo tiene sentido sólo en referencia a los mahometanos –que recibieron ikta II o III; tiene sentido en relación a los hindús, a lo más hasta donde ellos tenían que pagar impuestos en especie o en dinero a aquellos investidos (con la propiedad) por el tesoro del Estado. El pago del Khardj hizo su propiedad tan poco feudal, como el impôt foncier (impuesto a la tierra) hizo a la propiedad de la tierra francesa, feudal. Este párrafo íntegro está garabateado tontamente en el máximo grado*].

D. Proceso de feudalización de la propiedad de la tierra en la India en el período de la dominación musulmana

Sind. (Primera conquista de la India por los árabes). Shah-Name –traducción persa de un texto árabe perdido de la primera mitad del siglo VIII d. C. – (John Dowson..)– contiene una relación circunstancial de los asuntos de los conquistadores relativos a las formas de propiedad de la tierra. De acuerdo a esta relación: primero que todo, un impuesto principal que fue impuesto a la población [*Kovalevsky dice más bien, ellos fueron gravados con un impuesto al hogar*], “en conformidad con la ordenanza proclamada por el Profeta”, junto a esto, los nativos tenían que soportar el impuesto sobre la tierra igual que el anterior y uno nuevo introducido por el diezmo religioso; ni siquiera los musulmanes estaban libres de este último. Aquellos nativos que se convirtieron al mahometanismo no pagaban ni el impuesto a la tierra ni el impuesto principal. Todos, “sin distinción de fe religiosa, retuvieron su propiedad mueble e inmueble. Tierras y propiedades no fueron confiscadas a la población subyugada” (Shah-Name). Muhammed Kasim cargó a los recolectores hereditarios de impuesto en Sind –los brahmanes– con impuestos de leva. La excepción fueron aquellas villas y distritos cuya recolección de impuestos fue asignada por el emperador a sus camaradas de armas como feudos militares (ikta’at o Kataya); ellos recibieron esto bajo la condición de servicios de guerra. Fue destruido después del tiempo

de Omar el derecho de tomar cualquier otra ocupación que aquella de los servicios militares, los poseedores del ikta por necesidad tuvieron que dejar la tierra del distrito confiado a ellos a sus cultivadores anteriores, contentándose con la recolección anual de una determinada parte de los pagos en especie. No todos los soldados fueron dotados con tales feudos, sino solamente los guardianes (¿) [*los oficiales más altos!*] de Kasim. Los soldados simples recibieron su pago anual e inmunidad total para los impuestos. [*El ejército de Muhammed, como hace notar el Professor Dowson, no incluía ni mujeres ni niños; los árabes por tanto tenían que involucrarse forzosamente en matrimonios mixtos con las mujeres indígenas de las tierras conquistadas*]. Realizando matrimonios con las mujeres nativas de Sind, los soldados árabes gradualmente formaban colonias militares, que se desarrollaron por etapas, en ciudades (¿?), bajo el nombre de “jumuds” (=comitivas) y de “asmar” (localidades, ciudades).(...)

Las corporaciones religiosas también encontraron, ya desde el siglo XIII, el derecho de sacar ventaja del almacenaje de impuestos para hacer de esto la principal fuente de sus ingresos. Ghiyas-ud-Din Balban da a los monasterios (Khankah) erigidos por él en Multan, “varios cientos de villas para su manutención” como regalo, es decir, ellos tenían desde entonces el derecho de reunir los impuestos que se debía al Estado. [*De acuerdo a la ley India, el poder reinante no está sujeto a la división entre los hijos; entonces una gran fuente del feudalismo europeo es obstruido*].

1351-1388. Firuz Tughluk. El decretó el paso indiscutible de un ikta de la persona a la que había sido asignada inicialmente, hacia sus herederos; él prescribió: “Si uno de los oficiales del ejército muere, su hijo toma su lugar; en ausencia de su hijo, el esposo de su hija; en ausencia de descendientes directos, el esclavo que está más cerca de él (ghulam) debe tomar el lugar del occiso; si este último no existe, el pariente más cercano. Las esposas del occiso aparecen en el último lugar en el orden de herederos. El reemplazo del Iktadar por sus herederos, puede también ocurrir durante la vida del primero” (Shams-i-Siraj Afif). Entonces el ikta fue reconocido como hereditario por ley. Firuz permitió no solamente a los oficiales la disposición de iktas, como había sido hasta entonces, sino también a los soldados. Estos últimos recibieron solamente una parte de los impuestos que pertenecían a los dueños del ikta previamente existente, y en este caso usualmente ellos vendieron sus derechos a una clase especial de compradores, que, por su parte, no poco frecuentemente vendieron esta comodidad a otros. Firuz en persona aplica este sistema de beneficios,

que había sido introducido para los comandantes del ejército, para los oficiales del gobierno también. Él también dio numerosos pedazos de tierra como propiedad incondicional a corporaciones religiosas y personas privadas; éstas (las porciones de tierras) fueron sacadas de las propiedades señoriales y las tierras vírgenes que estaban contenidas dentro de ellas. Estas últimas pasaron a nuevos colonizadores con la condición de que ellos pagaran el Kharadj. Firuz dijo que esto último (el “Kharadj” de los colonizadores) fuera conectado por las corporaciones religiosas y las instituciones de caridad que él mismo fundó; entonces la mayor proporción de la tierra libre se convirtió en wakuf, y de ahí la propiedad inalienable de las corporaciones religiosas, hospitales, etc. La propiedad de manos muertas (wakuf) surgió, junto a esto, por causa del ikta, al tiempo que las villas previamente asentadas y los distritos tenían que pagar los impuestos, que una vez fueron pagados al Estado, a las corporaciones religiosas, fundaciones, etc. De esta forma los gobernantes musulmanes solamente continuaron lo que los rajahs nativos habían hecho durante siglos antes de ellos, que con no poca frecuencia, habían asignado a uno u otro templo cientos o miles de nuevos poblados (asentamientos). La diferencia entre el wakuf y los beneficios es ésta: la propiedad del wakuf era a mano muerta (inalienable e irrevocable); más aún, sus beneficiarios estaban libres de toda clase de servicios, sobre todo, el servicio militar.

Los mongoles dejaron provincias y distritos enteros en las manos de los rajahs indios; estos últimos adquirieron el nombre de zamindares (terratenientes), y estos rajahs-zamindares estaban bajo la obligación de un tributo anual al soberano imperial; esto fue principalmente el caso en los distritos que sólo nominalmente estaban sujetos al “imperio”; de otro modo los zamindares fueron distribuidos entre los oficiales musulmanes. La confirmación de los viejos zamindares y el establecimiento de los nuevos, generalmente ocurría en cada nueva ascensión al trono. La gente aparecía en el mayor de los casos como zamindares que ya habían tenido propiedad de la tierra en algún distrito o villa. Tan pronto como tomaban aquel puesto, porciones especiales (llamadas *nankara*) de las tierras vírgenes del distrito, comenzaban a pertenecerles y se añadían a su antigua posesión (*Komar*). Además los zamindares recibían el derecho de paso, de caza y de pesca... Además de los servicios policiales, el zamindar tomaba bajo su control la recolección de impuestos del distrito asignado a él con el derecho de ser pagado por este servicio mediante un impuesto adicional sobre los habitantes locales. Estos últimos estaban obligados a pagar a través de los zamindares, en vez de pagar directamente al tesoro.

Bajo los mongoles, hubo tan pocos cambios jurídicos en las relaciones de propiedad de la tierra como bajo los anteriores gobiernos musulmanes en India –aunque hubo cambios de hecho. En las memorias del emperador Jehangir (o Jahangir, 1605-1627) está escrito: una de sus principales preocupaciones era prevenir “La apropiación de tierras de la población indígena por los Jagirdars y los oficiales de finanzas, con el propósito de su cultivo posterior por su cuenta”. Esta clase de apropiación infectó desde entonces el sistema entero, la excesiva carga de impuestos, la persecución personal, no pocas veces la fuerza abierta, llevó a los campesinos hasta el punto de preferir abandonar sus parcelas. (...)

Otro modo de apropiación: traspaso de los derechos de propiedad de los pequeños propietarios hacia los grandes, bajo la condición de que los pequeños propietarios mantengan el derecho a su uso hereditario. Tal contrato [*en la Edad Media Románica y Germánica: “commendatio”*] es preservada todavía hasta ahora en la India bajo el nombre de “ikbaldawa”. De ahí la rápida transición de la propiedad alodial de los campesinos en propiedad feudal, por un lado de los zamindares y por otro, de las instituciones religiosas, de caridad y de todo tipo.

El mismo proceso de sub-feudización paso a paso, es también notorio en las parcelas de tierra otorgadas en el Imperio Gran Mongol a sus oficiales civiles que vinieron a ser conocidos por el nombre genérico de zamindares, poseedores de tierra. El Gran Mongol, y siguiendo su ejemplo los gobernadores provinciales, asumieron el derecho de separar villas particulares del distrito dado a ellos en arriendo, para distribuirlos posteriormente a personas merecedoras, bajo la condición de que dichas villas pagaran impuestos al tesoro no directamente sino a través del zamindar. Los zamindares más tarde hicieron distribuciones similares por su cuenta también. Grupos enteros de poblados, de tierras cultivadas y vírgenes pasaron a pertenecer a estas porciones que en su totalidad abarcaban, no poco frecuentemente, distritos íntegros o “taluk”, razón por la cual, sus tenedores fueron llamados “talukdars”. Junto a esto los llamados “patnidars” se encuentran en casi todos los lugares en el mismo zamindari; solamente la diferencia en el tamaño de la porción los distingue de los “talukdars”. Los talukdars así como los patnidars, cada uno dentro de su recinto, asignó entusiastamente la recolección del pago en especie y en dinero, de la previsión de los distritos, entrando al circuito de la persona adecuada, en cada caso bajo la condición de una indemnización periódica o temporal. Entonces surge dentro de los límites de los zamindares un nuevo grupo de oficiales, los recolectores de impuestos, llamados “darpatnis”; estos

gradualmente instalan otra categoría de personas dependientes de ellos, los “sepatnis”. El principio de herencia, reconocido más arriba en relación a los zamindares se fue extendiendo gradualmente también a las categorías de los recolectores de impuestos que estaban subordinados uno al otro. [*Ver Hunter: A Statistical Account of Bengal, 1877, v. I pp. 262 sq., y en cada uno de los otros volúmenes bajo el título “Forms of Landed Property”*]. El carácter fijo de sus tenencias fue gradualmente reconocido; a partir de ese tiempo los zamindares ya no representaban unidades de impuestos, sino grupos de categorías de recolectores de impuestos hereditarios de varios miembros, cuyo jefe era el zamindar quien, a pesar de que jurídicamente era considerado, no era en ninguna forma distinguible de los otros, en la práctica consiguió el reconocimiento de sus derechos de terrateniente.

Como los “beneficios”, “la recolección por los oficiales” [*pero esto no es en absoluto feudal, como Roma atestigua*], y “comendadores”, son encontrados en India, Kovalevsky aquí encuentra feudalismo en el sentido de Europa Occidental. Kovalevsky olvida, dentro de otras cosas la servidumbre, que no hay en India, y que es un momento esencial. [*En relación al papel individual de la defensa, sin embargo (cf. Palgrave), no solamente de los campesinos no libres, sino también de los que son libres, por los señores feudales (que juegan el papel de alcaldes o guardianes), esto juega un papel limitado en India, excepto por el wakuf*]. [*De la poesía de la tierra, que el feudalismo Romano-Germánico tiene como propio (ver Maurer), es encontrado tan poco en India como en Roma. ¡La tierra es ahora noble en India, así que no podría ser alienable a los comunarios!*] El mismo Kovalevsky encuentra una diferencia principal, sin embargo: no hay jurisdicción patrimonial particularmente en referencia a la ley civil en el imperio del gran mongol. (...)

E. La economía inglesa y su influencia en la propiedad comunal de la India

1793: El registro de tierra es prescrito por el Gobernador General, Lord Cornwallis (su administración 1786-1793). En 1795 los ingleses encontraron a los zamindares (“recolectores de rentas públicas”) reclamando la posición de los “rajahs zamindaris”, cuyo poder habían asumido gradualmente durante la decadencia del imperio mongol. [*La naturaleza hereditaria de estas tenencias surgió porque no se preocupó por las formas de tenencia, siempre que el impuesto anual fuera entregado. Este era una cierta suma fija, considerada como la producción anual del distrito, sobre sus propias exigencias. Todo lo que los zamindaris hicieran*

por arriba o por debajo de esa suma, les pertenecía, por tanto molían a los ryots]. Su reclamo para ser considerados rajahs, se debió a la masa de tierra y dinero que ellos robaron y reunieron, por el mantenimiento de tropas y asunción de riqueza. Los gobernadores ingleses los trataron como a meros recolectores de impuestos subordinados, los pusieron bajo responsabilidad legal, los volvieron sujetos de ir a prisión o de perder el cargo, a la más pequeña falla en el pago regular. Al mismo tiempo, la condición de los ryots no fue mejorada; de ahí en adelante ellos fueron más humillados y oprimidos y todo el sistema de rentas fue desmantelado.

El Sr. Shore, más tarde Sir John Shore, el sucesor del miserable Cornwallis en el cargo, habló vigorosamente en el Consejo en contra de la destrucción de las costumbres indias; y como vio que la mayoría del Consejo había decidido (solamente para liberarse de la carga de la legislación constante y de las disputas perpetuas concernientes al status de los hindús) declarar a los zamindares como dueños de la tierra, propuso asentamientos por décadas. Pero el Consejo los declaró permanentes. El conjunto de Comisionados aplaudió esta resolución y pasaron una nota en 1793 para el “establecimiento permanente de los zamindares de India como terratenientes hereditarios bajo el mando de Pitt; esta decisión fue promulgada en Calcuta en marzo de 1793, ¡para júbilo de los asombrados zamindares! Esta medida fue tan ilegal como inesperada; ya que los ingleses suponían que estaban legislando para los hindús como una raza y en lo posible administrando para ellos sus propias tierras. (...)

La consecuencia del “asentamiento”, el resultado directo de este asalto a la propiedad privada y comunal de los campesinos: toda una serie de levantamientos locales de campesinos en contra de los “terratenientes” que se habían colocado encima de ellos, trayendo como consecuencia en varios lugares el desalojo de los zamindares y su reemplazo por la East India Co. como propietario; en otros lugares el empobrecimiento de los zamindares y la venta forzada o voluntaria de sus bienes para el pago de impuestos pasados y deudas privadas. De hecho la mayor parte de las tierras de la provincia pasaron rápidamente a las manos de unos cuantos capitalistas urbanos [*ver atrás: East India (Bengal and Orissa Famine (1866), 1867. Part I, Report of the Commissioners, etc., 1848, p. 222: “como generalmente sucede bajo nuestro sistema, ha habido al principio una gran transferencia de los derechos de los zamindares y, los compradores han sido (en Orissa) casi en su totalidad, hombres adinerados de los asentados más antiguamente y ricos de la provincia de Bengala, para quienes*

la compra de derechos sobre la tierra, es la forma favorita de inversión”]. Los capitalistas disponían de capital libre y lo colocaban alegremente en la tierra. Ellos permanecieron como antes en las ciudades, es decir, fuera de cualquier relación con la población rural, generalmente entregaban sus propiedades en parcelas divididas en arrendamientos a corto plazo hacia los miembros más acomodados de la población rural, a veces también a pequeños capitalistas urbanos (en otras palabras, pequeños usureros). Desde el primer registro de tierra, solamente un pequeño número de familias de los viejos zamindares permanecieron, sin el circulante necesario, y aún más, sin un capital fijo para la agricultura; ellos compitieron con los arrendatarios en el arte de colocar sumas insignificantes de dinero a su disposición mediante préstamos a los campesinos a tarifas usurarias. Entonces nada ocurrió para la agricultura (fuera del trabajo de los cultivadores). Compárese lo que hicieron los mongoles, etc. para la irrigación, etc. Compárese ésto con las proezas inglesas.

1826: En el gobierno de Madras, el Gobernador Monroe introduce una parodia de la parcelización francesa. Esta clase de propiedad como Campbell hace notar (...) no debe ser llamada propiedad campesina (ryotwar) sino fieldwar, porque de acuerdo a él, el gobierno no entra en ningún contrato con el campesino propietario, sino con campesinos en posesión temporal de una determinada tierra. Cada parcela de tierra debe pagar una cierta suma de impuesto en dinero, la obligación de la cual, recae en el cultivador temporal de tal tierra. Este último puede abandonar la parcela en cualquier momento y así liberarse del impuesto monetario. Si él no paga, el gobierno le forza a abandonarla inmediatamente. No existe propiedad privada en el sentido estricto de la palabra —tal propiedad sería de hecho susceptible de alienación de quien estuviera en posesión de ella! Todos estos campesinos son de hecho solamente “unidades de impuesto”, (dice Campbell), “y provincias enteras rinden un ingreso de un cierto monto en impuestos”. Bajo este sistema, el gobierno no tiene nada que ver con la totalidad de poseedores comunales de una villa dada, sino con los usuarios hereditarios de parcelas individuales, cuyos derechos cesan si no se paga los impuestos puntualmente. Aún así ciertas conexiones entre estos átomos continúan existiendo, reminiscencias distantes de los grupos comunales propietarios de tierra, más tempranos. Los bosques y las tierras de pastura son todavía propiedad no dividida para todos los miembros o más bien para familias; las tierras cultivables y praderas solamente sirven como pasturas comunales después de haber sido cosechadas o sembradas. Solamente la tierra no cultivada comunal/comunitaria es apropiada exclusivamente por el régimen

inglés, que explota esta usurpación ilegal para ingresos a través de impuestos sobre la tierra, a personas que están dispuestas a cultivar parcelas individuales de tierras no trabajadas, y así incrementar el número de usufructuarios rurales y por tanto el número de personas que pagan impuestos en una determinada villa. A pesar de este sistema, existen rastros en algunas comunidades de la Presidencia de Madras –que están en los distritos del norte sobre las orillas de los ríos, y agrupados en las tribus Tamil y Telegu–, de asociación comunal que todavía existían poco tiempo antes. Las tierras están todavía en manos de sus poseedores hereditarios previos, y a pesar de que legalmente cada uno es responsable particular para algo puntual del impuesto gubernamental, aún así, de acuerdo al principio comunal, cada quien continúa ocupando su parcela. El sistema de Madras interrumpió los lazos de solidaridad entre los dueños de una villa, que no solamente se expresaban en la responsabilidad colectiva para los impuestos de tierra, sino también por medio de los esfuerzos unificados de una serie de instituciones agrícolas cuyo propósito era incrementar la productividad del suelo. El sistema rompió la responsabilidad mutua de los miembros de la comuna y por la transferencia –por pagos atrasados–, de la parcela a cualquier persona, con frecuencia totalmente extraña, disolvió artificialmente lo personal de la comuna y de las conexiones vecinales y solidarias. Además de esto, en lugar del jefe local anteriormente elegido, arbitrariamente el gobierno colocó y destituyó oficiales; entonces, “de acuerdo a lo que hace notar Campbell, en poco tiempo –en algunos años–, no habrá rastro de las asociaciones comunales”. – Estas transformaciones de los propietarios comunales previos en cultivadores precarios de tierras gubernamentales, no quedó sin protestas. En muchos distritos de la presidencia de Madras, los llamados “meerasadar”, miembros de las comunidades de parentesco llamaron la atención del gobierno hacia el hecho de que la propiedad no dividida de ciertas porciones de tierra que ellos poseían, era transformada por la naturaleza en arrendamientos individuales. Lo más que el gobierno hizo fue entregarles el derecho de preferencia, antes que otros que pudieran desearla [P.170, Cf. *el misionero inglés Lang, “Village communities in India and Russia”...*] . Lo mismo, punto de vista puramente fiscal de los “perros ingleses” como en el registro de tierra en Bengala. Aquí ellos sostuvieron la conversión de los zamindares en grandes “terratenientes” como los mejores medios de asegurar los mejores pagos de impuestos; así en el sistema de gobierno dejado al campo, vieron una garantía de pago puntual de impuestos y la posibilidad de incrementar su monto, mediante la extensión del sistema de impuestos sobre nuevos arrendatarios de tierras estatales. El

botín financiero esperado no fue recibido. Los atrasos en los impuestos se incrementaron anualmente. Por tanto, el sistema de Madras no fue introducido en las provincias noroccidentales y en el Punjab [*el Punjab fue anexado en 1849 bajo la administración de Lord Dalhousie (1848-1856)*].

El sistema gradualmente establecido en las provincias noroccidentales después de 1807 no fue en sentido estricto propiedad comunal –parece ser más bien el reconocimiento al status quo, cuyo principio había sido asentado por el gobierno musulmán. La propiedad privada de la tierra no toma el primer lugar, y la propiedad comunal se permite solamente en donde los oficiales ingleses –perros– no podían descubrir personas que presentaran algún título de propiedad, no importaba lo ambivalente que este fuera. Los burros ingleses necesitaron largo tiempo para encontrar la condición real de aquellos en posesión de la propiedad, aún así sólo aproximadamente en los distritos conquistados por Lord Wellesley “Varias villas” dice por ejemplo, uno de los comisionados del catastro cuyo centro de acción fue Etawa, en el reporte de 1818 [*en “Selections from the Revenue Records of the N.W. Provinces”, ---I.*],

“Han permanecido hasta ahora sin propietarios. Para nuestro profundo asombro no encontramos huellas de existencia de zamindares o de otros propietarios de esa clase. La posesión del suelo aparece también en muchas villas como objeto de peleas entre dos partes, ninguna de las cuales puede presentar, en su defensa, alguna clase de prueba sustancial” [*¡burro inglés!*]. Si parecía que una de estas partes era el propietario comunal y la otra, la autoridad local o habitantes ricos o influyentes, los comisionados declaraban, en la mayoría de los casos, por este último, y regían su modo de operación en este sentido. “El derecho de los propietarios comunales nunca estaba precisa o estrictamente determinado, entonces era también imposible responder a la pregunta, ¿tienen alguna clase de derecho a la tierra?” [*En las “Selections citadas arriba,..., Reporte del Comisionado para la conclusión del catastro (en Rohilkhand).*]. El capricho de los comisionados del registro de tierra --- la interesada evidencia de los oficiales mahometanos hacia los que se volvieron para conseguir información, frecuentemente decidía la pregunta relacionada con quién es el propietario de la tierra, a favor de una u otra familia. Así la propiedad de la tierra fue concentrada en gran medida, en manos de gente que tenía un título de posesión meramente ficticio; entonces la comisión, creada en 1821 para la revisión, fue requerida para retirar la tierra en manos de aquellos que la tenían en posesión. En muchas villas donde desde la antigüedad, no

había ninguna otra forma de propiedad de la tierra excepto la comunal, los zamindares y talukdars podían asentarse como grandes terratenientes, es decir, como colectores de impuestos de distritos enteros y de sus sub-divisiones y como pequeño propietario privado al jefe de la villa ("Lumberdar"), en ambos casos con gran daño hacia la mayoría de la población que nolens volens era forzada a convertirse en arrendatario dependiente de un terrateniente. – En los relativamente pocos casos donde los comisionados reconocieron las comunidades como propietarios, el acuerdo en relación al pago de impuestos, no se llevó a cabo con la totalidad de la villa, sino con uno o unos cuantos de los jefes, como en el distrito de Banares. En tales casos, los dueños comunales eran víctimas de la extorsión de estos últimos, o si no, ellos pedían la división de la tierra comunal y sus atribuciones como propiedad privada para varios usufructuarios. Tales apelaciones para la distribución fueron permitidas desde 1795. Gradualmente se les ocurrió a los "zoquetes ingleses", que la propiedad comunal no era una rareza en una u otra localidad, sino el tipo dominante de relación sobre la tierra para la cual, las raras excepciones fueron establecidas por el régimen musulmán que entregó a este o aquel oficial "propiedad privada" [Ver: *"extract from a letter from Mr. Wauchope to the Secretary to the Board of Commissioners in the ceded and conquered Provinces"* del 12 de Agosto de 1809...].

(...) Así la propiedad común fue reconocida en principio; qué tan lejos fue reconocida en la práctica siempre dependió y depende de lo que los "perros" ingleses creen más conveniente para ellos.

Entonces, en varios distritos de Bundelkhand, hasta su sojuzgación por los ingleses, se mantuvo una serie de comunas rurales cuyas tierras comprendían diez millas cuadradas. Esto aparece política y fiscalmente "injurioso". Frecuentemente consiste de varios miles de personas relacionadas unas con otras por descendencia y por la comunidad de propiedad; por un lado estas asociaciones aparecen para los gobernantes ingleses como peligrosos oponentes en caso de una posible rebelión, y por otro lado, como un estorbo en caso de cobrar deudas pasadas por medio de subasta pública de las parcelas de los deudores insolventes. ¿Qué hicieron los "zoquetes" británicos? Ellos pactaron en la materia del pago de impuesto; no con la comunidad entera sino con sus subdivisiones especiales (Bebris y Puttis, mientras que al mismo tiempo, consideraron al Pergunah responsable financieramente, en caso de que los miembros de las asociaciones constitutivas fueran incapaces de realizar sus pagos. (...) Así entonces, rompiendo las comunas rurales en distritos, el

gobierno inglés al mismo tiempo se valió de regulaciones en masa en la mayoría de las comunas para el establecimiento preciso de ambas, de las parcelas de cada individuo en tierra cultivada y para que compartieran el pago de la suma total que debía entregar la comunidad. *[El sistema en el cual, la tierra cultivada en su conjunto es dividida dentro de sus miembros se llama “putidaree perfecto”, e “imperfecto” a aquel en el cual la parte de las tierras cultivadas permanece en uso comunal]*.

La mutilación arbitraria de la propiedad comunal por los “zoquetes” ingleses tuvo consecuencias dañinas. La división de las tierras comunes en distritos debilitó el principio de ayuda y apoyo mutuo, que es el principio vital de las asociaciones de comunidades de parentesco. Las comunidades populosas con gran cantidad de tierra son, de acuerdo a las afirmaciones de los “zoquetes”, especialmente aptas para mejorar y generalmente también para resguardarse de los efectos de la sequía, de las epidemias y de otras catástrofes que asolan la tierra por temporadas. Unidos unos a otros a través de lazos de sangre, de la cohabitación vecinal y de la comunidad de intereses producida por estas causas, ellas son capaces de enfrentarse a cualquier posible accidente, sucumbiendo a ellos solamente por periodos cortos; una vez que el peligro ha pasado, ellos se dedican con la energía previa a trabajar otra vez. En caso de tragedias cada uno puede contar con todos.

En ambas, en la comuna donde toda la tierra cultivada estaba dividida entre las familias individuales, como en aquellas donde una parte de la tierra cultivada permanecía en uso no dividido para todos los miembros de la comuna, el sistema de propiedad común fue tan tajantemente cortado desde la raíz por los “zoquetes”, que los gobernantes no solamente no prohibieron la alienación de parcelas comunales, sino que recomendaron su subasta en el mercado abierto en caso de que no se pagara a tiempo los impuestos que deben los ocupantes de una parcela dada. Los miembros de la asociación comunal recibieron solamente el derecho de preferencia (privilegio de derecho preferente de compra) y tuvieron que renunciar de una vez para siempre del derecho de comprar de sus parientes y vecinos, un derecho reconocido por la legislación de todos los pueblos que viven en asociaciones comunales y de parentesco. (...) Este derecho de subasta pública por los recolectores, se da en el Acta de 1841 que importa elementos extraños, mayormente capitalistas urbanos a la comuna rural. *[Por otro lado, era la regla que si alguien no pagaba impuesto por ejemplo sobre 15 años, su tenencia era pasada hacia otros arrendatarios]*

que pagaban las deudas atrasadas por él, mientras que la alienación a personas que eran extrañas a la comunidad se convertía en una rara excepción].

Punjab (anexado en 1849): aquí también los ingleses rompieron los poblados comunales y los convirtieron en distritos a la fuerza, e introdujeron la propiedad privada artificialmente sobre las parcelas de tierra cultivada; ditto: venta pública de los lugares comunales para el pago de deudas privadas y de impuestos comunales vencidos, pero en el Punjab, a diferencia de las Provincias noroccidentales, la comunidad fue reconocida como único y exclusivo propietario de la porción de tierra íntegra. Aquellas asociaciones comunales existían, estaban, mucho menos dañadas que en las Provincias Noroccidentales. Pero el gobierno británico se apropió de los bosques y de las tierras vírgenes como propiedad del Estado, para detrimento de los pobladores comunales; de los bosques bajo el pretexto de prevenir su extirpación por los propietarios comunales, de hecho para facilitar la colonización europea. Los oficiales ingleses en la India y los publicistas apoyados en ellos, describen la declinación de la propiedad comunal en el Punjab como un mero resultado –a pesar del amable tratamiento inglés hacia las formas arcaicas– de un progreso económico, mientras que ellos son los primeros portadores (activos) de éste –para su propio peligro.

A través del contacto con la cultura europea, una inclinación hacia el lujo se desarrolló dentro de los hindús; ellos generalmente gastaban la mitad de sus ingresos en bodas, etc.; para este fin ellos se prestaban, bajo la condición del pago de intereses usurarios [*en todas las tierras de producción no capitalista y predominancia de la agricultura, se encuentra el desarrollo de la usura*] y utilizando la libertad, garantizada por los ingleses para la alienación de sus lugares, estas eran transferidas al usurero como prenda de pago. Cuando el término del pago se vence, al campesino generalmente le hacían falta los medios necesarios. El usurero se quejaba y sin mucho costo ni tardanza, recibía el derecho de propiedad sobre la parcela comunal. Tan pronto como se había convertido, por esta razón, en miembro de la comunidad, el usurero aplicaba los mismos medios para incrementar su posesión de tierra y en unos diez o doce años, conseguía la meta que deseaba. (...)

Frecuentemente el gobierno también juega un papel directo en la alienación de las parcelas comunales individuales. Los oficiales ingleses admiten que gracias a los impuestos pasados sobre la tierra en el periodo del registro de

tierras en las Provincias del Noreste, los poseedores comunitarios consideraron útil para la alienación no registrar para sí sus parcelas. De ahí el rápido paso de las parcelas de una mano en otra. En los últimos treinta años (en las Provincias del Noreste) la imposición de impuestos en la mayoría de los distritos, ha sido significativamente reducida, aún así se traga si no todos, entonces casi todos los ingresos de los campesinos de los distritos de Deli y Allahbad, de tal forma que los propietarios comunales encuentran ventajoso subcontratar sus parcelas bajo la condición de que los arrendatarios les paguen una suma igual al monto del impuesto que grava a la parcela. De aquí frecuentemente, permitiendo que la tierra no sea cultivada, abandonando la comunidad con el fin de escapar del impuesto a la tierra, no pago puntual de este o aquel pago individual en el cultivo comunal. Los únicos medios aplicados por los administradores ingleses contra esto son ofrecimiento de la parcela del miembro que no ha pagado o de aquel que abandona la comunidad a otros miembros de ella, generalmente al jefe del poblado ("Lumberdar") para su uso temporal o, de acuerdo a la prolongación de la incapacidad de pago, permanente. Entonces en comunas relativamente pequeñas, el lumberdar, usualmente elegido entre los miembros más ricos de la comunidad era capaz de concentrar en sus manos los terrenos de los otros. Entonces todos los pedazos de tierra comunales pasaban a posesión temporal o permanente del lumberdar en el Pergunah Budousa, cuyas varias subdivisiones se convirtieron en parte en propiedad hereditaria, en parte temporal de los miembros, por los medios a los que nos referimos. Sin embargo, no es la cabeza de la comunidad quien saca provecho por la incapacidad de pago de uno u otro miembro de la comunidad, sino que es el capitalista urbano. A través de la imposibilidad de pago el monto íntegro del impuesto que recae sobre él, debido a la imposibilidad de los diferentes miembros de realizar tal pago, la comuna no poco frecuentemente se ve forzada a alienar partes de sus tierras donde los capitalistas urbanos y de los poblados que colocan su capital en propiedades de tierras invariablemente aparecen como compradores. Con frecuencia también la subasta pública es ejecutada por los oficiales gubernamentales del departamento de finanzas para recobrar del precio de la venta, los pagos vencidos de impuesto de esta o aquella comunidad; aquí también el que saca ventaja es otra vez: el capitalista extraño a la comunidad (...)

La transferencia de tierras comunes – (en las Prov. del N.O. y especialmente en el Punjab) – hacia propiedad privada fue acelerada también por la facilidad con la que el usurero (prestamista de dinero) obtenía un mandato jurídico de ejecución para la venta de las parcelas individuales de su deudor. Si el monto

involucrado en el caso no excede las 300 rupias, la decisión recae en el jefe del poblado (Tahsildars), quien realiza la función de recolector de impuestos; en caso contrario, los comisionados catastrales. Apelaciones al cobro de impuestos se realizan solamente en casos muy importantes [...]*“la tierra en ningún sitio pasa de mano en mano con tal facilidad” –¡los mismos “perros” ingleses que obstruyen la transferencia de la tierra en su casa más que en ningún otro país!, –“como en India”, resultado de las reglas inglesas de jurisdicción administrativa*] (...).

3. Argelia

Los argelinos tienen, después de la India, la mayor cantidad de rastros de la forma arcaica de propiedad de la tierra. La propiedad familiar y no dividida, son aquí los tipos dominantes de propiedad de la tierra. Siglos de gobierno árabe, turco y finalmente francés, excepto en el más reciente periodo, oficialmente desde la ley de 1873 – no fueron capaces de romper la organización consanguínea y los principios de indivisibilidad e inalienabilidad de la propiedad de la tierra.

En Argelia existen ambas, propiedades individuales y colectivas; la primera probablemente surgió bajo la influencia de la ley romana; ésta (la propiedad individual) es dominante hasta hoy en medio de los indígenas Berbers y dentro de los moros y hebreos que forman el principal contingente de la población urbana. Entre los Berbers unos cuantos –llamados Kabyles–, que habitan en la costa mediterránea en el norte, etc., conservan muchos rastros de propiedad comunal y de parentesco y viven hasta el presente en familias no divididas, en estricta observancia de la inalienabilidad de la propiedad familiar. La mayor parte de los Berbers toman su lengua, modo de vida, características particulares en la tenencia de la tierra, de los árabes. Las formas colectivas de propiedad de la tierra, y a la cabeza de ellas, la propiedad por el clan, fueron sin duda introducidas por los árabes.

En la primera mitad del siglo VII d. C., ocurrieron las incursiones de los árabes en Argelia; pero sin colonización, entonces sin influencia sobre las instituciones de allí (...).

El sistema de posesión de la tierra comunal que se desarrolló dentro de los Kabyles bajo la influencia árabe, se distingue por el hecho de estar bastante alejada del tipo primitivo de propiedad de parentesco. De hecho hay dentro de los Kabyles: responsabilidad colectiva en el pago de impuestos en especie y

servicios; no poco frecuentemente hay compras a la cuenta comunal de ganado, cabras y ovejas cuya carne es entonces dividida entre las familias individuales; también la autonomía administrativa y judicial de los clanes es reconocida entre ellos. Como árbitro, el consejo del grupo de parentesco aparece en disputas sobre riqueza; los jefes del clan por sí mismos, pueden permitirle a alguien establecerse entre los Kabyles; ningún miembro de un clan extraño está permitido de adquirir propiedad sin su permiso; estas mismas cabezas del grupo de parentesco distribuyen tierras vírgenes como propiedad, entre las personas que han trabajado para hacerlas aptas para el cultivo y que las han cultivado por tres años seguidos. Además: bosques y pasturas son de uso comunal dentro de los kabyles; (...) Por otro lado, el sujeto de derecho a la tierra arable, parece ser todavía la familia dentro de los Kabyles, y es más, la no dividida; la tierra es por tanto la propiedad de la familia no dividida; esta última incluye al padre, madre, hijos, sus esposas, hijos e hijos de sus hijos (nietos, tíos, tías, sobrinos y primos). La riqueza de la familia es usualmente administrada por el más viejo por nacimiento después de una elección de todos los miembros de la familia. Él vende y compra, da tierra en arriendo, arregla los cultivos y las cosechas, cierra contratos comerciales, paga por la familia y recibe los pagos que se le adeudan; su poder no es en ningún sentido ilimitado; en todos los casos que son en cualquier sentido importantes, y especialmente en la compra o venta de inmuebles, él debe preguntar al consejo de todos los miembros de la familia, de otra forma no está limitado en la disposición de los bienes de la familia. Si su actividad aparece dañina hacia los intereses familiares, esta última tiene el derecho de removerlo y de colocar un nuevo administrador en su lugar. La economía doméstica de la familia no dividida está totalmente en manos de la mujer que es más vieja por nacimiento (ver Croatas) o en manos de la más apta para la dirección, cada vez elegida por todos los miembros de la familia. Las mujeres con frecuencia se alternan en esta función.

La familia provee a cada uno de sus miembros con los instrumentos de labor, armas y el capital necesario para comerciar o hacer manufactura. Mientras tanto, el miembro de la familia tiene que dedicar su labor para ello, i. e., entregar al jefe de la familia todos los ingresos que consigue, bajo pena de ser desterrado de la familia. En relación a la propiedad individual, está limitada a ropa (ver Hanoteau y letourneux) y ornamentos que ellas reciben como dote (más bien regalo en su día de matrimonio); la excepción a estos son las ropas de lujo y los ornamentos para el cuello más caros, estos permanecen como propiedad común de la familia y solamente van para uso individual para

una y otra mujer (Cf. Esclavos del Sur). En lo que respecta a la propiedad inmueble que haya conseguido un miembro mediante regalo o herencia, ésta le sirve como propiedad individual, pero va en posesión de la familia entera. Si la familia no consiste en muchos miembros, se come en la misma mesa y las funciones de cocinar recaen en los miembros femeninos por orden. La comida preparada es entregada a cada miembro por la señora de la casa (la cabeza femenina de la familia).

Entonces si bien se conoce la propiedad privada entre los Kabyles, esto es solamente como una excepción. Aparece donde quiera dentro de ellos como producto del proceso gradual de disolución del clan, comunidad y propiedad familiar.

Como en todas partes, la ruptura de las formas colectivas de propiedad de la tierra que surgen de causas internas son considerablemente aceleradas dentro de los Kabyles y de los árabes de Argelia, por la conquista turca de la tierra hacia el final del siglo XVI. De acuerdo con sus leyes, los turcos como regla general, dejan la tierra en las manos de los clanes en posesión; pero una parte considerable de las tierras no cultivadas hasta entonces en posesión de los clanes, se convirtió en propiedad señorial. (...) La mayor parte de la tierra señorial permaneció sin embargo, no bajo administración directa del gobierno, pasó a las manos de arrendatarios, de los cuales una parte estaba obligada a pagar un determinado monto de dinero anualmente al tesoro estatal, y otra parte a entregar ciertos pagos en especie y en servicios en favor de la administración señorial.

Para defenderse contra motines de la milicia local siempre presente, los turcos crearon colonias militares (que Kovalevsky bautiza como “feudales” sobre la base equivocada de que a partir de ellas –bajo otras circunstancias– los jagirs Indios podían haber desarrollado algo similar) conocidas como “zmala”. En medio de la población nativa, se asentaron las colonias militares turcas, gradualmente completadas por la caballería árabe y kabyt. Cada persona asentada recibía del gobierno, junto a su parcela, la semilla necesaria para sembrar, caballo y rifle, por lo cual estaba obligada a cumplir con un servicio militar de por vida dentro de los límites de su distrito (el Kaudat); este servicio la relevaba del pago de impuestos por tierra. El tamaño del pedazo de terreno era diferente de acuerdo a las obligaciones de su ocupante; un terreno entero le obligaba a presentarse al primer llamamiento en el rango de la caballería

turca; una parcela mediana requería solamente de servicios desmontados. [*Una “zouidja” de terreno servía como una parcela completa; los miembros del “zmnala” eran llamados “makhezen”*].

Toda la extensión del territorio comprendido como tierra señorial y colonia militar creció cada generación como consecuencia de la confiscación de los bienes de los clanes que se rebelaban o que eran sospechosos de rebelión. La mayor parte de tierras confiscadas fue vendida por el gobierno —a través de begs (alias beys) en el mercado abierto; por tanto se le dio un desarrollo (ya introducido por los romanos) a la propiedad privada de la tierra. Los compradores eran principalmente personas privadas de la población media de Turquía; así, gradualmente surgió una gran categoría de terratenientes privados; su título de propiedad consistía solamente en un recibo de la oficina estatal de rentas; (...) El gobierno turco al mismo tiempo avanzó fuertemente en la concentración de la propiedad privada de la tierra en las manos de instituciones religiosas y de caridad. La facilidad con la que el gobierno movía a la confiscación y la presión de sus impuestos frecuentemente causaron que aquellos que tenían propiedad privada, transfirieran sus títulos de propiedad hacia esas instituciones, esto es a que encontremos Wakuf o “habou”. [*Sidi – Khalil, una de las más grandes autoridades de Argelia dentro de los intérpretes de la doctrina Malekite admite la posibilidad de transferencia de un pedazo dado de tierra o ingreso por personas privadas, no solamente para propiedad hereditaria, sino también para usufruirla temporalmente, por lo general terminando a la muerte del donante*]. (...)

B. La economía francesa y su influencia en la declinación de la tenencia colectiva de tierra de la población

La formación de propiedad privada de la tierra (a los ojos de la burguesía francesa) es una condición necesaria para todo progreso en la esfera política y social. El mantenimiento posterior de la propiedad comunal “como una forma que sostiene tendencias comunistas en sus mentes” (...) es peligrosa, tanto para la colonia como para la tierra natal; la distribución de las tierras de los clanes es favorecida y aún prescrita, primero, como medio de debilitar a tribus subyugadas que aún tienen impulsos para la revuelta; segundo, como la única forma de transferencia posterior de propiedad de la tierra de las manos

de los nativos a las de los colonos. La misma política ha sido perseguida por los franceses bajo todos los regímenes que se han sucedido uno a otro desde 1830 hasta ahora. Esto significa algunas veces cambio; el objetivo es siempre el mismo: destrucción de la propiedad colectiva indígena y su transformación en un objeto de libre compra y venta, y por estos medios se consigue más fácilmente su paso final a las manos de los colonizadores franceses. (...) La primera preocupación de los franceses después de la conquista de una parte de Argelia, fue declarar la mayor parte del territorio conquistado como propiedad del gobierno (francés). La pantalla para esto: la doctrina común dentro de los musulmanes del derecho del Islam, para declarar la tierra de los nativos como Wakuf nacional; de hecho se reconoce el dominio eminente del Imán sobre Malekite y sobre la ley Hanafi. Pero esta ley [Ver: la traducción de Perron de la Précis de jurisprudence musulmane de Khalil ibn – Ishak, v. II, p. 269, etc.] le otorga el derecho solamente a recaudar impuestos por cada persona entre la población conquistada. Esto último ocurre dice Khalil, “para asegurarse los medios de satisfacción de los requerimientos de los descendientes del Profeta y de la comunidad musulmana en su conjunto”. Luis Felipe, como sucesor del Imán, o más bien, de los deys subyugados, grava no solamente la propiedad señorial, sino también toda la tierra que no está cultivada, incluyendo la tierra comunal de pasturas comunales, bosques y no cultivada. [*Hasta el extremo que cuando las leyes extranjeras, no europeas, son más ventajosas para ellos, los europeos las reconocen, como aquí donde no solamente reconocen la ley musulmana —¡inmediatamente!—, sino que la “malentienden” en su beneficio*]. La búsqueda francesa de un botín es inmediatamente clara: si su gobierno fue y es el propietario original de toda la tierra, entonces no es necesario reconocer los reclamos de los árabes y de las tribus Kabyles hacia éste o aquel pedazo de tierra, ya que ellos no pueden probar sus derechos con un documento escrito. De esta forma: por un lado los dueños comunales previos son puestos en la posición de ocupantes temporales de tierra del gobierno; por otro lado, hay asaltos por la fuerza de partes significativas del territorio ocupado por los clanes, trabajados de ahí en adelante por colonizadores europeos. Los decretos del 8 de septiembre de 1930, 10 de junio 1831, etc., van en este sentido. Así el sistema de cantones; esto consistió en dividir la tierra del clan en 2 partes, una de las cuales era dejada a los miembros del clan, y la otra era retenida por el gobierno con el propósito de asentar colonos europeos ahí. Las tierras comunales —bajo Luis Felipe— fueron puestas a disposición libre de la administración civil-militar asignada a la colonia. (...)

La vasta mayoría de compradores de tierras franceses (privados), no tenían la idea de meterse a la agricultura; ellos solamente especulaban a pequeña escala la reventa de tierra; comprando a precios ridículamente bajos y revendiendo a precios relativamente más altos, aparecían como “inversiones útiles de su capital”. Estos hombres —sin tomar en cuenta la inalienabilidad de las posesiones del clan— cerraron una serie de contratos de compra con familias individuales. Una vez que explotó la fiebre de la especulación y que se expandió repentinamente entre los perros de lanas franceses, y con la expectativa de que el gobierno francés no se podía mantener por más tiempo en la tierra, los nativos alienaron con frecuencia, a 2 o 3 compradores simultáneamente, éste o aquel pedazo de tierra, o alguno que no existía en absoluto, o aún tierra en posesión combinada del clan. Así cuando comenzó la examinación de títulos de propiedad en las cortes, se encontró que más de $\frac{3}{4}$ partes de número total de parcelas alienadas fueron atribuidas a diferentes personas al mismo tiempo (...) ¿Qué hizo el gobierno francés? ¡Los sinvergüenzas! ¡Comenzó con sancionar el daño a la ley consuetudinaria en la que se declaraba todas las alienaciones completadas legalmente, como válidas! En la ley del 1 de octubre de 1844 [*el mismo gobierno burgués que en virtud de una interpretación falsa de la ley musulmana se convirtió en el único propietario de la tierra de Argelia, declara:*] “ningún acto de transferencia de propiedad inmueble con el consentimiento del nativo (¡aún si lo que él vendía ni siquiera le pertenecía!) a la cuenta de un europeo, puede ser atacada con el argumento de que bienes inmuebles son inalienables dentro de los términos de la ley musulmana”. (...) La fundación de propiedad privada y el establecimiento de colonos europeos dentro de los clanes árabes... se convertirá en el medio más poderoso de acelerar el proceso de disolución de los clanes”. El artículo II de la Consulta Senatorial de 1863 indica que en el futuro inmediato por decreto imperial, habrá: 1) el establecimiento de límites a la tierra que pertenezca a cada clan. 2) la división de todas las posesiones del clan entre las familias individuales, excepto en aquellas que de acuerdo a su aptitud para el cultivo deben permanecer como propiedad no dividida de las familias. 3) establecimiento de propiedad privada a través de la división de la tierra familiar, dondequiera que tal medida se reconozca como posible. (...)

De acuerdo al reporte de Warnier [*presidente de la comisión para el funcionamiento de la ley de la propiedad privada en Argelia*] a la Asamblea Nacional de 1873, el número total de clanes = 700, de los cuales 400 ya estaban divididos en 1863–1873, entre los grupos consanguíneos comprendidos en la composición del clan, esto es, grupos consanguíneos de parentesco cercano,

cada uno de los cuales, en un distrito dado [*ellos también recibían reconocimiento gubernamental de las porciones privadas y señoriales, que ya para ese tiempo caían dentro de sus límites*]. Esta parte de la regulación de 1863 fue fácilmente llevada a la práctica porque la disección fue similar al proceso en virtud del cual, fueron separadas de la antigua Marka germánica libre, comunidades semi-libres y no libres –que habían comenzado mucho antes que los franceses, al tiempo del gobierno turco en Argelia. (....)

Cuestión muy diferente fueron las otras tareas: la introducción de propiedad privada dentro de los límites de las subdivisiones del clan. Esto se debía llevar a cabo, de acuerdo con el título V, Art. 26 de la regulación, en referencia a varias leyes históricas consuetudinarias, esto es, por tanto, sólo después de una averiguación previa. Nada fue hecho; todo el punto fue abandonado bajo Bandinguet [*Aquí hay todavía que sacar del reporte de Warnier: la dificultad de la distribución en Argelia se debe entre otras cosas, a las condiciones económicas extremadamente diferentes de los diversos clanes. En 142 clanes cada individuo tiene de 1 a 4 hectáreas; en 143 clanes, de 4–8 hectáreas; en 8 clanes, de 8–16 hectáreas; en 30 clanes, de 16–185 hectáreas (la distribución formaba repentinamente terratenientes grandes y pequeños, los unos escasamente capaces de conseguir sus propios medios de subsistencia mediante la cultivación, los otros incapaces de utilizar completamente todas las tierras que recaían como propiedad)*]. Por tanto, nada de lo intentado por la medida resultó de esta expropiación de los clanes árabes a favor de los colonizadores europeos. De 1863 a 1871, los colonizadores europeos compraron más tierra a los nativos de la que estos les vendieron –con todo no más de 20,000 hectáreas; anualmente de hecho sólo 2,170 hectáreas 29 acres y 22 centares, no suficiente tierra, como dice Warnier, para asentar una sola villa sobre ella. Entonces la principal preocupación de la Asamblea Rural de 1873 fue buscar medidas más efectivas para el robo de tierra de los árabes. [*Los debates en esta vergonzante asamblea sobre el proyecto para la introducción de propiedad privada en Argelia, buscaban esconder la villanía bajo el manto de las llamadas leyes inalterables y eternas de la propiedad privada*]. [*En estos debates de la “Rural” todos están de acuerdo en el objetivo: destrucción de la propiedad colectiva. El conflicto está solamente en el medio, en cómo conseguirlo. El diputado Clapier, por ejemplo, quiere hacerlo al modo prescrito por la Consulta senatorial de 1863, de acuerdo a la cual, la introducción de propiedad privada debe comenzar con las comunidades cuya repartición de tierras ya ha sido separada de la tierra del clan; la comisión de la “Rural”, cuyo presidente y autor de este reporte fue Wanier, insiste por el contrario, en comenzar la operación por el principio, es decir,*

con la determinación de parcelas individuales para cada miembro de la comunidad y aún más, simultáneamente en los 700 clanes].

Las maravillosas imágenes con que Sir Warnier busca dibujar las medidas cuyo propósito es la expropiación de los árabes, son especialmente las siguientes:

- 1) Los mismos árabes con frecuencia han expresado su deseo de proceder a la distribución de las tierras comunales. Esto es simplemente una descarada mentira. El diputado Clapier (sesión del 30 de junio de 1873), contesta a esto: “Usted afirma que los mismos árabes desean el establecimiento de la propiedad privada del suelo en su medio; pero el reporte quizás incluye la expresión de los deseos dentro de sí, directamente revelados por las autoridades comunales y del clan (djemma).- En mi opinión no; los árabes están contentos con su situación, su legislación y sus costumbres locales. Solamente los especuladores y usureros le demandan a usted la introducción de la propiedad privada”.
- 2) El sistema de disposición libre por cada árabe, de un pedazo de tierra que le pertenece como propiedad, en la mayoría de los casos, le da la posibilidad de obtener el capital que le hace falta mediante la alienación o mediante hipoteca; ¿no es esto deseable para el interés de los propios árabes? Como si no se encontrara en cualquier lugar –en los países de modo no capitalista de producción–, la más vergonzante explotación de la población rural por los pequeños usureros o por los vecinos poseedores de bienes con capital libre a su disposición. Ver India. Ver Rusia, donde los campesinos obtienen el monto que necesitan para el pago de sus impuestos, a 20, 30 o algunas veces 100% del “Kulak”. Por otro lado, el terrateniente hace uso de las circunstancias presionantes sobre el campesino para obligarlo contractualmente durante el invierno, para el periodo completo de la recolección de la pastura y de la cosecha, a 1/3 o a 1/2 del salario normal, que le son pagados con anticipación y una vez más le hacen caer en el foso sin fondo del tesoro estatal ruso. Mediante “hipoteca” o “alienación”—sancionada por ley—, el gobierno inglés trabaja para la disolución, en las Provincias del N.O. de India y en el Punjab, de la propiedad privada del usurero. De hecho la carta de Badinguet a MacMahon de 1865 testifica lo análogo de las acciones de los usureros, a los cuales, las gravosas cargas gubernamentales de impuestos les sirven como vehículo para su ofensiva en Argelia. La carta es citada por Clapier

en su discurso del 30 de junio de 1873 a la Asamblea. Bajo el gobierno musulmán la tierra de los campesinos al menos no podía ser expropiada por el especulador – usurero. El gobierno no conocía la hipoteca de la tierra, porque reconocía la propiedad comunal (respectivamente propiedad de la familia no dividida) como indivisible e inalienable. *[Por otro lado, reconocía el “rhene” (prenda); esto le da al prestamista de dinero derecho de preferencia sobre los otros acreedores; él recibe pago de ellos de la riqueza mueble o inmueble del deudor. Así la esfera relativa de acción fue también abierta aquí a los usureros como en Rusia, etc.].*

- 3) La introducción de propiedad privada de la tierra entre una población no preparada para ella y con antipatía hacia esto, debía ser la panacea infalible para el mejoramiento de los medios en la agricultura, y por tanto, para el incremento de la productividad de la tierra. ¡Este es el grito no sólo de los economistas políticos de la Europa Occidental, sino también de las llamadas “clases cultivadas” de la Europa Oriental! No existe ni un solo hecho en la historia de las colonizaciones que se lleve a los debates de la Asamblea Rural. Warnier hace referencia a los mejoramientos en los medios de cultivo en posesión de extensiones pequeñas y de localización favorable para la venta de los colonos europeos. - El monto de toda la tierra perteneciente a los colonos europeos en Argelia = 4000,000 hectáreas; de estas 120,000 hectáreas pertenecen a 2 compañías, aquella de Argelia y aquella de Setif; estas –y el propio Warnier lo admite– tierras, más extensas y más distantes del mercado, son cultivadas por arrendatarios árabes con sus antiguos métodos tradicionales que existían desde antes de la llegada de los portadores de luz franceses. Las otras 278,000 hectáreas están repartidas en montos desiguales entre 122,000 europeos, de los cuales, 35,000 oficiales y ciudadanos urbanos no están relacionados con el cultivo de la tierra. Todavía quedan 85,000 de tierra francesa cultivada por colonos; y aún dentro de estos no existen cultivos intensivos –que no son costeables donde la cantidad de tierra cultivada es grande y la población relativamente pequeña. (...) Para acelerar el proceso de transferencia de las tierras que anteriormente eran del clan hacia las manos de los colonos, la ley (1873) determina, si bien no termina completamente con el derecho del clan a la compra *[el derecho Saf’a consiste en el derecho de comprar tierra, vendida por uno y otro miembro del clan, por cualquier miembro del firqa (clan). (...)]* Este derecho es completamente idéntico a aquel que existe en algunas partes del Cantón de Graubünden para los miembros

comunales], entonces lo limita al grado de parentesco que el Código Civil francés admite como derecho de compra preferencial. Finalmente, para extender las tierras bajo dominio de gobierno, la propuesta ley de 1873 declaró que la tierra no cultivada que permanecía en uso comunal de los clanes árabes y que no fuera distribuida en sus distritos, sería propiedad del gobierno. ¡Esto es robo directo! Sólo por esta razón la Asamblea Rural, tan tiernamente adoptó para la sacrosanta “propiedad”, la ley propuesta del deshonor–de–la–propiedad sin ningún cambio, y la puso en efecto en el mismo año todavía, 1873. (...) Marshal Ney correctamente hace notar en los debates de la Asamblea Nacional de 1869: “La sociedad argelina está fundada sobre el principio de la sangre [*es decir, parentesco*]”. A través de la individualización de la propiedad de la tierra en esta forma, el objetivo político también fue alcanzado - destruir los fundamentos de esta sociedad.



3. ESCRITOS SOBRE RUSIA II. EL PORVENIR DE LA COMUNA RURAL RUSA

Escritos sobre Rusia

II. El porvenir de la comuna rural rusa*

Vera Zasúlich y Karl Marx
Introducción

David Borísovich Riazánov

En 1911, ocupado como estaba ordenando los papeles que tenía Lafargue de Marx, di con varias cartas en octavo escritas con aquella pequeña escritura suya, llenas de tachaduras, adiciones en gran parte nuevamente tachadas y yuxtaposiciones. Después del primer ordenamiento comprendí que se trataba de un borrador, mejor dicho de varios borradores para la respuesta a la carta de Vera Zasúlich, del 16 de febrero de 1881. Uno de los borradores llevaba la fecha de 8 de marzo de 1881, y era de suponer que ése era precisamente el que había servido de base para la respuesta definitiva.

Escribí entonces a Plejánov, pero a mi pregunta de si existía una respuesta de Marx a la carta de Zasúlich recibí una respuesta negativa. Con la misma pregunta me dirigí por interpósitas personas a la misma Zasúlich, pero el resultado no fue más favorable. No sé con precisión si me dirigí a Axelrod. Es probable que sí, y probable también que de éste recibiera la misma respuesta negativa.

* Marx, K. y Engels, F. (1980). *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*. Ediciones Pasado y Presente. Impreso y distribuido por Siglo XXI Editores, México.

A todo esto recordé durante mi estancia en Suiza, en 1883, un relato a ratos fantástico sobre una correspondencia entre el grupo Emancipación del trabajo [Osvobozhdénie Trudá] y Marx a propósito de las comunidades campesinas rusas. Circulaban incluso anécdotas totalmente inverosímiles acerca de un choque personal entre Plejánov, que negaba la propiedad comunal, y Marx, que la habría defendido.

En la nota necrológica sobre Marx publicada en 1889 en el *Kalendar narodnoi voli* [Calendario de la Voluntad del Pueblo], se recordaba

cuán gustoso se había decidido en el último año de su vida y por encargo del Comité de San Petersburgo [como dice Marx en una carta a Zasúlich], a escribir un folleto especialmente para Rusia sobre la posible evolución de nuestras comunidades campesinas, una cuestión de tan palpitante interés para los socialistas rusos¹.

Pero los borradores hablaban de una respuesta a la carta de Vera Zasúlich del 16 de febrero de 1881. En el Calendario se habla del “último año” de la vida de Marx. Las categóricas respuestas negativas de Plejánov y Zasúlich me hicieron suponer, erróneamente como después se vio, que la carta de Marx mencionada en el Calendario podría haberse debido a otra causa.

En el verano de 1923, estando en Berlín, supe por Boris Nikolaievski que en el archivo de Axelrod se había encontrado una carta de Marx.

La comparación de esta carta de Marx a Zasúlich con los borradores reveló que la redacción definitiva es la reproducción exacta de uno de los borradores, precisamente el que lleva la fecha de 8 de marzo de 1881. Sólo faltan citas de *El capital*, la dirección y la firma. Hubiera podido editar mi borrador, pero prefería esperar a que fuera impresa la redacción última de la carta de Marx.

Así ha sucedido después. En el segundo tomo de los *Materiales para la historia del movimiento revolucionario* del archivo de Axelrod publicados en ruso, está impresa la carta de Marx en su texto original en francés (incluso en facsímil) con una introducción de Boris Nicolaievski. La traducción al alemán de la misma es la que aparece en el artículo de Nicolaievski, “Marx und das russische Problem” (*Die Gesellschaft*, año I, núm. 4, julio de 1924, pp. 359-366).

1 Véase *Kalendar narodnoi voli*, 1889, p. 180.

La consecuencia es que para los editores actuales “han seguido siendo desconocidos los verdaderos motivos por los que esta carta de Marx, relacionada con una cuestión tan vivamente apasionante para uno de los círculos revolucionarios rusos, quedará totalmente olvidada”².

La carta “fue tan totalmente olvidada que, por ejemplo, en la memoria de P. B. Axelrod, quien en el invierno de 1880-1881 [el periodo en que debió recibirse la respuesta de Marx] se hallaba en Rumania, no existía el más mínimo recuerdo de una carta recibida por V.I. Zasúlich, ni, sobre ésta, ninguna conversación ni ningún otro elemento por donde comenzar a rastrear”³.

Ya hemos visto que Plejánov y la misma destinataria, V. Zasúlich, habían olvidado no menos totalmente la carta. Es necesario reconocer que este olvido, precisamente teniendo en cuenta el especial interés que tal misiva debía haber provocado, tiene un carácter muy singular y probablemente ofrece a los psicólogos de profesión uno de los más interesantes ejemplos de las extraordinarias insuficiencias del mecanismo de nuestra memoria.

La carta de Zasúlich que publicamos *infra* ha de haber causado profunda impresión en Marx. Se caracteriza por una ingenuidad y sinceridad tan directas y tan falta de recursos teóricos, plantea toda la cuestión de las comunidades campesinas sobre una base ético-social, muestra en cada línea las preocupaciones que causaba a la autora y a sus camaradas –porque sin duda su contenido era conocido de Plejánov y Deutsch⁴– la cuestión del destino de las comunidades campesinas, que Marx se apresuró a darle respuesta.

Como se deja ver en los borradores que publicamos, tuvo el propósito de responder ampliamente. La opinión de Nikolaievski de que su descontento con el grupo del Reparto negro [Cherny Perediel] le había hecho abstenerse de una respuesta pública y extensa, es, pues, manifiestamente errónea. Su toma

2 *Materiali po istorii rússkogo revoliutsionnogo dvizbénia*, t. II, Iz arjiva P. B. Akselroda. Russkiy Revoliutsionnyn Arjiv, Berlín, 1924, p. 11.

3 *Loc. cit.*, pp. 11-12.

4 En la recopilación publicada por Lev Deutsch, *Materiales para la historia del grupo Emancipación del trabajo* (en ruso, en 1924) se reproduce una carta de Friedrich Engels a Zasúlich. Del prólogo de Deutsch a esa carta se desprende que también él había olvidado la carta de Zasúlich a Marx y la respuesta de éste. Menciona al mismo tiempo que “como a todos los revolucionarios rusos en aquel tiempo interesaba en sumo grado la cuestión del destino del capitalismo en Rusia, rogamos a Vera Ivánovna que en su carta a Marx se esforzara en buscar la solución a esta cuestión”. Pero confunde esta carta con aquella en que Zasúlich trataba de conseguir que Marx escribiera un prefacio a la traducción rusa del *Manifiesto comunista*.

de posición respecto de los partidarios de Reparto negro tampoco hubiera influido en Marx aunque hubiera sabido que Zasúlich pertenecía a ese partido. Ni L. Hartmann ni N. Morosov, que informaron a Marx acerca de la escisión en Tierra y libertad, podían comunicar nada desfavorable acerca de Vera Zasúlich. Por eso me atengo a la suposición, que ya manifesté en mis conferencias sobre Marx y Engels, de que sólo su capacidad de trabajo, que se iba reduciendo, como puede observarse en los borradores, le impidió contestar tan ampliamente como había pensado al principio⁵. También pudo haberlo retenido alguna consideración, que menciona en la carta, y que era ciertamente su promesa al Comité ejecutivo de la Voluntad del pueblo. Lo que menos resulta ser la presente carta es una evasiva o capitulación ante los partidarios del Reparto negro, especialmente en aquel tiempo en que se ubica la carta de Zasúlich, o sea en el periodo comprendido entre la aparición del primero y segundo números de la revista *Cherny Perediel*. Marx declara categóricamente que la “comunidad campesina es la base del renacimiento social de Rusia”, pero que “ante todo es necesario hacer a un lado las nefastas influencias que la oprimen por doquier, para asegurar así las condiciones de su desarrollo natural”, es decir, acabar ante todo con el despotismo. En todo caso, la respuesta era más decidida que la dada en el prefacio a la edición rusa del *Manifiesto comunista*, donde sólo se consideraba condición necesaria para transformar la comunidad campesina en punto de partida del desarrollo comunista la simultaneidad de la revolución rusa con la revolución de los trabajadores en Occidente.

5 D. Riazánov, *Marks i Engels*, Moscú, Moskovskii Rabochii, 1923, p. 246. [En la edición en español de estas conferencias la referencia es la siguiente: “Del ardor y la atención con que Marx estudiaba la situación de Rusia, hablan no sólo los apuntes que hizo en sus cuadernos, sino también sus cartas a Nicolai-on, en las que se encuentran reflexiones en extremo interesantes acerca de este país. Un estudio serio de los elementos concernientes al estado de la agricultura le permitió establecer no sólo las causas principales de las malas cosechas sino también la ley de su periodicidad, ley verificada en Rusia desde entonces hasta nuestros días. Marx quería hacer en cierto modo el balance de esos trabajos en el tercer tomo de *El capital*, en el que examina las formas de la propiedad territorial, pero, desgraciadamente, no tuvo tiempo. Cuando en 1881 Vera Zasúlich le dirigió una carta pidiendo para ella y sus camaradas su parecer sobre el porvenir de la comunidad rural rusa, Marx se dispuso al trabajo inmediatamente. Ignoramos si Zasúlich y Plejánov recibieron la respuesta. Suponemos que no. Hemos encontrado el borrador. Revela que su capacidad de trabajo se hallaba muy debilitada. Está cubierto de tachas y enmiendas, y probablemente lo abandonó sin terminarlo [...]. Minado por la enfermedad, su organismo estaba completamente extenuado” (D. Riazánov, *Marx y Engels. Conferencias del curso de marxismo en la Academia comunista de Moscú*, Buenos Aires, Editorial Claridad, s.f., pp. 179-180). Las cartas de Nicolai-on, seudónimo de Danielson, pueden verse en la edición de Siglo XXI: Marx-Engels, *Cartas a Danielson*, México, Siglo XXI, 1980.] [E.].

Más razón tenía Bernstein cuando afirmaba⁶ que Marx y Engels “durante cierto tiempo con esa expresión disimularon su escepticismo”, para no decepcionar demasiado a los revolucionarios rusos que, como ellos sabían, “atribuían una gran importancia a la cuestión de la propiedad comunal”. En los borradores que aquí publicamos, este escepticismo se manifiesta con bastante claridad.

Vale la pena remitirnos a la respuesta que algunos años antes diera Engels a Tkachov, el cual, a pesar de todo su jacobinismo, no tenía menos esperanzas en la comunidad campesina que los narodovoltsi⁷ y los militantes del Reparto negro:

Está claro que la propiedad comunal en Rusia se halla ya muy lejos de la época de su prosperidad y, por cuanto vemos, marcha hacia la descomposición. Sin embargo, no se puede negar la posibilidad de elevar esta forma social a otra superior, si se conserva hasta que las condiciones maduren para ello y si es capaz de desarrollarse de modo que los campesinos no laboren la tierra por separado, sino colectivamente. Entonces, este paso a una forma superior se realizaría sin que los campesinos rusos pasaran por la fase intermedia de propiedad burguesa sobre sus parcelas. Pero ello únicamente podría ocurrir si en la Europa occidental estallase, antes de que esta propiedad comunal se descompusiera por entero, una revolución proletaria victoriosa que ofreciese al campesino ruso las condiciones necesarias para este paso y, concretamente, los medios materiales que necesitaría para realizar en todo su sistema de agricultura la revolución necesariamente a ello vinculada. Por lo tanto, el señor Tkachov dice verdaderamente absurdos al asegurar que los campesinos rusos, aunque son “propietarios”, “están más cerca del socialismo” que los obreros de la Europa occidental, privados de toda la propiedad. Todo lo contrario. Si algo puede todavía salvar la propiedad comunal rusa y permitir que tome una forma nueva viable, es precisamente la revolución proletaria en la Europa occidental⁸.

La conclusión condicionada de Marx y Engels fue también aceptada por Plejánov en *El socialismo y la lucha política* y por Vera Zasúlich en el prefacio a la traducción rusa de *La evolución del socialismo científico*.

6 En su artículo, “K. Marks i russkie revolutsiionery” [K. Marx y los revolucionarios rusos] en la revista *Minuvshie Gody* [Años transcurridos], San Petersburgo, i, 1908, núm. 11, p. 17; traducido al alemán en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, con el título de “Karl Marx und Michael Ba-kunin” (1910, 30/1-29).

7 Se refiere a los partidarios de la organización La Voluntad del Pueblo.

8 Friedrich Engels, *Internationales aus dem “Volksstaat” (1871-1875)*, Berlín, 1894, pp. 57-58.

Todavía no habían pasado dos años desde que escribiera su carta a Marx cuando Vera Zasúlich llegó a la conclusión de que el proceso de descomposición de las comunidades campesinas se desenvolvía incontinentemente.

Este proceso [escribe en el mencionado prefacio], que muestra la descomposición de la comunidad campesina, es observado cada año que pasa con mayor claridad por los investigadores de la vida campesina, y el kulak, que figura inevitablemente en todas las exposiciones de la vida campesina, hace de síntoma más seguro y de factor más fuerte e indestructible. Socava todas las bases del ente social, cambia en favor suyo todo derecho y orden conquistado en la práctica de cientos de años del *mir* que garantizan la recta conducta de los asuntos del *mir*, y saca ventajas de los mecanismos creados precisamente contra él, como los bancos agrarios, y aun las sacaría del engrosamiento de las partes de los campesinos, si en algún lugar lo hubiera. No hay otro modo de aniquilarlo que atacando en la raíz la posibilidad de que aparezca la propiedad desigual, y por consiguiente son inevitables la gradual extinción de la propiedad comunal, la acumulación del capital y la expansión de la gran industria. El porvenir cercano de Rusia pertenece al capitalismo, pero sólo el inmediato; difícilmente podría sobrevivir a la disolución final de las comunidades campesinas. Todo el desarrollo económico de Rusia está demasiado íntimamente ligado al desarrollo de Europa occidental y en él están ya contados los días del capitalismo. La revolución socialista en occidente pone fin también al capitalismo en el oriente, y entonces los restos de las instituciones de la propiedad comunal prestarán un gran servicio a Rusia⁹.

Ya vimos que los primeros marxistas rusos habían extraído por sí mismos todas las conclusiones necesarias del juicio condicionado de Marx y Engels. Este modo de ver halló su repercusión en el primer programa del grupo Emancipación del trabajo y en el libro de Plejánov *Nuestras discrepancias*. Sólo con posterioridad significativa —y principalmente en los trabajos de Plejánov realizados después de 1890— se modificó notablemente la posición respecto de la comunidad campesina, y el comportamiento escéptico respecto de la posibilidad de la comunidad campesina rusa se transformó en negación radical.

No nos detendremos a analizar la idea de Marx. Independientemente de que sólo estamos frente a borradores, presentan un interés tan grande en la investigación del modo en que Marx y también Engels veían la evolución de la propiedad comunal que dejaremos su estudio para cuando se publiquen otros trabajos todavía inéditos de Marx y Engels sobre la propiedad inmueble

⁹ Del prefacio de V. Zasúlich, a la traducción rusa de *La evolución del socialismo de la utopía a la ciencia*, Ginebra, 1884, p. v.

germánica y la de las Indias orientales. Es innecesario señalar especialmente la importancia que tienen los borradores aquí impresos para hacernos conocer el modo de trabajar de Marx.

Teniendo precisamente en cuenta esta última circunstancia doy a continuación, pese a las muchas repeticiones, los cuatro borradores de Marx *in extenso*, incluso todo lo tachado, siempre que resultó descifrable y que presentaba diferencias –siquiera pequeñas– entre ellos y respecto del texto no tachado. Dos de los borradores, el primero y el segundo, son muy confusos. Algunas páginas presentan a primera vista la imagen de un caos inextricable. Las muchas tachaduras, en cuya maraña sólo pueden descubrirse con grandes dificultades acá y allá las palabras no tachadas, las líneas intercaladas, metidas unas en otras, las adiciones escritas por todas partes, las incorporaciones posteriores, las repeticiones con frecuencia literales en un mismo borrador, la total deformidad exterior de la traza hacían necesaria una redacción de este material bruto en este sentido; ordené las partes que por su contenido debían ir juntas, allí donde Marx no da ningún indicio de ordenamiento, y aparte de eso puse algunas en notas aclaratorias.

Aunque los borradores presentaban exteriormente una imagen tan enredada, la preparación de los textos –una vez realizado ya el desciframiento– no presentó dificultades particulares, ya que la fuerte armazón del edificio que quedó sin ejecutar aparece muy visible y es precisamente en el primer borrador –el más enredado en su aspecto exterior– donde el razonamiento ha sido llevado cabalmente hasta el final. Del planteamiento de la cuestión relativa al futuro de la comunidad rural rusa (I) al análisis de la irremediabilidad aparentemente histórica de su decadencia (II), el plan, después de la exposición de su medio histórico específico (III) y la descripción de su crisis, entonces muy intrincada (IV), conduce el razonamiento hasta la conclusión: necesidad de la revolución (V).

En el desciframiento del manuscrito de Marx me ayudó –todavía en 1913 en Viena– Nikolái Bujarin. Este trabajo fue terminado por E. Smirnov y E. Czóbel.

[En el texto de Marx, las inserciones del editor se ponen entre corchetes [], las palabras o frases tachadas por el propio autor van entre paréntesis angulares», y las intercaladas dentro de lo tachado con dobles paréntesis angulares «»].

Vera Zasúlich a Karl Marx

16 de febrero de 1881

Ginebra

Rue de Lausanne núm. 49

L'imprimerie polonaise

¡Honorable ciudadano! No ignora usted que su *Capital* goza de gran popularidad en Rusia. Pese a haber sido confiscada la edición, los pocos ejemplares que quedaron han sido leídos y releídos por el conjunto de las personas más o menos instruidas de nuestro país; y hay quien lo está estudiando seriamente. Pero lo que ignora usted probablemente es el papel que su *Capital* desempeña en nuestras discusiones acerca de la cuestión agraria en Rusia y de nuestra comuna rural. Sabe usted mejor que nadie cuán apremiante es esta cuestión en Rusia. Sabe lo que de ella pensaba Chernishevski. Nuestra literatura avanzada, como los *Otiéchest-viennie Zapiski* [Anales patrios] por ejemplo, sigue desarrollando sus ideas, pero ésta es cuestión de vida o muerte, según creo, principalmente para nuestro partido socialista. Sea como quiera, de usted depende en esta cuestión incluso el destino personal de nuestros socialistas revolucionarios. Una de dos: o bien esta comuna rural, libre de las exigencias desmesuradas del fisco, de los pagos a los señores de la administración arbitraria, es capaz de desarrollarse en la vía socialista, o sea de organizar poco a poco su producción y su distribución de los productos sobre las bases colectivistas, en cuyo caso el socialismo revolucionario debe sacrificar todas sus fuerzas a la manumisión de la comuna y a su desarrollo.

O si, por el contrario, la comuna está destinada a perecer no queda al socialista, como tal, sino ponerse a hacer cálculos, más o menos mal fundados, para averiguar dentro de cuántos decenios pasará la tierra del campesino ruso de las manos de éste a las de la burguesía y dentro de cuántos siglos, quizá, tendrá el capitalismo en Rusia un desarrollo semejante al de Europa occidental. Entonces deberán hacer su propaganda tan sólo entre los trabajadores de las ciudades, quienes continuamente se verán anegados en la masa de los

campesinos que, a consecuencia de la disolución de la comuna, se encontrarán en la calle, en las grandes ciudades, buscando un salario.

En los últimos tiempos hemos solido oír que la comuna rural es una forma arcaica que la historia, el socialismo científico, en una palabra, todo cuanto hay de indiscutible, condenan a perecer. Las gentes que predicán esto se llaman discípulos por excelencia de usted: “marxistas”. El más poderoso de sus argumentos suele ser: “Lo dice Marx.”

“Pero, ¿cómo lo deducen ustedes de su *Capital*? No trata en él la cuestión agraria ni habla de Rusia”, se les objeta.

“Lo hubiera dicho si hablara de nuestro país”, replican sus discípulos, quizá con demasiada temeridad. Comprenderá entonces, ciudadano, hasta qué punto nos interesa su opinión al respecto y el gran servicio que nos prestaría exponiendo sus ideas acerca del posible destino de nuestra comunidad rural y de la teoría de la necesidad histórica para todos los países del mundo de pasar por todas las fases de la producción capitalista.

Me tomo la libertad de rogarle, ciudadano, en nombre de mis amigos, tenga a bien prestarnos este servicio.

Si el tiempo no le permite exponer sus ideas sobre estas cuestiones de modo más o menos amplio, tenga al menos la bondad de hacerlo en forma de una carta que me permita traducir y publicar en Rusia.

Reciba usted, ciudadano, mis respetuosos saludos.

VERA ZASÚLICH

Mi dirección:
Imprimerie polonaise
Rue de Lausanne núm. 49
Ginebra

Los borradores de Marx

I

- 1] Tratando de la génesis de la producción capitalista he dicho «que su secreto es» que hay en el fondo “la separación radical entre el productor y los medios de producción” (p. 315, columna I, edición francesa de *El capital*) y que “la base de toda evolución es la *expropiación de los cultivadores*. Todavía no se ha realizado de un modo radical sino en Inglaterra... Pero todos los *demás países* de Europa occidental siguen el mismo movimiento” (*loc. cit.*, C. II).

He restringido, pues, *expresamente* la “fatalidad histórica” de ese movimiento *a los países de Europa occidental*. ¿Y por qué? Compárese, por favor, con el capítulo 32, donde se lee:

[El] movimiento de eliminación que transforma los medios de producción individuales y dispersos en medios de producción socialmente concentrados y hace de la propiedad enana del gran número la propiedad colosal de unos cuantos, esta dolorosa, esta espantosa expropiación del pueblo trabajador, he ahí los orígenes, he ahí la génesis del capital... *La propiedad privada*, basada en el trabajo personal... será suplantada *por la propiedad privada capitalista*, basada en la explotación del trabajo ajeno, en el sistema asalariado (p. 340, C. II).

Y así, mirándolo bien, tenemos la *transformación de una forma de propiedad privada en otra forma de propiedad privada*; (el movimiento occidental). La tierra en manos de los campesinos rusos nunca fue su propiedad privada, ¿cómo entonces podría aplicársele esta explicación?

- 2] Desde el punto de vista histórico, el único argumento serio aducido en favor de la *fatal disolución* de la comuna de los campesinos rusos es éste:

Remontándonos mucho, por todas partes hallamos en Europa occidental la propiedad común de un tipo más o menos arcaico; de todas partes

ha desaparecido con el progreso social. ¿Por qué no habría de ocurrir lo mismo, exclusivamente, en Rusia?

Respondo: porque en Rusia, gracias a una excepcional combinación de circunstancias, la comuna rural, establecida todavía en escala nacional, puede irse desprendiendo de sus caracteres primitivos y desarrollando directamente como elemento de la producción colectiva en escala nacional. Es precisamente gracias a la contemporaneidad de la producción capitalista como puede apropiarse todas sus adquisiciones positivas y sin pasar por sus peripecias «terribles» espantosas. Rusia no vive aislada del mundo moderno; y tampoco es presa de un conquistador extranjero como en las Indias orientales.

Si los rusos que gustan del sistema capitalista negaran la posibilidad *teórica* de semejante evolución, yo les plantearía esta cuestión: Para explotar las máquinas, los navíos de vapor, los ferrocarriles, etc., ¿se vio obligada Rusia a hacer como el Occidente, a pasar por un largo período de incubación de la industria mecánica? Que me expliquen además cómo han hecho para introducir en su país en un abrir y cerrar de ojos todo el mecanismo de los intercambios (bancos, sociedades de crédito, etc.), cuya elaboración costó siglos a Occidente.

Si en el momento de la emancipación las comunas rurales hubieran estado primeramente en condiciones de prosperidad normal, si después, la inmensa deuda pública pagada en su mayor parte a expensas de los campesinos, con las otras enormes sumas proporcionadas por mediación del estado (y siempre a expensas de los campesinos) a los “nuevos pilares de la sociedad” transformados en capitalistas – si todos esos gastos hubieran servido para el *desarrollo ulterior* de la comuna rural, a nadie se le ocurriría hoy soñar con “la fatalidad histórica” del aniquilamiento de la comuna: todo el mundo reconocería en ella el elemento de la regeneración de la sociedad rusa y un elemento de superioridad sobre los países todavía subyugados por el régimen capitalista.

«No es sólo la contemporaneidad de la producción capitalista la que podía prestar a la comuna rusa los elementos de desarrollo».

Otra circunstancia favorable a la conservación de la comuna rusa (por la vía del desarrollo) es que no sólo es contemporánea de la producción capitalista «en los países occidentales» sino que ha sobrevivido además a la época en que el sistema social se presentaba todavía intacto y que en cambio lo halla, en Europa occidental como en Estados Unidos, en lucha tanto contra la ciencia como contra las masas populares, y con las fuerzas productivas que engendra «en una palabra, que se ha transformado en arena de antagonismos flagrantes, conflictos y desastres periódicos, que revela al más ciego que es un sistema de producción transitorio, destinado a ser eliminado por el retorno de la soc[iedad] a [...]». Lo halla, en una palabra, en una crisis que sólo terminará con su eliminación, con la vuelta de las sociedades modernas al tipo “arcaico” de la propiedad común, forma donde –como dice un autor norteamericano¹⁰, nada sospechoso de tendencias revolucionarias, apoyado en sus trabajos por el gobierno de Washington– “el plan superior” “el sistema nuevo” al que tiende la sociedad moderna “será un renacimiento (*a revival*) en una forma superior (*in a superior form*) de un tipo social arcaico”. Luego no hay que asustarse demasiado de la palabra “arcaico”.

Pero entonces sería preciso cuando menos conocer esas vicisitudes. No sabemos nada de eso¹¹. De uno u otro modo, aquella comuna pereció en medio de guerras incesantes extranjeras e intestinas. Murió probablemente de muerte violenta cuando las tribus germánicas fueron a conquistar Italia, España, las Galias, etc. La comuna del tipo arcaico ya no existía.

10 Se refiere a Lewis Morgan: *Ancient Society*. . ., Londres, 1877, p. 552.

11 *Aquí se pueden añadir las siguientes ampliaciones de la página 13 del borrador:*

La historia de la decadencia de las comunidades primitivas (sería cometer un error ponerlas todas en un mismo plano; como en las formaciones geológicas, hay en las formaciones históricas toda una serie de tipos primarios, secundarios, terciarios, etc.) está todavía por hacer. Hasta ahora sólo se han dado pobres esbozos. Pero en todo caso la exploración está lo bastante adelantada para asegurar: 1] que la vitalidad de las comunidades primitivas era incomparablemente mayor que la de las sociedades semitas, griegas, romanas, etc., y *a fortiori*, que la de las sociedades modernas capitalistas; 2] que las causas de su decadencia derivan de datos económicos que les impedían superar cierto grado de desarrollo, de medios históricos nada análogos al medio histórico de la comuna rusa actual.

(Algunos escritores burgueses, principalmente de origen inglés, como por ejemplo sir Henry Maine, tienen ante todo por objetivo demostrar la superioridad de y elogiar la sociedad, el sistema capitalista. Son personas enamoradas de ese sistema, incapaces de comprender la [...]).

leyendo las historias de comunidades primitivas, escritas por burgueses, hay que andarse con cuidado. Porque no retroceden «ante nada» ni siquiera ante la falsificación. Sir Henry Maine, por ejemplo, que fue un colaborador ardiente del gobierno inglés en su obra de destrucción violenta de las comunas hindúes, nos cuenta con hipocresía que todos los nobles esfuerzos por parte del gobierno para apoyar a aquellas comunas fracasaron ante ¡la fuerza espontánea de las leyes económicas!

Pero hay dos hechos que demuestran su *vitalidad natural*. Quedan de ella ejemplares dispersos que han sobrevivido a todas las peripecias de la Edad Media hasta nuestros días, por ejemplo, en mi país natal, el distrito de Tréveris. Pero es lo más importante el haber señalado tan fuertemente sus propios caracteres en la comuna que la suplantó –comuna donde la tierra labrantía se ha vuelto propiedad privada, mientras bosques, pastizales, baldíos, etc., siguen siendo propiedad comunal– que Maurer al descifrar esa comuna «de origen más reciente» de formación secundaria pudo reconstituir el prototipo arcaico. Gracias a los rasgos característicos tomados de éste, la comuna nueva, introducida por los germanos en todos los países conquistados, fue durante toda la Edad Media el único foco de libertad y de vida popular.

Si después de la época de Tácito no sabemos nada de la comuna «germánica» «rural» «arcaica» ni del modo y el tiempo de su desaparición, conocemos por lo menos su punto de partida, gracias al relato de Julio César. En su tiempo la tierra «laborable» se repartía ya anualmente, pero entre las estirpes o *gentes* (*Geschlechter*) y tribus de las «diferentes» confederaciones germánicas y no todavía entre los miembros individuales de una comunidad. La *comuna* «agrícola» *rural* nace, pues, en la Germania de un tipo más arcaico, fue allí el producto de un desarrollo espontáneo en lugar de ser importada ya hecha del Asia. Allí –en las Indias orientales– la hallamos también, y siempre como el *último término* o el último período de la formación arcaica.

Para juzgar «ahora» los destinos posibles «de la “comuna rural”» desde un punto de vista puramente teórico, o sea suponiendo siempre condiciones de vida normales, me es preciso ahora designar ciertos rasgos característicos que distinguen la “comuna agrícola” de los tipos más arcaicos.

Primeramente, las comunidades primitivas anteriores se basan todas en el parentesco natural de sus miembros; al romper ese vínculo, fuerte pero estrecho, la comunidad agrícola es más capaz de adaptarse, de ensancharse y de entrar en contacto con los extraños.

Además, en ella, la casa y su complemento, el patio, son ya la propiedad privada del cultivador, mientras que mucho antes de la introducción

misma de la agricultura, la casa común fue una de las bases materiales de las comunidades precedentes.

Finalmente, aunque la tierra laborable sigue siendo propiedad comunal, es dividida periódicamente entre los miembros de la comuna agrícola, de modo que cada cultivador explota por su cuenta las tierras que le son asignadas y se apropia individualmente sus frutos, mientras que en las comunidades más arcaicas, la producción se efectúa en común y solamente se reparte el producto. Este tipo primitivo de la producción colectiva o cooperativa fue, claro está, consecuencia de la debilidad del individuo aislado y no de la socialización de los medios de producción.

Fácil es comprender que el dualismo inherente a la “comuna agrícola” puede dotarla de una vida vigorosa, porque por una parte la propiedad común y todas las relaciones sociales que de ella dimanaban hacen firme su base, al mismo tiempo que la casa privada, el cultivo parcelario de la tierra laborable y la apropiación privada de los frutos admiten un desarrollo de la individualidad, incompatible con las condiciones de las comunidades más primitivas. Pero no es menos evidente que el mismo dualismo pueda con el tiempo convertirse en causa de descomposición. Aparte todas las influencias de los medios hostiles, la sola acumulación gradual de la riqueza mobiliaria que comienza por la riqueza en animales (y admitiendo incluso la riqueza en siervos), el papel cada vez más pronunciado que el elemento mobiliario desempeña en la agricultura misma y muchas otras circunstancias, inseparables de esta acumulación pero cuya exposición me llevaría demasiado lejos, harán de disolvente de la igualdad económica y social y suscitarán en el seno de la comuna misma un conflicto de intereses que primeramente acarrea la conversión de la tierra laborable en propiedad privada y que acaba por la apropiación privada de los bosques, los pastos, los baldíos, etc., convertidos ya en *anexos comunales* de la propiedad privada¹². Por eso la “comuna agrícola” se presenta en todas

12 En la página 12 de este borrador reaparecen estos pensamientos en la siguiente variante, bastante distinta:

<Aparte toda acción del medio hostil, el desarrollo gradual, el aumento de bienes mobiliarios que no pertenecen a la comuna sino a sus miembros particulares, como por ejemplo los animales, no hay que olvidar los bienes muebles en manos de los particulares, por ejemplo la riqueza en animales, y a veces también en siervos o esclavos... El papel cada vez más acentuado que desempeña el elemento moviente en la economía rural, esta sola acumulación puede servir de disolvente...>. Aparte la reacción de cualquier otro elemento deletéreo, de medio ambiente hostil, el aumento gradual de los bienes muebles en manos de familias particulares, por ejemplo su riqueza en animales; a veces incluso en esclavos o siervos, esta acumulación privada basta por sí sola a la larga para operar como disolvente de

partes como *el tipo más reciente* de la formación arcaica de las sociedades y en el movimiento histórico de Europa occidental, antigua y moderna, el período de la comuna agrícola aparece como período de transición de la formación primaria a la secundaria. Pero, ¿quiere esto decir que en todas las circunstancias y en todos los medios históricos el desarrollo de la “comuna agrícola” deba seguir este camino? En absoluto. Su forma constitutiva admite esta alternativa: o el elemento de propiedad privada que implica triunfará del elemento colectivo, o éste triunfará de aquél. Todo depende de su medio histórico, de dónde se encuentre... Estas dos soluciones son posibles *a priori*, mas para la una o para la otra es evidente que se requieren medios históricos completamente diferentes.

- 3] «Llegando ahora a la “comuna agrícola” en Rusia me olvido por el momento de todos los males que la aquejan y no considero más que las capacidades de desarrollo ulterior que le permiten su forma constitutiva y su medio histórico».

Es Rusia el único país europeo donde la “comuna agrícola” se ha conservado en una escala nacional hasta hoy. No es la presa de un conquistador extranjero como en las Indias orientales. Tampoco vive aislada del mundo moderno. Por un lado la propiedad común de la tierra le permite transformar directa y gradualmente la agricultura parcelaria e individualista en agricultura colectiva, «al mismo tiempo que la contemporaneidad de la producción capitalista en Occidente, con el cual se halla en relaciones materiales e intelectuales...» y los campesinos rusos la practican ya en las praderas indivisas; la configuración física de su suelo incita a la explotación mecánica en gran escala; la familiaridad del campesino con el contrato de *artel* le facilita la transición del trabajo parcelario al trabajo cooperativo y finalmente la sociedad rusa, que tanto tiempo vivió a costa suya, le debe los anticipos necesarios para tal transición. «Verdad es que debería comenzarse por poner la comuna en estado normal sobre su *base actual*, porque el campesino es en todas partes enemigo de todo cambio brusco». Por otra parte, la *contemporaneidad* de la producción «capitalista» occidental, que domina el mercado del mundo,

la igualdad económica y social primitivas, y hacer nacer en el seno mismo de la comuna un conflicto de intereses que ataca primeramente la propiedad común de las tierras laborables y acaba por llevarse la de los bosques, los pastizales, los baldíos, etc., tras de haberlos previamente convertido en *anexo comunal* de la propiedad privada.

permite a Rusia incorporar a la comuna todas las adquisiciones positivas logradas por el sistema capitalista sin pasar por sus horcas caudinas.

Si los portavoces de las “nuevas columnas sociales” negaran la posibilidad *teórica* de la evolución indicada para la comuna rural moderna, les preguntaríamos si Rusia se vio obligada como Occidente a pasar por un largo período de incubación de la industria mecánica para llegar a las máquinas, los navíos de vapor, los ferrocarriles, etc. También les preguntaríamos cómo hicieron para introducir en su país en un abrir y cerrar de ojos todo el mecanismo cambiario (bancos, sociedades por acciones, etc.) cuya elaboración «en otra parte» costó siglos a Occidente.

Hay en la “comuna agrícola” de Rusia un carácter que la hace débil, hostil en todos los sentidos. Es su aislamiento, la ausencia de enlace entre la vía de una comuna y la de las demás, ese *microcosmos localizado*, que no en todas partes hallamos como carácter inmanente de este tipo, pero que allí donde se halla ha hecho siempre nacer por encima de las comunas un despotismo más o menos central. La federación de las repúblicas rusas del norte demuestra que este aislamiento, que parece haber sido impuesto primitivamente por la vasta extensión del territorio, fue en gran parte consolidado por los destinos políticos que Rusia habría de padecer desde la invasión mongólica. Hoy es un obstáculo de fácil eliminación. Habría que poner simplemente en lugar de la *volost*, instituto oficial, una asamblea de campesinos escogidos por las mismas comunas y que sirviera de órgano económico y administrativo de sus intereses.

Una circunstancia muy favorable, desde el punto de vista histórico, para la conservación de la “comuna agrícola” por vía de su desarrollo ulterior, es que no sólo es contemporánea de la producción capitalista occidental «de modo que» y puede así apropiarse sus frutos sin someterse a su *modus operandi* sino que además ha sobrevivido a la época en que el sistema capitalista se presentaba todavía intacto, y por el contrario lo halla, en Europa occidental como en Estados Unidos, luchando con las masas trabajadoras, con la ciencia y con las mismas fuerzas productivas que [él] engendra –en una palabra, en plena crisis, que acabará por eliminarlo, por el retorno de las sociedades modernas a una forma superior de un tipo “arcaico” de la propiedad y la producción colectivas.

Se entiende que la evolución de la comuna se efectuaría gradualmente y que el primer paso sería ponerla en condiciones normales sobre su *base actual*.

«Y la situación histórica de la “comuna rural” rusa no tiene par. Es la única que se ha mantenido en Europa no como restos dispersos, a semejanza de las miniaturas raras y curiosas en estado de tipo arcaico que se hallaban todavía hace poco en Occidente, sino como forma casi predominante en la vida popular y difundida por un inmenso imperio. Si tiene en la propiedad común de la tierra la base «natural» de la apropiación colectiva, su medio histórico, la contemporaneidad de la producción capitalista, le presta todas las condiciones materiales del trabajo en común en amplísima escala. Está, pues, en condiciones de incorporarse las adquisiciones positivas logradas por el sistema capitalista sin pasar por sus horcas caudinas. Puede ir suplantando gradualmente a la agricultura parcelaria por la gran agricultura con ayuda de máquinas a que incita la configuración física de la tierra rusa. Entonces puede llegar a ser *el punto de partida directo* del sistema económico a que tiende la sociedad moderna y cambiar de existencia sin empezar por suicidarse. Al contrario, habría que empezar por ponerla en estado normal» «Pero no sólo hay que apartar un dualismo dentro de la comuna rural, que ella sabría apartar por...».

Pero frente a ella se levanta la propiedad predial que tiene en sus manos casi la mitad, y la mejor parte, de la tierra, sin mencionar los dominios del estado. Es por ahí por donde la conservación de la “comuna rural”, por vía de su evolución ulterior, coincide con el movimiento general de la sociedad rusa, cuya regeneración costará ese precio.

«Incluso desde el punto» Incluso únicamente desde el punto de vista económico, Rusia puede salir de su [...]»¹³ agrícola mediante la evolución de su comuna rural; en vano trataría de salir de ahí por «la introducción de la» el arrendamiento capitalizado a la inglesa, al que se oponen «el conjunto» todas las condiciones rurales del país.

«Por eso, sólo en medio de un levantamiento general puede ponerse fin al aislamiento de la “comuna rural”, a la falta de enlace de la vida de una

13 Palabra indescifrable; tal vez sea “cul-de-sac”. En el tercer borrador aparece en el lugar correspondiente “impasse” (atolladero). [Cul-de-sac significa más o menos lo mismo que *impasse*: callejón sin salida. E.]

comuna con la de las demás, en una palabra, su *microcosmos localizado*, que le impide «toda» la iniciativa histórica».

«Hablando en teoría, la “comuna rural” rusa puede, pues, conservar su tierra—desarrollando su base, la propiedad común de la tierra, y eliminando de ella el principio de propiedad privada, que también implica; puede convertirse en *punto de partida directo* del sistema económico al que tiende la sociedad moderna; puede cambiar de existencia sin empezar por suicidarse; puede apoderarse de los frutos con que la producción capitalista ha enriquecido a la humanidad sin pasar por el régimen capitalista, régimen que, considerado exclusivamente desde el punto de vista de su posible duración, apenas tiene importancia en la vida de la sociedad. Mas es preciso descender de la teoría pura a la realidad rusa».

Prescindiendo de todos los males que agobian en la actualidad a la “comuna rural” rusa y no considerando sino su forma constitutiva y su medio histórico, es primeramente evidente que uno de sus caracteres fundamentales, la propiedad común de la tierra, forma la base natural de la producción y la apropiación colectivas. Además, la familiaridad del campesino ruso con el contrato de *artel* le facilitaría la transición del trabajo parcelario al colectivo, que practica ya en cierto grado en los prados indivisos, en las desecaciones y otras empresas de un interés general. Pero a fin de que el trabajo colectivo pueda suplantar en la agricultura propiamente dicha al trabajo parcelario —forma de apropiación privada— se requiere dos cosas: la necesidad económica de tal transformación y las condiciones materiales para realizarla.

En cuanto a la necesidad económica, se hará sentir en la “comuna rural” incluso en el momento en que sería colocada en las condiciones normales, o sea en cuanto las cargas que pesan sobre ella hubieran sido suprimidas y su terreno para cultivar hubiera recibido una extensión normal. Pasó el tiempo en que la agricultura rusa sólo pedía tierra y su cultivador parcelario, provisto de instrumentos más o menos primitivos «y la fertilidad de la tierra»... Ese tiempo pasó tanto más rápidamente por cuanto la opresión que padece el cultivador infecta y esteriliza su campo. Necesita ahora trabajo cooperativo, organizado en gran escala. Además, el campesino desprovisto de las cosas necesarias para el cultivo de sus 3 desiatinas, ¿estaría más adelantado teniendo diez veces más desiatinas?

Pero los aperos, los abonos, los métodos agronómicos, etc., todos los medios indispensables para el trabajo colectivo, ¿dónde hallarlos? Ahí está precisamente la gran superioridad de la “comuna rural” rusa sobre las comunas arcaicas del mismo tipo. Porque sólo ella se ha mantenido en Europa en una escala vasta, nacional. Se halla así ubicada en un medio histórico donde la contemporaneidad de la producción capitalista le presta todas las condiciones del trabajo colectivo. Está incluso en condiciones de incorporarse las adquisiciones positivas logradas por el sistema capitalista sin pasar por sus horcas caudinas. La configuración física de la tierra rusa incita a la explotación agrícola con ayuda de máquinas, organizada en gran escala, «en las manos» manejada por el trabajo cooperativo. En cuanto a los primeros gastos de establecimiento –gastos intelectuales y materiales– la sociedad rusa se los debe a la “comuna rural”, a costa de la cual vivió tanto tiempo y en la que debe buscar su “elemento regenerador”.

La mejor prueba de que este desarrollo de la “comuna rural” responde a la corriente histórica de nuestra época es la fatal crisis padecida por la producción capitalista en los países europeos y americanos, donde mayor vuelo tomó, crisis que acabará por acarrear su eliminación y propiciará el retorno de la sociedad moderna a una forma superior del tipo más arcaico: la producción y la apropiación colectivas.

- 4] «Descendiendo de la teoría a la realidad, nadie podrá disimular que la comuna rusa se encuentra hoy frente a una conspiración de fuerzas e intereses poderosos. Aparte de su incesante explotación por el estado, éste ha facilitado, a costa de los campesinos, la instalación de cierta parte del sistema capitalista: bolsa, banca, ferrocarriles, comercio...».

Para poder desarrollarse, es preciso ante todo vivir, y nadie podría negar que en este momento la vida de la “comuna rural” esté en peligro.

«Sabe usted perfectamente que hoy la existencia misma de la comuna rusa es puesta en peligro por una colusión de poderosos intereses. Aplastada por las exacciones directas del estado, explotada fraudulentamente por los intrusos capitalistas, comerciantes, etc., y los terratenientes, y encima minada por los usureros aldeanos, por los conflictos de intereses provocados en su propio seno por la situación en que la han puesto».

Para expropiar a los cultivadores no es necesario echarlos de su tierra como se hizo en Inglaterra y otros lugares; tampoco es necesario abolir la propiedad común por un úkase. Trátese de arrebatarse a los campesinos el producto de su labor agrícola más allá de cierta ponderación, y a pesar de toda la policía y todo el ejército no se logrará amarrarlos a sus tierras. En los últimos tiempos del Imperio romano los decuriones provinciales, no campesinos sino terratenientes, huyeron de sus casas, abandonaron sus tierras, se vendieron incluso como esclavos, y todo para deshacerse de una propiedad que no era ya sino un pretexto oficial para exprimirlos despiadada e inmisericordemente.

Desde la pseudo emancipación de los campesinos, el estado puso la comuna rusa en condiciones económicas anormales y después no ha dejado de abrumarla con las fuerzas sociales concentradas en sus manos. Extenuada por las exacciones fiscales, se convirtió en materia inerte de fácil explotación por los trapicheos, la propiedad predial y la usura. Esta opresión procedente de fuera desencadenó en el seno de la comuna misma el conflicto de intereses ya presente y rápidamente hizo desarrollarse los gérmenes de su composición. Pero no es eso todo. «A costa de los campesinos nacieron como en un invernadero las excrecencias más fáciles de aclimatar del sistema capitalista, la bolsa, la especulación, los bancos, las sociedades por acciones, los ferrocarriles cuyo déficit paga y cuyas ganancias anticipa a los empresarios, etc., etc.». A costa de los campesinos, el estado «prestó su ayuda para hacer» hizo nacer «como» en invernadero ramas del sistema capitalista occidental que, sin desarrollar de ninguna manera las premisas productivas de la agricultura, son las más apropiadas para facilitar y apresurar el robo de sus frutos por intermediarios improductivos. Cooperó así al enriquecimiento de nuevos parásitos capitalistas que chupan la sangre, ya tan empobrecida, de la “comuna rural”.

... en una palabra, el estado «se prestó en calidad de intermediario» prestó su ayuda al desarrollo precoz de los medios técnicos y económicos más propios para facilitar y apresurar la explotación del cultivador, es decir de la mayor fuerza productiva de Rusia, y para enriquecer a los “nuevos pilares de la sociedad”.

- 5] «A primera vista se distingue la concurrencia de esas influencias hostiles que favorecen y apresuran la explotación de los cultivadores, la mayor fuerza productora de Rusia».

«Se comprende a primera vista que ese concurso de influencias hostiles, a menos de una reacción potente, conduciría fatalmente por la mera fuerza de las cosas a la ruina de la comuna».

Este concurso de influencias destructoras, a menos que sea quebrantado por una potente reacción, acabará de suyo con la comuna rural.

Pero uno se pregunta por qué todos esos intereses (incluyo las grandes industrias puestas bajo la tutela gubernamental), que sacan tanto provecho del estado actual de la comuna rural, se conjuran para matar a sabiendas la gallina de los huevos de oro. Y es precisamente porque barruntan que “este estado actual” ya es insostenible y que por consiguiente el modo actual de explotarla «tampoco lo es» ha caducado. La miseria del cultivador ha infectado la tierra, que se esteriliza. Las buenas cosechas «que los años favorables le arrancan a veces» se neutralizan con las hambrunas. En lugar de exportar, Rusia debe importar cereales. El promedio de los diez últimos años reveló una producción agrícola no sólo estancada sino regresiva. Finalmente, por primera vez, Rusia tiene que importar cereales en lugar de exportarlos. Luego no queda tiempo que perder. Por lo tanto, hay que acabar de una vez. Hay que constituir como clase media rural a la minoría más o menos acomodada de los campesinos y convertir a la mayoría, lisa y llanamente en proletarios «en asalariados». Para ello, los portavoces de los “nuevos pilares de la sociedad” denuncian las llagas mismas que ellos causaron a la comuna, otros tantos síntomas naturales de su decrepitud.

Habiendo tantos intereses diversos, y sobre todo los de los “nuevos pilares de la sociedad”, erigidos bajo el benigno imperio de Alejandro I, sacado su provecho del *estado actual* de la “comuna rural”, ¿por qué habrían de tramar concientemente su muerte? ¿Por qué denuncian sus portavoces las llagas que le fueron infligidas como otras tantas pruebas irrefutables de su caducidad natural? ¿Por qué quieren matar la gallina de los huevos de oro? Sencillamente porque los hechos económicos, cuyo análisis me llevaría demasiado lejos, han revelado el misterio de que *el estado actual de la comuna ya es insostenible*, y que por la mera necesidad de los hechos,

el modo actual de explotar a las masas populares tendrá que caducar. Entonces es preciso algo nuevo, y lo nuevo, insinuado en las formas más diversas, siempre viene siendo esto: abolir la propiedad común, dejar que se constituya como clase media rural la minoría más o menos acomodada de los campesinos, y convertir lisa y llanamente a la gran mayoría en proletarios.

«No se puede ocultar que» Por una parte, la “comuna rural” está casi reducida a la última extremidad, y por la otra, una poderosa conjura acecha para darle el golpe de gracia. Para salvar a la comuna rusa hace falta una revolución rusa. Por lo demás, los detentadores de las fuerzas políticas y sociales hacen cuanto pueden para preparar a las masas a semejante catástrofe. Al mismo tiempo que sangran y torturan a la comuna, que esterilizan y depauperan su tierra, los lacayos literarios de los “nuevos pilares de la sociedad” designan irónicamente las llagas que éstos le infligieron como otros tantos síntomas de su decrepitud espontánea e incontestable, declaran que muere de muerte natural y que sería una buena cosa abreviar su agonía. No se trata ya de un problema a resolver sino simplemente de un enemigo a vencer. No es entonces un problema teórico; «es una cuestión a resolver, sencillamente un enemigo a vencer». Para salvar a la comuna rusa se requiere una revolución rusa. Por lo demás, el gobierno ruso y los “nuevos pilares de la sociedad” hacen cuanto pueden para preparar a las masas a semejante catástrofe. Si la revolución se efectúa en el momento oportuno, si concentra todas sus fuerzas «si la parte inteligente de la sociedad rusa» «si la inteligencia rusa concentra todas las fuerzas vivas del país», en asegurar el libre desenvolvimiento de la comuna rural, ésta se revelará pronto un elemento regenerador de la sociedad rusa y un elemento de superioridad sobre los países subyugados por el régimen capitalista.

II

- I. He señalado en *El capital* que la «transformación» metamorfosis de la *producción feudal* en *producción capitalista* tenía por punto de partida la *expropiación del productor* y en particular que “la *base de toda esta evolución* es la *expropiación de los cultivadores*” (p. 315 de la edición francesa). Continúo: “Ella (la expropiación de los cultivadores) no se ha realizado

todavía de una manera radical sino en Inglaterra... *Todos los demás países de Europa occidental* siguen el mismo movimiento” (*loc. cit.*).

Por eso «al escribir estas líneas» he restringido expresamente «el desarrollo dado» esta “fatalidad histórica” a los “*países de Europa occidental*”. Para no dejar la menor duda acerca de mi pensamiento digo en la página 341:

La *propiedad privada*, como antítesis de la propiedad colectiva, sólo existe allí donde las... *condiciones exteriores del trabajo* pertenecen a *particulares*. Pero según sean éstos los trabajadores o los no trabajadores, la propiedad privada cambia de forma.

Así el proceso que he «descrito» analizado puso en lugar de una forma de la propiedad privada y fragmentada de los trabajadores = la propiedad capitalista¹⁴ de una minoría ínfima (*loc. cit.*, p. 342), *hizo poner una especie de propiedad en lugar de la otra*. ¿Cómo «se aplicaría» podría aplicarse a Rusia, donde la tierra no es ni fue nunca la “propiedad privada” del cultivador? «En todo caso, los que creen en la necesidad histórica de la disolución de la propiedad comunal en Rusia de todos modos no pueden probar esta necesidad por mi exposición de la marcha fatal de las cosas en Europa occidental. Por el contrario, tendrían que presentar argumentos nuevos y completamente independientes de la exposición hecha por mí. Lo único que no pueden aprender en mi obra es esto:» Luego la única conclusión que podrían sacar justificadamente de la marcha de los asuntos en Occidente, es ésta: para establecer la producción capitalista en Rusia, debe comenzar por abolir la propiedad comunal y expropiar a los campesinos, o sea la inmensa mayoría del pueblo. Tal es por lo demás el deseo de los liberales rusos, «que quieren naturalizar la producción capitalista en su país y, consiguientemente consigo mismos, transformar en simples asalariados a la inmensa mayoría de los campesinos», pero su deseo ¿prueba algo más que el deseo de Catalina II «que quería injertar» implantar en el suelo ruso el régimen occidental de los oficios de la Edad Media?

«Como la tierra en manos de los cultivadores rusos es su propiedad común y nunca fue su propiedad privada [...]»

14 Este trozo está muy corregido. Originalmente decía: “Y así el proceso de que hablo viene a transformar la propiedad privada y fragmentada... en propiedad capitalista, a transformar una suerte de propiedad en otra”.

«En Rusia, donde la tierra no fue jamás la “propiedad privada” del cultivador, la «transformación» metamorfosis «de esta» de tal propiedad privada en propiedad capitalista «no tiene sentido» «es imposible» no tiene caso. «La única conclusión que se podría sacar sería ésta [...]» «De los datos occidentales sólo se podría deducir [...]» «Si se quiere sacar una «enseñanza» lección de los da [tos occidentales...]»

«Ni los demás ingenuos podrían negar que son dos casos completamente disímiles. En todo caso, el proceso occidental».

Y así «el proceso que he analizado» la expropiación de los cultivadores en el Occidente sirvió para “transformar la propiedad privada y fragmentada de los trabajadores” en propiedad privada y concentrada de los capitalistas. Pero no deja de ser sustitución de una forma de propiedad privada por otra forma de propiedad privada. ¿Cómo podría entonces aplicarse ese mismo proceso «a la tierra rusa» a los cultivadores rusos «cuya tierra no es y nunca fue...» cuya propiedad territorial siempre fue “comunal” y nunca “privada”? «El mismo proceso histórico que «he analizado» tal y como se realizó en Occidente...» En Rusia se trataría por el contrario de remplazar la propiedad comunista por la propiedad capitalista «de los cultivadores de la tierra, lo que sería sin duda un proceso decididamente [...]».

¡Cierto! Si la producción capitalista debe asentar su reinado en Rusia, la inmensa mayoría de los campesinos, o sea del pueblo ruso, tendrá que ser convertida en asalariados, y por consiguiente expropiada por la abolición previa de su propiedad comunista. Pero en todos los casos, el precedente occidental no probaría absolutamente nada «en cuanto a la “fatalidad histórica” de este proceso».

- II. Los “marxistas” rusos de quienes me habla me son totalmente desconocidos. Los rusos con los que mantengo relaciones personales tienen, que yo sepa, opiniones completamente opuestas.
- III. Desde el punto de vista histórico, el único argumento serio «que se podría aducir» en favor de la *disolución fatal* de la propiedad comunal en Rusia es éste: La propiedad comunal ha existido en todas partes de Europa occidental, y de todas ha desaparecido con el progreso social; ¿por qué

habría de ser su destino diferente en Rusia? › ¿Cómo podría no ocurrir lo mismo en Rusia?¹⁵.

En primer lugar, en Europa occidental la muerte de la propiedad comunal y la aparición y el nacimiento de la producción capitalista están separados por un intervalo inmenso «de siglos», que abarca toda una serie de revoluciones y de evoluciones económicas sucesivas. «La muerte de la propiedad comunal no daba allí origen a la producción capitalista», de las que la producción capitalista es sólo «la última» la más reciente. Por una parte ha desarrollado maravillosamente las fuerzas productivas sociales, pero por el otro ha traicionado «su carácter transitorio» su propia incompatibilidad con las fuerzas mismas que engendra. Su historia no es ya más que una historia de antagonismos; de crisis, de conflictos, de desastres. En último lugar ha revelado a todo el mundo, salvo a los ciegos por interés, su carácter puramente transitorio. Los pueblos donde mayor vuelo alcanzó en Europa y en «los Estados Unidos de» América no aspiran más que a romper sus cadenas remplazando la producción capitalista por la producción cooperativa y la propiedad capitalista por una forma *superior* del tipo arcaico de la propiedad, o sea la propiedad «colectiva» comunista.

Si Rusia estuviera aislada en el mundo, debería pues elaborar por su cuenta las conquistas económicas que Europa occidental sólo adquirió recorriendo una larga serie de evoluciones desde la existencia de sus comunidades primitivas hasta su estado presente. De todos modos, a mis ojos no cabría ninguna duda de que sus comunidades estarían fatalmente condenadas a perecer por el desarrollo de la sociedad rusa. Pero la situación de la comuna rusa es absolutamente diferente de la de las comunidades primitivas de Occidente «de Europa occidental». Rusia es el único país de Europa donde la propiedad comunal se ha conservado en una escala grande, nacional, pero simultáneamente, Rusia existe en un medio histórico moderno, es contemporánea de una cultura superior, está ligada a un mercado del mundo donde predomina la producción capitalista.

15 *Más adelante se repite este párrafo en la siguiente variante:* Desde el punto de vista histórico sólo hay un argumento serio en favor de la *disolución* fatal de la propiedad comunista rusa. Es éste: la propiedad comunista existió en todas partes en Europa occidental y de todas desapareció con el progreso social! ¿Por qué entonces *sólo* en Rusia no habría de ocurrir otro tanto?

«Es, pues, la producción capitalista la que le presta sus resultados, sin que tenga necesidad de pasar por sus... [...]».

Al apropiarse los resultados positivos de ese modo de producción está entonces en condiciones de desarrollar y transformar la forma todavía arcaica de su comuna rural en lugar de destruirla. (De paso señalo que la forma de la propiedad comunista en Rusia es la forma más moderna del tipo arcaico, que también siguió toda una serie de evoluciones).

Si los partidarios del sistema capitalista en Rusia niegan la posibilidad de semejante combinación, ¡que prueben que para explotar las máquinas tuvo que pasar por el período de incubación de la producción mecánica! Que me expliquen cómo lograron introducir en su país en cosa de días, por decirlo así, el mecanismo de los intercambios (bancos, sociedades de crédito, etc.) cuya elaboración costó siglos a Occidente.

«Aunque el sistema capitalista está en Occidente empezando a envejecer y se está acercando el tiempo en que ya no será otra cosa que una «régimen social» «forma regresiva» formación “arcaica”, sus partidarios rusos son...».

- IV. La formación arcaica o primaria de nuestro globo contiene una serie de capas de las diversas épocas, superpuestas una a otra; de igual manera, la formación arcaica de la sociedad nos revela una serie de puntos diferentes «que forman entre ellos una serie ascendente» que marcan épocas progresivas. La comuna rural rusa pertenece al tipo más reciente de esta cadena. El cultivador posee ya en ella la propiedad privada de la casa donde vive y del huerto que forma su complemento. Ahí está el primer elemento disolvente de la forma arcaica desconocida de los tipos más antiguos «y que puede servir de transición de la formación arcaica a...». Por otra parte, todos estos (tipos) se basan en las relaciones de parentesco natural entre los miembros de la comuna, mientras que el tipo a que pertenece la comuna rusa está emancipado de este lazo estrecho. Por eso mismo es capaz de un desarrollo más amplio. El aislamiento de las comunas rurales, la falta de enlace entre la vida de cada una y la de las otras, este microcosmos localizado «que hubiera sido la base natural de un despotismo centralizado» no se halla en todas partes como carácter inmanente del tipo primitivo, pero en todas aquellas partes donde se le halla, hace surgir por encima de las comunas un despotismo central.

Me parece que en Rusia «desaparecerá la vida aislada de las comunas rurales» este aislamiento primitivo impuesto por la enorme extensión del territorio es un hecho de eliminación fácil en cuanto se hagan a un lado las trabas oficiales.

Llego ahora al fondo de la cuestión. No podría disimularse el hecho de que el tipo arcaico a que pertenece la comuna «rural» rusa oculta un dualismo íntimo que, dadas ciertas condiciones históricas, podría acarrear su ruina «su disolución». La propiedad de la tierra es común, pero «por otra parte, en la práctica, el cultivo, la producción es del campesino parcelario» cada campesino cultiva y explota «su parcela, se apropia los frutos de su campo» su campo por su cuenta, igual que el pequeño campesino occidental. Propiedad común y explotación parcelaria de la tierra, esta combinación «que era un elemento «fertilizador» de progreso, desarrollo del cultivo», útil en las épocas más remotas, se vuelve peligrosa en nuestra época. Por un lado el haber inmobiliario, elemento que desempeña un papel cada vez más importante en la misma agricultura, va diferenciando progresivamente la fortuna de los miembros de la comuna y provocando un conflicto de intereses, sobre todo la presión fiscal del estado; por otra parte, la superioridad económica de la propiedad común –base del trabajo cooperativo y combinado– se pierde. Pero no hay que olvidar que en la explotación de los prados indivisos los campesinos rusos practican ya el modo colectivo, que su familiaridad con el contrato de *artel* les facilitaría mucho la transición del cultivo parcelario al colectivo, que la configuración física de la tierra rusa invita al cultivo mecánico combinado en gran escala «con ayuda de máquinas», y que finalmente la sociedad rusa, que tanto tiempo vivió a expensas de la comuna rural, le debe los primeros anticipos necesarios para ese cambio. Claro está que no se trata sino de un cambio rural, que comenzaría por poner a la comuna en estado normal sobre su base *actual*.

- V. Haciendo a un lado toda cuestión más o menos teórica, no necesito decirle que hoy la existencia misma de la comuna rusa está puesta en peligro por una conjura de intereses poderosos. Cierta género de capitalismo, alimentado a expensas de los campesinos por mediación del estado, se enfrenta a la comuna; su interés es aplastarla. También es interés de los terratenientes hacer de los campesinos más o menos acomodados una clase media agrícola y transformar a los cultivadores pobres –o sea la

masa— en simples asalariados, lo que significa trabajo barato. Y ¿cómo podría resistir una comuna, quebrantada por las exacciones del estado, saqueada por el comercio, explotada por los terratenientes, minada en el interior por la usura?

Lo que pone en peligro la vida de la comuna rusa no es una fatalidad histórica, ni una teoría: es la opresión por el estado y la explotación por intrusos capitalistas, hechos poderosos por el mismo estado a costa de los campesinos.

III

Querida ciudadana: para tratar a fondo las cuestiones planteadas en su carta del 16 de febrero tendría que entrar en el detalle de las cosas e interrumpir trabajos urgentes, pero la exposición sucinta que tengo el honor de enviarle bastará, espero, para disipar todo mal entendimiento respecto de mi supuesta teoría.

I] Analizando la génesis de la producción capitalista, digo:

En el fondo del sistema capitalista hay, pues, separación radical entre el productor y los medios de producción... la base de toda esta evolución es la *expropiación de los cultivadores*. Todavía no se ha realizado de un modo radical sino en Inglaterra... *Pero todos los demás países de Europa occidental* van por el mismo camino. (*Le Capital*, ed. francesa, p. 315).

La “fatalidad histórica” de ese movimiento está, pues, expresamente restringida a los *países de Europa occidental*.

«A continuación la causa». El porqué de esta restricción se indica en este pasaje del capítulo XXXII: “La *propiedad privada, basada en el trabajo personal...* va a ser suplantada por la *propiedad privada capitalista*, basada en la explotación del trabajo de otros, en el sistema asalariado” (*loc. cit.*, p. 340).

En este movimiento occidental se trata, pues, de la *transformación de una forma de propiedad privada en otra forma de propiedad privada*. Entre los campesinos rusos, por el contrario, habría que *transformar su propiedad común en propiedad privada*. Afírmese o niegues la fatalidad de esta

transformación, las razones en favor y las razones en contra no tienen nada que ver con mi análisis de la génesis del régimen capitalista. A lo sumo podría inferirse que, visto el estado actual de la inmensa mayoría de los campesinos rusos, el acto de su conversión en pequeños propietarios no sería más que el prólogo de su rápida expropiación.

- II] El argumento más serio que se ha presentado contra la comuna rusa viene siendo lo siguiente:

Remóntese a los orígenes de las sociedades occidentales y se hallará siempre la propiedad común de la tierra; con el progreso social, ha desaparecido ante la propiedad privada; luego no tiene más remedio que ocurrirle otro tanto en Rusia.

No tomaré en cuenta este razonamiento sino en tanto «atañe a Europa» se apoya en las experiencias europeas. En cuanto a las Indias orientales, por ejemplo, todo el mundo, salvo sir H. Maine y otros del mismo jaez, sabe que allí la supresión de la propiedad común de la tierra no era más que un acto de vandalismo inglés, que empuja al pueblo indígena no hacia adelante sino hacia atrás.

Las comunidades primitivas no están cortadas todas por el mismo patrón. Su conjunto forma, al contrario, una serie de agrupamientos sociales que difieren en tipo y edad y señalan fases de evolución sucesivas. Uno de los tipos que se ha convenido en llamar la *comuna agrícola* es también el de la *comuna rusa*. Su equivalente en Occidente es la *comuna germana*, de fecha muy reciente. Todavía no existía en tiempos de Julio César, y ya había desaparecido cuando las tribus germanas fueron a conquistar Italia, las Galias, España, etc. En la época de Julio César había ya una distribución anual de las tierras de labor entre grupos, las *gentes* y las tribus, pero todavía no entre las distintas familias de una comuna; es probable que el cultivo se hiciera también por grupos, en común. En la misma tierra germánica, esta comunidad del tipo más arcaico se transformó por evolución natural en *comuna agrícola*, tal y como la describe Tácito. Después de su tiempo la perdemos de vista. Parece oscuramente en medio de guerras y migraciones incesantes; acaso muriera de muerte violenta. Pero prueban su vitalidad natural dos hechos incontestables. Algunos ejemplares dispersos de este modelo sobrevivieron a todas las peripecias de la Edad

Media y se conservaron hasta nuestros días, por ejemplo en mi país, en el distrito de Tréveris. Pero lo más importante es que hallamos la huella de esta “comuna agrícola” tan bien marcada sobre la comuna nueva que salió de ella que Maurer descifrando ésta pudo reconstituir aquélla. La nueva comuna, donde la tierra laborable pertenece en *propiedad privada* a los cultivadores, al mismo tiempo que bosques, pastizales, baldíos, etc., siguen siendo todavía *propiedad común*, fue introducida por los germanos en todos los países conquistados. Gracias a los caracteres tomados de su prototipo, durante toda la Edad Media fue el único foco de libertad y vida populares.

Hallamos también la “comuna rural” en Asia, entre los afganos, etc., pero en todas partes se presenta como *el tipo más reciente* y por decirlo así, como la última palabra de la *formación arcaica* de las sociedades. Para subrayar este hecho he entrado en algunos detalles acerca de la comuna germánica.

Tenemos que considerar ahora los rasgos más característicos que distinguen la “comuna agrícola” de las comunidades más arcaicas.

- 1] Todas las demás comunidades se basan en relaciones de consanguineidad entre sus miembros. No se puede entrar en ellas sino siendo pariente natural o adoptado. Su estructura es la de un árbol genealógico. La “comuna agrícola” fue¹⁶ la primera agrupación social de hombres libres no afianzada por los vínculos de la sangre.
- 2] En la comuna agrícola, la casa y su complemento, el corral, pertenecen en particular al cultivador. La *casa común* y la *vivienda colectiva* eran por el contrario una base económica de las comunidades más primitivas, y eso ya mucho antes de la introducción de la vida pastoral o agrícola. Verdad es que se halla comunas agrícolas donde las casas, aunque hayan dejado de ser lugares de vivienda colectiva, cambian periódicamente de poseedor. El usufructo individual se combina así con la propiedad común. Pero estas comunas llevan todavía la marca de su nacimiento: se encuentran en estado de transición de una comunidad más arcaica a la comuna agrícola propiamente dicha.

16 La frase anterior y el comienzo de ésta fueron cambiados por Marx con lápiz azul, en la forma dada. Originalmente decía: la estructura de estos organismos es la de un árbol genealógico. Al cortar el cordón umbilical que los unía a la naturaleza, la “comuna agrícola” se convierte en, etcétera.

- 3] La tierra laborable, propiedad inalienable y común, se reparte periódicamente entre los miembros de la comuna agrícola, de suerte que cada quien explota por su propia cuenta los campos que le son asignados, y él se apropia sus frutos en particular. En las comunidades más primitivas, el trabajo se hace en común, y el producto común, salvo la parte alícuota reservada para la reproducción, se distribuye según las necesidades del consumo.

Se comprende que el *dualismo* inherente a la constitución de la comuna agrícola pueda darle una vida vigorosa. Emancipada de los vínculos fuertes, pero estrechos, del parentesco natural, la propiedad común de la tierra y las relaciones sociales que de ella dimanar le garantizan una base firme, al mismo tiempo que la casa y el corral, dominio exclusivo de la familia individual, el cultivo parcelario y la apropiación privada de sus frutos dan a la individualidad una expansión incompatible con «la estructura» el organismo de las comunidades más primitivas.

Pero no es menos evidente que con el tiempo ese mismo dualismo puede volverse germen de descomposición. Aparte de todas las influencias malignas procedentes del exterior, la comuna lleva en sí misma sus elementos deletéreos. La propiedad territorial privada ya se ha deslizado en ella en forma de casa con corral, que puede transformarse en plaza fuerte, donde se prepara el ataque contra la tierra común. Casos así se han visto. Pero lo esencial es el trabajo parcelario como fuente de apropiación privada, que da lugar a la acumulación de bienes muebles, por ejemplo los animales, la plata y a veces incluso esclavos y siervos. Esta propiedad móvil, que la comuna no puede controlar, sujeto de intercambios individuales donde se dan vuelo la astucia o el accidente, irá pesando cada vez más sobre toda la economía rural. He aquí el disolvente de la igualdad económica y social primitiva. Introduce elementos heterogéneos y provoca en el seno de la comuna conflictos de intereses y pasiones propios para atacar primero la propiedad común de las tierras labrantías, a continuación la de los bosques, los pastizales, los baldíos, etc., que una vez convertidos en *anexos comunales* de la propiedad privada, a la larga pasarán a ella.

Siendo «la más reciente y» la última fase de la formación «arcaica» primitiva de la sociedad, la comuna agrícola «facilita naturalmente la transición»

es al mismo tiempo fase de transición a la formación secundaria, o sea transición de la sociedad basada en la propiedad común a la sociedad basada en la propiedad privada. La formación secundaria, claro está, comprende toda la serie de sociedades que se sustentan en la esclavitud y la servidumbre.

¿Quiere esto decir que la carrera histórica de la comuna agrícola deba fatalmente concluir así? De ninguna manera. Su dualismo innato admite una alternativa: su elemento de propiedad triunfará del elemento colectivo, o bien éste triunfará de aquél. Todo depende del medio histórico donde se encuentre colocada.

Hagamos por el momento abstracción de los males que aquejan a la comuna rusa para no ver más que sus posibilidades de evolución. Ocupa una situación única, sin precedentes en la historia. Es la única en Europa que todavía constituye la forma orgánica, predominante, de la vida rural de un imperio inmenso. La propiedad común de la tierra le ofrece la base natural de la apropiación colectiva, y su medio histórico, la contemporaneidad de la producción capitalista, le presta ya listas las condiciones materiales del trabajo cooperativo, organizado en amplia escala. Entonces puede incorporarse las adquisiciones positivas elaboradas por el sistema capitalista sin pasar por sus horcas caudinas. Puede ir suplantando a la agricultura parcelaria mediante la agricultura combinada, con ayuda de las máquinas que parece solicitar la configuración física de la tierra rusa. Después de haber sido previamente puesta en estado normal en su forma presente, puede llegar a ser el *punto de partida directo* del sistema económico al que propende la sociedad moderna, y remozarse sin empezar por suicidarse.

«Pero frente a ella se yergue la propiedad predial, que tiene entre sus garras casi la mitad del territorio «su mejor parte, sin mencionar las tierras del estado» y su mejor parte. Es por ahí por donde la conservación de la comuna rural mediante su evolución ulterior se confunde con el movimiento general de la sociedad rusa, cuya regeneración sólo se obtendrá a ese precio. «Aun desde el punto de vista económico nada más...» Rusia trataría en vano de salir de su atolladero por el arrendamiento capitalista a la inglesa, que rechazan todas las condiciones sociales del país. Los mismos ingleses hicieron esfuerzos semejantes en las Indias orientales; y

sólo lograron estropear la agricultura indígena y redoblar el número y la intensidad de las hambrunas».

Los mismos ingleses hicieron tales tentativas en las Indias orientales; y sólo consiguieron estropear la agricultura indígena y redoblar el número y la intensidad de las hambrunas.

Pero, ¿y el anatema que sufre la comuna — su aislamiento, la falta de enlace entre la vida de una comuna y la de las demás, este *microcosmos localizado* que hasta ahora le ha impedido toda iniciativa histórica? Desaparecería en medio de una conmoción general de la sociedad rusa.

¹⁷La familiaridad del campesino ruso con el *artel* le facilitaría especialmente la transición del trabajo parcelario al trabajo cooperativo que aplica ya en cierto grado «en los prados indivisos y algunas empresas de interés general» por lo demás a la henificación de los prados y a empresas comunales como las desecaciones, etc. Una peculiaridad muy arcaica, que da dolores de cabeza a los agrónomos modernos, conspira todavía en este sentido. Si llega uno a cualquier país donde la tierra laborable tiene las huellas de una fragmentación extraña que le imprime la forma de un tablero de ajedrez compuesto de lotecitos, no cabe duda, tiene ante sí las tierras de una comuna agrícola difunta. Los miembros, sin haber pasado por el estudio de la teoría de la renta de la tierra, advirtieron que una misma cantidad de labor, invertida en campos de fertilidad natural y situación diferentes, dará rendimientos diferentes. Para «asegurar las mismas ventajas económicas»

17 *La conclusión, que viene ahora, del tercer borrador se hallaba en una hoja separada con la anotación: fin. Al texto arriba comunicado, que en el original también tiene muchas correcciones, precede un trozo tachado en su conjunto que representa el intento de resumir las consideraciones hechas hasta aquí. Damos el trozo para mostrar el modo de trabajar del Marx viejo, con sus mismas tachaduras, siempre que fueron descifrables:*

«No hemos entrado»

«No he entrado en el detalle de las cosas, «puesto que ellos se» solamente tuvo que «determinar» hacer resaltar, 1] puesto que no hubo más que»...

«No tuve más que hacer resaltar»

«Yo no» «He evitado»

«Sin entrar en «el» ningún detalle de las cosas» «no tuve»

«me fin» «no tuve» «me limité a hacer resaltar algunos rasgos generales y precisar bien

«1] *el lugar*» el lugar histórico que ocupaba la comuna agrícola en la serie de las comunidades primitivas; a continuación la situación excepcional de la comuna rusa que permitiría a la»

«2]» «las grandes facilidades de evolución particulares que pueda ofrecer a la comuna rusa el mundo moderno» «particulares» «excepcionales que» «de evolu«ción» aptitud de la comuna rusa que le permitiría» «excepcional» «donde se halla»

e igualar las oportunidades del trabajo, dividieron entonces la tierra en cierto número de regiones, determinado por las divergencias naturales y económicas del suelo, y volvieron a fragmentar aquellas regiones mayores en tantas parcelas como labradores había. Después, cada quien recibió un pedacito de cada región. Este arreglo, perpetuado por la comuna rusa hasta nuestros días, es refractario, innecesario es decirlo, a las exigencias agronómicas «tanto del cultivo colectivo como del individual privado». Aparte de otros inconvenientes, impone una disipación de esfuerzo y de tiempo. «Pero como punto de partida para el cultivo colectivo presenta grandes ventajas. Redondéese el campo de trabajo del campesino, y reinará en él como soberano». De todos modos, favorece «como punto de partida» la transición al cultivo colectivo, al que a primera vista parece tan refractario. La parcela [...].

IV

8 de marzo de 1881

Querida ciudadana:

Una enfermedad nerviosa que me viene aquejando periódicamente en los últimos diez años me ha impedido responder a su carta del p.p. 16 de febrero «que me hizo usted el honor de enviarme».

Siento no poder darle un estudio sucinto destinado a la publicidad «de los problemas» de la cuestión que usted «tuvo a bien» me hizo el honor de plantearme. Hace dos meses que tengo prometido un trabajo sobre el mismo tema al comité de San Petersburgo. Sin embargo, espero que unas cuantas líneas basten para no dejarle ninguna duda «sobre las conclusiones que se han» sobre el mal entendimiento respecto de mi supuesta teoría.

1] El análisis dado en *El capital* no ofrece, pues, «nada» ninguna razón que se pueda esgrimir en favor ni en contra de la vitalidad de la comuna rusa.

«En cuanto a mi opinión personal acerca de la comuna rusa, que he estudiado durante largos años y en las fuentes originales (¡sic!), es ésta».

«Después de un estudio (prolongado durante muchos años) de la comuna rusa en las fuentes originales (¡sic!) continuado durante».

«Para tener una opinión definitiva sobre el posible porvenir de la comuna rusa, hay que contar con algo más que vagas analogías históricas. Hay que estudiarla». «Yo la he estudiado durante largos». «Yo he hecho un estudio de ella».

«En cuanto a mi opinión sobre el posible destino de la comuna».

Los estudios especiales que he hecho de ella, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales me han «llevado a este resultado» convencido de que esta comuna es el punto «de partida» de apoyo natural de la regeneración social en Rusia «para la regeneración de la sociedad rusa». Pero «claro está, hay que empezar por ponerla en condiciones...» a fin de que pueda funcionar como tal, sería preciso eliminar primero las influencias deletéreas que por todas partes la acosan, y a continuación asegurarle las condiciones de un desarrollo espontáneo.

Karl Marx a Vera Zasúlich

8 de marzo de 1881

41, Maitland Park Road, London, N. W.

Querida ciudadana: una enfermedad nerviosa que me viene aquejando periódicamente en los diez últimos años me ha impedido responder antes a su carta del 16 de febrero. Siento no poder darle un estudio sucinto y destinado a la publicidad de la cuestión que usted me ha hecho el honor de plantearme. Hace meses que tengo prometido un trabajo sobre el mismo asunto al Comité de San Petersburgo. Espero sin embargo que unas cuantas líneas basten para no dejarle ninguna duda acerca del mal entendimiento respecto de mi supuesta teoría.

Analizando la génesis de la producción capitalista digo:

En el fondo del sistema capitalista está, pues, la separación radical entre productor y medios de producción... la base de toda esta evolución es la *expropiación de los campesinos*. Todavía no se ha realizado de una manera radical más que en Inglaterra... Pero todos *los demás países de Europa occidental* van por el mismo camino. (*El capital*, edición francesa, p. 316)

La “fatalidad histórica” de este movimiento está, pues, *expresamente* restringida a los *países de Europa occidental*. El porqué de esta restricción está indicado en este pasaje del capítulo XXXII:

La *propiedad privada*, fundada en el trabajo personal... va a ser suplantada por la *propiedad privada capitalista*, fundada en la explotación del trabajo de otros, en el sistema asalariado (*loc. cit.*, p. 340).

En este movimiento occidental se trata, pues, de la *transformación de una forma de propiedad privada en otra forma de propiedad privada*. Entre los campesinos rusos, por el contrario, habría que *transformar su propiedad común en propiedad privada*.

El análisis presentado en *El capital* no da, pues, razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, mas para que pueda funcionar como tal será preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo.

Tengo el honor, querida ciudadana,
de ser su afectísimo y s.s.

KARL MARX

[*Briefwechsel zwischen Vera Zasulič und Marx*, fue publicado en *Marx-Engels Archiv*, t. I., Frankfurt a.M. 1924, con introducción de David Borisovich Riazánov, pp. 309-342. Traducción del alemán y del francés de Félix Blanco].

Carta a la redacción de “Otiéchestviennie Zapiski”¹⁸

Karl Marx

[Fines de 1877]

El autor del artículo titulado “Karl Marx juzgado por Y. Zhukovski”¹⁹ es, ostensiblemente, persona ingeniosa y si hubiese encontrado en mi estudio sobre la acumulación originaria un solo pasaje en apoyo de sus conclusiones, no cabe duda de que lo habría citado. Pero como no existe pasaje alguno que sirva para sus fines, se ve obligado a echar mano de una observación incidental, de una especie de observación polémica contra un “literato” ruso²⁰, que figura en mis “Palabras finales” a la segunda edición alemana de *El capital*. ¿Qué es lo que yo reprocho al aludido escritor? El haber descubierto la comunidad rural rusa, no en Rusia, sino en el libro de Haxthausen, un consejero del gobierno prusiano, y el que en sus manos la comunidad rural rusa sirva solamente como argumento para proclamar que la vieja y podrida Europa tendrá que renovarse mediante el triunfo del paneslavismo. Mi juicio acerca de este escritor puede ser acertado o falso; lo que en modo alguno puede dar es la clave para juzgar acerca de lo que yo piense de los esfuerzos “de algunos rusos por encontrar para su patria una trayectoria distinta de la que ha seguido y sigue la Europa occidental”, etcétera.

18 *Otiéchestviennie Zapiski* [Anales de la Patria]: revista político-literaria, se publicó inicialmente en San Petersburgo, desde 1920; a partir de 1839 era una de las mejores publicaciones progresistas de la época. Sometida a continuas persecuciones por parte de la censura, la revista fue clausurada en 1884 por el gobierno zarista. Sobre el destino sufrido por esta carta de Marx, véanse en este mismo volumen las aclaraciones de Engels: pp. 91-92.

19 Trátase del artículo de N. K. Mijailovski publicado en la *OZ*, núm. 10, de 1877, en respuesta al trabajo de Y. Zhukovski, “Karl Marx y su libro acerca del capital” aparecido en el fascículo 9, correspondiente a 1877, de la revista liberal petersburguesa *Véstnik Evropy* [El Mensajero de Europa].

20 Se refiere al populista Aleksandr I. Herzen.

En el “Postfacio” a la segunda edición alemana de *El capital* –que el autor del artículo sobre el señor Zhukovski conoce, puesto que la cita– hablo con la alta estima que merece de “un gran erudito y crítico ruso”²¹: éste ha planteado en algunos artículos notables el problema de si Rusia, para abrazar el sistema capitalista, necesitará empezar por destruir –como lo sostienen sus economistas liberales– la comunidad rural o si, por el contrario, sin necesidad de conocer todos los tormentos de este sistema, podrá recoger todos sus frutos por el camino de desarrollar sus propias peculiaridades históricas. Y él opta por la segunda solución. Mi respetado crítico podría inferir de mi juicio tan laudatorio sobre este “gran erudito y crítico ruso” que comparto sus ideas acerca de este problema, con la misma razón con que de mi observación polémica contra el “literato” y paneslavista deduce que las rechazo.

Pero como a mí no me gusta dejar que nadie “adivine” lo que pienso, voy a expresarme sin rodeos. Para poder enjuiciar con conocimiento propio las bases del desarrollo de Rusia, he aprendido el ruso y estudiado durante muchos años memorias oficiales y otras publicaciones referentes a esta materia. Y he llegado al resultado siguiente: si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861, desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista.

El capítulo de mi libro que versa sobre la acumulación originaria se propone señalar simplemente el camino por el que en la Europa occidental nació el régimen feudal capitalista del seno del régimen económico feudal. Expone la evolución histórica a través de la cual los productores fueron separados de sus medios de producción para convertirse en obreros asalariados (en proletarios, en el sentido moderno de la palabra), mientras los poseedores de estos medios se convertían en capitalistas. En esta historia, “hacen época todas las revoluciones en que la naciente clase capitalista se apoya como palanca del progreso, especialmente aquellas que, al separar a grandes masas de sus medios tradicionales de producción y de existencia, las lanzan de la noche a la mañana al mercado de trabajo. Pero la base de toda esta evolución es la expropiación de los campesinos. Todavía no se ha realizado de una manera radical más que en Inglaterra... Pero todos los demás países de Europa occidental van por el mismo camino”, etc. (*El capital*, edición francesa, p. 315). Al final del capítulo,

21 Se refiere a Nikolái Chernishevski.

se resume la tendencia histórica de la producción diciendo que engendra su propia negación con la fatalidad que caracteriza a los cambios naturales, que ella misma se encarga de crear los elementos para un nuevo régimen económico al imprimir simultáneamente a las fuerzas productivas de trabajo social y al desarrollo de todo productor individual en todos y cada uno de sus aspectos un impulso tan poderoso, que la propiedad capitalista, la cual descansa ya, en realidad, en una especie de producción colectiva, sólo puede transformarse en propiedad social. Y si esta afirmación no aparece apoyada aquí en ninguna prueba, es por la sencilla razón de que no es más que una breve recapitulación de largos razonamientos contenidos en los capítulos anteriores, en los que se trata de la producción capitalista.

Ahora bien, ¿cuál es la aplicación que mi crítico puede hacer a Rusia de este bosquejo histórico? Solamente ésta: si Rusia aspira a convertirse en un país capitalista calcado sobre el patrón de los países de la Europa occidental —y durante los últimos años, hay que reconocer que se ha infligido no pocos daños en este sentido—, no lo logrará sin antes convertir en proletarios a una gran parte de sus campesinos; y una vez que entre en el seno del régimen capitalista, tendrá que someterse a las leyes inexorables, como otro pueblo cualquiera. Esto es todo. A mi crítico le parece, sin embargo, poco. A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurran, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de sus aspectos. (Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio). Pongamos un ejemplo.

En varios lugares de *El capital* aludo a la suerte que corrieron los plebeyos de la antigua Roma. Eran campesinos originariamente libres que cultivaban, cada cual por su propia cuenta, una parcela de tierra de su propiedad. Estos hombres fueron expropiados, en el transcurso de la historia de Roma, de las tierras que poseían. El mismo proceso que los separaba de sus medios de producción y de sustento sentaba las bases para la creación de la gran propiedad territorial y de los grandes capitales en dinero. Hasta que un buen día, la población apareció dividida en dos campos: en uno, hombres libres despojados de todo menos de su fuerza de trabajo; en el otro, dispuestos a explotar este trabajo, los

poseedores de todas las riquezas adquiridas. ¿Y qué ocurrió? Los proletarios romanos no se convirtieron en obreros asalariados, sino en una *plebe* ociosa cuyo nivel de vida era más bajo aún que el de los “blancos pobres” de los Estados Unidos y al margen de los cuales se desarrolló el régimen de producción, no capitalista, sino basado en el trabajo de los esclavos. He aquí, pues, dos clases de acontecimientos que, aún presentando palmaria analogía, se desarrollan en diferentes medios históricos y conducen, por tanto, a resultados completamente distintos. Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica.

[Reproducida de *El capital*, México, FCE, 1959, t. I, pp. 710-712. Traducida por Wenceslao Roces].

Postscriptum de 1894 a Acerca de la cuestión social en Rusia

Friedrich Engels

Antes que nada debo hacer la enmienda de que el señor Piotr Tkachov, de hablar con propiedad, no era un bakuninista, es decir, anarquista, sino que se hacía pasar por “blanquista”. El error era natural, ya que el mencionado señor Tkachov, siguiendo la costumbre de los emigrados rusos de la época se declaró ante la Europa occidental solidario con toda la emigración rusa y, en su folleto, defendía efectivamente también a Bakunin y compañía contra mi crítica como si ésta estuviese dirigida contra él personalmente.

Las opiniones sobre la comunidad campesina comunista rusa, que él sostenía en la polémica conmigo, eran, en el fondo, opiniones de Herzen. Este último, hombre de letras paneslavista, al que se ha creado la fama de revolucionario, se enteró por los *Estudios sobre Rusia* de Haxthausen que los campesinos siervos de la gleba de sus posesiones no conocían la propiedad privada sobre la tierra y que, de tarde en tarde, procedían al reparto de las tierras de labor y de los prados entre sí. En su calidad de hombre de letras no tenía por qué estudiar lo que pronto se hizo del conocimiento de cada cual, a saber, que la propiedad comunal sobre la tierra era la forma de posesión dominante en los tiempos primitivos entre los germanos, los celtas, los indios, en fin, entre todos los pueblos indoeuropeos; que en la India existe aún hoy, en Irlanda y Escocia acaba de suprimirse por la fuerza, en Alemania se encuentra incluso hoy en algunos lugares; que es una forma agonizante de posesión, que, en la práctica, es un fenómeno común de todos los pueblos en cierta fase de desarrollo. Ahora bien, como paneslavista, que fue socialista, al menos de palabra, Herzen vio en la comunidad un nuevo pretexto para presentar ante el podrido Occidente, a una luz todavía más viva, a su “santa” Rusia y su misión: rejuvenecer, regenerar, en caso de necesidad incluso con la fuerza de las armas, este Occidente descompuesto, que había vivido ya su tiempo. Lo que no pueden hacer, pese

a todos sus esfuerzos, los decrepitos franceses e ingleses, los rusos lo tienen ya hecho en su tierra.

Conservar la comunidad y liberar al individuo, extender a las ciudades y a todo el estado la autonomía de la aldea y el subdistrito, manteniendo la unidad nacional, tal es la cuestión del porvenir de Rusia, es decir, la cuestión de la misma antinomia social cuya solución preocupa a las mentes de Occidente. (Herzen, *Cartas a Linton*)

Así, en Rusia existe, quizá, aún, la cuestión política; pero, su “cuestión social” está resuelta ya.

Tkachov, ciego imitador de Herzen, veía con igual sencillez el problema. Aunque en 1875 no podía afirmar ya que la “cuestión social” en Rusia estaba resuelta, decía que los campesinos rusos, comunistas innatos, se hallaban infinitamente más cerca del socialismo y, además, vivían incomparablemente mejor que los pobres proletarios de la Europa occidental, abandonados por Dios. Si los republicanos franceses, en virtud de su centenaria actividad revolucionaria, consideraban que su pueblo era el pueblo elegido en el aspecto político, muchos socialistas rusos de la época proclamaron a Rusia el pueblo elegido en el aspecto social; no sería el proletariado de Europa occidental el que aportaría con su lucha el renacimiento al viejo mundo económico, sino que este renacimiento vendría desde las entrañas mismas del campesinado ruso. Precisamente contra esta idea pueril estaba dirigida mi crítica.

No obstante, la comunidad rusa ha llamado la atención y se ha ganado el reconocimiento de hombres que se hallan incomparablemente por encima de los Herzen y los Tkachov. Entre ellos estaba Nikolái Chernishevski, ese gran pensador, al que Rusia debe tanto y cuyo asesinato lento mediante los largos años de destierro entre los yakutos siberianos amancillará eternamente la memoria de Alejandro II el “Libertador”.

En razón de la barrera intelectual que separaba a Rusia de la Europa occidental, Chernishevski jamás conoció las obras de Marx, y cuando apareció *El capital* hacía ya mucho tiempo que se hallaba en Sredne-Viliúisk, entre los yakutos. Todo su desarrollo espiritual transcurrió en las condiciones creadas por esa barrera intelectual. Lo que no dejaba pasar la censura rusa no existía casi o en absoluto para Rusia. Por eso, si en unos u otros casos encontramos lugares débiles en él, cierta estrechez de horizontes, no podemos por menos de asombrarnos de que no sean mucho más frecuentes.

Chernishevski ve también en la comunidad campesina rusa un medio para pasar de la forma social contemporánea a una nueva fase de desarrollo, superior, por una parte, a la comunidad rusa y, por otra, superior a la sociedad capitalista de la Europa occidental con todos sus antagonismos de clases. Y en que Rusia posea sea ese medio, mientras que el Occidente no lo tiene, Chernisheski advierte una ventaja de Rusia.

La implantación de un orden mejor resulta extraordinariamente difícil en la Europa occidental debido a la extensión ilimitada de los derechos individuales [...] no es fácil renunciar, aunque no sea más que en una parte insignificante, a lo que uno ya está habituado a disfrutar, y en el Occidente el individuo está acostumbrado ya a disponer de derechos privados sin restricción. Sólo una triste experiencia y largas meditaciones pueden convencer de la utilidad y la necesidad de concesiones mutuas. En el Occidente, un orden mejor de las relaciones económicas implicaría sacrificios, por cuya razón es muy difícil su institución. Es contrario a los hábitos de los aldeanos inglés y francés. [Pero] lo que parece utopía en un país, existe en otro como una realidad [...] las costumbres cuya implantación en la vida nacional les parece extremadamente difícil al inglés y al francés existen entre los rusos como un hecho de su vida nacional [...]. El orden de cosas a que el Occidente quiere llegar hoy tras tan difícil y largo camino existe todavía entre nosotros como fuerte costumbre popular de la vida en el campo [...]. Vemos hoy las tristes consecuencias de la pérdida de la propiedad comunal sobre la tierra en el Occidente y qué penoso les resulta a los pueblos occidentales el recuperar lo perdido. No debemos desaprovechar el ejemplo del Occidente. (Chernishevski, *Obras* [en ruso] Ginebra, t. V, pp. 16-19; citado en el libro de Plejánov *Nashi raznoglasia* [Nuestras discrepancias], Ginebra, 1885).

Y en cuanto a los cosacos de los Urales, entre los que predominaba aún el trabajo en común de la tierra con el reparto del producto entre las familias, Chernishevski dice:

Si el pueblo de los Urales mantiene el orden actual hasta la época en que se empleen las máquinas en la agricultura, estará contento de haber conservado un sistema que permite el empleo de máquinas que requieren el laboreo en grande, en cientos de desiatinas. (*Ibid.*, p. 131)

No cabe olvidar que los campesinos de los Urales, con su cultivo en común de la tierra, preservado contra el hundimiento por consideraciones de orden militar (también en nuestro país existe el comunismo de cuartel), tienen en Rusia una situación muy especial, más o menos la que tienen nuestras comunidades de hogares (*Gehöferschaften*) en el Mosela, con sus repartos periódicos. Y si

esta organización se mantiene hasta que se comiencen a emplear máquinas, la ventaja no será para los habitantes de los Urales, sino para el fisco militar ruso, al servicio del cual se encuentran.

En todo caso, una cosa es cierta: mientras en la Europa occidental la sociedad capitalista se desintegra y las contradicciones insolubles de su propio desarrollo le amenazan con la muerte, en Rusia, cerca de la mitad de toda la tierra de labor se encuentra todavía en poder de las comunidades campesinas. Si en el Occidente, la solución de las contradicciones mediante una nueva organización de la sociedad implica, como condición indispensable, el paso de todos los medios de producción y, por consiguiente, de la tierra, en propiedad de toda la sociedad, ¿en qué razón respecto de esta propiedad común, que en el Occidente sólo se piensa crear, se halla la propiedad ya existente o, mejor dicho, todavía existente en Rusia? ¿No podría servir de punto de partida del movimiento popular que, saltándose todo el período capitalista, transformará de golpe el comunismo campesino ruso en propiedad común socialista moderna sobre todos los medios de producción, enriqueciéndolo con todos los adelantos técnicos de la era capitalista? O, como formula Marx en una carta que citamos a continuación la idea de Chernishevski: “¿Debe Rusia, como lo quieren sus economistas liberales, comenzar por la destrucción de la comunidad rural, a fin de pasar al régimen capitalista, o, al contrario, puede, sin pasar por los sufrimientos que le acarrearía ese régimen, apropiarse todos sus frutos, desarrollando sus propias dotes históricas?”.

Ya la sola manera de plantear la cuestión muestra el sentido en que debe buscarse su solución. La comunidad rusa ha existido centenares de años, y en su interior jamás ha surgido alguna tendencia a modificarse para llegar a una forma superior de propiedad común; exactamente lo mismo ha ocurrido con la marca germana, el clan celta, las comunidades india y otras con su comunismo primitivo. Todas ellas, con el curso del tiempo, bajo la influencia de la producción mercantil y el cambio entre familias e individuos que les rodeaba, que surgía en su seno y se apoderaba paulatinamente de ellas, iban perdiendo más y más su carácter comunista para transformarse en comunidades de propietarios de tierra independientes el uno del otro. Por eso, si es que se puede, en general, plantear la cuestión de saber si a la comunidad rusa le espera un destino mejor, la causa de ello no radica en ella misma, sino únicamente en que, en un país europeo ha conservado cierta fuerza vital hasta una época en que en la Europa occidental, la producción mercantil y su forma última

y superior –la producción capitalista– ha entrado en contradicción con las fuerzas productivas creadas por ella misma, una época en que resulta incapaz ya de dirigir las y parece a consecuencia de dichas contradicciones internas y los conflictos de clases condicionados por estas últimas. Ya sólo eso prueba que la iniciativa de semejante transformación de la comunidad rusa únicamente puede partir del proletariado industrial del Occidente, y no de la comunidad misma. La victoria del proletariado de la Europa occidental sobre la burguesía y la subsiguiente sustitución de la producción capitalista con la dirigida por la sociedad es la condición previa necesaria para que la comunidad rusa alcance el mismo nivel de desarrollo.

En efecto: en ninguna parte y jamás el comunismo agrario, herencia del régimen gentilicio, ha engendrado por sí mismo algo que no sea su propia desintegración. La propia comunidad campesina rusa en 1861 era ya una forma debilitada de dicho comunismo; el trabajo en común de la tierra, existente aún en ciertas partes de la India y en la comunidad doméstica de los esclavos del Sur (la *zadruga*), antepasado probable de la comunidad rusa, debía ceder el lugar al cultivo por familias; la propiedad comunal no se manifestaba más que en los repetidos repartos de la tierra, que se practicaban, según el lugar, con muy distintos intervalos. Tan pronto como cesen estos repartos de por sí o por decreto especial, tendremos la aldea de campesinos parcelarios.

Ahora bien, el solo hecho de que la producción capitalista de la Europa occidental, que existe al lado de la comunidad campesina rusa, se acerque, a la vez, al momento de su hundimiento, habiendo ya en ella el germen de la nueva forma de producción, en la que los medios de producción, convertidos en propiedad social, se emplearán con arreglo a un plan determinado, ya sólo eso no puede por menos de dar a la comunidad rusa una fuerza que le permitirá engendrar por sí misma esta nueva forma social. ¿Cómo podrá la comunidad asimilar las gigantescas fuerzas productivas de la sociedad capitalista como propiedad social e instrumento social antes de que la propia sociedad capitalista realice esta revolución? ¿Cómo puede la comunidad rusa mostrar al mundo la manera de administrar la gran industria sobre principios sociales cuando ha perdido ya la capacidad de cultivar en común sus propias tierras?

Cierto es que en Rusia hay mucha gente que conoce bien la sociedad capitalista occidental, con todas sus contradicciones insolubles y conflictos, y posee una idea clara acerca de la salida de ese aparente atolladero. Pero, en

primer lugar, esos contados miles de personas que lo comprenden no viven en la comunidad, y los cincuenta millones largos que en Rusia propiamente dicha viven todavía bajo el régimen de la propiedad comunal sobre la tierra no tienen la menor noción de ello. Les son tan ajenas e incomprensibles las concepciones de estos contados miles de hombres como fueron ajenas e incomprensibles para los proletarios ingleses de 1800-1840 los planes que concebía para su salvación Robert Owen. Y entre los obreros que trabajaban en la fábrica de Owen en New Lanark, la mayoría se había educado en un ambiente y costumbres del régimen comunista gentilicio en proceso de desintegración, en el clan celta-escocés. Sin embargo, Owen no dijo una palabra acerca de que había encontrado una mejor comprensión entre esos hombres. En segundo lugar, es históricamente imposible que una sociedad que se halla a un grado de desarrollo económico inferior tenga que resolver problemas y conflictos que surgen y pueden surgir sólo en una sociedad que se halla a un grado de desarrollo mucho más alto. El único rasgo común de todas las formas de comunidad gentilicia surgidas antes de aparecer la producción mercantil y el cambio privado, por un lado, y la futura sociedad socialista, por otro, consiste en que ciertas cosas, los medios de producción, son de propiedad común y se hallan en uso común de determinados grupos. No obstante, este rasgo común no hace que la forma social inferior sea capaz de dar vida, de por sí, a la propia sociedad socialista futura, último producto de la sociedad capitalista. Cada formación económica concreta tiene que resolver sus propios problemas, nacidos de su propio seno; acometer la solución de problemas que se plantean ante otra formación, completamente ajena, sería un contrasentido absoluto. Y esto no se refiere a la comunidad rusa menos que a la *zadruga* de los eslavos meridionales, a la comunidad gentilicia india o a cualquier otra forma social del período del salvajismo o la barbarie, a la que distinguía la posesión en común de los medios de producción.

En cambio, no es sólo posible, sino incluso indudable que después de la victoria del proletariado y del paso de los medios de producción a ser propiedad común de los pueblos de la Europa occidental, los países que apenas han entrado por la vía de la producción capitalista y que han conservado costumbres del régimen gentilicio o restos del mismo puedan utilizar estas huellas de posesión comunal y las costumbres nacionales correspondientes como poderoso medio de reducir sustancialmente el proceso de su avance hacia la sociedad socialista y evitar la mayor parte de los sufrimientos y la lucha a través de los que tenemos que abrírnos paso en la Europa occidental. Pero condiciones indispensables para ello son el ejemplo y el apoyo activo del Occidente todavía capitalista.

Sólo cuando la economía capitalista esté superada en su país de origen y en los países en que ha alcanzado su florecimiento, cuando los países atrasados vean “cómo se hace eso”, cómo hay que poner las fuerzas productivas de la industria moderna, hechas propiedad social, al servicio de toda la sociedad, sólo entonces podrán estos países atrasados emprender ese camino acortado de desarrollo. En compensación, tienen entonces el éxito asegurado. Y eso no se refiere sólo a Rusia, sino a todos los países que se hallan en la fase de desarrollo precapitalista. Sin embargo, en Rusia, eso será relativamente fácil porque, aquí, una parte de la población autóctona ha asimilado ya los resultados intelectuales de desarrollo capitalista, merced a lo cual, en el período de la revolución, será posible llevar a cabo la reorganización de la sociedad casi al mismo tiempo que en el Occidente.

Marx y yo lo hemos dicho ya el 21 de enero de 1882, en el prefacio a la edición rusa del *Manifiesto comunista* traducido por Plejánov. Nosotros decíamos:

Pero en Rusia, al lado del florecimiento febril del fraude capitalista y de la propiedad territorial burguesa en vías de formación, más de la mitad de la tierra es posesión comunal de los campesinos. Cabe, entonces, la pregunta: ¿podría la comunidad rural rusa –forma por cierto ya muy desnaturalizada de la primitiva propiedad común de la tierra– pasar directamente a la forma superior de la propiedad colectiva, a la forma comunista, o, por el contrario, deberá pasar primero por el mismo proceso de disolución que constituye el desarrollo histórico del Occidente?

La única respuesta que se puede dar hoy a esta cuestión es la siguiente: si la revolución rusa da la señal para una revolución proletaria en el Occidente, de modo que ambas se completen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida a una evolución comunista.

Sin embargo, no cabe olvidar que la mencionada descomposición avanzada de la propiedad comunal rusa ha dado desde entonces un considerable paso adelante. Las derrotas sufridas durante la guerra de Crimea mostraron claramente que Rusia tenía necesidad de un rápido desarrollo industrial. En primer término, hacían falta ferrocarriles, y la vasta extensión de éstos es imposible sin una gran industria patria. La condición preliminar de su aparición era la llamada emancipación de los campesinos; con ella comenzó para Rusia la era capitalista, pero, a la vez, la era de la rápida destrucción de la propiedad comunal de la tierra. Agobiados por el peso de los pagos de rescate y los grandes impuestos, los campesinos, al recibir terrenos menores y peores,

se vieron inevitablemente en manos de los usureros, en la mayoría de los casos miembros enriquecidos de la comunidad campesina. Los ferrocarriles ofrecieron a muchos lugares antes lejanos el acceso a los mercados de venta de cereales; en cambio, por esos mismos ferrocarriles comenzaron a llevarse a dichos lugares productos baratos de la gran industria que desplazaban las industrias artesanas de los campesinos, que trabajaban, en parte, para el consumo propio y, en parte, para la venta. Las tradicionales relaciones económicas se alteraron, comenzó la desintegración de las conexiones que acompañaba por doquier el paso de la economía natural a la monetaria, entre los miembros de la comunidad aparecieron grandes diferencias de patrimonio: los pobres pasaban a depender por deuda de los ricos. En una palabra, comenzó la descomposición de la comunidad rusa debido al mismo proceso de penetración de la economía monetaria que, en Atenas, mucho tiempo antes de Solón, causó la descomposición de su gens²². Es verdad que Solón podía, mediante una intromisión revolucionaria en el todavía reciente derecho de propiedad privada, liberar a los deudores esclavizados, anulando simplemente las deudas de estos últimos. Pero no podía resucitar la antigua gens ateniense, y del mismo modo no hay fuerza capaz de restablecer la comunidad rusa después de que el proceso de su disgregación ha alcanzado cierto nivel. Además, el gobierno ruso ha prohibido los repartos entre los miembros de la comunidad más de una vez cada 12 años, a fin de que el campesino pierda cada vez más la costumbre de los repartos y se considere propietario privado de su lote.

Marx expuso su opinión en ese sentido ya en 1877 en una carta a Rusia²³. Un cierto señor Zhukovski, el mismo que, en calidad de cajero del Banco del estado, firma hoy los billetes de crédito para Rusia, publicó algo acerca de Marx en *Véstnik Evropy* [El Mensajero de Europa], otro escritor²⁴ le objetó en *Otiéchestviennie Zapiski* [Anales de la Patria]. A fin de hacer una corrección a este último artículo, Marx escribió al redactor de *Zapiski* una carta que circuló durante mucho tiempo en Rusia en copias manuscritas del original francés, siendo publicadas luego en ruso, en 1886, en *Véstnik Narodnoi Voli* [El

22 Véase Friedrich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, 5a edición, Stuttgart, 1892, pp. 109-113. En *OE*, cit., t. III, pp. 283-291.

23 En este mismo volumen, véase K. Marx, *Carta a la redacción de "Otiéchestviennie Zapiski"*.

24 Se refiere a Nikolái K. Mijailovski (1842-1904), sociólogo, publicista y crítico literario ruso, conocido ideólogo del populismo liberal. Fue uno de los redactores de *Otiéchestviennie Zapiski* y *Rússkoe Bogatstvo*. Con Mijailovski polemiza Lenin en su célebre *¿Quiénes son los «amigos del pueblo» y cómo luchan contra los socialdemócratas?*

Mensajero de la Voluntad del Pueblo] en Ginebra y después en Rusia misma²⁵. La carta, al igual que todo lo que salía de la pluma de Marx, llamó mucho la atención en los medios rusos y fue interpretada de las más distintas maneras; por eso resumiré aquí su contenido.

Ante todo, Marx rechaza la concepción que le atribuye *Otiébestviennie Zapiski* acerca de que él, lo mismo que los liberales rusos, considera que para Rusia no existe cosa más urgente que la destrucción de la propiedad comunal campesina para pasar precipitadamente al capitalismo. Su breve observación acerca de Herzen en la adición a la primera edición de *El capital* no prueba absolutamente nada. La observación dice:

En el continente europeo, la influencia de la producción capitalista –que arruina la raza humana por el exceso de trabajo...– se desarrolla paralelamente a la amplitud de la soldadesca nacional, las deudas públicas, los impuestos, la estrategia esclarecida, etc. Si esto continúa, se cumplirá entonces inevitablemente la profecía que lanzó el semirruso y moscovita perfecto Herzen (ese erudito a la violeta, dicho sea de paso, que ha hecho descubrimientos sobre el comunismo “ruso” no en Rusia, sino en la obra del consejero de estado prusiano Haxthausen): Europa se regenerará por el *knut* y por la inyección obligatoria de sangre calmuca. (*El capital*, t. I, primera edición alemana, p. 763)²⁶.

En consecuencia, prosigue Marx, este juicio no puede en modo alguno “dar la clave para juzgar acerca de lo que yo piense de los esfuerzos” [sigue la cita en ruso] “de algunos rusos por encontrar para su patria una trayectoria distinta de la que ha seguido y sigue la Europa occidental”, etcétera.

En el Postfacio a la segunda edición alemana de *El capital*... hablo con la alta estima que merece de “un gran erudito y crítico ruso” [Chernishevski]; éste ha planteado en algunos artículos notables el problema de si Rusia, para abrazar el sistema capitalista, necesitará empezar por destruir –como lo sostienen sus economistas liberales– la comunidad rural o si, por el contrario, sin necesidad de conocer todos

25 La revista populista *Vétsnik Narodnoi Voli* [El Mensajero de la Voluntad del Pueblo] se editaba en Ginebra desde 1883 hasta 1886, y era redactada por los miembros del Comité ejecutivo de Naródnaia Volia. Sólo se publicaron cinco números. En la prensa legal rusa la carta de Marx fue publicada en octubre de 1888, en la revista *Yuridicheski Véstnik* [En Mensajero Jurídico]. La reprodujo la revista francesa *Le Mouvement socialiste*, en mayo de 1902 y fue incorporada como apéndice a la traducción al francés del libro de Danielson, *Histoire du développement économique de la Russie*, París, Giard et Brière, 1902, pp. 507-509.

26 Esta adición fue omitida por Marx en la segunda edición alemana y las ediciones posteriores del primer tomo de *El capital*. En la versión al español de Siglo XXI, que estamos utilizando, la nota final de Marx se encuentra en el tomo I, vol. 3, pp. 1080-1081.

los tormentos de este sistema, podrá recoger todos sus frutos por el camino de desarrollar sus propias peculiaridades históricas. Y él opta por la segunda solución. Pero como a mí no me gusta dejar que nadie “adivine” lo que pienso, voy a expresarme sin rodeos. Para poder enjuiciar con conocimiento propio las bases del desarrollo de Rusia, he aprendido el ruso y estudiado durante muchos años memorias oficiales y otras publicaciones referentes a esta materia. Y he llegado al resultado siguiente: *si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861, desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista.* [Las cursivas son de Engels]

Más adelante, Marx explica otros errores cometidos por su crítico; el único pasaje que tiene algo que ver con el problema que nos ocupa dice:

Ahora bien, ¿cuál es la aplicación que mi crítico puede hacer a Rusia de este bosquejo histórico? [Trátase de la acumulación originaria del capital]. Solamente ésta: si Rusia aspira a convertirse en un país capitalista calcado sobre el patrón de los países de la Europa occidental –y durante los últimos años, hay que reconocer que se ha infligido no pocos daños en este sentido–, no lo logrará sin antes convertir en proletarios a una gran parte de sus campesinos; y una vez que entre en el seno del régimen capitalista, tendrá que someterse a las leyes inexorables, como otros pueblos cualquiera. Eso es todo.

Así escribía Marx en 1877. A la sazón había en Rusia dos gobiernos: el del zar y el del Comité ejecutivo (*ispolnitelnyi komitet*) secreto de los conspiradores terroristas²⁷. El poder de este segundo gobierno, el secreto, iba en ascenso cada día. El derrocamiento del zarismo parecía inminente; la revolución en Rusia debía privar a toda la reacción europea de su más poderoso puntal, de su gran ejército de reserva, y dar así un fuerte impulso al movimiento político del Occidente, creando para él, además, unas condiciones de lucha incomparablemente más propicias. No es de extrañar, por tanto, que Marx, en su carta, aconseje a los rusos que no se apresuren con su salto al capitalismo.

La revolución rusa no se produjo. El zarismo ha triunfado sobre el terrorismo, el cual, en el momento presente ha empujado a todas las clases pudientes y “amigas del orden” a que se abracen con el zarismo. Y a lo largo de los diecisiete años transcurridos desde que fue escrita esta carta de Marx, tanto el desarrollo del capitalismo como la desintegración de la comunidad

27 Trátase sin duda de los órganos dirigentes de las organizaciones populistas *Zemliá y Volia* [Tierra y Libertad] (desde el otoño de 1876 hasta el de 1879) y *Naródnaiá Volia* [Voluntad del Pueblo] (desde agosto de 1879 hasta marzo de 1881); esta última proclamó el terrorismo como principal medio de lucha política.

campesina en Rusia han progresado enormemente. ¿Cómo están las cosas hoy, en 1894?

Dado que el viejo despotismo zarista continuaba inmutable después de las derrotas sufridas en la guerra de Crimea y del suicidio de Nicolás I, no quedaba más que un solo camino: pasar lo más pronto posible a la industria capitalista. Acabaron con el ejército las vastas extensiones del Imperio, las largas marchas hacia el teatro de operaciones; era preciso superar estas distancias mediante la construcción de una red de ferrocarriles estratégicos. Pero, los ferrocarriles implican la creación de una industria capitalista y revolucionan la agricultura primitiva. Por una parte, los productos agrícolas de las regiones más apartadas del país entran en contacto directo con el mercado mundial; por otra, no se puede construir y explotar una amplia red ferroviaria sin disponer de una industria nacional capaz de suministrar rieles, locomotoras, vagones, etc. Pero es imposible crear *una* rama de la gran industria sin poner en marcha, a la vez, todo el sistema; la industria textil, de tipo relativamente moderno, que ya había arraigado en las provincias de Moscú y de Vladímir, así como en el territorio del Báltico, recibió un nuevo impulso. Siguió a la construcción de ferrocarriles y fábricas la ampliación de los bancos y la fundación de otros servicios; el que los campesinos se vieran libres de la servidumbre engendraba la libertad de desplazamiento; cabía esperar que una parte considerable de esos campesinos se viese libre también de toda posesión de tierras. Así, en un breve período se colocaron en Rusia las bases del modo de producción capitalista. Pero, al propio tiempo, se dio con el hacha en las raíces de la comunidad campesina rusa.

Es inútil lamentarlo ahora. Si, después de la guerra de Crimea, el despotismo zarista hubiese sido sustituido con la dominación parlamentaria directa de la nobleza y la burocracia, ese proceso hubiera sido, posiblemente, algo más lento; si el poder hubiese sido tomado por la burguesía naciente, el proceso se hubiera acelerado indudablemente. En aquellas condiciones no había otra solución. Cuando en Francia existía el Segundo imperio, cuando en Inglaterra prosperaba la industria capitalista, no se podía exigir que Rusia se lanzase de cabeza, a partir de la comunidad campesina, a realizar desde arriba experimentos de socialismo de estado. Algo debía pasar. Y pasó lo que era posible en semejantes condiciones; lo mismo que siempre y en todas partes en los países de producción mercantil, los hombres actuaron, en la mayoría de los

casos, sólo de modo semiconsciente o mecánicamente, sin darse cuenta de lo que hacían.

Mientras tanto sobrevino un período nuevo, inaugurado por Alemania, un período de revoluciones por arriba, un período de rápido crecimiento del socialismo en todos los países europeos. Rusia ha tomado parte en el movimiento general. Como era de esperar, aquí este movimiento ha adquirido la forma de asalto resuelto, con el fin de derrocar el despotismo zarista, con el fin de conquistar la libertad de desarrollo intelectual y político de la nación. La fe en la fuerza milagrosa de la comunidad campesina, de cuyo seno puede y debe venir el renacimiento social –fe de la que no estaba exento del todo, como vemos, el propio Chernishevski–, esa fe ha hecho lo suyo, al estimular el entusiasmo y la energía de los heroicos combatientes rusos de vanguardia. A estos hombres, unos cuantos cientos, cuya abnegación y valor hicieron que el absolutismo zarista llegase a pensar en una capitulación eventual y en las condiciones de la misma, a estos hombres no les pediremos cuentas por haber considerado que su pueblo ruso era el pueblo elegido de la revolución social. Pero no tenemos por qué compartir con ellos su ilusión. El tiempo de los pueblos elegidos ha pasado para siempre.

Y mientras hervía esta lucha, el capitalismo progresaba en Rusia, acercándose más y más al objetivo que no habían logrado los terroristas: forzar al zarismo a capitular.

El zarismo necesitaba dinero. Y no sólo para el lujo de la corte, para la burocracia y, en primer término, para el ejército y la política exterior basada en sobornos, sino, sobre todo, para sus finanzas en estado lamentable y la política absurda en el dominio de la construcción de ferrocarriles. En el extranjero ya nadie quería ni podía cubrir los déficit del tesoro zarista; había que buscar ayuda dentro del país. Hubo que colocar una parte de las acciones ferroviarias dentro del país, al igual que una parte de los préstamos. La primera victoria de la burguesía rusa fue la adquisición de concesiones ferroviarias, que garantizaban todas las ganancias futuras a los accionistas, y todas las pérdidas, al estado. Luego vinieron los subsidios y los premios para la institución de empresas industriales, como también las tarifas de protección de la industria nacional, tarifas que hicieron, en fin de cuentas, absolutamente imposible la importación de gran número de objetos. El estado ruso, agobiado por las ilimitadas deudas y viendo su crédito en el extranjero casi anulado, tiene que ocuparse, en beneficio

directo del fisco, en implantar artificialmente la industria nacional. El estado ruso siente una necesidad constante de oro para pagar los intereses de sus deudas en el extranjero. Pero, en Rusia no hay oro en circulación, en ese país no circula más que papel moneda. Cierta cantidad de oro procede de las aduanas, que cobran los derechos sólo en oro, lo cual, por cierto, eleva en el 50% la magnitud de los aranceles. Ahora bien, las mayores cantidades de oro deben proceder de la diferencia entre el valor de la exportación de materias rusas y el de la importación de artículos de la industria extranjera; las letras de cambio libradas a los compradores extranjeros por valor de este excedente las compra el gobierno ruso en el país con papel moneda y luego las cambia por oro. Por eso, si el gobierno no quiere recurrir a nuevos préstamos extranjeros para pagar los intereses de deudas extranjeras, debe cuidar de que la industria rusa se consolide rápidamente para cubrir toda la demanda interior. De ahí la exigencia de que Rusia llegue a ser un país industrial capaz de abastecerse a sí mismo para no depender del extranjero; de ahí los esfuerzos convulsivos del gobierno empeñado en alcanzar en unos cuantos años el desarrollo máximo del capitalismo. Si no se logra eso, no quedará otra solución que tocar el fondo metálico de guerra acumulado en el banco del estado y en el tesoro o ir a la quiebra. En uno u otro caso eso significaría el fin de la política exterior rusa.

Una cosa está clara: en estas circunstancias, la joven burguesía rusa tiene al estado enteramente en sus manos. En todos los problemas económicos importantes, el estado se ve forzado a someterse a sus deseos. El que la burguesía tolere todavía la autocracia despótica del zar y de los funcionarios de éste se debe sólo a que dicha autocracia, suavizada por la venalidad de la burocracia, le ofrece más garantías que los cambios, aun en el espíritu burgués liberal, cuyas consecuencias, vista la actual situación en Rusia, nadie puede prever. Así es como avanzan a ritmo cada vez más acelerado la transformación de Rusia en país industrial capitalista, la proletarización de una parte considerable de los campesinos y la destrucción de la antigua comunidad comunista.

No me atrevo a decir que esa comunidad haya conservado suficientes fuerzas para poder, en el momento oportuno, como confiábamos Marx y yo todavía en 1882, conjugada con una revolución en la Europa occidental, servir de punto de partida para el desarrollo comunista. Pero una cosa está fuera de toda duda: para que sobreviva algo de esta comunidad es preciso, ante todo, que se derroque el despotismo zarista y que se realice la revolución en Rusia. Además de arrancar a la mayor parte de la nación, los campesinos, del aislamiento de sus

aldeas, que constituyen su “mir”, su universo, además de llevar a los campesinos a la vasta arena en la que conocerán el mundo exterior y, a la vez, a sí mismos y se darán cuenta de su situación y de los medios necesarios para liberarse de la actual miseria, la revolución rusa dará un nuevo impulso al movimiento obrero del Occidente, creará para él mejores condiciones de lucha y acelerará así la victoria del proletariado industrial moderno, la victoria sin la cual la Rusia de hoy no podrá llegar a una reorganización socialista de la sociedad ni sobre la base de la comunidad ni sobre la base del capitalismo.

[Texto tomado de la versión incluida en las *Obras escogidas* en tres tomas de Marx y Engels, Moscú, Editorial Progreso, 1973, t. II].

Engels a Nikolái Frántsevich Danielsón²⁸

Londres, 24 de febrero de 1893

Estimado señor: perdone mi largo silencio. No fue voluntario. Debo hacer un esfuerzo, un supremo esfuerzo, para concluir en estos meses de invierno y primavera, el volumen tercero. Para lograrlo, debo negarme a todo otro trabajo e inclusive a toda correspondencia que no sea absolutamente necesaria. De otra manera, nada habría impedido continuar con usted la discusión sobre nuestro interesante e importantísimo problema.

Acabo de terminar –exceptuando algunas cuestiones formales– la *rédaction* de la V sección (Banca y crédito), la más difícil tanto por el carácter del argumento, como por el *estado del manuscrito*. Ahora sólo quedan dos partes –un tercio del total– de las cuales una –la renta de la tierra– trata también de una cuestión muy difícil, pero creo recordar que el manuscrito está mucho más elaborado que el de la V sección. Por lo tanto, aún confío en concluir mi tarea en el tiempo previsto. La mayor dificultad consistió en poder sustraerme por completo, durante 3-5 meses, a cualquier interrupción, para dedicar todo el tiempo a la V sección; afortunadamente, ya está lista. Trabajando, he pensado a menudo en el gran placer que le deparará a usted este volumen cuando aparezca. Le enviaré un juego de pruebas, tal como lo hice con el volumen segundo.

Maintenant revenons á nos mountons! [¡Volvamos ahora a nuestro asunto!]

28 Nikolái Frántsevich Danielsón (seudónimo Nikolái-on, o N-on) (1844-1918). Ensayista y economista ruso, uno de los ideólogos del populismo liberal en las décadas de los ochenta y de los noventa. Entre 1860 y 1870 estuvo vinculado a los grupos de la juventud intelectual revolucionaria. Completó la primera traducción al ruso de *El capital* de Marx, iniciada por H. A. Lopatin. Durante muchos años mantuvo una correspondencia con Marx y Engels, en gran parte referida a los problemas del desarrollo económico de Rusia, y publicada en español por Siglo XXI Editores (México, 1980).

En 1893 apareció su libro *Ocherki nashego poreformennogo obschéstvennogo joziaistva* [Ensayos sobre nuestra economía social después de la reforma], el cual, junto con los escritos de V. Vorontsov, sirvió de fundamento teórico del populismo liberal.

Somos, según parece, de la misma opinión sobre todos los puntos excepto uno, sobre el que usted habla, aunque desde puntos de vista diferentes, en sus dos cartas del 3 de octubre y del 27 de enero.

En la primera, pregunta usted: la transformación económica que después de 1854 era inevitable, ¿fue de tal naturaleza que, en lugar de desarrollar las instituciones históricas de Rusia debía, por el contrario, atacarlas de raíz? En otras palabras, ¿no podía tomarse la comuna rural como base del nuevo desarrollo económico?

Y el 27 de enero usted expresa la misma idea en esta forma: la gran industria era una necesidad para Rusia, pero, ¿era inevitable que se desarrollase en forma capitalista?

Bien, en 1854 o cerca de esta fecha, existía en Rusia por un lado la comuna, y por otro la necesidad de la gran industria. Si usted tiene en cuenta la situación general de su país tal como era entonces, ¿ve usted alguna posibilidad de que la gran industria se injertase en la comuna campesina en forma tal que, por una parte, hiciera posible el desarrollo de esta última, y por otra elevara a la comuna primitiva a la categoría de una institución social superior a todo lo que ha visto hasta hoy el mundo? ¿Y eso mientras todo Occidente seguía viviendo bajo el régimen capitalista? Me parece que tal evolución, que habría sobrepasado todo lo conocido en la historia, requería condiciones económicas, políticas y culturales diferentes de las que existían en Rusia por aquella época.

No hay duda de que la comuna, y en cierta medida el artel, contenían gérmenes que en ciertas condiciones podrían haberse desarrollado ahorrando a Rusia la necesidad de pasar por los tormentos del régimen capitalista. Suscribo sin reservas la carta de nuestro autor [Marx] sobre Zhukovski. Pero para él tanto como para mí, la primera condición que se necesitaba para realizar esto era el *impulso desde el exterior*, el cambio del sistema económico en Europa occidental, la destrucción del sistema capitalista en sus países de origen. En cierto prefacio a cierto viejo manuscrito²⁹, nuestro autor decía en enero de 1882, respondiendo a la cuestión de si la comuna rusa podría o no ser el punto de partida de un desarrollo social superior: si la transformación del sistema económico en Rusia coincide con una transformación del mismo

29 Se refiere al prefacio de Marx y Engels a la segunda edición rusa de 1882 del *Manifiesto del Partido Comunista*.

en Occidente, de manera tal que ambos se complementasen, el sistema de la propiedad de la tierra actualmente vigente en Rusia podría volver al punto de partida de un nuevo desarrollo social³⁰.

Si en Occidente hubiésemos sido más rápidos en nuestro desarrollo económico, si hubiésemos podido derrocar el régimen capitalista diez o veinte años atrás, Rusia hubiera tenido tiempo de interrumpir la tendencia de su propia evolución hacia el capitalismo. Desgraciadamente somos demasiado lentos, y apenas estamos desarrollando, en los diversos países que nos rodean, aquellas consecuencias económicas del sistema capitalista que deben llevarlo al punto crítico: mientras Inglaterra está perdiendo rápidamente su monopolio industrial, Francia y Alemania se acercan al grado de desarrollo industrial inglés, y Norteamérica promete desalojar a todos del mercado mundial, tanto en los productos industriales como en los agrícolas. La implantación en Norteamérica de una política por lo menos relativamente librecambista completará seguramente la ruina del monopolio industrial ejercido por Inglaterra, y aniquilará, al mismo tiempo, el comercio de exportación industrial de Alemania y Francia; entonces deberá venir la crisis y *tout ce qu'il y a de plus fin de siècle*. Pero, entre tanto, en Rusia la comuna languidece, y sólo podemos esperar que el paso a un sistema mejor, entre nosotros, llegue a tiempo para salvar, siquiera en alguna remota región de vuestro país, instituciones que, en esas circunstancias, pueden tener un gran porvenir. Pero los hechos son los hechos, y no debemos olvidar que esas posibilidades disminuyen cada año.

Por lo demás, acepto que la circunstancia de que Rusia sea el *último* país conquistado por la gran industria capitalista, y al mismo tiempo el que posea *la población campesina más numerosa*, es tal que la revolución provocada por la transformación económica sea más aguda de lo que ha sido en cualquier otra parte. El proceso de remplazar unos 500 000 terratenientes y unos ochenta millones de campesinos por una nueva clase de propietarios de tierra *burgueses* no puede realizarse si no es en medio de terribles sufrimientos y espantosas convulsiones. Pero la historia es la más cruel de las diosas y conduce su carro triunfal sobre montañas de cadáveres, no sólo en la guerra sino también en tiempos de desarrollo económico “pacífico”. Y nosotros, hombres y mujeres,

30 Por razones de seguridad, Engels suaviza el párrafo del *Manifiesto* que decía textualmente lo siguiente: “si la revolución rusa da la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se completen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida para el desarrollo comunista” (en Marx y Engels, *OE*, cit., t. I, p. 102).

somos desgraciadamente tan estúpidos que no sabemos armarnos del coraje necesario para lograr un verdadero progreso, a menos que nos impulsen a hacerlo sufrimientos que parecen casi desproporcionados.

II

Londres, 17 de octubre de 1893

Estimado señor, cuando recibí su carta del 26 de julio en la que me anunciaba su regreso a su país, estaba preparándome para viajar por dos meses al extranjero, de donde acabo de volver. Éste es el motivo de mi largo silencio.

Muchas gracias por los ejemplares de los *Ocherki*³¹. He enviado tres de ellos a unos amigos que sabrán apreciarlos. He podido comprobar con satisfacción que el libro ha impresionado profundamente a los lectores y que hasta ha causado sensación, por otra parte muy merecida. Es el tema principal de las conversaciones entre los rusos que he visto. Ayer mismo, uno de ellos me decía en su carta: “Entre nosotros, en Rusia, se está desarrollando una polémica sobre ‘el destino del capitalismo en Rusia’³²”.

En el *Sozialpolitischen Zentralblatt* de Berlín (año III, núm. 1, 1 de octubre de 1893) cierto señor P. B. Struve ha publicado un largo artículo³³ dedicado a su libro. Lo único en que me veo obligado a estar de acuerdo con él es en que, también a mi entender, la actual fase del desarrollo en Rusia, la fase capitalista, es una consecuencia inevitable de las condiciones históricas creadas por la guerra de Crimea, por el modo en que se llevó a cabo la reforma de las condiciones agrarias en 1861 y, finalmente, por el estancamiento político de toda Europa. Pero Struve se equivoca de medio a medio cuando, tratando de refutar lo que él llama pesimismo de usted en cuanto al futuro, compara la actual situación de Rusia con la de los Estados Unidos. Dice que las funestas consecuencias del capitalismo moderno serán superadas en Rusia con la misma facilidad que en los Estados Unidos. Aquí olvida por completo que los Estados Unidos son, por su origen mismo, un país moderno y burgués y que han sido fundados por

31 Engels se refiere a la obra de Danielsón, *Ensayos sobre nuestra economía social después de la reforma*, citada en nota 1.

32 Estas palabras están escritas en ruso en el original, y la persona a la que se refiere Engels es Goldenberg.

33 *Sozialpolitisches Centralblatt* [Hoja central socialpolítica], semanario socialdemócrata; se publicó en Berlín desde 1892 hasta 1895. En el núm. 1 de 1893 fue insertado el artículo de Struve “Zur Beurteilung der kapitalistischen Entwicklung Russlands” [Acerca del desarrollo capitalista de Rusia].

petits bourgeois y por campesinos que habían huido de la Europa feudal para establecer una sociedad puramente burguesa. Mientras que en Rusia tenemos una base de carácter comunista primitivo, una *Gentilgesellschaft* [sociedad gentilicia] anterior a la civilización, que si bien se está desmoronando, es, a pesar de todo, la base y el material que maneja y con el que opera la revolución capitalista (pues se trata de una auténtica revolución social). En los Estados Unidos hace ya más de un siglo que ha quedado plenamente establecida la *Geldwirtschaft* [economía monetaria] mientras que en Rusia dominaba en todas partes, casi sin excepción, la *Naturalwirtschaft* [economía natural]. Se comprende, por tanto, que el camino habrá de ser en Rusia mucho más violento y tajante y tendrá que ir acompañado de muchos más sufrimientos que en los Estados Unidos.

Sin embargo, y a pesar de todo eso, estimo que usted ve las cosas en tonos demasiado sombríos, que los hechos no justifican. Es evidente que el tránsito del comunismo primitivo y agrario al industrialismo capitalista no puede efectuarse sin una terrible dislocación de la sociedad, sin que desaparezcan clases enteras y se transformen en otras; y la hemos visto en la Europa occidental, aunque en menores proporciones, los enormes sufrimientos y el despilfarro de vidas humanas y de fuerzas productivas que ello implica necesariamente. Pero de eso a la ruina completa de una gran nación dotada de tan altas cualidades media un abismo. El rápido crecimiento de la población a que están acostumbrados ustedes puede interrumpirse; la tala insensata de los bosques, acompañada de la expropiación de los antiguos *pomeschiki*³⁴, así como de los campesinos puede ocasionar un despilfarro gigantesco de fuerzas productivas; a pesar de ello, una población de más de cien millones de almas habrá de constituir, al fin y al cabo, un mercado interno muy considerable para una *gran industria* muy respetable. Y en su país, lo mismo que en otras partes, todo terminará por volver a su cauce... si el capitalismo dura lo bastante en Europa occidental.

Usted mismo admite que “las condiciones sociales en Rusia después de la guerra de Crimea no eran favorables para el desarrollo de la forma de producción que habíamos heredado de nuestra historia pasada”.

Yo diría más aún: que en Rusia, lo mismo que en cualquier otra parte, no se hubiese podido desarrollar a partir del comunismo agrario primitivo una forma

34 *Pomeschiki*: terratenientes, en ruso en el original.

social superior, a menos que esa forma superior *existiese ya* en otro país y pudiese servir de modelo. Y como esa forma superior –siempre que sea históricamente posible– es una consecuencia necesaria del modo capitalista de producción y del antagonismo dualista social creado por ella, no puede desarrollarse directamente a partir de la comunidad agraria más que como imitación de un modelo existente en alguna parte. Si Europa occidental estuviera madura para esa transformación en la década del sesenta, si Inglaterra, Francia, etc., hubiesen iniciado esa transformación, entonces los rusos serían los llamados a demostrar lo que se podría haber hecho a partir de su comunidad, que en aquella época estaba más o menos intacta. Pero el Occidente permaneció estancado y ni siquiera intentó llevar a cabo esa transformación; y mientras tanto, el capitalismo se desarrollaba con creciente rapidez. Así pues, a Rusia no le quedaban más que dos caminos: o desarrollar la comunidad agrícola para convertirla en una forma de producción de la que estaba separada por varias etapas históricas y para cuyo establecimiento ni siquiera en el Occidente habían madurado entonces las condiciones –una tarea evidentemente imposible–, o elegir el camino del desarrollo capitalista. ¿Qué otra cosa podía hacer más que seguir este último camino?

[Las dos cartas a Danielsón aquí incluidas fueron tomadas de la correspondencia entre Marx, Engels y Danielsón].



4. LOS APUNTES ETNOLÓGICOS DE KARL MARX

Los apuntes etnológicos de Karl Marx*

De la nota previa a la edición alemana

Marx, al preparar sus obras lo mismo que en sus estudios, ha llenado cientos de cuadernos de lectura con apuntes y comentarios. El Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis (IISG) en Amsterdam conserva en la actualidad los cuadernos escritos entre los años 1880 y 1882. En ellos se encierran los resultados de las investigaciones de Marx sobre el desarrollo humano (social y cultural). Objeto de estos cuadernos de lectura —el primero escrito en el invierno y primavera de 1880-1881, el segundo a fines del año 1882— son obras de contemporáneos. Se trata de evolucionistas decididos, que en la década de 1870 proseguían la línea teórica de Charles Darwin.

El primer cuaderno (IISG B 146) se ocupa, entre otros libros, de tres que se encuentran dentro de esa temática evolucionista:

- 1º Lewis Henry Morgan, *Ancient society*, Nueva York, Londres, 1877. (*La sociedad primitiva*, Madrid, 1975). Friedrich Engels leyó estos apuntes de Marx para escribir su libro *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Hottingen, Zürich 1884. (*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, 1975.)
- 2º Sir John Budd Phear, *The Aryan village in India and Ceylon*, Londres, 1880.
- 3º Sir Henry Sumner Maine, *Lectures on the early history of institutions*, Londres, 1875. (*Las instituciones primitivas*, Madrid, s. a., 1890?)

* Karl Marx (1988) *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, Siglo XXI de España Editores en coedición con Editorial Pablo Iglesias, Madrid, España.

El segundo cuaderno (IISG B 150) trata de la obra de Sir John Lubbock (Lord Avebury), *The origin of civilisation*, Londres, 1870. (*Los orígenes de la civilización*, Madrid, 1912; Madrid, 1888).

El original de Marx es políglota y comprime fuertemente el texto. Si bien los libros extractados se hallaban escritos en inglés, la sintaxis de los extractos es sobre todo alemana, rara vez inglesa; el vocabulario es en parte inglés, en parte alemán, lo que ha tenido su influencia sobre el contenido, y a veces también la forma, de una serie de expresiones. Por lo demás varias de las fuentes citadas por Morgan y Maine proceden de la antigüedad clásica y Marx las había leído y extractado en su lengua original (griego, respectivamente latín). Y como le eran directamente accesibles, estuvo en condiciones de corregir una cita de Homero o hablaba de «su» Platón (es decir, de la edición que él tenía de Platón).

L. K.

Nota del traductor al castellano

La versión castellana se basa en la edición crítica por Lawrence Krader, *The ethnological notebooks of Karl Marx*, Van Gorcum, Assen, 1972. Pero ha tenido en cuenta la versión alemana, autorizada por el mismo Krader, a la hora de adoptar criterios de simplificación para la traducción del texto crítico, así como para la Introducción, reelaborada en la versión alemana*. Al igual que en ésta y en la edición crítica, las citas de los cuadernos de lectura aducidas por Krader en la Introducción y en las notas del editor se refieren a la paginación del manuscrito de Marx (señalada al margen de nuestro texto).

La versión en castellano ha adoptado además las siguientes normas:

1º Marx usa indistintamente paréntesis () y [], aunque preferentemente emplea éstos para comentarios o añadidos personales en el texto extractado. Tanto la edición crítica como la traducción al alemán los emplean tal y como lo hizo el propio Marx. En la traducción castellana se halla homogeneizado el empleo de estos signos: los paréntesis y guiones corresponden a pasajes del texto extractado, los corchetes encuadran interpolaciones por y/o de Marx. De este modo se hace posible saber inmediatamente qué pasajes han sido interpolados por Marx.

Las grapas angulares <> señalan intervenciones del traductor (en 3 casos del editor, L. Krader), para completar textos gramaticalmente elípticos o incompletos. Cuando las grapas angulares encuadran un corchete <[> <]>, indican que se trata de una interpolación de Marx que éste no ha indicado gráficamente y que de otro modo podría pasar inadvertida.

Las rayas verticales al margen del texto reproducen simplícadamente las marcas en el manuscrito de Marx.

* Suhrkamp, Francfort, 1976.

2º En la traducción de los textos extractados por Marx que disponen de una versión en castellano, me he atenido dentro de lo posible a las versiones ya existentes e indicado su paginación entre grapas angulares tras la paginación de la edición en inglés; v. g. (19<: 90>).

3º Siglas de las obras de Marx y Engels, utilizadas corrientemente en la presente edición castellana:

MEW: Karl Marx, Friedrich Engels. Werke, 39 + 4 tomos, Berlín, 7ª ed. (parcial). 1970.

OME: Karl Marx, Friedrich Engels, Obras, 68 + 1 tomos (en curso de publicación), Barcelona, 1976.

OE: Karl Marx, Friedrich Engels. Obras escogidas, 2 tomos, Madrid, Akal, 1975.

J. M. R.

Introducción

Los cuadernos de lectura

Lawrence Krader

El presente libro consta de los extractos y notas que Marx hizo al leer las obras de cuatro etnólogos contemporáneos: Lewis Henry Morgan, John Budd Phear, Sir Henry Summer Maine y Sir John Lubbock (Lord Avebury). Marx se dedicó con gran intensidad a estas obras en los años 1880, 1881 y 1882; y continuó con los estudios etnológicos hasta que su muerte, acaecida en marzo de 1883, los dejó inacabados.

Especialmente extensos fueron los extractos que Marx hizo de la obra de Morgan; con ellos se combinaron sus estudios de Phear, Sohm, Maine y, un poco más tarde, Lubbock¹. Nuestro trabajo se va a centrar sobre el conjunto

1 Los cuadernos, con los extractos de Morgan, Maine, Lubbock y Phear se conservan en el IISG. El cuaderno de extractos B 146 tiene un formato de 19,5 cm x 15,6 cm, está encuadernado en cartón y paginado por Marx. En la cara interior de la tapa y en la primera página se hallan ulteriores referencias bibliográficas. El contenido de los extractos se halla indicado (en la cara exterior de la tapa y de la mano de Engels) como sigue:

1. Lewis H. Morgan, *Ancient society*, p. 1.
2. J. W. B. Money, *Java, or how to manage a colony*, p. 99.
3. Sir J. Phear, *The Aryan village in India & Ceylon*, p. 128.
4. Dr. Rud. Sohm, *Fränkisches Recht & römisches Recht*, p. 155.
5. Sir H. S. Maine, *Lectures on the early history of institutions*, p. 160.
6. E. Hospitalier, *Les principales applications de l'électricité*, p. 198.

El índice que hizo Marx mismo en la contratapa posterior es el siguiente:

1. Lewis Morgan, *Ancient society*, Londres, 1877 (pp. 1-98).
2. J. W. B. Money, *Java etc.* 2 vols., Londres, 1861 (pp. 99-127).
3. Sir J. Phear, *The Aryan village in India & Ceylon*, 1880 (pp. 128-155).
4. Dr. Rudolph Sohm, *Fränkisches Recht u. römisches Recht*, etc. (pp. 155-159).
5. Sir Henry Summer Maine, *Lectures on the early history of institutions*, Londres, 1875, (p. 160).

La p. 144 ha sido saltada en la paginación. El cuaderno B 146 contiene 316 páginas lineadas, de las cuales Marx paginó 260, dejando 59 sin escribir y 56 sin numerar.

de extractos integrado por los nombres Morgan, Phear, Maine y Lubbock. De todos modos tenemos en cuenta que el trabajo de Kovalevski sobre posesión comunitaria del suelo, extractado por Marx en 1879, debe ser considerado junto con estos materiales más tardíos; así lo aconsejan tanto su contenido como su cercanía temporal a ellos². Los extractos de Morgan, Phear y Maine llenan un cuaderno de lectura junto con los de Money, Sohm y Hospitalier (véase

En cuanto al cuaderno B 150, su formato es 22,5 cm x 18,6 cm, encuadernado, con margen, donde Marx ha anotado la paginación. El índice de la mano de Engels da el siguiente contenido (incompleto):

Lubbock, *Origin of civilization*, p. 1.

Los extractos de Marx sobre Lubbock ocupan las ocho primeras páginas del cuaderno, a las que siguen las páginas vacías 9-11. La p. 12 lleva el título “Egypt” y contiene una referencia bibliográfica a “Mr. Wilfrid Scawen Blunt, a member of the Diplomatic Service, not very long ago a British Consul in Egypt”. El trabajo referido se titula: *The Egyptian Revolution: a personal narrative*, en *The Nineteenth Century*, 12 de septiembre de 1882, pp. 324-326. Las páginas 12 y 19 del cuaderno traen un artículo de M. G. Mulhall, “Egyptian finance”, en *The Contemporary Review*, octubre de 1882. A continuación vienen cinco páginas vacías y sin numerar. Una gran parte de las páginas siguientes fue cortada del cuaderno. Frente a la primera página se encuentra una nota bibliográfica de Marx: Watson y Kaye, *The people of India*, t. II <6 tomos, Londres, 1868-1872> y Tomkin y Lemon, *Comentarios of Gajus*.

Para la datación de los extractos cf. *supra* el apéndice a la Introducción.

Séame permitido aquí expresar mi profundo agradecimiento al IISG, a su director y a sus colaboradores. Especial agradecimiento debo a los Sres. H. P. Harstick, G. Langkau y Ch. B. Timmer por su servicialidad y sus conocimientos.

- 2 M. M. Kovalevski, *Obščinnoe zemlevladienie. Pritčiny chod i posledstvie ego razloženiia* (Posesión comunal de la tierra. Causas, desarrollo y consecuencias de su decadencia), primera parte, 1879. Los extractos de Marx de este libro, IISG B 140, pp. 19-40, datan de septiembre de 1879 (*Karl Marx, Chronik seines Lebens in Einzeldaten* —en adelante *Chronik*—, V. Adoratski 1934, p. 374). Una exacta traducción de las pp. 28-40 y 59-83 del manuscrito de Marx fue publicada en *Sovetskoe Vostokovedenie*, 1958, n° 3, pp. 3-13, n° 4, pp. 3-22, n° 5, pp. 3-28, y en *Problemy Vostokovedeniia*, 1959, n° 1, pp. 3-17. Cf. L. S. Gamajunov y R. A. Uljanovski, *Trud russkogo sociologa M. M. Kovalevskogo «Obščinnoe Zemlevladienie...» i kritika ego K. Marksom*, (La obra del sociólogo ruso M. M. Kovalevski, «Posesión comunal de la tierra» y su crítica por K. Marx), *Trudy XXV Mezhdunarodnogo Kongressa Vostokovedov* (1960) 1963, t. 4, pp. 38-44. Marx es de la opinión que Kovalevski, como Hegel, pone el mundo de cabeza, y se pregunta por qué juega la conciencia en Kovalevski el papel de una causa efficiens. Kovalevski era partidario de la teoría colectivista, que se oponía al primado del individuo en el proceso de formación del hombre y la sociedad. Kovalevski defendía a la vez la teoría de la conquista en el tema de la expansión y formación de sociedades complejas. Cf. Marx, manuscrito sobre Kovalevski, *Chronik*, p. 29; *Sovetskoe Vostokovedenie*, 1958, n° 3, p. 5:

A medida que se aleja en el tiempo el primitivo asentamiento de los linajes en el territorio que conquistaron [Kovalevski supone arbitrariamente que la comunidad de sangre se halla necesariamente asentada en territorio ajeno, conquistado], se debilita, inevitablemente la conciencia de la comunidad de sangre entre las ramas particulares del linaje. Con la paulatina decadencia de esta conciencia [¿por qué es la conciencia quien juega aquí el papel de causa efficiens y no la separación espacial que se produce de hecho, ya presupuesta por la división del linaje en «ramas»?] se manifiesta en todas las subdivisiones parentales el deseo de regular la situación de sus bienes con independencia del ámbito de la participación e intervención de las otras subdivisiones del linaje, que le son más o menos extrañas [lo que pasa es por el contrario la necesidad de hecho de que la economía comunitaria se resuelva en círculos más individualizados, a la vez (?) que se acentúa inexorablemente la tendencia a la individualización de la situación económica en los límites del pueblo (poselko)].

(Edición inglesa del texto citado de Kovalevski en Lawrence Krader, *The Asiatic mode of production*, Assen, 1975, p. 347; para una versión crítica del original, cf. el mismo, *The ethnological notebooks of Karl Marx*, Assen, 1972, pp. 360-361).

La posición de Marx sobre el mundo vuelto cabeza abajo por Hegel, conocida por el prólogo de la segunda edición de *El capital*, I (1873), tiene su correspondencia en la crítica de Kovalevski, que a su vez concuerda con la posición de Marx frente a Morgan en sus extractos sobre éste (p. 14):

La propensión a formar parejas, hoy tan fuerte en las razas civilizadas, no <es>, por consiguiente, el estado normal de la humanidad, sino algo que se ha desarrollado a base de experiencia, al igual que todas las grandes pasiones y potencias de la mente.

La mente se halla comprendida aquí empíricamente, como algo que se desarrolla en la experiencia. Morgan había interrelacionado el desarrollo físico y el desarrollo mental del hombre entre sí y con la práctica de la exogamia gentilicia, en la cual el «matrimonio de personas no emparentadas creó un vínculo más estrecho». Esto es una simplificación, pues los casados necesariamente tenían que estar emparentados; exogamia no puede significar aquí más que el hecho de que las personas de que se trata no eran parientes próximos. Pero sobre todo los criterios de Morgan para el desarrollo físico y mental son aquí hereditarios en sentido biológico, pues en este contexto no habla para nada de herencia social y cultural del hombre en el proceso de evolución. Esto choca con la posición de Marx en antropología tanto empírica como filosófica, en general y en particular. De un modo semejante Morgan sostenía una normalidad de la historia biológica, opuesta a la normalidad de la experiencia mental del hombre, característica de la civilización. Posponiendo ahora un estudio más detallado del biologismo de Morgan, en su opinión el desarrollo mental tenía que ver con la experiencia empírica, pero no con las relaciones sociales. La referencia de Morgan al «cruce de dos tribus en proceso de avance» y el consiguiente alargamiento del cráneo y el cerebro expresa bien su biologismo (Marx, *loc. cit.*; Morgan, *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 2ª ed., 1971, p. 461).

De Morgan acá la antropología ha seguido mezclando los factores biológicos y sociales de la evolución humana en vez de distinguirlos. Así como Kovalevski adoptó frente al espíritu una posición ingenua, Morgan se hallaba en una posición intermedia, que hizo posible la crítica subsiguiente.

En realidad el esquema de Morgan es más complejo, toda vez que el título de la primera parte de *La sociedad primitiva* es: «Desarrollo de la inteligencia por los inventos y descubrimientos». En el primer capítulo expone el progreso mediante los inventos y descubrimientos y el desarrollo de las instituciones a partir de «unos pocos gérmenes del pensamiento» (Morgan, *op. cit.*, p. 78). Morgan no desarrolló estas ideas y sobre todo no las puso en relación con su biologismo, antes mencionado.

En el mismo pasaje Morgan trata por una parte de inventos y descubrimientos, por la otra de instituciones. A éstas pertenecen subsistencia, gobierno, lenguaje, familia, religión, vida doméstica y arquitectura, así como propiedad. Los períodos étnicos en que se divide la humanidad se hallan separados entre sí por inventos y descubrimientos (Morgan, *op. cit.*, pp. 78-79). De ahí se deduce que para Morgan la relación del hombre con la naturaleza y con su propio desarrollo debe ser estudiada en dos direcciones: a) como producto de su propia actividad; b) como sus relaciones en la sociedad. Ambos factores no se hallan distinguidos en él claramente: algunas de las relaciones con la naturaleza, como inventos y descubrimientos, las incluye en las instituciones de subsistencia, vida doméstica, propiedad, etc. Por otra parte algunas de estas instituciones no son directamente relaciones sociales, sino que las representan en forma cosificada. Morgan concebía la cultura en cuanto producto total de un período étnico como una pasividad, como resultado de un complejo de relaciones y actividades referidas a la naturaleza y la sociedad. La cultura caracteriza el modo de vida de un período étnico particular (Morgan, *op. cit.*, pp. 81, 85); ni se halla vinculada de modo especial a un grupo social dado, ni es un rasgo universal de la humanidad; no cultiva activamente a los hombres de ese período y por consiguiente no es una causa de nada. Además la cultura no opera sobre o por medio de pueblos, grupos o sociedades especiales, de modo que su relación con la interacción y producción social reales permanece indeterminada. Por otra parte no es ella quien produce por sí misma la transición de un período étnico al siguiente; y sin embargo las fuerzas que realizan esta transición son immanentes a la cultura, no se hallan fuera de ella. La cultura es conservadora y sin embargo la transición al próximo período étnico se desarrolla a partir de la cultura del período precedente. La cultura del período étnico abarca la diversidad de los hemisferios, produciendo así su identidad pese a las diferencias naturales (Morgan, *op. cit.*, pp. 88-89). La transición entre los períodos étnicos se produce en el interior de la cultura o forma de vida y por tanto más allá de las diferencias naturales.

nota 1). Los extractos de Lubbock se encuentran en un segundo cuaderno. A continuación trataremos de las relaciones que guarda el contenido de estos extractos entre sí y con el resto de la obra de Marx. La cuestión cronológica se halla tratada *ex profeso* en un apéndice al final de esta introducción.

Marx se ocupó tan intensa y continuamente de obras de etnología en aquellos años que es de suponer que abrigaba el proyecto de escribir algo en este terreno. Marx pensaría en exponer los resultados de las investigaciones sobre Morgan —el que más le impresionó de todos—, así como sobre otros materiales etnográficos e históricos de los autores citados, amén de obras de Bancroft, Tylor, Bachofen, Niebuhr, Grote, Mommsen y otros autores citados en los cuadernos de lectura³. (Para la relación de estos materiales con los referentes a

En *El capital* escribe Marx:

En los comienzos de la cultura las fuerzas productivas adquiridas por el trabajo son escasas» (OME, 41, p. 147; *El capital*. Siglo XXI, Madrid, 1975. libro I, vol. 2. p. 621).

Aquí el término «comienzos de la cultura» («Kultur») es empleado técnicamente como en Morgan. Marx le da el significado de período anterior a la civilización, en sentido amplio y sin referencia a una sociedad precisa. En el *Manifiesto comunista* el concepto de cultura («Bildung») es variable con cada una de las clases sociales de la moderna sociedad burguesa, a la vez que es el producto de toda la sociedad; la cultura es una actividad del hombre, que le forma progresivamente para la acción (en este caso para comportarse meramente como una máquina) y por tanto una instancia humana general. En contraste con ella se encuentran los conceptos burgueses de propiedad, libertad, derecho, entre los que se halla la «cultura» (cf. cap. 2 de la edición inglesa de 1888; OE, I, p. 38). Tal concepción de la cultura coincide plenamente con la actual: cultura como variable, activa, interactiva y a la vez producto de una actividad. Hegel concebía la cultura como un desarrollo de la humanidad, como la interrelación con la naturaleza de los factores activos y pasivos, abstractos y concretos de la historia del hombre. El factor de la esencia absoluta y su relación con lo históricamente especial y relativo son ese Absoluto que Marx rechaza en las *Tesis sobre Feuerbach* y en el *Manifiesto comunista*. Sin embargo el aspecto evolutivo en la formulación de Hegel es central para la tesis del *Manifiesto comunista*, que reformula el concepto hegeliano de cultura, descartando lo que hay de metafísico en él. La tesis de Hegel es mantenida en este sentido para todo el ámbito histórico; Engels tratará por dos veces de precisarla.

También Morgan (*op. cit.*, p. 486) iba en esta dirección: la familia es creatura del sistema social y reflejo de su cultura. De acuerdo con esta concepción no es principio activo sino pasivo. El sistema social es activo, la familia es su creatura, de modo que la familia se halla doblemente alejada de un papel motor en la sociedad, al reflejar a la vez la cultura del sistema social. En el *passus* citado por Engels (*Origen de la familia*, OE, II, p. 201; *La sociedad primitiva*, p. 439) la familia es el principio activo, mientras que el sistema de parentesco es pasivo. El movimiento aquí supuesto por Morgan es unilateral, pues no se halla integrado. Ambos aspectos no se hallan conjugados, lo que no obsta ciertamente para que representen la base de una dialéctica. Sobre Teseo como representante de un período o serie de sucesos y por tanto como agente impersonal de una cultura, cf. Morgan, *op. cit.*, p. 292. Sobre el proceso objetivo de la transición de un nivel social al siguiente, cf. Morgan, *op. cit.*, pp. 537-538.

- 3 J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, 1861. N. D. Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, (1864), Madrid, 1968. H. H. Bancroft, *The native races of the Pacific States*, 1875. *El capital* cita en varias ocasiones la obra de Maurer; también Tylor es citado en el segundo tomo de *El capital* (cf. *infra*, nota 13). El tomo I de Bancroft fue extractado por Engels a sugerencia de Marx (MEW, 35, p. 125).

cuestiones coloniales y a la tecnología agrícola, cf. el siguiente párrafo así como la nota 1). En cambio no está claro qué tipo de exposición habría elegido Marx para su trabajo. ¿Pensaba escribir un libro de etnología, o planeaba una obra sobre otro tema, en la que una parte estaría formada por los resultados de sus trabajos etnológicos? No se puede responder concluyentemente; la obra carecía aún de una figura precisa.

Por lo que se refiere al contenido de estos cuadernos de lectura, hasta ahora sólo disponíamos de un conocimiento *grosso modo* merced a la correspondencia de Marx y a las citas de Engels de los extractos que Marx había hecho de Morgan, junto con su aprovechamiento en *El origen de la familia* del mismo Engels. El texto completo de los cuadernos nos presenta en cambio el contexto de esas citas junto con otros comentarios de Marx y los materiales sobre los otros autores. De este modo nos son accesibles las opiniones de Marx sobre Morgan, Maine y otros autores contemporáneos, sobre la situación de la etnología entonces, sobre la evolución social, prehistoria e historia de la antigüedad, sobre fatalismo y determinismo histórico y evolutivo.

El cuaderno con los extractos de Morgan, Phœar y Maine contiene además extractos del libro de Money sobre Java como colonia (véase nota 1). A continuación de los extractos de Lubbock figuran algunos apuntes de un artículo sobre el sistema financiero egipcio. El breve extracto de Hospitalier pudiera estar relacionado con un interés manifestado ya en abril-mayo de 1851 por la aplicación de la electricidad para aumentar la fertilidad del suelo, una idea que Marx había leído en el londinense *Economist*⁴. No por eso deben ser tomados los cuadernos de lectura como una colección arbitraria de ocurrencias. En realidad son nudos en que coinciden líneas de pensamiento mutuamente imbricadas; estas líneas son reconocidas en diversas direcciones, quizá no según puntos de vista generales, pero sí al menos de acuerdo con intereses especiales.

La obra de Bachofen encierra una serie de tesis místicas y mixtificadoras. Ante todo se trata en ella de un estudio de la religión y la sociedad con especial atención al lugar de la mujer en la sociedad primitiva y en el Derecho antiguo. En este sentido la obra de Bachofen no ha sido estudiada aún exhaustivamente. Si se prescinde de su ingenuidad etnocéntrica, la tesis de Bachofen conserva validez para la moderna antropología social. Su *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, 1859, desarrolla una concepción importante para el actual estudio de los mitos como manifestación externa: el mito sería la exégesis del símbolo, desplegando en una serie de acciones ligadas externamente lo que éste encierra en sí como unidad. También la naturaleza del símbolo debería volver a ser examinada en este contexto.

Sigue sin respuesta la pregunta de cómo pudo tener acceso Morgan al *Mutterrecht* de Bachofen sin saber alemán. Cf. L. Krader en *American Anthropologist*, 72 (1970), pp. 108-109.

4 *Chronik*, pp. 104-105.

Los extractos parten del estudio de la sociedad primitiva, que conduce a la historia de la evolución de la humanidad y —a juzgar por el orden de sucesión— prosigue con los problemas del colonialismo y del progreso tecnológico en la agricultura. El presente estudio insiste en el lado etnológico del planteamiento; pero también perfila la vinculación inmanente de estas líneas de pensamiento a la vez que su relación con los problemas filosóficos y prácticos.

Marx tenía la costumbre de escribir cuadernos con extractos, apuntes y comentarios propios aquí y allá sobre los libros que leía. Así describía él mismo su forma de leer en una carta de 1868 a su hija Laura: «Soy una máquina, condenada a devorarlos [los libros], para arrojarlos después en otra forma al estercolero de la historia». Los libros cambiaban realmente en el proceso a que los sometía el trabajo de Marx y ya no podemos leer aquellos autores como lo habríamos hecho de no conocer los trabajos de Marx. Para preparar los propios trabajos, o bien acabados o —lo que no es menos significativo— incompletos, Marx llenó con extractos cientos de cuadernos. Cuando al morir Marx, Friedrich Engels se puso a trabajar en sus legajos inéditos, encontró algunos manuscritos en forma definitiva casi lista para su publicación. Los mejores ejemplos son en este caso los libros 2 y 3 de *El capital*. Incompletos quedaron el manuscrito de la obra en varios tomos *Teorías sobre la plusvalía*, así como los *Grundrisse*. Todavía menos elaborados se encontraban los cuadernos de lectura sobre etnología. Sin embargo no carecen de un cierto orden implícito; Marx reunió los más importantes en un cuaderno, eligiendo a la vez los temas que le parecían más importantes o interesantes. Al comienzo más bien se abstuvo de anotar; pero, a medida que fue avanzando en la lectura, sus comentarios se hicieron más precisos y extensos. Como ya se verá, este proceder tenía su método: los extractos de Morgan se hallan menos comentados, los de Maine más; por otra parte, si Marx comenzó con Morgan, es porque aquí encontró el sistema que más se acercaba a su propia perspectiva etnológica. Su crítica de Morgan es la más positiva y constructiva, la crítica de Maine la más negativa. Los extractos de Maine revisten especial significado, pues tienen más de Marx mismo; además un pasaje entre ellos es un *locus classicus* de ideas posteriores de Marx sobre la relación entre el Estado y la sociedad.

Los apuntes etnológicos encierran implícita e inmanentemente un método. Sin embargo nos presentan la idea de Marx sin elaborar, en el estado de alusiones a sus teorías. Esto ciertamente no sólo presenta un inconveniente, sino también la ventaja de que nos permite observar el método de trabajo de

un gran pensador, asistiendo al desarrollo de sus ideas y de su formulación. A veces topamos con la formulación definitiva de un pensamiento; las demás veces tenemos que reducirnos a interpretar. Nuestro método de interpretación se propone como tarea la de trazar dos ejes, situando en su intersección los apuntes etnológicos.

El primer eje lo constituye la línea de desarrollo que siguió el pensamiento de Marx desde sus primeras afirmaciones sobre problemas etnológicos en los escritos de la década de 1840. Las afirmaciones más representativas se hallan en los *Manuscritos de París* de 1844 y en *La ideología alemana*, sobre todo en el capítulo dedicado a Feuerbach, escrito en 1845. Los escritos posteriores de Marx contienen en los *Grundrisse* (1857-1858) y en *El capital* elementos de una antropología que si por una parte mantienen la continuidad con los escritos anteriores, por la otra indican una ruptura con ellos. En varios análisis he tratado de demostrar tanto la discontinuidad como la continuidad de las concepciones fundamentales de Marx⁵. La antropología de Marx pasó de ser

5 D. (David Borisovic) Riazanov, *Novye dannye o literaturnom nasledstve K. Marksa i F. Engel'sa*, Vestnik Socialističeskoj Akademii, n° 6, 1923, pp. 351-376, ha planteado qué es lo que nos enseñan estos materiales etnológicos sobre la biografía y el carácter de Karl Marx. Aquí sólo nos interesa esta pregunta en tanto en cuanto sea precisa para hacernos un juicio sobre los materiales etnológicos mismos (cf. *infra*, nota 75). Sobre la cuestión de la continuidad o discontinuidad en el pensamiento de Hegel, cf. Auguste Cornu, *Carlos Marx y Federico Engels*, La Habana, S. A.; Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona, 2ª ed., 1969; Jean Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, 1955; Karl Korsch, *Karl Marx*, Barcelona, 1975.

Según Cornu el punto crítico lo constituyen los *Manuscritos de París*; pero la erudición de Cornu es aquí víctima de sus propias construcciones en el juego de una biografía intelectual a base de buscar orígenes y puntos críticos. Todavía más extrema es la concepción de una ruptura entre el joven Marx y el Marx maduro por Louis Althusser *et alii* en *Para leer "El capital"*; México, 1969 (cf. también Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, 1967). George Lichtheim, *El marxismo, un estudio histórico y crítico*, Barcelona, 1972, ha expuesto de un modo más convincente la continuidad y discontinuidad simultáneas del pensamiento de Marx. El estudio más detallado hasta la fecha de este desarrollo, con especial atención a los *Grundrisse* (cf. nota 11) como eslabón entre los escritos de Marx en la década de 1840 y la redacción de *El capital*, lo constituye la obra de Roman Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschichte des Marx'schen "Kapital"*, 2ª ed., 1969. Cf. también Otto Morf, *Geschichte und Dialektik in der politischen Ökonomie*, 1970, pp. 171-236, quien prosigue el camino abierto por Rosdolsky.

Marx se refirió al año 1843, en el que escribió su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, como un año crítico en su evolución (cf. su «Prólogo» a la *Crítica* de 1859, sobre el que Korsch ha llamado la atención). Marx mantuvo toda su vida algunos intereses constantes, a la vez que desarrollaba otros nuevos así como los métodos analíticos correspondientes. Su primer objeto de estudio fue la sociedad; en los años 1843-1845 percibió los límites del estudio de la «sociedad burguesa», toda vez que «tanto las relaciones de Derecho como las formas de Estado son incomprensibles sea desde sí mismas, sea desde la llamada evolución general del espíritu humano; al contrario, sus raíces se hallan en las condiciones materiales de la vida» («Prólogo»). El manuscrito de 1843, los *Manuscritos de París* de 1844 y las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845 formulan el programa de un estudio del hombre en relación con la sociedad. *La ideología alemana* expone una teoría del desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad a través de diversos niveles en el contexto de sus primeros estudios de economía política, concretamente como el

en los escritos primeros una antropología filosófica —en la que la orientación empírico-etnológica tenía una importancia reducida—, a una etnología empírica, a la vez revolucionaria y evolucionista, en la que el elemento antropológico-filosófico tenía poco peso. Por otra parte esta antropología revolucionaria no sólo prosigue las posiciones originarias de su antropología filosófica, sino que también las extiende y profundiza⁶. La nueva antropología puede resumirse en las siguientes tesis:

- 1) La especie humana es parte del orden *natural*; no hay nada en el hombre que se encuentre fuera de ese orden. La idea de que la condición humana no es verificable empírica, material o científicamente, es una fantasía. No hay causas objetivas ni subjetivas para separar a la humanidad del resto de la naturaleza.
- 2) El hombre es por naturaleza un ser *social*. La vida en la sociedad humana configura la constitución y funciones de la especie humana, en dependencia de las relaciones sociales dentro de una sociedad determinada; fuera de estas relaciones no hay existencia ninguna. Cada ser humano individual es un nexo de relaciones sociales, del mismo modo que la sociedad es un nexo de relaciones individuales.
- 3) A partir de una existencia animal anterior, la especie humana se ha desarrollado hasta alcanzar su forma y funciones actuales por medio de un *trabajo* en la sociedad primero basto, luego más complejo y diestro.

desarrollo desde el estado primitivo hasta el capitalismo. El resultado de estos estudios, que se perfila ya en la crítica a Proudhon, plantea una cuestión ulterior que requiere un estudio detenido: la relación entre la *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* y el *Manifiesto comunista*. Los manuscritos etnológicos imbrican estos planteamientos entre sí, tanto por la selección de las obras como por los temas extractados y su modo de tratarlos. Ahora bien, pese a la innegable importancia que tiene estudiar las constelaciones del pensamiento de Marx por sí mismo, nuestra tarea es aquí otra, a saber en qué relación se halla el contenido de los apuntes etnológicos con las diversas ciencias del hombre a la luz del desarrollo que habían adquirido por entonces, así como las posiciones que sabemos que Marx adoptó con respecto a este desarrollo.

- 6 De especial importancia en los apuntes etnológicos son sus afirmaciones sobre la relación entre familia, sociedad civil y Estado (en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*), sobre la extrañación del hombre en la sociedad y en la naturaleza (*Manuscritos de París*), la tesis de la autoproducción del hombre por su propio trabajo y sus relaciones sociales (en *La ideología alemana* y *La sagrada familia*) y la oposición entre el ser humano en abstracto y en concreto (*Tesis sobre Feuerbach*), Cf. *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro* (tesis doctoral, 1840); «El manifiesto filosófico de la escuela histórica del Derecho», en la Gaceta Renana, n° 221 (1842); *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* (1843), de la que sólo se publicó la «Introducción» en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (1844); los *Manuscritos de París* (1844); *La sagrada familia* (1845), junto con Friedrich Engels; las *Tesis sobre Feuerbach* (1845); *La ideología alemana* (1845-1846), junto con Engels.

- 4) La especie humana es la única que se ha *producido a sí misma* mediante el perfeccionamiento de las virtualidades evolutivas inherentes naturalmente a la figura humana, las manos y el cerebro.
- 5) A la dialéctica de la continuidad con el orden natural se le opone su negación, la discontinuidad con el orden natural. La *mediación interpuesta* de trabajo y obra del hombre nos ha enajenado a nuestro medio natural.
- 6) A. El proceso del trabajo es el intercambio material con la naturaleza y los resultados de este proceso se hallan contenidos en la *cultura* de la especie humana. La cultura de la humanidad, a la vez que abarca el campo por el que entramos en contacto con el medio natural, configura el campo en el que trabajamos por nuestro sustento. La cultura en su totalidad es el instrumento con el que trabajamos la naturaleza fuera de nosotros y en nosotros. Es el instrumento de nuestro trabajo y su campo de aplicación es el mismo ámbito cultural.

B. El grado de *enajenación* en que se encuentra la humanidad frente a la naturaleza se mide por la distancia que nosotros tomamos, es decir por el grado de intervención cultural en la relación entre la sociedad humana y la naturaleza.
- 7) A. La *enajenación* de la humanidad frente a la naturaleza es un distanciamiento *actual*. Sin embargo *potencialmente* la especie humana es una misma cosa con la naturaleza, como fue el caso en nuestro pasado animal.

B. La dialéctica de la relación actual y potencial con la naturaleza es el objeto de nuestro saber humano, actualmente tan separado del saber natural como la especie humana lo está de la naturaleza. Esta es la primera enajenación que debe ser superada. Es la *enajenación primaria* de los primigenios habitantes humanos del planeta, que, por interposición de la mediación cultural, se separaron a sí mismos de su medio natural.
- 8) La especie humana no se halla en un estado definitivo, sino que es capaz de transformación. La vida anterior de los hombres en una comunidad se ha transformado en una vida dentro de una sociedad de clases antagónicas. La enajenación primaria de la humanidad en la sociedad es la condición necesaria de este cambio. La *enajenación secundaria*, por tanto, representa

en la historia humana un factor derivado, no primario; no es una fuerza de por sí.

- 9) A. El individuo humano pertenecía antaño a una comunidad, de la cual se separó primero el rico y poderoso, al acumular el plusproducto en su propio interés privado. La sociedad productora de plusvalía generó los primeros intereses de clase y los primeros individuos, los *individuos de clase*, con conciencia de su posición privilegiada. Separados del todo, se pusieron a defender su interés privado, de modo que la sociedad se encontró dividida entre el ámbito público y el privado. Los inmediatos productores del plusproducto no desarrollaron su individualidad hasta que se disolvieron las comunidades que formaban.

B. La producción de plusvalía y su desigual reparto ha dividido la sociedad en *clases* mutuamente antagónicas, cuyas relaciones entre sí y con el todo social se hallan determinadas por sus relaciones con este plusproducto y su distribución. La acumulación de propiedad es un resultado de la producción de esta plusvalía en la sociedad y de su desigual e injusto reparto. La posesión y su acumulación son algo secundario, derivado, en una palabra formal. El proceso de la producción en la sociedad y el reparto de este producto social son los determinantes primarios en la formación de clases sociales y en sus relaciones recíprocas.

- 10) La comunidad primigenia, formada por iguales, es la *forma* revolucionaria de la sociedad, forma que recibirá un nuevo contenido tras la mutación histórica que ha experimentado la humanidad y una vez que haya sido superada la explotación en forma de esclavitud, servidumbre y capitalismo.
- 11) Los inmediatos productores, que pertenecen a la clase explotada en sus diversas formas y, en vez de medios de producción, sólo poseen su propia mano de obra para venderla, constituyen una clase que lleva en sí misma el germen de la sociedad futura. La parte se convierte en el todo por un acto revolucionario: un giro total de la sociedad existente. Su misma transformación convierte al pasado en el futuro, pasa a ser otra cosa distinta de lo que había sido hasta entonces, se escribe de nuevo. Sólo por eso es posible el *socialismo*.

Antropología e historia

La evolución social de la humanidad fue el tema dominante de la antropología en la segunda mitad del siglo XIX. Las otras disciplinas se orientaron por las autoridades en este campo, los antropólogos evolucionistas E. B. Tylor, L. H. Morgan y John Lubbock. La perspectiva antropológica es en este contexto la de la antropología cultural y no la de la biología humana o la antropología biológica. Se basa en testimonios sobre relaciones humanas, *facta et acta*, que van mucho más allá de lo que alcanza la historia escrita y abarcan muchos más pueblos que los que poseen una historia escrita. Como para Marx la perspectiva antropológica era de gran importancia, se ocupó durante mucho tiempo y repetidas veces de los escritos de Morgan, Lubbock, Maine, Phear y Tylor.

No hay que pensar por ello que la perspectiva antropológica quedara así aislada; al contrario, se hallaba vinculada con la historia de la humanidad, definida por Marx como la historia de las luchas de clases. Engels limitó ésta posteriormente a la historia escrita, es decir, a la historia de la sociedad civil o política. Lo mismo que hay un lazo de unión entre la humanidad en general y la sociedad civil en especial, así lo hay también entre antropología e historia. La sociedad humana en general se halla a la vez en continuidad y discontinuidad con la sociedad civil. La sociedad civil comparte sus rasgos fundamentales con la sociedad en general; pero a la vez se distingue de ella en algunos rasgos esenciales. Las sociedades humanas presentan entre ellas mayores diferencias que las que distinguen a sociedades animales de la misma especie; todas las sociedades humanas comparten —aparte de su variabilidad— ciertos elementos de organización interna así como una duración que abarca generaciones y generaciones.

La perspectiva antropológica se sirve de estas categorías, aplicables a toda la humanidad, desde la perspectiva de su transformación evolutiva a largo plazo; pero se mantiene a un nivel general, teórico y abstracto. En cambio la perspectiva histórica es a la vez abstracta y concreta, y en este sentido guarda con la perspectiva antropológica a la vez continuidad y discontinuidad. En el ámbito de la perspectiva antropológica se plantea la cuestión teórica: ¿cómo es posible el socialismo? Los extractos y comentarios de Marx a las obras de Morgan y Maine son en este contexto de capital importancia. El aspecto antropológico del problema suministra los datos de la variabilidad humana,

que demuestran que no hay nada firme o definitivo: todo es acomodación y transformación. Este es el juicio negativo. Positivas son en cambio las pruebas que aportan los antropólogos sobre instituciones humanas cooperativas así como sobre relaciones de trabajo comunales y colectivas en la sociedad. Con todo, la transición de los factores negativos a los positivos, fundamental para la posibilidad del socialismo, no pasa de ser una abstracción. Únicamente señala que es posible lo opuesto a la concreción de la competencia individual, al comportamiento libre e incontrolado del mercado y a la ideología individualista del capitalismo. La transición al polo opuesto del preciso momento histórico del capitalismo se deriva de la lucha práctica con éste. La historia escrita suministra las pruebas del aspecto abstracto y del aspecto concreto en esta contraposición. Cuanto más lejos se halle la oposición real, tanto mayor será la tendencia a la teoría y la posibilidad. La evolución antropológica se halla en una continuidad sin cesuras con la evolución histórica. Por otro lado, esta continuidad se interrumpe en un punto preciso, cuando aparecen nuevos elementos, sobre todo la lucha de clases y el Estado.

En los apuntes etnológicos Marx trató de *la dialéctica de continuidad y discontinuidad entre antropología e historia*. Muchas recensiones se han referido a esta dialéctica, pero no siempre con la debida precisión. M. Höfer (*Referateblatt Philosophie*, Reihe E. 10, 1974), uno de los que han percibido esta dialéctica, se ocupa de la perspectiva antropológica de mi interpretación; pero omite el aspecto histórico. Los *Apuntes etnológicos* en cambio —tanto la Introducción como el texto— no tratan el problema de la ciencia humana desde un punto de vista antropológico sino dialécticamente. El problema que tratan es el de la dialéctica entre antropología e historia, la transición entre una y otra, la continuidad y discontinuidad de la relación entre ambas; es el proceso de desarrollo de las relaciones político-económicas del trabajo en la sociedad, del intercambio de mercancías y del valor. El problema es tratado teóricamente, como corresponde a la índole de su material. Por lo demás el análisis del origen del Estado requiere un material más amplio que el que se hallaba a disposición en 1880. De todos modos el lector podrá encontrar en esos apuntes una de las observaciones más importantes y extensas que Marx ha hecho sobre el tema. De otra parte la discusión del tema por Marx se encuentra limitada por la misma naturaleza del material. L. H. Morgan y H. S. Maine se limitaron en sus respectivas teorías a considerar los grupos de parentesco en la transición de la sociedad primitiva a la sociedad burguesa como estadios de la evolución. Morgan tenía a la gens por la unidad de parentesco, Maine la

gran familia. Por consiguiente la disolución de las antiguas gentes habría sido el motor de la historia.

En el sistema de Marx se encuentra, sin embargo, otro proceso más de transición entre la sociedad primitiva y la sociedad burguesa. En otra obra (*The Asiatic mode of production*, Assen, Van Gorcum, 1975) he planteado el problema de la disolución de una comunidad primitiva cuya cohesión no proviene de los lazos de parentesco. En este caso la comunidad primitiva, así la comunidad constituida por un poblado, es concebida como unidad de vecindad y no de linaje. En esta obra no será tematizada la relación entre la gens y la comunidad aldeana. Lo único que quiero notar aquí brevemente es lo siguiente. El motor de la historia en la transición de la economía primitiva a la economía política y de la sociedad primitiva a la sociedad civil es el proceso de disolución de todas estas formas: la gens, la comunidad, incluidas tanto la comunidad aldeana como otras de que no hemos hablado, por ejemplo la asociación (corporación, federación), etc. Como se verá en la presente obra, esa *disolución se debe a la producción de un excedente social y de plusvalía mediante intercambio de mercancías entre las comunidades*. La forma más simple de excedente producido en la sociedad es un impuesto en forma de plustrabajo. Aquí se halla una de las bases del Estado, a cuya dilucidación trata de servir la presente obra.

Los extractos etnológicos de Marx muestran cuál era la orientación de su pensamiento y las cuestiones fundamentales a que se dedicó su investigación sobre la evolución humana y la historia de las sociedades primitivas y civilizadas. Estos cuadernos de apuntes tienen una importancia especial, primero porque permiten seguir la evolución de las ideas de Marx en un terreno en el que nos ha dejado pocos apuntes aparte de éstos; y, segundo, porque esas ideas han debido ser tomadas de trabajos orientados a otros temas o bien cotejadas con las de su coautor Friedrich Engels. No sólo son importantes para estudiar las sociedades antiguas o primitivas, sino también de cara a problemas actuales de la historia —evolución y revolución de la sociedad—, al socialismo, la ciencia y la filosofía. Por eso es importante que se hagan directamente accesibles al público.

Todos los etnólogos de que se ocupa Marx en estos cuadernos de apuntes, eran evolucionistas. Ahora bien, no todos los etnólogos de entonces eran evolucionistas; de modo que la elección por Marx de a quién leer y extraer era por sí misma significativa. Marx tomó ideas evolucionistas, también a veces

se opuso enérgicamente a ellas; en ambos casos el marco de referencia era para él evolucionista. De ahí que debamos detenernos un momento en esta doctrina.

Evolución quiere decir cambio natural mediante desarrollo a lo largo de un eje temporal; una forma inicialmente simple, pero que encierra potencialmente una estructura más compleja, alcanza con el tiempo lo que le es inmanente y se hallaba en ella implícito; la forma posterior vale como la forma superior. Los autores partidarios de esta concepción caracterizaron el desarrollo de la humanidad, de la sociedad humana y de la cultura como un progreso constante desde los más antiguos tiempos conocidos hasta su propio presente, desde los remotos comienzos de la humanidad hasta niveles cada vez más complejos; el objetivo al que se encaminaba la evolución de la humanidad era para ellos su propia civilización. En el sentido de esta definición esos autores constituían una escuela. No la constituían en cambio en otro sentido, pues les separaban divergencias fundamentales y ellos mismos no se habrían considerado como una escuela. De todos modos compartían a grandes rasgos concepciones evolutivas que incluían la ciencia de la geología así como la historia natural de los animales y de la vegetación. Y no eran éstas sus únicas coincidencias básicas. La evolución era para ellos un movimiento en el tiempo, que traza una línea de desarrollo. Para unos esta línea era una trayectoria, para otros una espiral, otros veían en ella la transición de un estado a otro; pero todos compartían la idea de que la evolución es un movimiento a lo largo de un lapso de tiempo. En vez de hablar de la evolución de los individuos, lo hicieron de fenómenos generales como, por ejemplo, las especies biológicas o la corteza terrestre. Las unidades cronológicas de medida variaban con el objeto específico; si éste era biológico, su evolución se medía en milenios. El movimiento se desliza en una sola dirección, es irreversible.

De acuerdo con esta concepción, del desarrollo de la especie humana no se distingue del de cualquier otra. Las especies no son estáticas, sino que se hallan sometidas al cambio en virtud de sus propias fuerzas inmanentes. En cualquier caso el resultado puede tomar una o muchas formas, la evolución puede ser unilineal o multilineal. En este sentido los evolucionistas a que nos referimos, entre los etnólogos, partían de presupuestos comunes. Para ellos el hombre ya no era un ser privilegiado dentro del cosmos, sino una parte de la naturaleza. Como naturalistas que eran todos, los evolucionistas reconocieron en la evolución únicamente fuerzas naturales, rechazando las sobrenaturales.

Y los etnólogos, al adoptar la posición de los naturalistas, se distanciaron del objeto específico de su ciencia. Era el tiempo en que el historiador francés Hippolyte Taine practicó el estudio de la humanidad desde el mismo punto de vista que si estudiase las hormigas. Lo curioso es que este distanciamiento de su inmediato contexto social apenas incidió en el sentido crítico de estos hombres, quizá con la excepción de Lewis Henry Morgan.

La evolución fue el gran tema con el que el pensamiento del siglo XIX trató de superar la separación entre la naturaleza y el hombre. La idea de una diferencia continuada entre hombre y naturaleza, desde el pensamiento bíblico y heleno hasta el siglo XVIII, no podía seguir siendo sostenida: el hombre no es la imagen y semejanza de Dios. La concepción dominante de una especie estática, inmutable había determinado aún en el siglo XVIII la obra del gran biólogo sueco Linné, quien formuló la ciencia moderna de la clasificación de las formas de vida. Ahora fue sustituida por el saber evolutivo. La teología había dejado de ser el canon para decidir el lugar de la humanidad en el cosmos. Las transformaciones de la sociedad occidental capitalista entre los siglos XVI y XIX eligieron sus jueces en estas cuestiones dentro de la geología, zoología y etnología. A mediados del siglo XIX Charles Darwin, junto con sus colegas Thomas Henry Huxley y Alfred R. Wallace, y las aportaciones de Herbert Spencer, formularon la teoría de la evolución biológica, dominante en nuestro siglo. La victoria de Huxley sobre el clero inglés, en la década de 1860, causó sensación; pero fue una victoria fácil, los dados estaban falseados: los jefes de la Iglesia anglicana eran antifundamentalistas, convencidos del progreso humano. Ciertamente que en la ciencia la posición de los evolucionistas era todo menos universalmente aceptada. Alrededor del especialista francés en prehistoria Cuvier y del biólogo suizo-americano Louis Agassiz se constituyeron en el siglo XIX centros de pensamiento antievolucionista. También el alemán Adolph Bastian, un etnólogo, se mantuvo aparte de los evolucionistas.

Marx y los etnólogos cuyas obras extractó, compartían la opinión de que el hombre se produce a sí mismo, de que la humanidad se halla sometida al producto de su propia actividad y desarrollo orgánico. No sólo el organismo humano se halla en proceso de evolución, sino que nosotros, la especie humana, producimos con nuestras actividades un mundo cultural sometido al mismo desarrollo y a las mismas leyes de ese desarrollo. La posición de la humanidad en el orden natural es igual que la de otras especies y sin embargo especial. Las escuelas de la evolución a finales del siglo XIX eran optimistas con respecto al

progreso humano y natural. Según se pensaba, la humanidad, por una parte, ha progresado merced a su propio esfuerzo; pero por la otra el desarrollo de las capacidades humanas de habilidad técnica y razón consciente está sometido a la ley de la naturaleza, es inconsciente, indeterminado y se halla fuera de nuestro control. Ese desarrollo es lo contrario de una evolución teleológica. Ni los darwinistas⁷ ni los etnólogos de profesión evolucionista creían que el actual sea el estado final, decretado por Dios, como había respondido el deísmo al rechazo de todo plan que hacía el evolucionismo a fines del siglo XIX. Además se hallaban convencidos de que la sociedad humana presenta los mismos esquemas de organización que el orden natural. Esto valía tanto para Auguste Comte en Francia, Herbert Spencer en Inglaterra y la generación que siguió inmediatamente a Darwin —sobre todo Paul Lilienfeld, A. Schaeffle, J.

7 Karl Marx, carta a Ferdinand Lassalle del 16 de enero de 1861 (MEW, XXX, p. 578):

El libro de Darwin es muy importante y me sirve como base desde el punto de vista de las ciencias naturales para la lucha histórica entre las clases. Vale la pena pasar por alto su tosquedad inglesa. Pese a todos sus fallos es la primera vez que no sólo se le da un golpe de muerte a la «teleología» en la ciencia, sino que se explica empíricamente su sentido racional.

Marx había mencionado ya en una carta a Engels del 19 de diciembre de 1860 (*op. cit.*, p. 131) la obra de Charles Darwin *El origen de las especies* (1859); la carta a Lassalle explica más detenidamente lo que ya decía esta mención. En ésta habla de «base desde el punto de vista de las ciencias naturales para la lucha histórica entre las clases». Lo del «golpe de muerte» a la teleología es en este contexto una idea totalmente nueva. Por teleología entendía Marx un proceso de formación completamente externo a un objeto natural animado o inanimado, o a la Naturaleza como un todo. En el primer libro de *El capital* (OME, 40, p. 368; ed. Siglo XXI, libro I, vol. 2, pp. 415-416), Marx cita a Darwin en apoyo de la tesis de que la semejanza general de los órganos naturales se guía por sus funciones; las pequeñas variaciones formales son suprimidas por «selección natural». La forma se determina por relación a la función y no por un influjo externo que determine la dirección del cambio de forma. En un pasaje posterior (OME, 41, pp. 2-3; ed. Siglo XXI, libro I, vol. 2, p. 453), Marx exige un estudio de la sociedad humana correspondiente al de los órganos de los seres naturales, vivos en el principio darwinista, Marx destaca que

Darwin ha orientado el interés a la historia de la tecnología natural, es decir a la formación de los órganos vegetales y animales en cuanto instrumentos de producción para la vida de las plantas y los animales.

Y añade:

¿No merece igual atención la historia de la constitución de los órganos productivos del ser humano social, base material de cada particular organización de la sociedad?

El influjo externo no guarda relación alguna con la correlación entre función y forma o con el cambio de forma en su relación con el cambio de función. La relación entre interior y exterior en objetos naturales no es la de una fuerza o una guía externas a la naturaleza como un todo, que es lo que caracterizaría a la teleología. Darwin pretendía haber excluido toda referencia a «la selección natural como una fuerza o una divinidad» y, por tanto, aseguraba moverse absolutamente al nivel de los datos naturales, operando exclusivamente con el «efecto compuesto y el producto de una serie de leyes naturales» o «de una sucesión de hechos comprobados por nosotros» (*op. cit.*, 2ª ed. en adelante, cap. 5, § 2). En este pasaje, y *passim* en *El origen de las especies*, se encuentra expuesto el sentido racional de la teleología, explicado empíricamente por la concepción científica de Darwin.

Marx entendió la antropología de Hegel como proceso de producción del hombre por sí mismo y, por tanto antiteleológicamente. Cf. Karl Marx, *Manuscritos de París* (1844) (OME, 5, pp. 354 ss.).

Novicow— como para Maine y Morgan. Spencer elaboró esta idea pensando que el desarrollo de funciones orgánicas cada vez más especializadas, que había llevado del sistema nervioso del gusano al cerebro especializado del hombre, habría seguido el mismo curso que la división cada vez más compleja del trabajo en la sociedad humana.

La dialéctica de la enajenación del hombre frente a la naturaleza y su unificación fueron concebidas por Marx primero filosóficamente en simultánea continuidad y oposición con Hegel. Luego los estudios etnológicos dieron a esa dialéctica una orientación empírica; con ello Marx pasó de una antropología filosófica a una etnología empírica, que le ocupó desde la década de 1840 hasta su muerte. Su fundamentación empírica y materialista de la etnología se apoyaba tanto en Darwin y sus discípulos como en Morgan y Maine. Pero a la vez se opuso a la doctrina utópica de un progreso evolucionista general de la humanidad, de la sociedad humana, que profesaban los etnólogos. Tanto la doctrina positivista de Auguste Comte y la doctrina utilitarista de Jeremy Bentham y John Stuart Mill como, por otra parte, la concepción utópica del socialismo representada por Saint-Simon y sus sucesores eran tan insuficientes en cuanto proyectos críticos para la sociedad como en sus análisis sociales y económicos. Marx asumió la concepción de Darwin, quien —como pensaba Marx— estaba convencido de que ni la ley natural ni la humanidad obedecen de ningún modo a una tendencia teleológica cuya finalidad podamos determinar⁸.

8 Entre los darwinistas, ya se trate de Darwin mismo, de T. H. Huxley o de Lubbock, no hay nunca una referencia a un plan sobrenatural o a la teleología.

Marx estaba de acuerdo con la resistencia de Darwin a todo lo que fuese un plan sobrenatural de la naturaleza, lo que significaba reconocer la importancia de la selección natural. Por otra parte Marx criticaba el malthusianismo de Darwin, o sea la teoría de que la cantidad de población se halla necesariamente limitada por la insuficiencia de los medios de subsistencia. La ambivalencia de Darwin no impidió a Marx el gesto de querer dedicarle el segundo libro de *El capital*; pero Darwin no lo aceptó, en parte porque no quería herir los sentimientos religiosos de su familia. Francis Darwin, al publicar la autobiografía de su padre, anadió en esta breve obra diversos pasajes, en los que sus amigos Asa Gray y T. H. Huxley buscaron un compromiso sin llegar a una causa final: el gran plan de la naturaleza o teleología y ciencia. El hijo se refiere a que Darwin estaba de acuerdo con Gray. Esta vicisitud en la cuestión de la teleología es un asunto privado de Darwin, lo mismo que su respeto por los sentimientos religiosos de su familia, que no compartía. De todos modos llama la atención el que la iniciativa en el asunto de la teleología partiese de sus colegas y no de él mismo. Véase Charles Darwin, *Autobiography* (ed. por Francis Darwin, 1892), Nueva York, 1958, pp. 308, 316. Si se deja los asuntos privados aparte, el peso de la teoría de Darwin se hallaba objetivamente del lado antiteleológico. Véase John Dewey, *The influence of Darwin on philosophy and other essays in contemporary thought*, Nueva York, 1910. M. T. Ghiselin, *The triumph of the Darwinian method*, California, 1969, cap. 6 ha estimado este aspecto en su verdadero significado. El darwinista C. Lloyd Morgan introdujo después un plan sobrenatural en una teoría evolucionista, como Gray y Huxley habían introducido ya la compatibilidad con él. La unión que realizó C. Lloyd Morgan entre darwinismo y «evolución emergente» ha oscurecido, explícita o implícitamente, la teoría antropológica a través de la obra de A. L. Kroeber, quien ligó este aspecto del evolucionismo con su idea de

Marx tuvo la idea crítica —idea que sin embargo no desarrolló del todo— de que son mecanismos específicos, observables empíricamente, los que hacen que el hombre avance de las formas inferiores de vida social a formas superiores; y en parte formuló criterios objetivos para determinar las relaciones que median de inferior a superior: acumulación de propiedad, colonización de un territorio, disolución de los vínculos de parentesco, que fueron la base primera y dominante de la unidad social; también la teoría de Maine sobre la transición de la sociedad y de las relaciones de derecho del *status* al contrato se halla entre esos criterios. Los criterios de Morgan y Maine para distinguir niveles superiores de inferiores eran en parte de carácter biológico: la endogamia era según ellos «insana», la reproducción exogámica entre grandes grupos más recomendable que la que se realiza dentro de un grupo pequeño. Algunos de los criterios de Morgan eran de tipo moral: la mujer debe ser equiparada al hombre, cosa que no ocurre en algunos sistemas de familia, mientras que la antigua gens era para él un modelo de democracia y hermandad.

A lo que en ningún caso llegaron los contemporáneos de Marx fue a criticar las instituciones sociales de entonces, pese a haber descubierto su etiología genética. Morgan no había nombrado medio ninguno para superar las barreras y deformaciones de la institución social de la propiedad. Confiaba en el progreso y abrigaba una optimista confianza en la capacidad del hombre por superar sus actuales limitaciones. Ciertamente Lubbock, Maine, Morgan y, en la siguiente generación, Sir J. G. Frazer, percibieron el salvajismo y la barbarie que se agazapaban tras la máscara civilizada del europeo. Marx vio en esta anagnórisis el signo de que el hombre moderno posee en su conducta un componente arcaico comunal, que mantiene arraigado en su ser social un factor democrático e igualitario. La comparación con el pasado era para él algo básico a la hora de criticar la actual situación civilizada. En cambio la crítica

lo sobreorgánico. La concepción de lo sobreorgánico en Kroeber es simplemente una variante de la teoría de la «evolución emergente». Lo sobreorgánico procede en progreso directo de lo orgánico, lo mismo que lo orgánico procede de lo inorgánico. Cada uno es estrato geológico superpuesto y perceptible en la corteza terrestre. A pesar de ello la terminología de Kroeber no implica un análisis geológico sino la observación de una secuencia natural. Kroeber había observado que durante muchos millones de años la tierra se compuso exclusivamente de materia inorgánica, luego siguió una serie de estratos geológicos que contenían materia orgánica, y en las capas superiores se encontraban pruebas de intervención humana o sobreorgánica. Este intento de dibujar un plano de la evolución e interpretar así el lugar del hombre en la naturaleza debe ser considerado como fracasado. Como explicación es insatisfactorio, pues no incluye una teoría que sea capaz de fundamentar la transformación de lo inorgánico en orgánico o la «emergencia»; lo único que hace es cambiar de terreno en el que buscar la explicación. Fíjese como se quiera la insuficiencia del método de Darwin mismo, siempre será superior a la idea de lo emergente o sobreorgánico, pues la selección natural es una explicación general de la evolución que indica el modo de observación que la puede verificar.

que Morgan hacía a la civilización moderna era utópica, es decir ambigua, puesto que no llegaba a especificarla. La comparación con los salvajes sirvió para él, como para los otros etnólogos, de medida para la enorme distancia que había tomado el civilizado frente a su tosco pasado, y con ello servía a la vez de motivo para la autolatría.

En opinión de Marx el estado de civilización es limitado y contradictorio; su crítica se halla vinculada a la praxis revolucionaria como primer paso para superar su limitación y contradictoriedad tanto internas como externas. Por otra parte sólo este estado nos ofrece la posibilidad de superar sus límites inmanentes y el desgarramiento social. Los materiales etnológicos permitían determinar la evolución y su dimensión temporal documentando sus diversos niveles y orientación general. En esos materiales se podía seguir la transformación correspondiente de la constitución corporal y la naturaleza del hombre a la vez que las posibilidades humanas ya realizadas y actualizadas. En cambio decían poco a la hora de entender con precisión la transición de un nivel al otro. La teoría de la evolución interesó a Marx por sí misma, pues suministraba tanto la base científica para determinar la deformación que imponía a la humanidad la época capitalista, como un instrumento para superarla. Excepto Morgan, de cuyos límites hablaremos más adelante, ningún partidario de la escuela evolucionista escribió entonces algo importante sobre la deformación a que se halla sometido el hombre bajo la civilización.

En la generación de Darwin los positivistas a lo Comte desplegaron un culto del progreso, al que los darwinistas, pese a la concepción globalmente antiteleológica de Darwin, no supieron resistir. Las concepciones de T. H. Huxley, Lubbock, Maine, Morgan, Phear y Kovalesvski no valían mucho a este respecto, ya que no vieron cómo trasladar al orden cultural los mecanismos selectivos del orden natural en la lucha por la existencia. Si Marx puso en cuestión la doctrina del «organismo social», fue precisamente porque de una parte carecía de referencia a un preciso contexto concreto de datos científicos y, de otra, pese a presentarse como base de un progreso sin teleología, no se refería a actos humanos precisos. Si esta concepción situaba el progreso fuera del ámbito humano, no era sólo a falta de datos y teorías; si era incapaz de explicar la relación del progreso con el ámbito humano, era también porque dejaba en el aire cuál es la posición de la cultura dentro del orden de la naturaleza. La reciente distinción de J. Bury y otros entre providencia y progreso es atractiva a primera vista, ya que el primer concepto supone, a diferencia del segundo, una

acción divina⁹. Con todo, ese progreso no se halla en una adecuada relación con lo que el hombre hace y sabe; la disposición general al progreso se halla para estos pensadores del siglo XX, lo mismo que para los del XIX, tan fuera del control humano como lo estuvo la acción de la providencia para el siglo XVII. Esa concepción abstracta introduce en el orden de la naturaleza el progreso, igual que el pensamiento místico había introducido la providencia. La mística encierra la abstracción igual que los órdenes abstractos encierran la mística, y ni progreso ni providencia se hallan en relación directa con los procesos propiamente naturales.

En los años 1841-1846, Marx formuló una serie de tesis de antropología filosófica. La problemática cada vez más concreta de sus trabajos, su actividad revolucionaria hacia 1848 y su conclusión de que la anatomía de la sociedad burguesa debe ser buscada en la economía política¹⁰ convirtieron en empírica su concepción de la antropología. Sus estudios en el Museo Británico, constantemente repetidos sobre todo en los años 1879-1882, fueron totalmente empíricos. Su actitud frente a la antropología filosófica y empírica forma parte del debate sobre la continuidad o discontinuidad de su pensamiento, Auguste Cornu defendiendo la discontinuidad, Georg Lukács y Jean Hyppolite la continuidad. Karl Korsch ha hablado de una cesura en la continuidad, marcada por la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*; pero, como esta obra pertenece a 1843, o sea varios años antes de que Marx comenzase sus estudios económicos en base a su anatomía de la sociedad burguesa, en realidad se trata de un argumento a favor de la continuidad y sólo en apariencia de una variante de la tesis de la discontinuidad.

Marx trató del desarrollo de la economía y la sociedad entre los pueblos primitivos en dos secciones dedicadas en los *Grundrisse* al estado originario del hombre¹¹, para volver brevemente sobre el tema en la *Crítica de la economía política* de 1859. En el capítulo V de *El capital*, que trata de la división social del trabajo, presentó la producción primitiva en su oposición con la producción capitalista¹². Los problemas abordados por Marx en los años 1841-1846 no

9 J. B. Bury, *The idea of progress*, 1932. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 1953, y M. Ginsberg, *The idea of progress*, 1953, están de acuerdo con esta distinción de Bury.

10 *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), Prólogo (México, Siglo XXI, 1980).

11 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 1857-1858, publicados por primera vez en 1939 y reeditados en 1953 (Madrid, Siglo XXI, 1972, 3 vols.). La Introducción (*op. cit.*, pp. 1-33) fue publicada anteriormente por Karl Kautsky en *Die Neue Zeit*, 1903 (en tres partes).

12 Marx, *El capital*, I, OME, 40, cap. 12; ed. Siglo XXI, libro I, vol. 2, cap. XII.

sufrieron cambios esenciales en el período 1857-1867 —durante la composición de los *Grundrisse* y *El capital*— y se mantuvieron incluso en la fase de 1879-1882, cuando Marx realizó sus estudios etnológicos sistemáticos. En cambio el método se hizo cada vez más concreto: analizó el desarrollo de la sociedad civil, los intereses de las clases económicas y sus antagonismos, la historia evolutiva de las instituciones colectivas campesinas, las relaciones entre la familia y la sociedad civilizada, entre Estado y sociedad, entre la división social del trabajo y las formas sin especializar de éste¹³. En los *Grundrisse* y en *El capital* el primitivo aparece como una categoría y sus espontáneas relaciones sirven, en su abstracción, para representar la concreción de la economía capitalista oponiéndose a ella. Los pueblos primitivos no son tomados cada uno de por sí; los únicos a que Marx se refiere específicamente son la India, China, Grecia, Roma, países de la Europa moderna y América. La concreción tiene lugar más tarde, en los extractos etnológicos de los años 1879-1882.

Los estudios etnológicos de Marx se hallaban por una parte en conexión con sus estudios sobre la comunidad campesina, es decir, con la cuestión del suelo y los labradores como tema histórico a la vez que actual; por otra parte se relacionaban con el problema de las aplicaciones agrícolas de la ciencia y la tecnología. En las décadas de 1850 y 1860 había escrito sobre los principados danubianos y sobre temas orientales, referentes sobre todo a la India y China. Sus estudios sobre las comunas campesinas eslavas, germánicas, irlandesas y sudasiáticas, y sobre la historia de estas regiones, habían sido citados junto con datos etnológicos de autores antiguos en los *Grundrisse*, en la Crítica de 1859 y en *El capital*. Esos estudios se hallan aprovechados más extensamente en los extractos de las décadas de 1870 y 1880. Fue en el epistolario con Vera Zasulič¹⁴ donde Marx mostró cuál era concretamente su interés en estos temas; el problema histórico de la comuna campesina en Rusia y sus relaciones sociales internas, tan sumamente vitales, le era familiar: en las cercanías de Tréveris, su patria chica, existía aún en su tiempo una comunidad así. La comunidad campesina se basaba en actividades colectivas, cuyo fin social no era en primera

13 *Kapital*, II, MEW, XXIV, pp. 436 ss.; ed. Siglo XXI, libro II, vol. 5, pp. 535-36, sobre el diferente consumo de tiempo, tanto disponible como necesario, en la producción primitiva y en la capitalista: E. B. Tylor, *Researches into the early history of mankind*, 1865, citado por Marx, como Tylor, de la traducción alemana. Cf. *El capital*, OME, 40, p. 99; ed. Siglo XXI, libro I, vol. 1, p. 107, donde se expone la idea de que el hombre realiza el intercambio primeramente fuera de la comunidad y después dentro de ésta. Cf. también *Kapital*, III; MEW, XXV, p. 187; ed. Siglo XXI, libro III, vol. 6 p. 225.

14 *Marx-Engels-Archiv*, 1926, t. I, pp. 316-342; cf. la Introducción de D. Riazanov, pp. 309-314; y *Chronik*, p. 365.

línea la acumulación de propiedad privada. Al contrario, lo característico de estas comunidades era la inmanente vinculación de moral social y ética comunal colectiva así como la indivisión entre ámbito privado y público. Según Marx, los pueblos eslavos y otros con un alto porcentaje de comunidades e instituciones campesinas no tenían necesariamente que atravesar el proceso del capitalismo. Esta tesis iba contra el fatalismo histórico y, en general, contra el historicismo y diversos determinismos históricos. Los estudios etnológicos de los años 1879-1882 trataban de los Estados antiguos y de las comunidades y sociedades tribales tanto arcaicas como modernas. La categoría de Morgan «sociedad gentilicia» la entendía Marx como interpretación de una institución concreta, a la vez que, desde un punto de vista abstracto, como estadio del progreso evolutivo. De esta categoría, puesta en relación con las comunidades campesinas, tomó Marx el modelo de una sociedad que, en vez de concentrarse en el esfuerzo por adquirir riqueza personal y privada, desarrollara instituciones colectivas de propiedad.

Como expusieron Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*, las instituciones humanas más venerables, las formas sociales de la familia y el Estado, las instituciones de la fe y la adoración son completamente perecedoras. La doctrina evolucionista hacía además posible la explicación del desigual desarrollo del progreso humano: la evolución puede ser entendida como una línea. Si se divide la línea en secciones de igual longitud, digamos de cien años cada una, se encontrará que en determinadas secciones el cambio es mínimo. Si tomamos por ejemplo el grado de transformación social en Europa occidental entre 1600 y 1700, veremos que — pese a las guerras de religión, a la guerra de los Treinta Años o a la pasajera caída de la monarquía inglesa— evidentemente no hubo un gran cambio social. La forma de la sociedad al final del período elegido no era esencialmente distinta de la que había al comienzo. Si en cambio comparamos el período 1450-1550 con los cien años anteriores en la misma parte del mundo, descubrimos un cambio decisivo, que encierra los primeros comienzos del capitalismo, el descubrimiento del Nuevo Mundo y las rutas marítimas de India y la China, la generalización del moderno sistema de los Estados nacionales. Los períodos caracterizados por la lentitud de sus transformaciones alternan con otros de cambios rápidos. Este esquema, que fue útil y realmente encerraba una teoría explicativa de la alternancia de cambio rápido y lento, no es sino la teoría combinada de evolución y revolución en la sociedad.

La historia de la humanidad, tal y como se muestra en los escritos evolucionistas contemporáneos de Marx, describe el creciente poder de regulación y control que ejercen las sociedades humanas sobre su entorno natural, el paso de la dependencia de la caza, pesca y recolección de plantas silvestres a la agricultura, de las pieles para protegerse del frío al vestido. Pero, aunque esta concepción se hallaba así fundamentada materialmente, la tesis de Marx en *El capital* fue que lo que correspondía a todo el conjunto de la sociedad le había sido quitado por una parte de ella, los capitalistas, en su propio interés privado. Carecíamos por tanto de demostración de un progreso moral, de un interés creciente —individual y colectivo— por el prójimo. La era capitalista, cuyo apogeo era contemporáneo de la crítica de la economía y la sociedad por Marx, se caracterizaba por el individualismo y el egoísmo incontrolados, predicados como una seudofilosofía de la sociedad y la política.

Sin embargo la teoría de la evolución llevaba en sí el germen de una teoría de la revolución, de la brusca transformación y cambio y de los cambios de ritmo en el desarrollo. Sin duda se encontraban en ella elementos de una doctrina que pudiera tranquilizar y confirmar a las mayores potencias colonialistas. Y de hecho estas potencias sacaron provecho de lo que afirmaban evolucionistas como Morgan, Maine, Lubbock y Phear, a saber, que diversos pueblos se encontraban en diferentes niveles de desarrollo de la línea evolutiva, a cuya cabeza se encontraban esas grandes potencias del siglo XIX. Algunos evolucionistas trataron de demostrar que los países avanzados introducirían por conquista y dominación de los países atrasados precisamente las instituciones que pondrían en la vía del progreso a los que habían quedado rezagados. Maine sostuvo esta posición liberal. Otros, el conde Gobineau y Houston Chamberlain, sostenían que los europeos eran una raza llamada a dominar sobre las otras, de modo que los que dominaran a los europeos obrarían por el derecho de una superioridad innata. También estos autores procedían del evolucionismo. Marx tuvo que buscar su camino entre ambas posiciones.

La relación de Marx y Engels con la etnología no es sencilla. En otro lugar¹⁵ he expuesto a nivel general la dialéctica de la relación entre Marx y Engels. Aquí trataré de ella en lo que respecta a las teorías y escritos etnológicos. Marxistas ortodoxos y heterodoxos han sostenido la opinión de que Marx y Engels eran uno solo. El tema fue discutido en la década de 1920 por Karl

15 Lawrence Krader, *Ethnologie und Anthropologie bei Marx*, Munich, 1973, pp. 11-12.

Korsch, Georg Lukács, Bela Fogarasi y J. Revai, pero sin resultado, ya que la antítesis en que culminó la disputa fue la de ortodoxia-heterodoxia o la de fe y saber. En tanto se trata de una cuestión de la historia pasada, es mejor dejarla aparte. El problema que nos afecta es el de la dialéctica de teoría y praxis. En la praxis de Marx y Engels, en el golpe que asestaron al capitalismo con la organización del partido comunista en 1848, dirigiendo sus actividades y escribiendo su *Manifiesto*, eran una misma persona —en el sentido jurídico de la palabra— y un solo hombre con quienes compartían su causa. También eran una «persona», cuando, tras organizar la International Working Men's Association, dirigieron sus actividades en la década de 1860; y también lo fueron en la de 1840, cuando criticaron al unísono las vagas tendencias socialistas entre los liberales y radicales alemanes, como quedó expresado en una obra común, *La sagrada familia*. Por otra parte se distinguían y separaban tanto más cuanto más se alejaban sus obras y los estudios relacionados con ellas de la práctica hacia la teoría. Engels fue el primero en reconocer la diferencia en las dotes teóricas, más profundas y amplias en Marx que en Engels; y así lo admiten los biógrafos de la tradición socialista que admiraban a ambos: F. Mehring, G. Mayer y otros. Los factores de su praxis y de su teoría deben ser vistos por tanto como dialécticamente comunes y a la vez divergentes.

Cuando en 1972 publiqué tan exacta y fielmente como era posible la transcripción de los extractos y notas de Marx ahora traducidos al castellano, mi intención era poner a disposición de estudiosos, interesados y escépticos una fuente sólida tocante al trabajo etnológico de Marx. Otra razón era que, aunque diversas partes de los cuadernos etnológicos habían sido publicadas en varias lenguas, en ruso, en alemán, la forma había sido inexacta o el enjuiciamiento inadecuado. Había que corregir estos resultados dudosos y hacer accesible al público científico el texto primitivo, el original. Para conseguirlo hizo falta un gran esfuerzo a base de muchos años y de la ayuda de solícitos y leales colegas. El público competente reaccionó rápidamente y con aprobación (un asunto privado). Con todo hubo la voz discordante de una recensión (W. Henderson, *IWK*, Heft, 18, 1973), que reseñó los *Notebooks* junto con una nueva edición de las obras de Engels. Tras alabar la edición de Engels, predijo que la reimpresión de Engels seguiría siendo leída, añadiendo: no se puede decir lo mismo de los *Ethnological notebooks*. Formalmente se trata de una afirmación fáctica, a la que se puede responder con otros hechos; pero es ése su contenido. Lo que el recensante pensaba su deber expresar era tal vez un deseo: no deseo éxito a los *Notebooks*. Los *Ethnological notebooks* no estaban pensados para un

público amplio, sobre todo por lo difícil de la forma en que fueron editados. Su historia es interesante por las razones dadas. Ahora están siendo traducidos a varias lenguas. Esto no basta para garantizarles un gran público, pero sí para suponerlo con toda probabilidad.

No vamos a entrar en los motivos de nuestro crítico, pero sí en una cuestión más esencial: parece que hay un deseo de proteger a Engels. Y en caso de que así sea, será el primero en apuntarme a ello, aunque no por los mismos motivos que los que consideran a su ídolo víctima de un ataque y temen que la publicación de una obra de Marx de la que procede *El origen de la familia* de Engels, haga sombra a esta última. Engels, consciente de su relación con Marx, escribió al comienzo de *El origen de la familia*: «Las siguientes páginas vienen a ser, en cierto sentido, la ejecución de un testamento». Su deuda de gratitud con Marx se halla profesada una docena de veces en este librito, cuyo subtítulo es: «A la luz de las investigaciones de L. H. Morgan». Engels dio con la obra de Morgan por notas de Marx que leyó al trabajar en los papeles inéditos que éste dejó. Lejos de nuestra intención el querer rebajar ni explícita ni implícitamente la obra de Engels; tiene méritos propios y tampoco la publicación de un elemento importantísimo de las obras de su coautor Karl Marx es realmente motivo para menospreciar a un noble espíritu, como no lo puede ser tampoco ninguna otra ocasión. Más adelante, en esta introducción, el lector encontrará una sinopsis que refiere a Marx y Morgan el trabajo de Engels sobre la familia, y en la que podrá orientarse por sí mismo en cada cuestión. De todos modos Marx no extractó sólo las obras de Morgan, sino que añadió extractos y comentarios de otras obras etnológicas, los más importantes sin duda tocantes a la obra de Maine.

1. Los extractos de Marx sobre la *Sociedad primitiva* de Morgan¹⁶

Fue Engels quien llamó la atención sobre el hecho de que Marx había estudiado a Morgan: «[...] Karl Marx se disponía a exponer personalmente los resultados de las investigaciones de Morgan en relación con las conclusiones de su (hasta cierto punto puedo llamarlo nuestro) estudio materialista de la historia»¹⁷. De todos modos queda aún por resolver qué forma de exposición proyectaba Marx.

16 Lewis Henry Morgan, *Ancient society or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*, 1877 <citado en el presente libro según la traducción castellana, sin indicación del traductor ni de edición inglesa sobre la que se ha realizado, en la editorial Ayuso, Madrid, 2ª ed., 1971>. La edición de 1877 y su reimpresión en 1878 contienen más de 70 citas de autores griegos y latinos en el original. La edición de 1964 (ed. L. A. White) las presenta traducidas al inglés. Las ediciones de 1907, con paginación distinta a las de 1877 y 1878, y 1963 (ed. E. B. Leacock) —idéntica en texto y paginación a la de 1907— suprimen casi todas esas citas, sobre todo las citas en griego, sin previa advertencia. La edición de 1964 recoge modificaciones manuscritas del mismo Morgan. Una edición definitiva de *Ancient society* sigue siendo un *desideratum*, en primer lugar por su interés intrínseco. Así, la exposición que hace Morgan (*loc. cit.*, pp. 150-153) de las relaciones entre los tucscaroras, así como entre otras gentes iroquesas, es oscura. Cf. *The ethnological notebooks of Karl Marx*, *op. cit.*, primera parte, notas 5, 57, 82, 104, 113, 206, 228, 229, 233, 259. Sobre Homero, cf. *infra*, nota 26 de la Introducción. También es de desear una edición definitiva de *Ancient society* dado el destino que ha corrido en otras manos. Así, Morgan cita al misionero Ashur Wright (p. 144; p. 457: A. Wright), identificado entre tanto como Asher Wright; cf. B. J. Stern, *American Anthropologist*, 33 (1935), pp. 138-145 y W. N. Fenton, *Ethnohistory*, 4 (1957), pp. 302-321; *Ethnology*, 4 (1965), pp. 252-265. Marx (cuaderno 1, p. 13) se refiere a Arthur Wright, completando el nombre sin ninguna necesidad, ya que en ese lugar (p. 457) Morgan sólo dice a A. Wright. En otro pasaje del mismo cuaderno (p. 39) Marx sigue a Morgan (p. 144), escribiendo Ashur Wright. En cambio Engels en *El origen de la familia* vuelve a escribir Arthur (p. 64). La edición rusa de los extractos de Marx sobre Morgan «corrigió» Arthur por Ashur (*Konspekt knigi Liuisa G. Morgana, «Drevnee Obščestvo»*, en *Arhiv Marks'a i Engel'sa*, t. 9, 1941, M. B. Mitin (editor), pp. 26-70). Cf. E. Lucas, «Die Rezeption Lewis H. Morgans durch Marx und Engels», *Saeculum*, 15 (1964), p. 158: «También la caligrafía de Marx le ha jugado una pasada a Engels, que llama Arthur Wright al misionero Ashur Wright». Lucas se refiere a la edición del *Arhiv*, *op. cit.*, p. 26 y a Morgan, *op. cit.*, 1877, p. 457.

Hay dos biografías sobre Morgan: B. J. Stern, *Lewis Henry Morgan, social evolutionist*, 1931 y Cari Resek, *Lewis Henry Morgan, American scholar*, 1960. En 1964 el *Ancient society* fue tema de un simposio: VII Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Moscú, t. IV, 1967, páginas 441-511.

17 Friedrich Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats im Anschluss an Lewis H. Morgans Forschungen*, 1884 <aquí citado (retocando la traducción) por la edición castellana: *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, en *Obras escogidas*, II, Madrid, Ayuso, 1975>. Sobre la elección del título por Engels, cf. *infra*, nota 87 (7) y (11). Es presumible un influjo de Darwin en la formulación del título. La cuestión del origen no es un planteamiento nuevo de Darwin. Un siglo antes Bernard Mandeville, Condillac, Francis Hutcheson, N. S. Bergier, Lord Monboddo, Jean-Jacques Rousseau y John Millar habían buscado los orígenes de vicios, virtudes, conocimiento humano, desigualdad, divinidades paganas, lenguaje y jerarquía social. Ya antes de ellos se había buscado los orígenes del dinero, prejuicio e insumisión. En la obra de Darwin *The origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*, 1859 (*El origen de las especies*, México; Universidad de México, 1959) «origen» tiene un sentido distinto del de sus antecesores. En el campo de la etnología y la teoría de la evolución siguieron luego John Lubbock, *The origin of civilisation*, 1870; A. Giraud-Teulon, *Les origines de la famille*, 1874; y *Les origines du mariage et de la famille*, 1884; M. M. Kovalevski, *Tableau des origines*

Las lecturas etnológicas de Marx —entre las que se encuentran las obras de G. L. von Maurer, A. von Haxthausen, E. B. Tylor, August Meitzen, M. M. Kovalevski— se referían sobre todo al pasado; pero su perspectiva cambió después. El punto más importante que tomó de Morgan concierne a la periodización de la historia. Las instituciones humanas son perecederas; ni la familia en su forma monógama, como se la conoce en la sociedad capitalista, ni el trabajo asalariado y el capital son instituciones duraderas, naturales o de derecho divino. Muy al contrario, se hallan limitadas históricamente, como productos de una sociedad particular en una determinada época de su historia. Lo que ha hecho la humanidad —la humanidad o una clase social en particular— puede desaparecer.

La fundamentación social e histórica de esta concepción se halla en el *Manifiesto comunista*, en *El capital* y en otras obras de Marx. Lo que Morgan ofrecía era una teoría junto con una serie de observaciones científicas tenidas por seguras entre los científicos de las décadas de 1870 y 1880. El progreso desde la sociedad primitivamente civilizada o, en la terminología de Morgan, desde una *societas* —basada en relaciones personales— a una *civitas*, se caracteriza por una acusada ruptura en la historia, por una rápida transformación de la sociedad en sociedades particulares. El período de transformación rápida es breve comparado con los períodos de cambio lento o imperceptible que le preceden y siguen. La irregularidad de la línea histórica de desarrollo se halla marcada por la introducción de los inventos técnicos e instituciones sociales mencionados. En el paso de la sociedad primitiva a la sociedad civilizada el papel decisivo lo había desempeñado, según Morgan, la gens.

El término «gens» procede del ámbito social de la antigua Roma, donde designaba un grupo social, vinculado por el parentesco, cuya descendencia de un antepasado común podía ser reconstruida de hijos a padres. Se trata de la gens patrilineal, que no incluye a las mujeres de estos hombres emparentados,

et de l'évolution de la famille et de la propriété, 1890. Por este tiempo, E. B. Tylor, W. H. Holmes, H. L. Roth, J. H. King, F. v. Schwarz, Can. Taylor plantearon la cuestión del origen de juegos, formas artísticas, agricultura, sobrenaturalismo y culturas africanas y arias. Pero entonces la cuestión del origen asumió también un sentido de localización temporal y geográfica además del de principio abstracto. Engels y los autores que trabajaban en la dirección de Darwin se preocuparon de principios y no de localizaciones geográficas.

En el siglo XX la cuestión de los orígenes ha sido asumida entre otros por E. Westermarck, *The origin and development of the moral ideas*; P. Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*; R. H. Lowie, *The origin of the State*, y C. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table*. Puesto que también aquí se trata de los principios del origen, estos autores prosiguen la línea de Darwin y Engels.

de acuerdo con la praxis romana de elegir el cónyuge fuera de la gens («exogamia gentilicia», como la ha llamado McLennan). La gens romana incluye la prole de ese matrimonio; los varones siguen en la gens, las hembras adoptan el lugar de la gens de su marido sin entrar a formar parte de su gens. La gens consta de familias constituidas de modo semejante. Como la gens, la familia consta sólo de los emparentados por línea masculina. En un segundo paso Morgan generalizó esta praxis. Al descubrir la existencia de la gens entre los iroqueses, vio que era la imagen invertida de la gens romana. La descendencia entre los iroqueses va de madre a hija. La familia consta de las mujeres y de sus hijos; sus maridos y padres vienen de otras gentes. Se trata de la gens matrilineal.

El libro de Bachofen sobre *El derecho materno* (*Das Mutterrecht*, 1861) ha sido ocasión de alguna confusión terminológica entre «matriarcal» y «matrilineal». Tomado en su sentido estricto, «matriarcado» designa una forma de dominio o autoridad en la familia (del griego *arkein* —dominar— y del latín *matri* —madre—, de donde «matriarcado» = autoridad materna). Como nuestro centro de interés es muy otro —la descendencia por línea materna, de madre a hija— diremos «matrilineal» en vez de «matriarcal». Así pensamos ir al centro del problema, pues el tipo de autoridad dentro de la familia es variable. En sociedades con descendencia matrilineal la autoridad puede hallarse tanto en el padre como en la madre.

Es una distinción que no debe ser olvidada al leer los comentarios de Marx sobre Morgan.

La gens iroquesa se hallaba según Morgan a un nivel inferior del desarrollo social que la gens patriarcal (o mejor, patrilineal) de los romanos. De acuerdo con su esquema (reproducido en el cuadro siguiente) se hallaba dos grados antes.

Esquema del desarrollo social según Morgan

Período	Nivel o status	Familia	Pueblos representativos
Salvajismo			
temprano	nivel inferior	punalúa	australianos primitivos, polinesios.
medio	nivel medio		
tardío	nivel superior		
Barbarie			
temparana	nivel inferior	matriarcal	iroqueses.
media	nivel medio	matriarcal o patriarcal	aztecas.
tardía	nivel superior	patriarcal	griegos y romanos prehistóricos (griegos homéricos).
Civilización			
		monógama	griegos y romanos históricos.

La designación «punalúa» fue introducida por Morgan para caracterizar la familia hawaiana. Esta, como él la describió, se constituía por el matrimonio de hermanas en un grupo con los maridos de todas ellas. La base de esta concepción era el descubrimiento por Morgan de que antes en Hawái un hombre a la hermana de su mujer la llamaba su mujer, una mujer llamaba marido al hermano de su marido, etc. En el sistema de Morgan la gens, constitutiva de las sociedades en el periodo de barbarie, procedía de la familia punalúa y del sistema australiano. Los períodos del salvajismo y la barbarie juntos componen la sociedad primitiva y carecen de toda forma de escritura. Los griegos y romanos, lo mismo que los antiguos hebreos, dieron así el paso a la civilización o a la sociedad moderna en la aurora de sus respectivos períodos históricos. En ese momento se separaron de la organización en gentes. Fue la disolución de la gens lo que dejó paso libre a la sociedad moderna o política.

Marx dio con la obra de Morgan por uno de sus amigos «de ciencia» ya nombrado, Kovalevski, un liberal ruso, profesor de jurisprudencia, sociólogo y etnólogo. Kovalevski a su vez había oído de Morgan por un colega, el gran investigador del Cáucaso Vsevolod Miller. En un viaje a Estados Unidos a

finis de la década de 1870 Kovalevski había conseguido un ejemplar de *La sociedad primitiva* de Morgan y se lo había prestado a Marx¹⁸. Es posible que Marx haya dispuesto de él sólo temporalmente, pues Engels no lo pudo encontrar en su biblioteca a la muerte de Marx¹⁹.

El Smithsonian Institute de Washington había publicado en 1871 los resultados de las investigaciones de Morgan sobre los sistemas de parentesco. Seis años después vino *La sociedad primitiva*, una obra de etnología teórica, que desarrollaba una escala de la evolución desde el salvajismo hasta la civilización pasando por la barbarie. En ella se nos da una panorámica sobre la vida familiar, la organización social, el gobierno y la propiedad de sociedades elegidas como representativas de cada nivel. La vida en una horda promiscua es considerada como el punto de partida de la vida familiar, luego desarrollada a través de diversos niveles conforme al esquema evolutivo de la organización social. La familia es según Morgan el principio activo, el sistema de parentesco, el principio pasivo, dependiente o derivado. Esta importante formulación fue asumida por Marx y a continuación por Engels.

El método de Morgan consiste simplemente en proyectar el presente sobre la retícula del pasado. El material etnográfico que él mismo había comprobado en sus investigaciones sobre los iroqueses y que había reunido en sus viajes al Oeste americano, los informes que le habían enviado etnógrafos de Australia, misioneros y jueces de los territorios ingleses en Hawái y Nuevo México, compusieron una imagen a la que las sociedades primitivas del pasado podían o debían haberse asemejado. A esto añadió los resultados de sus estudios sobre la historia de la conquista de México por los españoles en el siglo XVI y sus

18 M. M. Kovalevski, «Dve Žizny», en *Vestnik Evropy* (1909), n° 7, p. 11. La procedencia del ejemplar de Marx de *Ancient society* es de más interés que el meramente bibliófilo, debido a la teoría engelsiana de la conspiración del silencio sobre esta obra en Inglaterra. (Véanse los prólogos de Engels a la primera y cuarta edición del *Origen de la familia* y su carta a Karl Kautsky del 16 de febrero de 1884: MEW, 36, p. 109).

El testimonio de Kovalevski, quien afirma haber traído el libro de América y habérselo dado a Marx, debe ser leído en el contexto del propio apunte bibliográfico de Marx acerca de la obra de Morgan —Londres, 1877— (véase *supra*, nota 1). Según informa D. N. Anučin, *Etnografičeskoe Obozrenie* (1916), n° 1-2, p. 11, la lectura de Morgan le fue recomendada a Kovalevski por V. F. Miller, quien trabajaba sobre el Cáucaso, zona sobre la que también trabajaba Kovalevski. Cf. B. G. Safronov, *M. M. Kovalevsky kak sociolog*, 1960, p. 32; B. A. Kaloev, «M. M. Kovalevsky», *Sovetskaja Etnografija*, 6 (1966), pp. 30-42; M. O. Kosven, «M. M. Kovalevsky kak etnograf-kavkazoved», *Sovetskaja Etnografija*, 4 (1951), pp. 116-135.

19 Marx murió el 14 de marzo de 1883. Sobre la búsqueda de *Ancient society* de Morgan por Engels, cf. carta de éste a Kautsky del 16 de febrero de 1884 (cf. *supra*, nota 18) y *El origen de la familia*, prólogos a la primera y cuarta edición.

estudios sobre la civilización de los griegos y romanos, además de los pueblos bíblicos. El presente vivo le sirvió de modelo para el pasado vivo de los pueblos que de acuerdo con su esquema ya habían alcanzado un nivel superior. Los aztecas representaban un nivel intermedio entre los iroqueses y los antiguos griegos, si bien Morgan estaba decepcionado por la escasez de datos que ofrecían los escritos de los cronistas, clérigos y conquistadores españoles que habían descuidado la documentación de este nivel intermedio en la transición de la humanidad de la barbarie a la civilización.

Para Morgan los niveles de la cultura eran realidades objetivas. Cada uno representaba una realidad cultural, a la que él atribuía una forma y sustancia, una realidad, entendiendo por tal algo a la vez igual y distinto de lo que hoy entendemos bajo el nombre realidad. La diferencia consiste en que Morgan escribía sobre la cultura de los salvajes o los niveles de barbarie en general, mientras que hoy se escribe sobre la cultura de pueblos determinados, iroqueses o griegos. Su método descriptivo coincide sin embargo en un punto con la mentalidad moderna: para Morgan el individuo no es nada, la sociedad poco más, el período o nivel todo. Así, para Morgan, Teseo no es un hombre de carne y hueso sino el representante de una era. En este punto su valoración de las apariencias le ha favorecido. Hasta donde nos es conocida la verdad, Teseo no fue un individuo sino un mito, lo cual por de pronto no demuestra nada. Pero el punto de vista metodológico adoptado por Marx, y recientemente por L. A. White, significa que la figura representativa es la realidad, en el sentido de que las actividades subsumidas y transmitidas con el título subjetivo «Teseo» fueron reales para la historia de la antigua Grecia. Nuestra conclusión es que fueron reales por sus consecuencias; pero éstas no sólo son reales para nosotros, lo son objetivamente, mientras que en cambio las actividades de un ser individual no desempeñan ese papel histórico, carecen de un influjo de esa magnitud. La figura general Teseo es real. Y por más que Alejandro y Napoleón pudieran pensar que eran figuras de la historia, y sicofantes como admiradores suyos les reforzasen en esa ilusión, Morgan y Marx afirmaron lo contrario. Como ya queda dicho, Morgan llegó a sostener que cada cultura particular es menos real, que lo real por el contrario es la clase de los sucesos o el nivel a que corresponden.

Una idea básica de Morgan era que su civilización contemporánea dependía demasiado de la propiedad y que la mera aspiración a ésta no puede ser la última razón de la humanidad. La fase caracterizada por la propiedad será

breve. Sus efectos sobre el espíritu humano son destructivos, pero pueden ser superados. Antes de este nivel de la civilización, en que dominan propiedad e individualismo, la humanidad vivía, según creía Morgan, en comunidades que eran fraternales y democráticas. Pero, aunque Morgan confiaba en la futura reanimación de los antiguos ideales de libertad, igualdad y fraternidad, no habló de cómo podrían ser borrados los efectos deformantes de la propiedad sobre el espíritu humano, ni menos aún de cómo podrían ser reconstruidos los ideales de los pueblos antiguos. *La sociedad primitiva* tiene por subtítulo *Investigaciones sobre el curso del progreso humano desde el salvajismo a través de la barbarie hasta la civilización*. Los tres niveles aquí mencionados forman una serie lineal, que se convierte en su contrario; y es que Morgan era uno de los pocos de su tiempo que concebían el progreso a lo largo de una pluralidad de líneas. Con todo Morgan no desarrolló sistemáticamente en la práctica el programa anunciado. De hecho se limitó a seguir una sola línea: los polinesios vivían a un determinado nivel del desarrollo humano, los iroqueses, los aztecas y los griegos antiguos a niveles cada vez más altos. Y esto es una serie unilineal, sin suposición de líneas múltiples. Pero es innegable que su aspiración anticipa un progreso ulterior, sólo realizado por la teoría etnológica en el siglo XX. Nuestra tesis sobre la evolución se diferencia de la de Morgan. Para nosotros la evolución es a la vez unilineal y multilineal merced a la relación dialéctica entre la línea de conjunto y la diversidad de líneas singulares en interacción recíproca.

Los períodos y la periodización que trazó Morgan corresponden a una concepción plenamente materialista. En efecto, según él, los momentos que separan un período de otro son la introducción de la pesca, el uso del fuego, la invención de la flecha y el arco junto con la alfarería, la domesticación de animales (en el Viejo Mundo), el cultivo del maíz (en el Nuevo Mundo) y el alfabeto (Nuevo Mundo). A este simple materialismo se añadía la crítica del ansia de propiedad, lo que contribuyó a la opinión en general positiva de Marx sobre Morgan. En cambio, décadas antes de leer a Morgan, había atacado a Thomas Malthus y al malthusianismo, que hacían de la planificación demográfica la clave de la historia de la humanidad y llamaban al control demográfico por la continencia sexual. Marx, como Morgan, consideraba el volumen de población y su crecimiento factores secundarios en la historia del desarrollo humano.

La teoría de Morgan sobre el progreso social se refería meramente al progreso material. Las grandes épocas las identifica con sucesivas ampliaciones de los medios de subsistencia hasta llegar al comienzo de la agricultura. Su concepción de la sociedad primitiva se refiere a los estados de salvajismo y barbarie. Mientras que en los estados de salvajismo y barbarie inferior el hombre, pese a lograr la pesca, el fuego, la flecha y el arco, siguió careciendo de diferenciación cultural y regional, el ascenso del estado inferior de barbarie al estado medio se realizó según Morgan a lo largo de dos líneas distintas de progreso: en el Nuevo Mundo con el cultivo del maíz y de plantas (de huerta) merced al riego, en el Viejo Mundo con la domesticación de animales y el uso del hierro, para luego pasar —a través del nivel superior de barbarie— a la civilización: de una articulación social en la que dominaban vínculos personales y de parentesco, a una orden civil, *civitas*, o al Estado político basado en la vida sedentaria y la propiedad. La velocidad del progreso en cada segmento cronológico de las diversas líneas es variable. La vida social de los pueblos es heterogénea en su composición interna y la familia cambia con más rapidez que los sistemas de parentesco, los cuales por tanto son testigos fáciles de la historia de la humanidad. Por lo demás, mientras que el sistema de parentesco es pasivo y a remolque de la familia en sus cambios, ésta es el elemento activo, transforma la organización de la vida de un pueblo. Engels nota y comenta además la concepción organicista con que Morgan ve a las partes unidas mutuamente en un todo²⁰. En esa concepción el todo determina a la parte (el

20 Engels, *op. cit.*, p. 201. Morgan había escrito: «La familia, principio activo. [...] En cambio los sistemas de consanguinidad son pasivos; registran los progresos que la familia realiza a largos intervalos de tiempo y sólo cambian radicalmente cuando la familia ha sufrido un cambio radical» (*La sociedad primitiva*, p. 439.) Marx comentó así este pasaje (Cuaderno 1, p. 10):

Lo mismo pasa más en general con los sistemas políticos, religiosos, jurídicos, filosóficos.

Engels reprodujo ambas afirmaciones y desarrolló más esta idea introduciendo la analogía entre sociedad y mundo orgánico:

Pero, por el sistema de parentesco legado históricamente hasta nuestros días, podemos concluir que existió una forma de familia a él correspondiente y hoy extinta, y lo podemos concluir con la misma certidumbre con que dedujo Cuvier por los huesos de un didelfo... que el esqueleto pertenecía a un didelfo... (*loc. cit.*).

Engels pensaba que el método reconstructivo de Morgan y el suyo propio operaban con la misma seguridad que el de Cuvier. Su formulación afirma definitivamente la precisión del método biológico y etnológico.

La formulación de Marx se refiere a las instituciones sociales sin comprometer su metodología con un modelo organicista o ni siquiera asumirlo metafóricamente. Ciertamente Morgan tendía en general a concebir la sociedad humana organicistamente, en cierta afinidad con la concepción de Herbert Spencer. Tampoco Durkheim, una generación después, pudo librarse por completo de la carga de una teoría organicista de las representaciones colectivas. Marx, al estudiar a Morgan, no asumió su concepción organicista y la rechazó al ocuparse de la teoría hegeliana de la sociedad (cf. *Grundrisse*, Introducción, *passim*). En su opinión, Cuvier, pese a ser uno de los mejores geólogos, ha «interpretado ciertos hechos [...] completamente al revés» (carta del 25 de marzo de 1868, MEW, 32, p. 52). Acerca

conjunto del sistema social determina la evolución de la familia), aunque por otro lado también la familia ejerce un influjo determinante sobre el sistema de parentesco. La vida social de un pueblo es concebida como una variable de la relación entre pueblos, de las relaciones hacia fuera de una sociedad, a la vez que hacia dentro como una variable de la relación recíproca de las partes de la sociedad. Con todo, según Morgan, la cultura de la humanidad no varía para él del mismo modo, toda vez que la concibe en singular ya como el producto de conjunto de un período étnico, no como medio de cultivar el organismo biológico del hombre o de una sociedad especial (cf. *supra*, nota 2).

Morgan parte de la hipótesis o supuesto general que la humanidad tuvo su origen común en Asia. Los pueblos de África y Australia se separaron del tronco común cuando la sociedad se articulaba aún sobre base sexual y la forma de familia era la punalúa. La ocupación de Polinesia ocurrió después, pero antes de que hubiese cambiado la forma de sociedad, mientras que la de América ocurrió aún más tarde, después que se hubieran institucionalizado las *gentes*. Esta secuencia es decisiva para comprender *La sociedad primitiva*. L. White ha criticado a Morgan por haber situado a los polinesios demasiado bajo en la escala de sociedades, pese a la información que ya entonces estaba a su alcance. Morgan quería formular unas ideas que de todos modos no desarrolló por completo: que las diversas familias de pueblos —cada una de las cuales tenía en común el origen, la historia, la forma social y la lengua— habían poblado su continente o zona insular. Esta idea sólo la desarrolló para América. Para él no cabía duda de que —con excepción de los esquimales— los indios americanos o familia ganowiana tenían un origen común. Con las mismas expresiones habla de familia turania de los pueblos asiáticos, sin señalar con mayor precisión su composición. Estas geografía e historia culturales fueron tratadas por separado de los sistemas de parentesco y matrimonio; pero Morgan se sirvió de ellas como características en que basar la nomenclatura e identificación general de los habitantes de los continentes.

de la oposición de Cuvier al evolucionismo y al darwinismo, cf. A. D. White, *A history of the warfare of science and theology* (1896), 1960, t. I, pp. 63-64.

Marx tenía más de una sola opinión sobre Darwin, como se ve en su carta a Engels del 7 de agosto de 1866 (MEGA, III/3, p. 355); en ésta la obra de Trémaux es vista como «un avance muy importante por encima de Darwin».

En general, Marx ignoró el organicismo de Morgan tanto en su modo de expresarse como en sus apuntes y extractos, cuando no se opuso a él.

Se ha discutido a menudo el materialismo de Morgan por una parte y su relación con el darwinismo por la otra. Aunque su periodización general era básicamente material o tecnológica, sin embargo sostuvo que las relaciones sociales brotan de los «gérmenes del pensamiento» latentes en la especie humana, lo que se halla en las antípodas de cualquier materialismo. Y con todo describió la sucesión de organizaciones cada vez superiores como el resultado de «grandes movimientos sociales, producidos inconscientemente por selección natural». Aunque Morgan no elaboró un sistema propio de filosofía natural, es posible precisar sus diversos elementos, que él defendió con gran convicción²¹.

Según Morgan en la sociedad primitiva el gobierno es «personal» y basado en relaciones personales. Marx lo impugnó implícitamente en su manuscrito sobre Maine. Maine había dicho que la propiedad del suelo tiene un origen doble: por una parte el aislamiento de los derechos individuales de los miembros de los grupos de parentesco y de la tribu frente a los derechos colectivos de todo el grupo de parentesco —aquí Maine hablaba de «familia»— o de la tribu; por otra parte el incremento y la transformación de la soberanía del jefe. Marx le respondió:

Por tanto no se trata de un doble origen sino sólo de dos ramificaciones de la misma fuente, la propiedad de la tribu y la colectividad de la tribu, que incluye al jefe de la tribu. (Cf. Cuaderno 1, p. 164).

De la respuesta de Marx se deduce que las relaciones de propiedad y dominio en las sociedades primitivas no son personales ni impersonales sino colectivas. Maine había criticado a John Austin por presuponer *a priori* la existencia del Estado, mientras que Maine mismo, al criticarle, no había distinguido —como nota Marx— entre las instituciones del Estado y la persona del soberano: «Tampoco el infeliz de Maine tiene idea de que allí donde hay Estado (después de la comunidad primitiva, etc.), es decir una sociedad organizada políticamente, el Estado no es de ningún modo lo primero, sólo parece serlo» (Cuaderno 1, p. 191). En las sociedades organizadas políticamente la

21 Sobre la hipótesis general de Morgan, cf. *op. cit.*, p. 397.

Sobre la unidad cultural ganowiana como base de la población de ambas Américas, *op. cit.*, pp. 202-203. Pruebas contra la inclusión de los esquimales, *ibidem* y p. 224.

Sobre el tratamiento de las familias turania y ganowiana en los mismos conceptos, *op. cit.*, pp. 432-433, 439.

Sobre el desarrollo de los gérmenes del pensamiento, *op. cit.*, p. 125.

Sobre la selección natural, *op. cit.*, p. 116.

relación impersonal de dominación por parte del Estado se presenta como relación de poder personal. El Estado se establece con posterioridad temporal a las comunidades primitivas y su establecimiento lleva a la distinción entre apariencia y realidad (cf. *infra*, Introducción, sección 3 sobre Maine). Los dos comentarios de Marx sobre Maine son perfectamente aplicables a la tesis de Morgan, pues critican toda teoría que trate de explicar la autoridad primitiva como una relación personal. La individualidad halla su expresión y su expansión en la vida colectiva de las sociedades primitivas; pero el individuo como tal no se encuentra en una oposición real con la sociedad como un todo. La distinción entre relaciones personales y —en sociedades de textura política— institucionales desemboca potencialmente en su contrario. Además las relaciones personales e institucionales se distinguen de hecho en ambos tipos de sociedades, la primitiva como la civilizada. Es un error creer que, porque una sociedad primitiva consta de pocos miembros, razón por la cual éstos pueden mantener relaciones personales con el jefe, van a ser personales las relaciones con él, las de derecho y otras. De hecho en ambos tipos de sociedad, la primitiva como la civilizada, se sabe distinguir muy bien entre confianza personal, otras relaciones por el estilo, y relaciones institucionales, incluso cuando la misma relación personal está institucionalizada. También entre soberanos y ciudadanos y súbditos hay relaciones individuales o personales; con todo la relación entre soberano y súbdito no queda afectada en nada por la relación personal y, por otra parte, los juicios del jefe de la tribu o del soberano en un Estado pueden hallarse influidos del mismo modo por las relaciones personales o por su ausencia. El desarrollo de los intereses opuestos de las clases sociales no borra la relación personal, sino que obliga a distinguir entre su realidad y su mera apariencia.

Marx trazó en este punto el siguiente sistema: la relación política es la negación de la primitiva relación colectiva, la cual a su vez comprende en una forma más o menos indivisa tanto la relación personal como la impersonal. La distinción entre relaciones personales e impersonales en la comunidad primitiva se acentúa en el grado en que la propiedad tribal aumenta y con ello se delimita más precisamente el cargo del jefe, es decir que pierde indiferenciación. Por consiguiente no tiene sentido esperar que en sociedades extremadamente primitivas, en las cuales la propiedad abarca poco y apenas se aprecia —si es que se puede apreciar— un cargo especial como el de jefe, vaya a haber una diferencia entre relaciones personales e impersonales. La distinción entre relaciones personales e impersonales (objetivas, institucionales) cobra

más importancia cuando aumentan la producción y la propiedad y se delimitan con más precisión cargos como el de jefe. Pero incluso entonces sigue habiendo una distinción tajante entre propiedad privada y colectiva, distinción cuyo desarrollo localizó Marx en el período de transición a la sociedad organizada políticamente y que es la base del desarrollo de la propiedad privada.

La sociedad primitiva se divide en cuatro partes:

- I) Desarrollo de la inteligencia por inventos y descubrimientos.
- II) Desarrollo de la idea de gobierno.
- III) Desarrollo de la idea de familia.
- IV) Desarrollo de la idea de propiedad.

Marx alteró el orden de Morgan, tratando la parte II (gobierno) al final y asignando así a la propiedad otro lugar en su manuscrito. El tema de la parte II se vincula así directamente con la propiedad (parte IV), mientras que en Morgan los separaba la larga disquisición sobre la familia. Del mismo modo, la peroración final de Morgan acerca del influjo aberrante de la propiedad sobre la humanidad y la invocación de las condiciones para que pueda desaparecer se hallan extractadas en orden, pero sin especial énfasis, en la página 29 del manuscrito de Marx. Marx redujo la parte I proporcionalmente a la mitad del espacio que Morgan había dado, sobre todo omitiendo el tercer capítulo (Ritmo del progreso humano), que ofrece una panorámica de la evolución humana. También a la parte III le dio menos extensión de la que proporcionalmente tenía en Morgan: Marx omitió el resumen que hacía Morgan de su obra anterior en los cuadros de terminología de parentesco y la nota en que a continuación criticaba la obra de McLennan, así como el prólogo de Morgan. Aparte de esas omisiones a Marx apenas se le pasó algo importante de Morgan. Lo mismo vale—ya veremos en qué medida— para los extractos de Phear y Maine, pero no para los de Lubbock²².

22 En la paginación de la edición New York de 1877 (y 1878) las partes se distribuyen del siguiente modo:

Parte I, pp. 3-45: Inteligencia (ed. cast.: 77-112).

Parte II, pp. 49-379: Gobierno (ed. cast.: 113-392).

Parte III, pp. 383-521: Familia (ed. cast.: 393-520).

Parte IV, pp. 525-554: Propiedad (ed. cast.: 521-545).

La edición de Londres, citada por Marx en el Índice del cuaderno de extractos (véase *supra*, nota 1), puede haber tenido otra paginación. No lo hemos comprobado y tampoco es importante, ya que lo que nos interesa aquí es la proporción que guardan entre sí las diversas partes. La reordenación que hace Marx del texto no significa necesariamente una crítica de la coherencia del orden que presenta el texto

Marx estaba de acuerdo en general con la obra de Morgan, pero sin llegar tan lejos como Engels, para quien *La sociedad primitiva* había hecho época: «El descubrimiento de la primitiva gens de derecho materno como etapa anterior a la gens de derecho paterno de los pueblos civilizados tiene para la historia primitiva la misma importancia que la teoría de la evolución de Darwin para la biología, y que la teoría de la plusvalía, enunciada por Marx, para la economía política»²³. De todos modos Marx se apoyó en Morgan para enjuiciar cuestiones relacionadas en los escritos de Niebuhr, Grote y Mommsen sobre la antigüedad clásica, contrastando su republicanismo con la querencia aristocrática que animaba la devoción monárquica de Grote y Mommsen²⁴. Morgan fue quien mostró a Marx la limitada concepción que tenían estos dos de las instituciones gentilicias, la fratría y el *basileús* igual que las debilidades de los escritos etnológicos de Maine y Lubbock. Como Bachofen²⁵, Marx reconoció la autoridad de Morgan en la etnología de los indios americanos y otros pueblos primitivos contemporáneos; de ahí que añadiese pocos datos de fuentes no europeas para corroborar la tesis de Morgan. Ahora bien, Morgan se había basado igualmente en textos de la antigüedad clásica —sobre todo de Grecia y Roma— y, en menor medida, del *Antiguo testamento*. Marx verificó algunas citas de autores griegos y latinos y al final de sus apuntes adujo otra

de Morgan; lo que ocurre es que la reordenación y el peso que da Marx a las diversas partes corresponde a sus propios intereses. En el cuaderno de Marx la ordenación y paginación de las partes es la siguiente:

Parte I, p. 1 (del manuscrito) en total: 3,5 pp., aproximadamente.

Parte III, p. 4 (del manuscrito) en total: 16,25 pp., aproximadamente.

Parte IV, p. 20 (del manuscrito) en total: 8,5 pp., aproximadamente.

Parte II, p. 29 (del manuscrito) en total: 69,75 pp., aproximadamente.

Sobre Engels, véase *supra*, Sección 5: *Relación de Engels con Marx y Morgan*. La obra de Morgan contiene los siguientes cuadros sinópticos: al final de la parte III, cap. 2 sobre el sistema malayo de parentesco; parte III, cap. 3, sobre el sistema turanio y el ganowanio; parte III, cap. 5, sobre el sistema romano y árabe. (El tipo hebreo de familia es tratado en el último capítulo citado, mientras que los términos del parentesco árabe vienen en apéndice. Morgan no explica esta anomalía). Los cuadros están tomados de otra obra de Morgan: *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. *Smithsonian Institution, contributions to human knowledge*, t. 17, 1871. J. F. McLennan, *Studies in ancient history*, 1876, había presentado objeciones a la explicación que daba Morgan, del origen del sistema de clasificación, a las que Morgan respondió en una nota. (Cf. Morgan, *La sociedad primitiva*, nota a la parte III; *Systems of consanguinity*, pp. 479-486). Sobre la brevedad de los extractos de Lubbock y el lugar que éstos ocupan en la biografía de Marx, cf. *infra*, nota 75.

23 Engels, *op. cit.*, prólogo a la cuarta edición. Marx hizo hincapié en la teoría de la *gens* y no en la prioridad del derecho materno sobre el paterno.

24 Cf. también Engels, *ibid.*, pp. 270-272, 295-296.

25 J. J. Bachofen, *Briefe (Gesammelte Werke)*, t. X, 1967). Es de notar el apoyo mutuo que se prestaron Bachofen y Morgan. Para la estima que Engels tenía de Bachofen, cf. *El origen de la familia*, prólogo a la cuarta edición.

serie de citas, sobre todo de canciones tribales, como anales históricos²⁶, además de etimologías griegas (por ejemplo «sindiásmico», véase Cuaderno 1, p. 4) y

26 Marx las tomó sobre todo de las notas de Justus Lipsius en su edición de C. Cornelio Tácito, *De situ, moribus, et populis germaniae, opera quae exstant*. Antverpiae, apud C. Plantinum (Christophe Plantin), 1585, 1589 (hay ediciones posteriores). En 1581 Lipsius había publicado una edición de Tácito sin notas de importancia. Las ediciones posteriores traían notas de Lipsius, Beatus Rhenanus, etc. (cf. La edición de J. P. Gronovius, Amsterdam, 1672). En total se trata de unas 75 citas latinas y griegas, que componen la mayoría de los pasajes citados por Morgan. Marx (Cuaderno 1, p. 26) no pudo encontrar el pasaje de la *Iliada* (XII, 274) citado por Morgan (*op. cit.*, p. 537) que habla del cambio de oro por su peso en talentos.

(Según S. A. Žebelev, en *Archiv, op. cit.*, t. IX, p. 51, el pasaje se halla en el libro XIX, 247 χρουσού δὲ στήσας Ὀδυσσεὺς δέκα παντα τάλαντα («Ulises había pesado diez talentos enteros).

Al final de los extractos de Morgan, Marx cita a Eginardo/Einhard (*Vita Karoli imperatoris*, por la edición Lipsius de Tácito), Jordanes (*Getica*, citado según Lipsius), Juliano (*Antiochico*, citado según Lipsius), Tácito (*Anales*, según Lipsius), Tácito (*Germania*), César (*Guerra de las Galias*). Estos pasajes no aparecen citados en Morgan.

En la bibliografía sobre el manuscrito de Marx ciertas cuestiones de erudición clásica han producido más de una confusión. Marx cita (Cuaderno 1, p. 73) a Dionisio de Halicarnaso sin mencionar el título, *Antigüedades romanas*. La traducción rusa de los extractos sobre Morgan (*Archiv, op. cit.*, t. IX, p. 142) completa la cita con el título, sin indicar que se trata de una añadidura de la edición rusa, es decir que no procede de Marx mismo. El título añadido es en este caso «Arqueología romana». E. Lucas, «Die Rezeption Lewis H. Morgan durch Marx und Engels», en *Saeculum*, 15 (1964), p. 156, supone sin más que se trata de un error de Marx: «En el último caso a Marx se le escapó un error, y es que el título de la obra de Dionisio no se llama "Arqueología romana" sino "Antigüedades romanas"». (Morgan *op. cit.*, p. 280, había citado, lo mismo que Marx, sólo el nombre de Dionisio).

Algo parecido vuelve a ocurrir en la misma página del artículo de Lucas. Morgan (*op. cit.*, p. 538) había escrito: «Cuando la labranza de los campos demostró que la superficie íntegra de la tierra podía ser objeto de propiedad individual, y se vio que el jefe de la familia se hacía el centro natural de la acumulación, quedó inaugurada la nueva marcha de la humanidad hacia la propiedad. Esta completó su evolución antes de que finalizara el período posterior de la barbarie. Una ligera reflexión debiera bastar para convencer a cualquiera de la poderosa influencia que la propiedad comenzaría a ejercer ahora en la mente humana y del gran despertar de nuevos elementos de carácter que debía producir». Este pasaje se halla reproducido así en el extracto de Marx:

Quando la labranza de los campos demostró que la superficie íntegra de la tierra podía ser objeto de propiedad individual y el jefe de familia se hizo el centro natural de la acumulación, la humanidad inició un nuevo camino santificado por la propiedad privada (čelovečestvo vstupilo na novyj, osvjaščennyj častnoj sobstvennost'iu put'). Esto se había completado antes de que finalizara el período posterior de la barbarie. La propiedad privada (častnaja sobstvennost') ejerció un gran influjo sobre la mente humana, despertó nuevos elementos de carácter [...] (Cuaderno 1, p. 26).

La edición rusa da la siguiente traducción del texto:

Quando la labranza de los campos demostró que la superficie íntegra de la tierra podía ser objeto de propiedad individual y el jefe de familia se hizo el centro natural de la acumulación, la humanidad inició un nuevo camino santificado por la propiedad privada (čelovečestvo vstupilo na novyj, osvjaščennyj častnoj sobstvennost'iu put'). Esto se había completado antes de que finalizara el período posterior de la barbarie. La propiedad privada (častnaja sobstvennost') ejerció un gran influjo sobre la mente humana, despertó nuevos elementos de carácter [...] (*Archiv, op. cit.*, t. IX, p. 52).

La versión rusa altera el extracto de Marx en tres puntos. Por dos veces traduce «propiedad privada» en vez de «propiedad» e introduce la palabra «osvjaščennyi» (santificado), pese a que el término no aparece ni en Morgan ni en Marx. La asociación del adjetivo «privada» al sustantivo «propiedad» en el texto ruso pudiera proceder de la lectura de Engels, que quizá ha ejercido su influjo a través del título del libro de Engels (véase también *Archiv, op. cit.*, p. 10, donde el manuscrito de Marx (p. 5) vuelve a ser cambiado del mismo modo). La alteración del texto puede ser explicada por tanto de algún modo; pero esto no sirve de justificación a la libertad que se ha tomado con el material de Marx.

latinas (por ejemplo «*hortus*», véase Cuaderno 1, p. 3), y expresiones etnológicas inglesas como «*moccasin*» y «*squash*» (*loc. cit.*).

Comparando, por ejemplo, con el método que siguió en el manuscrito sobre Maine, Marx extractó y resumió la obra de Morgan con pocos comentarios de su parte. El siguiente cuadro señala los comentarios y adiciones más importantes. Algunos de ellos son conocidos ya a través de *El origen de la familia* de Engels. Con objeto de hacer posible una comparación más completa, damos más abajo (cuadro 4) una sinopsis de las notas de Marx asumidas por Engels.

CUADRO 1.
Comentarios de Marx en los extractos de “*Ancient society*”²⁷

Página del Cuaderno 1	Palabras clave
1 ²⁷	Tribus italianas en estado superior de barbarie (!).
2	Dominio absoluto (!) sobre la naturaleza.
6	(¡Al menos oficialmente!)
10	Lo mismo pasa... sistemas políticos, etc.
13	Eslavos meridionales, comunas rusas (2 referencias).
14	Es a menudo aplicable (sobre los antiguos britones).
16	Referencias a Fourier, a los eslavos meridionales, a las diosas del Olimpo.
21	Hacer fuego: el principal invento (contra Morgan).

El cambio introducido por los editores rusos ha traído más consecuencias, al no hallarse indicado en nota. Lucas, *op. cit.*, p. 156, escribe a este respecto: «Además (Marx) no se atiene literalmente al tema, sino que, parafraseándolo completamente, lo colorea con su subjetividad. Un giro, nota o cita es reproducido irónicamente o irónicamente son interpoladas observaciones». La nota de Lucas se refiere a la frase: «La humanidad inició un nuevo camino santificado por la propiedad privada», citado por Lucas como ejemplo de un giro irónico de Marx y de una matización subjetiva. La frase no es de Marx, La palabra empleada por la traducción rusa, «osviaščennyi», la traduce Lucas como «santificado». El texto de *El origen de la familia* da una indicación de por qué esta interpolación en el texto de Marx, sin indicar que no se trata de una formulación literal de Marx. Engels (*op. cit.*, p. 277) dice:

(...) una institución (...) que no sólo consagrarse la propiedad privada antes tan poco estimada e hiciese de esta santificación el fin más elevado de la sociedad humana.

El texto en ruso no es una traducción sino una versión que substituye el estilo políglota de los extractos de Marx por construcciones semánticas, gramaticales y sintácticas características del ruso.

27 Morgan (*op. cit.*, p. 89) caracteriza las tribus latinas del periodo de Rómulo como «el más alto ejemplo del estadio superior de la barbarie».

Página del Cuaderno 1	Palabras clave
24 ²⁸	No es el caso de los celtas.
26 ²⁹	Los deslindes no demuestran que hay propiedad privada del suelo; error de Morgan en una cita de la <i>Iliada</i> ; (Achille) Loria y el ansia de propiedad ^a .
28	Disposiciones testamentarias ¿establecidas por Solón?
37	¡Forma modificada de la venganza de sangre!
38	Si(!) se supone(!).
41	¡Colonización organizada!
48	Conversión de la elección en hereditaria.
57	Casuística innata.
58	Formación de castas; gens petrificada en casta b.
67	Bueno, los españoles... Habría debido decir...; tribu, phylé.
68	En la gens griega > se trasluce el salvaje.
69	Clásica erudición de principiantes; al señor Grote hay que advertirle además...c.
70	Filisteo pedante.
71	Carnal, en alemán fleischlich c; lo aprendían...; encadenamiento-reflejo fantástico; el miserable elemento religioso se reafirma en la medida en que desaparece la cooperación real...; ratones de biblioteca...
73-74	El señor Gladstone...
74	Schoemann sobre las votaciones griegas; especie de democracia militard.
75	Justicia entre los antiguos germanos.

28 Morgan, *op. cit.*, p. 531. La tesis de Morgan según la cual las orillas del Tigris, del Éufrates y de otros ríos del sudoeste asiático fueron la patria natural de las tribus de pastores, es una de las razones por las que Gordon Childe propone cambiar el esquema de Morgan en su contenido, si no ya en su forma (cf. *infra*, nota 88).

29 Morgan, *op. cit.*, p. 536. *Iliada*, canto V, 90. Diómedes ataca aquí a los troyanos como las aguas altas del invierno, que rebasan los muros y los setos. El contexto permite algunas conjeturas sobre la tecnología del control de los ríos en la Grecia homérica, quizá sobre su viticultura, etc.; pero no sobre sus formas de propiedad de la tierra, privada o colectiva. *Iliada* v, 90-91:

οὐτ' ἄρα ἔρκεα ἴσχει ἁλῶων ἐριθιλέων ἐλθόντ' ἐξαπίνης ὅτ' ἐπίβροϊση διος ὄμβρος.
(«[...] ni las podían detener los muros de las fértiles viñas ante la súbita avenida, cuando la lluvia de Zeus las empuja», etc.) ἔρκος;: cerca, defensa, muro; ἁλῶν;: huerta, viña, jardín.

Página del Cuaderno 1	Palabra clave
76	Boeckh sobre la población del Ática; Schoemann sobre el gobierno; Teseo como una persona real; fantasía de Plutarco.
76-77	Conflicto de intereses.
77	Germen de la «county» (?).
78	Les confirió un poder decisivo; Plutarco falso; colonos griegos.
79	Diferencias de propiedad; Schoemann contra Morgan con respecto a las filias localizadas.
80	Tribus del Ática.
81	Referencia a Schoemann.
84	Linajes-clan en Mommsen. ¡Analogía!
87	Tribuno = jefe de tribu. Conjetura.
89	Contra Livio (el mozo olvida...); esto es el colmo.
90	Clientes como plebe: Niebuhr tiene razón contra Morgan.
91	Ciudadanos de Rómulo (Plutarco sobre Numa).
94	Lengua materna - patria. Referencia a Curtius, citado por Morgan.
95	Bachofen: hijos espúreos (!); unión ilegal (!); <i>unilaterales</i> por la línea masculina (cf. Morgan, p. 360). Gran familiar = familia de sangre = gens.
96	Bachofen sobre carencia de ley.

- a) Tal vez Achille LORIA, *La rendita fondiaria e la sua elisione naturale*. Milán. 1880.
- b) Véase *infra* Extractos de Morgan, nota 12.
- c) Referencia a George Grote. Sobre su relación con Bentham, J. S. Mill y los utilitaristas, véase Elie HALÉVY, *The growth of philosophical radicalism*, Boston, 1955 (1928).
- d) Véase *infra* Introducción, sección 5: *Relación de Engels con Marx y Morgan*.

Marx difiere de Morgan sobre todo en detalles (Cuaderno 1, pp. 1, 2, 20, 21, 24, 26, 77, 84, 90). En cambio formula casi con las mismas palabras de Morgan cuestiones fundamentales como la propiedad privada en Homero, la transmisión hereditaria de la jefatura, el conflicto de intereses y las diferencias de propiedad en la fase de disolución de la gens (Cuaderno 1, pp. 26, 38, 48, 76-79).

Los extractos y notas de Marx sobre Morgan terminan en la parte II, capítulo 15 de *La sociedad primitiva*. Tras referirse al comienzo del capítulo

extracta los pasajes en él citados de la *Germania* de Tácito y el *De bello Galico* de César, añade otros pasajes de autores clásicos —entre ellos referencias de la edición de Tácito por Lipsius (Cuaderno 1, pp. 96-98)— y con ello termina las notas sobre Morgan.

Marx (Cuaderno 1, p. 2) puso un signo de interrogación a la afirmación de Morgan: «El hombre es el único ser del que se puede decir que ha alcanzado un dominio absoluto [?!] sobre la producción de alimentos»³⁰. Según Morgan el cultivo de cereales precedió a la migración de los pueblos arios desde las estepas del Asia central a los bosques de Asia occidental y Europa, y este cultivo les fue impuesto por las exigencias de la ganadería, que se había incorporado a su modo de vida. Marx (Cuaderno 1, p. 24) sugiere que no era éste el caso de los celtas²⁸. Apoyado en la autoridad de la *Iliada*, que habla de deslindes, vio en ello el signo de que en Grecia había propiedad privada de la tierra, interpretación que Marx no aceptó (Cuaderno 1, p. 26). «Morgan se equivoca si piensa que un mero deslinde demuestra la propiedad privada del suelo»²⁹.

Marx busca el origen de la sociedad civilizada y del Estado en la disolución del grupo primitivo. La forma de este grupo es descrita como la gens de que habló Morgan y no como la gran familia (*joint family*) de Maine. Además Marx se identifica con la concepción de Morgan de que en las comunidades primitivas existió el modelo de sociedad que el hombre reconstruirá una vez haya superado la deformación que ha impuesto a su carácter el estado de civilización. Sólo que, a diferencia de Morgan, Marx afirma con claridad que este proceso se realizará a otro nivel que en la sociedad primitiva; que en él se trata de un esfuerzo humano, de un esfuerzo del hombre para el hombre y por el hombre; que los antagonismos de la civilización no son estáticos ni pasivos, sino que constan de intereses sociales, unos opuestos a esta reconstitución, otros favorables, pero todos en un contexto activo y dinámico.

Con respecto a la relación de las instituciones de la sociedad primitiva con los del período de la civilización, Marx advierte que el tribuno del pueblo romano, que en tiempos históricos defendía a los plebeyos contra los patricios, era originariamente el jefe de la tribu (Cuaderno 1, p. 87). Con las relaciones

30 Morgan, *op. cit.*, p. 90. Engels, *op. cit.*, p. 33 cita como si Morgan hubiese escrito: «un dominio casi absoluto». De este modo reproduce el signo de admiración que pone Marx tras la rotunda afirmación de Morgan. La edición inglesa de Engels restaura el texto de Morgan, refiriendo en nota la inserción de Engels; no así las ediciones alemanas de H. Duncker (1931) y MEW, XXI, p. 30 (1962).

sociales de la civilización la fraternidad de las antiguas gentes se alteró tanto en su contenido como en sus puntos de referencia y no puede ser ni restaurada ni replanteada en su forma antigua. Marx se refiere con frecuencia a los rasgos fundamentales de la libertad e igualdad de la sociedad primitiva:

1. Según Morgan, el grado de libertad de la mujer y su posición social son la medida del nivel de progreso alcanzado por la familia. Lo mismo que el futuro de la humanidad verá la restitución de la libertad e igualdad de las gentes de la sociedad primitiva, una vez que hayan sido superadas las deformaciones producidas por la propiedad privada, así también la mujer recuperará su antigua posición superior. Marx comenta (Cuaderno 1, p. 16): «Pero la situación de las diosas del Olimpo muestra reminiscencias de una posición anterior de las mujeres, más libre e influyente». La mitología de Juno y Minerva procede en parte del recuerdo de un estado anterior, en que la mujer tenía más libertad e influjo, y en parte es proyección de la antigua libertad e igualdad de las mujeres en el ciclo de los dioses como una inversión de su posición real en la sociedad griega: se trata a la vez de una justificación mitológica para esa baja posición y de la expresión de la fantástica esperanza en otro mundo mejor.
2. La relación entre la gens y la destrucción de la igualdad, el origen de la desigualdad social con su evolución en castas y estratificación social, hasta llegar a una sociedad compleja, dividida en extremos opuestos, es una cuestión que Marx aborda hablando de los kuchin, un pueblo atapasco del noroeste de Canadá (Cuaderno 1, p. 58). Según G. Gibbs, con quien Morgan mantuvo un intercambio epistolar, los kuchin se componían de tres grupos exógamos con descendencia común, lo que planteaba el problema de la casta. En su comentario Marx pregunta hipotéticamente si las gentes serán un factor para la formación de castas en concreto en el caso de que el principio de la gens se vea acompañado de conquista. Aquí se trata del modo en que ambos factores se suman. Entre los kuchin las gentes eran de diferente rango, diferencia que se debía a un factor no ajeno a la gens; la casta es opuesta al principio de la gens. O sea que el principio abstracto de la gens se opone por un lado a una forma concreta de organización social, la casta, y por el otro a la conquista. Al transformarse la gens, puede petrificarse en su contrario, la casta, a través de las diferencias de rango social. Se da un conflicto entre la concreción, la diferencia de rango social, y la abstracción, el principio gentilicio; la gens concreta se petrifica a la vez en su contrario,

la casta concreta. Dentro del principio de la gens el vínculo de parentesco impide por su mera existencia que pueda surgir una aristocracia en su forma definitiva y el sentimiento de fraternidad se mantiene en la gens mientras no existe aún una aristocracia. En cambio la forma de la fraternidad puede muy bien existir en una sociedad con aristocracia plenamente desarrollada.

- 2.a Esta formulación es la más explícitamente dialéctica que hace Marx en los apuntes de Morgan sobre la transición del estado primitivo al de civilización. Lo que afirma es la oposición entre una abstracción —el principio gentilicio— y una serie de concreciones: conquista, casta y diferenciación en la escala social. También la transición a partir de la abstracción de la gens se opone a la casta concreta. De modo que ambas transiciones, de la abstracción a la concreción y de una concreción a la otra, son simultáneas, precediéndolas la transición de la gens concreta a su abstracción. La concreción de la conquista es extraña tanto a la abstracción de la gens como al principio de ésta. La concreción de las diferentes posiciones sociales se halla en conflicto con el principio gentilicio abstracto. Pero ¿puede ocurrir que una gens concreta se petrifique por diferenciación de la escala social hasta convertirse en su opuesto, la casta concreta? La casta se opone además a otra formación que procede de la disolución de la sociedad gentilicia, la aristocracia; las concreciones casta, fraternidad, organización gentilicia y lazos de parentesco, una vez petrificados, se oponen al desarrollo de la aristocracia. Por tanto aquí tiene que intervenir otra relación social ajena al principio gentilicio: no es la casta como tal ni la conquista como tal ni las diferencias de rango lo que destruye el vínculo del parentesco y de la fraternidad; es que la gens y el principio gentilicio pasan a la civilización, la sociedad antagónica y una aristocracia sometidos a otra oposición. Igualdad y fraternidad, gens, conquista, lazos de parentesco y diferencias de posición social siguen existiendo juntos mientras la propiedad no es acumulada desigualmente y retenida, repartida y transmitida privadamente; pero para que se produzca la desigualdad con respecto a la propiedad, tiene que haberse producido antes un crecimiento cuantitativo de la propiedad social: éste es el factor introducido por Morgan, externo al principio gentilicio, que opera la transición de la *societas* a la *civitas*.

- 2.b La casta es originariamente una petrificación de la diferenciación gentilicia interna. (Marx analiza aquí el proceso de formación de la casta, mientras que en la carta a Annenkov y en el libro I de *El capital* se concreta en su resultado final. Véase *infra*, nota 12 a los extractos de Morgan). La aristocracia es en su forma definitiva lo opuesto a la casta, igual que su formación es lo opuesto a una petrificación. Por otra parte la casta no se forma por concreción de la gens sino por abstracción de ella. La petrificación de la gens en casta no significa la erradicación de la gens como una comunidad formal sino la pérdida de su sentido de igualdad, igual que en la formación de la aristocracia. En este caso, con todo, lo destruido es también la forma y no sólo el contenido de los lazos de parentesco. En el primer caso, en cambio, las diferencias sociales son muy bien compatibles con el principio formal de la gens, pero no con el sentido de igualdad. La aristocracia nace en una revolución irreversible, pues, una vez producida esta sociedad, es imposible volver a la igualdad sustancial y a la fraternidad de sangre o comunidad en su antigua forma. Este fue exclusivamente el sentido que dio V. Gordon Childe a la «revolución» aplicada al período arqueológico del asentamiento neolítico en las primeras comunidades agrícolas. En cambio Giambattista Vico entendió «revolución» ya en el sentido cíclico y periódico de la astronomía. Así la ha vuelto a entender recientemente Jean-Paul Sartre con su concepto de una repetición en la historia de los factores permanentes de la condición humana, como la escasez.
3. Marx nota (Cuaderno 1, p. 33) que Morgan atribuye un *ius gentilitium* a los iroqueses, como lo hace con los griegos y romanos (tema tratado en la segunda parte, caps. 2, 8 y 11 de *La sociedad primitiva*). Un *ius gentilitium* es un anacronismo, pues sólo puede codificarse cuando un sistema gentilicio se ha disuelto. Así ocurrió en Roma, donde de hecho el *ius gentilitium* fue concebido tras haberse establecido la sociedad política y desaparecido la gens. Por otra parte hablar de *ius gentilitium* es además una *contradictio in terminis*. Finalmente el etnólogo, como se llama fuera de esa realidad, puede muy bien plantearse la tarea de construir un *ius gentilitium*; pero no para una sociedad especial como lo hicieron los romanos para la suya. Lo que el etnólogo construye es un *ius gentilitium* universal para la gens como abstracción, enfocando la sociedad gentilicia como un fenómeno universal. Tal fue la tarea que se planteó Morgan, y su éxito o fracaso depende de

la conexión en que se halle un *ius gentilitium* especial con su generalidad. Con todo no se ha explorado sistemáticamente este aspecto de la obra de Morgan. Él mismo inició ya algo en ese sentido con una especie de dialéctica; pero no para la gens sino para su opuesto, la familia, interpretada como un principio activo (Cuaderno 1, p. 10) y como pasividad (cf. *supra*, nota 2, final). Lo que no hizo fue conjugar los dos aspectos opuestos ni desarrollar la concepción aquí implícita sobre la gens. Sin embargo la relación entre la gens como principio activo y pasivo con la gens como institución concreta (activa y pasiva) es central para el paso a la civilización. Y tampoco puede prescindirse para estos procesos y relaciones de la disolución de la gens.

Marx ha señalado en sus extractos de Morgan aquellos puntos en que se separa de la teoría de una evolución monolineal. De él ha apuntado las referencias tanto a las diversas líneas de desarrollo en los dos hemisferios como los equivalentes entre ellos. Morgan había incluido en su sistema además el factor de los préstamos o difusión entre pueblos con diversos niveles de desarrollo. Marx asumió este factor en el caso de los antiguos britones (Cuaderno 1, p. 14)³¹ y además como fenómeno general (Cuaderno 1, p. 22)³². Para Morgan la familia patriarcal de los hebreos y romanos había sido una excepción en el desarrollo de la sociedad y la familia, rompiendo así el esquema monolineal. Marx tomó nota de esta opinión (Cuaderno 1, p. 4) y la asumió modificada en su propio esquema sin entrar en una controversia con Morgan. Engels tomó el partido de considerar la familia patriarcal como la forma principal, de la que procede la familia moderna, y la familia oriental como una evolución monolineal de la antigua familia patriarcal hebrea y romana³³. En Morgan y sus contemporáneos la doctrina de la evolución monolineal lo domina todo. También las anomalías son tomadas como aspectos subordinados a esa doctrina. No se había tematizado aún la interconexión dialéctica de la línea en singular y las líneas en plural del desarrollo humano.

Según Morgan la autoridad paterna se desarrolló cuando la familia se hizo monógama; entonces el incremento de la propiedad, junto con la necesidad de conservarla en la familia, provocaron el paso de la línea femenina a la masculina; así cobró el poder una base real³⁴. (Como había mostrado Gayo, en la familia

31 Morgan, *op. cit.*, p. 463.

32 *Op. cit.*, p. 527.

33 Engels, *op. cit.*, pp. 227-228. M. M. Kovalevski, *Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété*, 1890.

34 Morgan, *op. cit.*, p. 470.

romana el padre tenía un poder extraordinario sobre el hijo. Para Morgan la familia de la antigüedad romana, en cuanto patriarcal, era una excepción). Como prueba de que también los antiguos germanos se dirigían hacia la familia monógama, Morgan se basaba en Tácito (quien tampoco es claro en este punto). «Al parecer la [familia] de los antiguos germanos era una organización demasiado débil como para poder afrontar sola la lucha por la existencia; por consiguiente recurrió a una economía doméstica de tipo comunal [Marx, Cuaderno 1, p. 16, añadió aquí: “como los esclavos meridionales”], formada por varias familias emparentadas. Estos grupos tuvieron que ir desapareciendo con la institucionalización de la esclavitud»³⁵. Marx comentó aquí (*loc. cit.*): «De hecho la familia monógama presupone siempre para poder existir aislada autónomamente una clase de servidores que originariamente en todas partes fueron directamente esclavos». Morgan pensaba que no es la familia quien determina el desarrollo de la sociedad, sino al revés la sociedad quien determina el desarrollo de la familia. «La sociedad germánica no se hallaba por entonces lo suficientemente desarrollada como para que se desarrollase en ella un tipo superior de familia monógama». Esta posición debe ser tomada junto con la relación entre familia y sistema de parentesco (Cuaderno 1, p. 10)³⁶.

Las familias griega, romana y hebrea pertenecían al tipo patriarcal y comportaban servicios agrícolas y pastoriles, esclavos y, en el caso de Roma, potencialmente la servidumbre. Esto indica lo excepcional que fue la forma patriarcal de familia en la experiencia humana. Lo mismo vale en general para el desarrollo de la civilización occidental por oposición a la oriental. En Occidente la civilización nació junto con la familia patriarcal. Sin embargo no se hallaba vinculada con ella y la familia monógama ni total ni exclusivamente. Por tanto la misma civilización es un desarrollo anormal. Esta idea, que procede de Fourier con antecedentes en Gayo, fue explorada por Marx más detenidamente (Cuaderno 1, p. 16): «Fourier caracteriza la época de la civilización por la monogamia y la propiedad privada del suelo. La familia moderna encierra en germen no sólo el *servitus* (esclavitud) sino también la servidumbre, pues se halla ligada de antemano a servicios agrícolas. Es la miniatura de todos los antagonismos que se despliegan posteriormente en la sociedad y su Estado». Engels asumió la observación sobre Fourier en una nota al final de *El origen*

35 *Op. cit.*, p. 471.

36 *Op. cit.*, p. 471.

*de la familia*³⁷, incorporando el conjunto de este pensamiento de Marx en la sección sobre el desarrollo de la familia de la sociedad primitiva³⁸.

La familia de la antigüedad clásica es la miniatura de la sociedad; pero en su norma monógama se basa en instituciones sociales que no tienen que ver con el grupo privado de parentesco: esclavos, criados (en las grandes cortes séquito y clientela), luego siervos, etc.; de modo que los antagonismos que la familia encierra en miniatura, no se producen simétricamente en la sociedad y en la familia, sino que los produce la sociedad y de ahí pasan a la familia. Así concebida, la familia forma parte de una sociedad que se halla en el umbral de la civilización o bien ya la ha alcanzado. Estas relaciones entre familia y sociedad, así como el hecho de que aquélla sea la miniatura de ésta, difieren radicalmente de las que muestran por ejemplo la familia y sociedad tradicionales hawaianas. Como Morgan decía: «No es probable que la familia hawaiana fuese tan grande de hecho como el grupo unido por vínculo matrimonial. La necesidad impondría su fragmentación en grupos menores para procurarse alimentos y defenderse mutuamente; pero cada familia menor sería una miniatura del grupo»³⁹. Morgan no especificó si lo que opinaba era que la familia reproducía en miniatura el grupo mayor vinculado matrimonialmente o el grupo menor unido por la búsqueda de alimentos y la defensa. El contexto sugiere la segunda interpretación: en Hawai la familia menor sería la miniatura del grupo menor. Marx copió la formulación de Morgan sin comentarios (Cuaderno 1, p. 8). Lo problemático es aquí que la palabra «miniatura» se refiere en la página 16 de los extractos a otra familia y sociedad totalmente distintas; de ahí que la aplicación de la misma palabra, sacada del contexto hawaiano, haya provocado algunos malentendidos. En la sociedad romana la familia no era la miniatura de una institución social mayor. Los antagonismos dentro de la familia eran, sí, una miniatura de los antagonismos exteriores a ella; y esto vale también, *mutatis mutandis*, para los antagonismos de la civilización moderna. Pero ni la familia romana ni la moderna en la sociedad civilizada guardan la misma relación con

37 Engels, *op. cit.*, pp. 344-345.

38 *Op. cit.*, p. 226.

39 Morgan, *op. cit.*, p. 421. Marx (cuaderno 1, p. 8) escribe:

«Cada familia menor sería una miniatura del grupo» («each smaller family would be a miniature of the group»). La versión rusa da el siguiente texto: «Cada familia menor sería el grupo de conjunto en miniatura» («Kazhdaja men'shaja sem'ja dolžna byla predstavljat' soboj v miniature vsju gruppu»). (*Archiv, op. cit.*, t. IX, p. 16). El significado pasa entonces a residir en el grupo mayor, lo que seguramente ni era la intención de Morgan, ni corresponde a la interpretación de Morgan por Marx.

su entorno social que la familia tradicional hawaiana con el primitivo grupo social al que pertenecía.

El Estado y la sociedad civilizada

Aquí se plantea la cuestión del origen del Estado. Desde el momento en que el Estado es una institución de la sociedad, no está fuera ni encima de la sociedad. Corresponde a una sociedad dividida antagónicamente en sí misma y, por tanto, no es una institución universal de la sociedad humana; hay sociedades primitivas y más homogéneas. El Estado no debe ser separado tipológicamente en Estado romano, moderno Estado capitalista, etc.; se trata de una categoría institucional general del tipo de sociedad tratado. Más adelante, en el contexto de las observaciones de Marx sobre Maine, volveremos a tratar de la relación entre Estado y sociedad; los extractos de Morgan la plantean en el contexto de la transición de la barbarie a la civilización.

Para la sociedad griega Morgan situó la transición de la organización gentilicia a la civil (política) en el período comprendido entre la primera olimpiada (776 a. C.) y las leyes de Clístenes (508 a. C.)⁴⁰. Marx comenta (Cuaderno 1, p. 67): «Habría debido decir que política tiene aquí el sentido de Aristóteles = de la ciudad; y que animal político = ciudadano de una ciudad». Aristóteles define al hombre como un animal político por naturaleza (*physei*), creatura de la *polis*⁴¹. Así comentó Marx en la Introducción a los *Grundrisse* la definición aristotélica: «El hombre es literalmente un ζῷον πολιτικόν; no sólo un animal social, sino un animal que sólo se puede aislar en sociedad»⁴². En *El capital* volvió sobre el tema: «El ser humano es por naturaleza un animal, si no político, como dice Aristóteles, sí en todo caso social.» Y añadió en la nota: «Propiamente la definición de Aristóteles dice que el hombre es por naturaleza ciudadano. Es tan característica de la antigüedad clásica como pueda serlo para los yanquis la definición de Franklin según la cual el hombre es por naturaleza un constructor de herramientas»⁴³. La definición del hombre se halla en Aristóteles entre su tratamiento de la vida social en la familia, el pueblo, la comunidad de pueblos y la difusión de la ciudad Estado, contexto en el que

40 Morgan, *op. cit.*, p. 257.

41 Aristóteles, *Politeia*, libro I, 2, 1253 a. <La edición greco-castellana de Julián Marías y María Araujo (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970) traduce en este texto *polis* por ciudad>. La edición inglesa de W. D. Ross (1942) traduce «Estado».

42 Marx, *Grundrisse* (OME, 21, p. 7; *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1972, 3 vols., I, p. 4).

43 Marx, *El Capital*, I (OME, 40, p. 352, cf. p. 195; ed. Siglo XXI, libro I, vol. 2, pp. 296-97).

compara las formas de gobierno griegas y bárbaras⁴⁴. Para Aristóteles está claro que el hombre no vive sólo en ciudades. Por tanto la vida política, la vida en la ciudad y en la ciudad Estado, que Aristóteles atribuía a la naturaleza humana, no forma parte de su naturaleza real, puesto que concernió y concierne sólo a una pequeña parte del conjunto de la humanidad. Más bien se trata de una potencialidad del hombre, de un fin último, su naturaleza definitiva u óptima, la más alejada de la vida de los animales y los bárbaros. O sea que se trata de la vida de la naturaleza humana, que los bárbaros —según pensaba Aristóteles de ellos— aún no habían alcanzado y a la que tienden todos los hombres.

Marx distinguía el hombre como un animal social en general y como un ser político en particular, advirtiendo que la vida en la *polis* o en la sociedad burguesa era característica para los hombres de esa época en su sociedad concreta. En 1857-1858 formuló esta idea más abstractamente, oponiendo lo general de la sociabilidad a la individualidad: sólo en la sociedad se da la transición dialéctica de una a otra (sin comentar aquí de qué sociedad se trata). En la formulación de *El capital* el estado social del hombre pasa dialécticamente de su abstracción a una concreción en sociedades particulares: la antigua Grecia en un caso y la América del siglo XVIII en el otro. No hay transición de una particularidad a la otra, sino que cada una de las concreciones se mantiene separada, sin conexión histórica. Tampoco se determina, por tanto, históricamente el paso de una concreción a la otra. El hombre se halla así en una relación dual: por una parte con el hombre en una sociedad particular, concreta; por la otra con la naturaleza a través de las herramientas. Plantear el problema significa ya aceptar la transición 1º) de una relación concreta a una relación abstracta, 2º) de un estado actual a un estado potencial del hombre; así se pasa de definir la naturaleza humana por la mediación de las relaciones humanas a la mediación de las herramientas. Cada uno de ambos criterios sirve de determinación específica concreta, a la vez que es una abstracción con respecto a toda la especie. Lo que se excluye es por una parte la definición del hombre y la naturaleza humana como una figura total y abstracta, y por la otra la definición cartesiana del hombre como *cogitans*.

44 Aristóteles, *op. cit.*, libro I, 1-3, *passim*.

La familia y el pueblo preceden cronológicamente a la *polis* (1252 b). Una vez fundada, la *polis* precede a la familia y al individuo como el todo a las partes (1253 a). Aristóteles distingue por tanto las condiciones cronológicas y lógicas de la relación familia-sociedad-Estado, siendo la *polis* el fin último de la sociedad: «De modo que, si las comunidades primeras son naturales, más aún lo será la ciudad, pues la ciudad es el fin de ellas y la naturaleza es fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que ésta es una vez acabada su generación» (1252 b).

La antítesis de la propiedad comunal en la sociedad primitiva es la disolución de la gens primitiva y su propiedad, el desarrollo de clases sociales antagónicas, la acumulación de la propiedad mediante inventos y descubrimientos además aplicados por el trabajo social, la apropiación de esa propiedad por individuos privados con la subsiguiente separación entre los ámbitos privado y público, así como entre ambos y el todo social, la desigual distribución de la propiedad en la sociedad a medida que se realizaba esta apropiación. La separación de los ámbitos privados con respecto a los ámbitos públicos y la desigual distribución de la propiedad en manos privadas va acompañada de una distribución desigual del poder público. Estas evoluciones pueden ocurrir e institucionalizarse varias veces incluso en una misma sociedad, del mismo modo que un territorio puede ser colonizado varias veces. (Precisamente la cuestión del territorio no fue suficientemente atendida por Morgan para la fase anterior a la formación de la sociedad política, es decir del Estado).

Marx volvió a insistir en las instituciones colectivas de las modernas comunidades rurales sudeslavas y rusas en el contexto de los trabajos de Phear y Maine sobre las comunidades orientales, en la Introducción a los *Grundrisse*, en *El capital*, en la correspondencia con Vera Zasulič y en el prólogo a la traducción rusa del *Manifiesto comunista* de 1882.

La medida universal de igualdad y democracia con la que Morgan valoraba el progreso de la familia y la distorsión producida por la acumulación de la propiedad no es una actualidad sino una potencialidad de la historia de la sociedad a la que se aplica. Marx lo desarrolla ya por el hecho de plantear las alternativas abiertas a las comunidades rurales colectivas de la India y Rusia. El tema de la oposición entre actualidad y potencialidad lo trata en abstracto en los *Manuscritos de París* y en concreto en la Introducción a los *Grundrisse* y en los apuntes sobre Morgan y Maine. El prólogo a la edición rusa del *Manifiesto comunista* insinúa la misma problemática.

Al describir las causas por las que las tribus se extendían más allá de localizaciones estrechamente limitadas, Morgan desarrolló un determinismo geográfico y natural —asumido por Marx—, en el que el factor económico se reducía al ecológico, es decir a la imposición directa de las fuerzas de la naturaleza sobre el hombre primitivo. Por el contrario Marx sostuvo en general, tanto para el hombre primitivo como para el civilizado, que el sistema económico determina los sistemas jurídico, político, etc. En los apuntes sobre Morgan

Marx formula ambas posiciones por separado. En los extractos de Maine en cambio las une, precisando más el papel determinante de lo económico con respecto al factor moral o tradicional de Maine.

En los extractos de Morgan Marx trata también del factor de la difusión de los elementos culturales. El que un hecho cultural alcance a una sociedad y el que se difunda en ella son dos elementos de un solo proceso, aunque opuestos recíprocamente por los vectores que lo impulsan. Así el que un hecho cultural alcance a una sociedad no es un factor completamente externo. Por una parte se trata de una relación con el contorno social en parte pasiva, en parte activa, puesto que también se selecciona entre los elementos que se difunden en ese entorno social; la pasividad es indirectamente actividad, ya que fija un canon cualitativo para la clase de elementos que se aceptan o propagan y un canon cuantitativo para el grado y la amplitud con que esto se hace. Estas dimensiones activa y pasiva, como el tipo y la magnitud de las relaciones, son una interiorización de su entorno y la potencialidad existente en una sociedad dada para realizar esas potencialidades haciendo de ellas algo propio. Por otra parte nos hallaremos aquí ante un relación de superestructura a infraestructura, toda vez que la difusión de bienes culturales pasa a realizarse dentro del proceso dialéctico de esa sociedad de acuerdo con la capacidad que muestre para desarrollarse asumiendo elementos extraños. Por tanto el influjo de éstos sobre las relaciones internas de desarrollo en una sociedad es activo sólo indirectamente y sin embargo no debe ser visto como algo meramente accidental.

Mucho se ha escrito sobre la democracia militar como transición de la sociedad gentilicia a la sociedad política. Pero Marx no considera una tal transición como una categoría histórica formal y menos aún dialéctica. Morgan desarrolló la idea de una democracia militar primero para explicar una posición de Aristóteles y distinguir las funciones de las jefaturas civil y militar en la *gens* y la tribu. En esto Marx estaba de acuerdo con Morgan, como lo estaba con su oposición a la identificación por George Grote de la antigua monarquía con el caudillaje militar. Marx dice: «*basileía*, como llamaban los escritores griegos a la monarquía homérica —ya que el generalato era su rasgo característico—, constituye junto con la *bulé* y el *ágora* una especie de democracia militar» (Cuaderno 1, p. 74)⁴⁵. Esta referencia a la función de la *basileía* no puede ser

45 Morgan, *op. cit.*, pp. 176, 284, 286, 305.

tomada como base para establecer un estadio o subestadio histórico. Engels en cambio, al volver a la forma de expresarse de Morgan eliminando las palabras «especie de», favorecía una concepción de la «democracia militar» como un estadio propio del desarrollo, lo que no reproduce exactamente la concepción de Marx.

También en la cuestión de cómo era elegido el jefe bárbaro, *basileús* o *rex*, Marx sostiene una opinión divergente con respecto a Morgan. Morgan concebía el modo de elección de acuerdo con las costumbres y funciones iroquesas, mientras que Marx era de la opinión que el modelo iroqués tenía sus límites, más claramente expresados en sus apuntes sobre Maine referentes a la elección del jefe. El escepticismo de Marx en este punto constituye otro paso hacia una fluidificación de las categorías e impulsa una flexibilización del esquema de los estadios de la evolución hacia el futuro como hacia el pasado. (Dicho sea de paso, Marx se basó en el modelo de los pueblos germánicos para formarse su idea de la «función judicial» entre los bárbaros. Cuaderno 1, p. 75).

En varios puntos Morgan no alcanzó a presentar su sistema con claridad. Esto vale en primer lugar para las atribuciones de la *basileía*, de índole militar y sacerdotal pero no civil. Y sin embargo el *basileús* era a la vez un juez, el *rex* un magistrado⁴⁶. Morgan sostuvo que la realeza, magistratura, etc., correspondiente al nivel de la barbarie procedían del caudillaje militar; pero no explicó cómo quedó excluida de la institución civil la función judicial del magistrado, como fue el caso al comienzo (no en las formas posteriores de la magistratura). Además Morgan describió a la mujer romana como coheredera, sosteniendo a la vez que la propiedad del *pater familias* difunto se conservaba dentro de la gens⁴⁷. Ahora bien, la mujer pertenecía a otra gens. Lo que se olvidó de añadir es que el derecho sucesorio de la mujer se limitaba a la gens de su marido, de modo que se hallaba vinculado a sus hijos y la mujer no podía disponer de otro modo de su herencia ni transmitirla a otros. Esta imprecisión se hace aún mayor cuando Morgan describe la familia ática como «una gran familia de personas emparentadas»⁴⁸. Marx no sólo lo acepta, sino que lo traduce al alemán como '*Geschlechtsfamilie*' («digamos familia de sangre», Cuaderno 1, p. 95), distinta de las familias de clan, de descendencia, gentilicia o cualesquiera

46 *Op. cit.*, p. 351.

47 *Op. cit.*, p. 314.

48 *Op. cit.*, p. 370. Cf. Morgan, pp. 468-469: «La familia no podía entrar íntegramente en la gens, porque el marido y la mujer pertenecían necesariamente a gentes diferentes».

otras en el sistema de Morgan, puesto que en ella se encuentran miembros de otra gens.

Morgan había escrito que siempre ha existido la relación entre madre e hijo, mientras que lo mismo no vale para la relación entre padre e hijo hasta que se desarrolló la monogamia⁴⁹. Marx lo puso en cuestión al distinguir relaciones públicas y relaciones privadas, moral pública y ética privada, reconocimiento público y reconocimiento privado de la paternidad (Cuaderno 1, p. 6). Hegel había establecido estas distinciones en el *System der Sittlichkeit* y en la *Filosofía del Derecho*, insinuadas en la *Fenomenología* y esbozadas en la tercera parte de la *Enciclopedia*. Marx no limita estas distinciones a la sociedad civilizada, y sin embargo no tienen sentido más que donde se han separado vida privada y pública, o sea que carecen de aplicación en una sociedad de constitución comunal, con la vida de familia que le corresponde y una moralidad basada en la indivisión de un ámbito a la vez privado y público.

En varios pasajes en que Morgan trata de la vida en común de la familia salvaje (consanguínea y punalúa) y de la bárbara (germánica), Marx aduce el ejemplo de los colectivos de la aldea eslava (Cuaderno 1, pp. 13, 16). Aquí Marx se diferencia de Morgan, quien veía la práctica del comunismo como una relación dentro de una determinada organización familiar. Marx se ocupó más detenidamente en sus notas sobre Maine de esta posición, que supone a la familia separada de la colectividad comunal de su pueblo, sólo que buscando en ésta apoyo, etc. Ciertamente esta caracterización valía para el siglo XIX, una vez que los colectivos habían alterado radicalmente su carácter comunitario; pero no valía para una relación social como la de la familia punalúa, de la que partía Morgan. La crítica de Marx se basa en la comuna del siglo XIX en la zona rural del este y sudeste de Europa, donde ya había tenido lugar la diferenciación entre lo público y lo privado, lo oficial y lo no oficial, a pesar de que la forma seguía siendo comunal, por lo menos hasta un cierto grado.

Este punto no afecta tanto a la relación de Marx con Morgan, sino que guarda relación con la posición de Marx acerca del *mir* y el *zadruga* en la Introducción de los *Grundrisse* y en *El capital*. También representa un progreso desde la posición del *Manifiesto comunista*, que madura en los *Grundrisse*⁵⁰ y constituye el trasfondo de la carta a Vera Zasulič.

49 *Op. cit.*, p. 403.

50 Marx, *Grundrisse* (OME, 21, pp. 443 ss).

2. Los extractos de Marx sobre *The Aryan village* de Phear⁵¹

El inglés Sir John Budd Phear, seguidor de Maine, había estudiado ciencias naturales y matemáticas en Oxford, antes de dedicarse al Derecho y llegar a ser un alto magistrado en Bengala y más tarde en Ceilán. Su estancia en Oriente comenzó cuando Maine aún se encontraba en él. En 1874 Phear publicó los resultados de algunas observaciones sobre la vida campesina en Bengala oriental. Seis años después los recogió en un libro, añadiéndoles material ampliado a Ceilán así como algunas especulaciones sobre las formas originarias de la comunidad campesina en India. El libro se abrió con una introducción bastante larga sobre la evolución de la humanidad, en la que incorporaba la perspectiva evolucionista del geólogo y paleontólogo Sir William Boyd Dawkins. Este, al igual que Maine, se había ocupado de la vida en el campo de Bengala y Ceilán; además tuvo éxito en su tiempo como propagandista de la evolución con sus interpretaciones sobre la historia de las capas geológicas y de las formas fósiles de vida en las islas británicas. La obra de Dawkins *Early man in Britain* tuvo su importancia para los escritos de Phear, quien por cierto no fue el único en aplicar los estudios científicos de Dawkins.

El libro de Phear tiene que ver directamente con el interés de Marx por la sociedad oriental y especialmente con la comuna oriental. (En sus apuntes sobre Lubbock, Cuaderno 2, p. 4, Marx cita a Phear como el autor de *La aldea aria*). En los primeros capítulos del libro de Phear abunda el material sobre

51 Sir John Budd Phear, *The Aryan village in India and Ceylon*, 1880, Introducción, pp. IX-LVI.

«La vida actual en una aldea de Bengala», pp. 3-169 (Marx, Cuaderno 1, pp. 129-146), tomado de «Modern village life in Bengal», *Calcutta Review*, julio-octubre de 1874.

«La comunidad agrícola en Ceilán», pp. 173-229 (Marx, «La comunidad agrícola en Ceilán», Cuaderno 1, pp. 146-153).

«Evolución del sistema indio de sociedad y posesión de tierras», pp. 233-272 (Marx, Cuaderno 1, pp. 153-155).

Apéndice: Nota A, pp. 275-284. Sobre Phear, p. 24 («Clasificación de los campesinos por Baboo Ram Sendar Basack, de Dacca, Bengala oriental: Marx, Cuaderno 1, p. 143).

Nota B, pp. 285-286. Sobre Phear, p. 53 («Libro de cuentas de Jama Bandi»: Marx, Cuaderno 1, p. 134).

Glosario, pp. 289-295.

La importancia que Marx dio al estudio de la comunidad campesina india se deduce de los numerosos pasajes de *El capital* que tratan de ella: libro I, sección 1, cap. 1 y 2; sección 4, cap. 11 y 12 (estos dos pasajes son bastante extensos); libro II en el contexto de la contabilidad (cap. 6); libro III, secciones 5 y 6, *passim*.

las instituciones agrícolas, aldeanas y familiares de los campesinos del este de Bengala y Ceilán a mediados del siglo XIX y sus relaciones con los señores, los prestamistas y los sistemas tributario y judicial. Phear no estudia nunca un poblado particular, sino que trata en general de cada una de ambas regiones en cuestión. Su intención declarada era presentar a los lectores ingleses un típico poblado bengalí. Sin embargo, lo que describe no es un caso ejemplar sino un tipo, pese a mostrar detalladas cuentas de presupuestos domésticos, libros de registros, baremos de impuestos y relaciones de propiedad muy precisas (cf. Cuaderno 1, pp. 134, 143 y *passim*). La brevedad de los extractos de Marx sobre el último capítulo de *La aldea ario* y sus comentarios al respecto muestran qué poco le interesaban semejantes reconstrucciones hipotéticas. Así como Phear estaba bien informado sobre la situación en la India rural del siglo XIX y especialmente en el delta de Bengala, sabía en cambio muy poco de la India anterior a la conquista musulmana, simplemente lo que había aprendido interpretando algunos documentos antiguos. De todos modos se lanzó a reconstruir el poblado «ario» con los datos que había recogido en Bengala y en el Ceilán cingalés, con la ayuda suplementaria de materiales sobre Mhairwarra y Ajmer. El extracto de Marx cierra con el contraste entre la posición del labrador en el sistema indio de posesión y la del labrador europeo.

En general Marx tiene una actitud objetiva frente a Phear, de quien se limita a tomar datos, procedentes a su vez en buena parte de Maine; sólo aquí y allá formula objeciones. Los puntos en que Marx se opone a Phear, aparte de las reconstrucciones especulativas ya mencionadas, conciernen a la relación entre familia y sociedad en la comunidad rural de Oriente y la relación de la comunidad y sociedad orientales con el feudalismo. Marx se ocupa críticamente del problema de las relaciones entre familia, pueblo y sociedad —y en especial de si la sociedad es el pueblo a gran escala— rechazando la idea de Phear según la cual los diversos niveles de «dignidad y trabajo»⁵², como dice Phear, brotaron de dentro del pueblo; *a fortiori* la familia no puede haber sido el punto de partida de las diferencias sociales o de las relaciones económicas. En este contexto se halla la afirmación de Marx: «El burro de él lo basa todo en la familia privada» (Cuaderno 1, p. 153). El problema ya se había planteado en los extractos de Morgan (y reaparece en los de Maine); aquí sigue siendo desarrollado por Marx en el contexto de la diferencia entre las familias urbanas y campesinas. Este contexto permite además ver enseguida que la diferencia

52 Phear, *op. cit.*, p. 238.

ciudad-campo es independiente del par industrial-agrícola, inaplicable con utilidad a la sociedad oriental del siglo XIX.

La posición de Phear con respecto a la idea de la comunidad oriental como categoría social en sí misma era ambigua. Por una parte, acusó a un contemporáneo de falsificar los hechos con su fraseología basada en el feudalismo europeo⁵³; por la otra, se encuentra en él alusiones a una subenfeudación en Bengala oriental⁵⁴, de modo que Marx (Cuaderno 1, p. 136) apuntó: «Este burro de Phear llama feudal a la estructura social de la aldea»⁵⁵. La aplicación de la categoría de feudalismo a la comunidad oriental por los historiadores sociales y de la cultura, etnólogos, marxistas y marxistas sedicentes, etc., responde a una periodización en sociedad oriental, feudalismo, etc. Se trata de una abstracción antihistórica, etnocéntrica; cualquiera que sea quien la use, europeo o no, reduce la historia universal a la medida del molde europeo. Puesto que Phear desarrolla sus tesis en el marco de la teoría de Maine⁵⁶, es en la sección sobre Maine donde trataremos de la problemática de la comunidad, el Estado y la sociedad. Aquí nos limitaremos a llamar la atención sobre la afirmación de Phear de que «en Oriente, bajo el sistema de la aldea, la gente se gobernaba prácticamente por sí misma» (cf. Cuaderno 1, p. 155)⁵⁷.

CUADRO 2.

Interpolaciones de Marx en los extractos de Phear

Extractos	Palabras guía
Página del Cuaderno 1	
135	Cumashta y patwár como espías del zamindar.
136	Si el campesino no fuese enemigo (de mejorar su situación); miedo del campesino a perder su hijo como mano de obra. Contra la teoría del feudalismo oriental.
142	El plan de Phear contra el hambre es bueno.
153	Phear no debía especular hipotéticamente. Lo basa todo en la familia privada.

53 *Op. cit.*, p. 263.

54 *Op. cit.*, p. 155.

55 *Op. cit.*, p. 62.

56 *Op. cit.*, pp. 143, 146 con referencia a Sir Henry Sumner Maine, *Village communities in the East and West*, 1871.

57 Phear, *op. cit.*, p. 271.

3. Los extractos de Marx sobre *Las instituciones primitivas* de Maine⁵⁸

Sir Henry Sumner Maine nació en la India y estudió en Cambridge, donde andando el tiempo sería profesor de Derecho. En la década de 1860 sirvió en la India como miembro del Consejo de la India; tras volver a Inglaterra asumió la actividad docente como profesor de jurisprudencia en la universidad de Oxford y se convirtió en el principal exponente de la escuela histórica del Derecho en Inglaterra. Su libro más conocido es *Ancient Law*, escrito antes de su servicio en la India; en él explanaba su idea del progreso de las sociedades, es decir describía la dinámica con que las sociedades progresivas pasan del predominio de las condiciones personales de vida, o sea de las relaciones familiares, a las relaciones impersonales en una sociedad. Las primeras se hallan dominadas

58 H. S. Maine, *Lectures on the early history of institutions*, 1875, 412 pp. <Traducción castellana: *Las instituciones primitivas*, Madrid, s. a., 358 pp.>.

El libro se divide en 13 lecciones:

I. «New materials for the early history of institutions», p. 1. <«Nuevos materiales para la historia de las instituciones primitivas», p. 7>. Marx, Cuaderno 1, p. 160).

II. «The ancient Irish Law», p. 24. <«El antiguo Derecho irlandés», p. 27>. (Marx, Cuaderno 1, p. 160.)

III. «Kinship as the basis of society», p. 64. <«E1 parentesco considerado como fundamento de las sociedades», p. 61>. (Marx, Cuaderno 1, p. 161).

IV. «The tribe and the land», p. 98. <«La tribu y la tierra», p. 91>. (Marx, Cuadernos, p. 162).

V. «The chief and his order», p. 119. <«El jefe y la aristocracia», p. III>. (Marx, Cuadernos, p. 164).

VI. «The chief and the land», p. 147. <«E1 jefe y la tierra», p. 137>. (Marx, Cuaderno 1, p. 167). (Marx comprimió los cinco primeros capítulos en 7,5 páginas de su manuscrito. En las pp. 173 ss, que corresponden a la lección VI de Maine, intercaló pasajes bastante largos de Haverty).

VII. «Ancient divisions of the family», p. 185. <«Antiguas divisiones de la familia», p. 171>. (Marx, Cuaderno 1, p. 175).

VIII. «The growth and diffusion of primitive ideas», p. 225. <«Cómo nacen y se propagan las ideas primitivas», p. 205>. (Marx, Cuaderno 1, p. 180).

IX. «The primitive forms of legal remedies I», p. 250. <«Formas primitivas del procedimiento. Derecho romano y Derecho teutónico», p. 227>. (Marx, Cuaderno 1, p. 181).

(Contiene el vocabulario jurídico latino, quizá tomado por Marx de C. Lewis y C. Short, *A Latin dictionary* (1879) y de S. Johnson, *A dictionary of the English language* (1735)).

X. «The primitive forms of legal remedies II», p. 279. <«Formas primitivas del procedimiento. Derecho brehón y Derecho indio», p. 253>. (Marx, Cuaderno 1, p. 184).

XI. «The early history of the settled property of married women», p. 306. <«Historia primitiva del régimen de los bienes de la mujer casada», p. 277>.

(El extracto de Marx lleva el título de la lección XI y presenta una elaboración atenta, detallada y abundante en observaciones críticas de las lecciones VI y VII, así como de las tres últimas).

XII. «Sovereignty», p. 342. <«La soberanía», p. 307>. (Marx, Cuaderno 1, p. 190).

XIII. «Sovereignty and the Empire», p. 371. <«La soberanía y los imperios», p. 333>. (Marx, Cuaderno 1, p. 193).

por el *status*, las segundas por el «contrato». Esta teoría se hallaba tan extendida que Marx no tuvo dificultad en referirse a ella como a un hecho conocido. El estudio del Derecho antiguo por Maine consistía fundamentalmente en una investigación de las antiguas prácticas e instituciones romanas, así como de las medievales y contemporáneas; a esto se añadían diversas referencias al Derecho primitivo y a los códigos más antiguos que eran conocidos por aquel entonces. Tras su regreso de la India, Maine publicó una serie de trabajos en prosecución de sus estudios anteriores sobre las instituciones romanas, medievales y europeas. En ellos introdujo además sus materiales sobre la India, así como los materiales sobre el derecho familiar eslavo que acababa de publicar poco antes.

Si Morgan había sostenido que la familia matriarcal era anterior a la patriarcal, Maine opinaba en cambio que ambos tipos de familia eran igualmente antiguos. Morgan invocaba la autoridad del jurista y etnólogo suizo J. J. Bachofen, el primero en haber sostenido explícitamente un proceso de la familia a partir de la promiscuidad primitiva, pasando por el matriarcado hasta el patriarcado. Maine en cambio se opuso tanto a Morgan como a Bachofen. Los materiales en que se basaba Maine procedían en lo esencial del ámbito lingüístico: griego, latín, sánscrito, eslavo, celta, las lenguas románicas y germánicas. Su hipótesis era que estos pueblos no sólo formaban una unidad lingüística, sino también una unidad cultural, histórica y biológica, basada en un tronco primitivo o grupo social con una lengua, una cultura y un patrimonio racial. Marx rechazó enérgicamente el argumento racial. Aunque Maine se hallaba guiado por las mejores intenciones, pues trataba de revalorizar a los indios ante sus conquistadores británicos, la ingenuidad de sus divagaciones raciales era total. Si pudiese mostrar que indios, ingleses, escoceses, etc. procedían de un tronco común, ¿se podría superar el abismo entre los pueblos europeos y los asiáticos! Pero los medios eran inadecuados para el fin. Para mostrar que todos los hombres son hermanos y debe reinar la igualdad entre ellos, no basta con cualquier argumentación. Para superar los prejuicios no basta con personalidades aisladas por magníficas que sean; una doctrina liberal así era en último término absurda.

Además, la intención de Maine no era revalorizar a los indios por sí mismos ante sus señores británicos. Lo que se hallaba tras su doctrina era la tesis de que tanto la historia india como la inglesa, especialmente la historia de las instituciones de la propiedad en ambas, procedía del mismo origen: la familia patriarcal comunitaria; tal era la «artillería pesada» de Maine. La familia

indivisa es una pequeña unidad de parientes, cuyos hombres descienden de un antepasado común por línea masculina, viven y trabajan juntos con sus mujeres e hijos, y constituyen una unidad de propiedad-posesión comunitaria que pasa sin interrupción de una generación a la otra. Según Maine, en la India aún eran perceptibles las huellas de esta unidad primordial; así es como interpretaba las observaciones que había llevado a cabo en Bengala, el Panjab y las provincias del noroeste.

Ya antes había dicho que las huellas de la familia primitiva, la unidad del *status* remitían aún más lejos: a la época germánica del continente europeo y de Inglaterra. El estudio de la India contemporánea iba a servir por tanto para esclarecer el pasado inglés; el paso entre los ingleses del *status* al contrato tenía que haber sido el mismo que Maine observaba en la India contemporánea. Maine sostiene la siguiente tesis: lo mismo que en Inglaterra la implantación del Derecho romano, de las instituciones de la propiedad, puso a los ingleses en condiciones de progresar en el terreno del Derecho y la sociedad, así también su dominación en la India podía ofrecer a los indios un servicio semejante.

Despojada de su gesto altruista, esta doctrina significa la implantación en la India de prácticas inglesas en el terreno de la propiedad, la ampliación de la competencia de la Administración inglesa a las leyes y formas de la propiedad, cuya legalidad sería desde ese momento la única en controlar e interpretar, la formación en la India de una clase de propietarios-poseedores reservada a los británicos para aquellas formas de propiedad de las que podían sacar provecho; en una palabra, el fortalecimiento del dominio británico sobre la India en el siglo XIX. Ciertamente el control británico sobre la India ni se basaba en esta transparente doctrina ni podía extraer un apoyo de ella. La utilidad de la doctrina era distinta de su intención declarada.

El libro de Maine trata del Derecho y la sociedad irlandesas basándose en una interpretación de los códigos irlandeses (*Senchus Mor*, *The great book or ancient Law* —una compilación al parecer del siglo VIII— y *The book of Aicill*)⁵⁹.

59 La concepción que tenía Maine de la historia antigua de las instituciones jurídicas en Irlanda, se basaba sobre todo en el *Senchus Mor*, que, basándose en Withley Stokes, situaba en el siglo XI o antes (*op. cit.*, p. <17>). Esta cronología ha sido revisada con posterioridad. J. F. Kenney, *The sources of the early history of Ireland*, t. I, 1929, p. 325, nota, sitúa al *Senchus Mor* «probablemente» en el siglo VIII. Cf. también John Cameron, *Celtic Law, The "Senchus Mor" and "The Book of Aicill"*, 1937, p. 35. El autor cita más pruebas en apoyo del siglo VIII como fecha. Para las referencias bibliográficas en este contexto deseo expresar mi agradecimiento a Miss B. A. Bailey.

Este sistema jurídico estuvo en vigor hasta la época de la conquista inglesa en los siglos XVI y XVII. Maine utilizó además materiales que había recogido en su experiencia como juez y en sus investigaciones en la India, y desarrolló desde el punto de vista de la escuela histórica del Derecho una crítica de la teoría del Estado y el Derecho que habían formulado Bentham y Austin. Al reproducir el material recogido por Maine, Marx, a diferencia de lo que había hecho con Morgan, señala con precisión la página, mientras que prácticamente prescinde de la división en capítulos (lecciones). Desde el punto de vista del contenido, su crítica a Maine es dura: pobreza del material (también Lubbock lo señala), superficialidad en la crítica de la teoría del Derecho de Austin y los utilitaristas y debilidad de las construcciones teóricas, superadas ya por su contemporáneo Morgan.

En comparación con el tratamiento que da al texto de Maine, Marx se comporta en los extractos y apuntes sobre Morgan —que sólo comenta ocasionalmente— más bien reservadamente. Sus opiniones sobre Morgan hay que interpretarlas *ex silentio*, por la elección del material, etc. En cambio las notas a Maine constan de más de 100 interpolaciones: signos de exclamación e interrogación, comentarios breves y observaciones de cierta longitud. En las 28 páginas de manuscrito dedicadas a las *Lectures* de Maine, las interpolaciones de Marx con formulaciones propias y extractos de otros estudios llenan en total ocho páginas de constante polémica. Esta se apoya generalmente en la teoría gentilicia de Morgan y en datos concretos tomados del mismo. Además Marx desarrolla breve, pero explícitamente, su teoría general de la comunidad primitiva y su práctica comunal, su teoría del origen del Estado y del papel que desempeñó la propiedad en ese origen, sus tesis sobre la relación entre sociedad primitiva y sociedad civilizada, entre Estado y antagonismos sociales, sobre la igualdad y comunidad de la colectividad primitiva, y, por último, sobre esta base, la perspectiva acerca del futuro de la sociedad.

El *Manifiesto comunista*, en sus primeras líneas, separaba las sociedades prehistóricas de las sociedades históricas, que eran su continuación («La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clase»; cf. *infra*, sección 5: *Relación de Engels con Marx y Morgan*). Aquí, en cambio, Marx sostiene una interacción entre las comunas primitivas y antiguas y las modernas comunas campesinas, por una parte, y, por la otra, la planificación social comunitaria y colectiva que brotará de la era capitalista en oposición a ésta.

Aproximadamente la mitad de los comentarios a Maine formulan objeciones contra su postura política y su método científico. Ciertamente Marx asume también positivamente algunos puntos. Así acepta implícitamente la teoría expuesta en *Ancient Law* (1861), según la cual el desarrollo de la sociedad va del *status* al contrato (Cuaderno 1, p. 170), cuando cita como ejemplo de esta evolución la conversión en Rusia de las prestaciones personales en esclavitud. La obligación contractual se basa en un interés por ambas partes que se ha convertido absolutamente en exterior. En cuanto exterior es pública, oficial y social y, una vez alcanzado este punto, toca a su fin la relación comunitaria y personal designada por Maine como *status*. Un tema recurrente en los apuntes de Marx es el rechazo sistemático y sin concesiones de la raza, el racismo y el biologismo como factores determinantes e independientes del contexto social (Cuaderno 1, pp. 162, 164, 187, etc.).

Marx rechaza la reconstrucción que hace Maine de la historia de la posesión particular de la tierra en Irlanda (Cuaderno 1, p. 162), así como la comparación que propone entre la propiedad de raíz romana e inglesa y las prácticas de la posesión del suelo en el continente, Inglaterra y América (Cuaderno 1, p. 165). También reduce el doble origen de la propiedad del suelo, sostenido por Maine, a una sola fuente, en el contexto de la separación entre jefe de tribu y cabeza de familia (*loc. cit.*). Además añade su concepción, presentada en los extractos de Morgan, sobre los intereses de los grupos sociales y los individuos (Cuaderno 1, pp. 166, 178, 191) y la desarrolla aquí refiriéndola al uso de ficciones.

Siguiendo la iniciativa de Morgan, Marx explana la separación sistemática entre la familia y las otras instituciones de la sociedad primitiva, aplicando la distinción presente en los pares patriarca-paterfamilias y gens-jefe de la tribu a las formas fundamentales de propiedad y su transmisión. Según esta teoría, la propiedad privada de la tierra no es directamente derivable de la propiedad colectiva, sino que la va sustituyendo poco a poco, a medida que se realiza la transición a la sociedad política y el control de la gens pasa a la familia. La herencia dentro de la familia se halla en oposición con el procedimiento tanaísta, por el que la función del jefe era transmitida electivamente, de ordinario al hermano y no al hijo (Cuaderno 1, p. 178). Es entonces cuando se introduce la ficción pública que fija como un anacronismo la antigua regla gentilicia de sucesión. Marx desarrolla aquí la oposición, que ya había introducido en los apuntes sobre Morgan, entre lo público y lo privado, lo oficial y lo no oficial, en el contexto de la transición entre la barbarie y la civilización, de la formación

del Estado y la arcaica regulación comunal tanto de la herencia como de la autoridad. Las ficciones públicas no hacen su aparición hasta que los intereses sociales se hacen divergentes y antagónicos. Sin embargo, Marx pensaba que el cargo de jefe entró en oposición con la comunidad ya antes de que entrasen en disolución gens y tribu, pues —contra lo que creía Morgan— el jefe sólo era elegido en teoría, pero no realmente (Cuaderno 1, p. 177). Así que aquella elección no era lo que hoy podemos entender por tal; ni coincide con nuestros procedimientos habituales ni se identifica con una idea ingenua de la democracia primitiva. Prácticamente el cargo de jefe era transferible (Cuaderno 1, p. 175) y el contexto de este pasaje muestra claramente que para Marx la contradicción entre teoría y realidad de la elección en Irlanda no vale sólo para el período inmediatamente anterior a la conquista inglesa, sino que corresponde a la situación de la sociedad primitiva antes ya de la disolución de la gens bárbara. Por consiguiente, Marx parte de la contradicción entre teoría y práctica tanto para la sociedad primitiva como para la moderna, en el contexto de la disolución de la sociedad primitiva y de las instituciones gentilicias.

También basándose en la teoría de Morgan sobre la elección del jefe en la sociedad gentilicia, Marx apunta que Maine encontró la misma práctica en la familia indivisa de la India y en la Alta Edad Media europea⁶⁰. Su comentario al respecto es:

Esto sería lo más normal, ya que teóricamente el jefe siempre es electivo, sólo que naturalmente dentro de la gens o de la tribu respectivamente.

Edmund Spenser había encontrado ya —y Maine le cita en este sentido— el mismo procedimiento entre los irlandeses de su tiempo⁶¹. De todos modos Marx piensa que Maine habría interpretado mejor a Spenser, si hubiese conocido la concepción que tenía Morgan de la elección del jefe (Cuaderno 1, pp. 177, 178 y 175).

Con respecto a la relación entre sociedad oriental y occidental, Phear seguía la argumentación de Maine:

⁶⁰ Maine, *Las instituciones primitivas*, p. 183.

⁶¹ Edmund Spenser, *A view of the state of Ireland*, 1596. Sir John Davies (fiscal irlandés del Reino bajo el rey Jacobo en tiempos de la conquista inglesa de Irlanda; Maine escribe siempre su nombre Davis), *A discoverie of the true causes why Ireland was neuer entirely subdued, nor brought under the obedience of the Crowne of England, untill the beginning of His Maiesties happie raigne*, 1612.

En Europa, a diferencia de Oriente, el tributo en especie fue sustituido por el dominio del suelo: los labradores fueron expulsados de sus tierras y reducidos a siervos o a jornaleros.

En Oriente, bajo el sistema de la aldea, la gente se gobernaba prácticamente por sí misma y la lucha por el poder entre los jefes de la clase noble tenía por objeto principal el dominio sobre los *kachabri tabils* (la contabilidad de los pueblos). (Cuaderno 1, p. 155).

Maine se había ocupado detenidamente de este tema, sólo que en su estudio sobre el monarca sij del siglo XVIII Ranjit Singh había partido de arriba, de la posición del monarca, y no del pueblo (Cuaderno 1, pp. 194-196). En su opinión, el despotismo oriental se limitaba a cobrar los impuestos; sólo en el Imperio romano se llegó a una legislación general que iba más allá de la recaudación tributaria y los servicios militares por encima del marco restringido del pueblo. De ahí que el desarrollo de Europa occidental fuese completamente distinto del de Oriente. Por lo demás, Maine sostuvo la tesis de que los antiguos imperios orientales de Asiria, Babilonia, Media y Persia correspondían al mismo tipo que la monarquía sij bajo Ranjit Singh, y que a partir de ésta era posible una comprensión generalizada de los imperios y el despotismo orientales pasados y presentes. Según Maine:

A Ranjit Singh ni se le ocurrió ni se le pudo [!] ocurrir nunca cambiar las leyes civiles bajo las que vivían sus súbditos. (Cuaderno 1, p. 195; el signo de admiración es de Marx)⁶².

Marx no pone en duda que el monarca oriental no pudiera cambiar los usos locales, aunque, como decía Maine, apenas hacía más que preocuparse de su corte y de las guerras. Así que Marx no protesta contra la afirmación de que el monarca no se inmiscuía en las tradiciones del pueblo, sino contra la exageración en que incurre cuando afirma que tampoco pudiera haberlo hecho. En consecuencia, Marx coincide con Maine en que la erección de grandes construcciones públicas, palacios, templos, mausoleos, etc., no desempeñaba ningún papel importante en la economía política de la India tradicional, y en que la monarquía central y la burocracia estatal no tenían a su cargo los canales y demás instalaciones hidráulicas. La posición que adoptó Marx ante los informes de Maine y Phear sobre la India, requerirían un análisis más preciso,

62 Maine, *op. cit.*, p. 342.

que tuviese en cuenta publicaciones recientes sobre la sociedad oriental, su forma de gobierno y el modo de producción asiático⁶³.

En los últimos dos capítulos de su libro, Maine critica así la teoría del Estado y el Derecho que profesaba la escuela analítica del Derecho (Jeremy Bentham, John Austin, Hobbes como su precursor):

Desde luego no está de acuerdo con los hechos una proposición de la que no son responsables los grandes jurisconsultos analíticos (Bentham y Austin), pero que algunos de sus discípulos no están muy lejos de enunciar, a saber: que el soberano individual o colectivo pone efectivamente en acción, mediante el libre ejercicio de su voluntad, la fuerza latente de la sociedad [...]. Múltiples influencias, que para abreviar llamaremos morales [Marx, Cuaderno 1, p. 191, añade: «Este ‘morales’ muestra la poca idea que tiene Maine del asunto; en cuanto estas influencias (ante todo económicas) poseen un modus ‘moral’ de existencia, se trata siempre de un modus derivado, secundario, y nunca prioritario»], modifican, delimitan e impiden constantemente la dirección efectiva de las fuerzas de la sociedad por el soberano⁶⁴.

La idea que tiene Austin de la soberanía procede, según Maine, de una abstracción. Marx da la razón a Maine implícitamente, pero añade (*loc. cit.*):

Maine ignora algo mucho más profundo: que incluso la existencia, aparentemente suprema e independiente, del Estado no es más que una apariencia, y que el Estado en todas sus formas es una excrescencia de la sociedad. Incluso su apariencia no se presenta hasta que la sociedad ha alcanzado un cierto grado de desarrollo, y desaparece <rá> de nuevo en cuanto la sociedad llegue a un nivel hasta ahora inalcanzado. Primero la individualidad se escinde de los vínculos originariamente no despóticos (al revés de como los entiende el zoquete de Maine), sino satisfactorios y confortables, que reinaban en el grupo, en las comunidades primitivas; así llega a destacarse unilateralmente la individualidad.

Sin duda el individuo tiene, según Marx, intereses comunes con grupos sociales y característicos de éstos, de modo que los individuos son individuos de

63 K. A. Wittfogel, *El despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*, Madrid, 1966; E. Ch. Welskopf, *Die Produktionsverhältnisse im alten Orient und in der griechisch-römischen Antike*, 1957; E. R. Leach, «Hydraulic society in Ceylon», en *Past and Present*, 1959, 15, pp. 2-26; Eric J. Hobsbawm, *Introducción a Karl Marx. Formaciones económicas precapitalistas*, Madrid, 1967; J. Pečírka y J. Chesneaux en *Eirene*, 3 (1964), pp. 131-169; P. Skalnik y T. Pokora en *Eirene*, 5 (1966), pp. 179-187; J. Pečírka en *Eirene*, 6 (1967), pp. 141-174; F. Tökei, *Sur le mode de production asiatique*, 1966; Y. Varga, «The Asiatic mode of production», en *Economic problems of capitalism*, 1966; «Premières sociétés de classe et mode de production asiatique», en *Recherches Internationales*, 57-58, 1967; L. Krader, *Peoples of Central Asia*, 3ª ed. 1971, prólogo; M. Godelier, *La notion de ‘mode de production asiatique’*, s. a.; D. Thorner, *Marx on India and the Asiatic mode of production*.

64 Maine, *op. cit.*, p. 321.

clase, es decir individuos de grupos sociales basados en condiciones económicas que también sustentan al Estado. El factor económico se presenta aquí en primera línea como base y secundariamente en interacción con otros factores. Ya al tratar del impacto directo de la naturaleza en la sociedad primitiva por oposición al factor económico en la sociedad posterior, había sido discutido el factor económico en los mismos términos (véase *supra*, Introducción, sección 1 sobre Morgan; y Cuaderno 1, pp- 41-42). Al extractar a Maine (Cuaderno 1, p. 178) Marx escribe:

La cosa consiste en la progresiva preponderancia (en conexión con el desarrollo de la propiedad privada) de la familia individual sobre la gens.

Este tema hay que tratarlo junto con la discusión de la familia como miniatura de la sociedad bajo las condiciones tanto de la sociedad primitiva como de la civilizada (cf. *supra*, sección 1 y nota 39).

Marx considera totalmente equivocada la concepción de Maine según la cual la familia privada es la base de que proceden el *sept* y el clan (Cuaderno 1, p. 177). En esto Marx se pone del lado de Morgan. Las instituciones del clan y el jefe de clan son distintas de la familia indivisa india y de la función del padre en ella. Maine tenía en la cabeza la familia privada inglesa. Su ejemplo indio, tomado de la ciudad más bien que del campo, se refiere a los perceptores de la renta del suelo y no a los miembros reales, a los labradores de la comunidad campesina (*loc. cit.*). De modo que Maine idealizaba y generalizaba una situación que sólo se aplicaba a una parte —y precisamente a la privilegiada— del estado de cosas en la India. No comprendió los intereses contrapuestos que había en la comunidad campesina india ni la oposición entre ciudad y campo. Esta objeción es importante tanto desde el punto de vista metodológico como desde el punto de vista material y afecta tanto a Fourier como a Maine (cf. *infra*, sección 5: *Relación de Engels con Marx y Morgan*, y nota 86). En la página 177 del Cuaderno 1, al extractar a Maine, Marx sostiene que en la comunidad campesina de la India se da una oposición entre las clases sociales. Esta tesis debe ser considerada en el contexto de una crítica a Phear, quien pretendía fundamentar la diferenciación de las funciones económicas en la sociedad y las diferencias sociales en la comunidad primitiva a partir de la familia (cf. Cuaderno 1, p. 153).

El conflicto de intereses producido a medida que la sociedad se desarrolla en grupos de intereses individuales, se expresa en la oposición de público y privado, rural y urbano, rico y pobre (Cuaderno 1, pp. 164-177), estamentos superiores e inferiores (Cuaderno 1, p. 166). Según esta teoría de los intereses la Iglesia se separa de las organizaciones seculares de la sociedad, para volver a unirse con ellas como parte contractual soberana, que sostiene sus propios intereses de acuerdo con otros intereses y en oposición con ellos. La sociedad se divide en trabajos y oficios especializados y dentro de cada uno de éstos en colectividades que se hallan en conflicto entre ellas. Estas colectividades han interiorizado como sus intereses sus relaciones entre ellas, consigo mismas y con la sociedad; a la vez son la expresión externalizada de estos mismos intereses; la propiedad social pasa a ser la propiedad de una colectividad más limitada, la clase social, o, expresado individualmente, el interés de hombres particulares. Así queda efectivamente invertido el orden de conjunto, pues la propiedad social se reparte entre individuos, a la vez que se convierte en la base del interés de una clase social. Así se produce en la sociedad y entre colectividades sociales la oposición entre individuo y colectividad, entre intereses individuales y colectivos. La fórmula hipostatizante de Hegel que pone al Estado por encima de la sociedad, anula la oposición dialéctica que había sido su principal motivo. Marx, a la vez que recuperaba esta oposición en su particularidad, se oponía a la forma empírico-positiva de esta oposición como una simple afirmación fáctica al estilo de Hume. La unidad de la comunidad primitiva y la posibilidad de oposiciones en ella le hicieron a Marx problemática la oposición que establecía entre familia y gens. Para Marx había que elaborar mejor los principios que tendían a la separación en la comunidad primitiva. La teoría de Engels emprendió esta tarea en dos direcciones, al distinguir un factor subjetivo y un factor objetivo.

El proceso de individualización consiste en la articulación de intereses individuales dentro de la sociedad y en la consiguiente disolución de la comunidad. Esta individualización es unilateral, sin correspondencia correlativa en los intereses de la sociedad. Por consiguiente, la sociedad deja de ser el fin último de los medios que el individuo pone en juego para su propia felicidad, y la unidad social pasa a ser mera apariencia. Los intereses son a la vez el contenido de la individualización y su manifestación exterior como formas características de ella. La interacción de estos contenidos contradictorios, de estas formas exteriores significa por tanto la disolución de la unidad social, de la unidad individual y de la unidad entre el individuo y la sociedad. Cuando Marx

(Cuaderno 1, p. 191) habla de que «la individualidad se escinde» de los vínculos satisfactorios y confortables de la comunidad primitiva, está presuponiendo las separaciones de que habla la sección de *El capital* dedicada a la subdivisión del hombre al comienzo de la manufactura capitalista⁶⁵. Esa frase se dirige contra el modo de hablar de Maine, que no suena del todo mal, según el cual la tradición social es la condición que limita la soberanía del Estado (Cuaderno 1, p. 192). El Estado entra así a formar parte de la superestructura de la sociedad.

La soberanía y sus limitaciones no se refieren a la persona del monarca sino a su cargo, división que tanto Maine como Austin desdibujan o no comprenden en realidad. Cada uno a su modo, ambos dejan ambigua la relación de la sociedad con la institución de la soberanía.

Según Maine, la esfera llamada «para abreviar» moral abarca la tradición entera de la sociedad; de ahí que Maine se oponga implícitamente a una separación entre ciencia y política o entre afirmaciones fácticas y afirmaciones morales⁶⁶. Su posición se opone en esto a la de Hume, Bentham y Austin. Si Marx se diferencia en este punto de Maine es por otra razón: porque la categoría universal de lo moral oscurece en Maine la primacía que corresponde a los influjos económicos (Cuaderno 1, p. 191). Por otra parte también Maine tuvo en cuenta el factor económico en su concepción de la formación de las castas⁶⁷. Esta concepción se halla relacionada con la que tiene Marx de la exogamia de casta en el proceso de transformación de la sociedad gentilicia en sociedad política (cf. *supra*, Sección 1; e *infra*, Extractos de Morgan, nota 12).

La sociedad civilizada es artificial, pues se halla plagada de ficciones y prácticas inencontrables en las comunidades primitivas. La familia indivisa es de carácter secundario y se distingue de la comunidad primitiva allí donde aún no existe la oposición entre ciudad y campo, rico y pobre (Cuaderno 1, p. 164). Según Maine⁶⁸ «cuanto más artificial se hace la gran familia, el sept o clan, más se parece el derecho de distribución a una simple facultad administrativa». Marx comenta:

65 *El capital*, I (OME, 40, p. 391; ed. Siglo XXI, libro I, vol. 2, pp. 437 ss.), que cita (nota 74) el & 187, apéndice, de la *Filosofía del Derecho* de Hegel (1821).

66 Maine, *op. cit.*, pp. 321-322.

67 *Op. cit.*, p. 222.

68 *Op. cit.*, p. 181.

La cosa es precisamente al revés. Maine, después de todo, no se puede quitar de la cabeza la familia privada inglesa; por eso esta función completamente natural del jefe de la gens y luego de la tribu —natural precisamente porque es su jefe (y teóricamente siempre «elegido») — le parece «artificial» y «meramente administrativa», mientras que la arbitrariedad de los modernos *padres familias* es precisamente «artificial», como la misma familia privada, desde el punto de vista arcaico. (Cuaderno 1, p. 17).

Para Maine la artificialidad resulta por comparación o incompatibilidad con la situación moderna de la familia y su posición en la sociedad moderna respecto a la transmisión hereditaria de los bienes, mientras que Marx insiste en la artificialidad de tales datos, comparados con el estado arcaico. Marx, al argumentar contra la inversión que hace Maine de esa situación, sigue a Morgan, distinguiendo la condición de la gens y de la tribu, así como la de sus respectivos jefes, de la familia y su cabeza, mientras que Maine equiparaba en una misma categoría social la familia indivisa, el linaje y el clan. Semejantes son los reparos que formula Marx contra la idea que se hacía Morgan acerca de la elección del jefe de la gens o de la tribu, del clan o del linaje, toda vez que esta elección sólo lo era en teoría, mientras que en la práctica, como hemos visto, era hereditaria. Maine considera artificial todo lo que pueda ser calificado de relictos anacrónicos, mientras que para Marx lo son las divisiones sociales y los antagonismos de la situación civilizada como tales; su artificialidad procede del estado enajenado del hombre civilizado, quien se encuentra explotado, dividido, opuesto a sus congéneres y a sí mismo, mientras que el estado arcaico es el de una comunidad satisfactoria, no despótica e igualitaria. En los *Manuscritos de París* de 1844, Marx había analizado la condición humana en sus componentes activos: la situación enajenada del hombre se refiere tanto a él mismo como a la cosa⁶⁹. El proceso de superación de la enajenación de sí mismo sigue idéntico camino que la enajenación misma («propiedad privada y comunismo»)⁷⁰. *La sagrada familia* prosigue este análisis en la tesis de que la clase poseedora y la clase proletaria representan la misma autoenajenación humana, a la vez que ambas clases se hallan en distinta situación con respecto a la enajenación social⁷¹.

69 OME, 5, p. 352.

70 Maine, *op. cit.*, p. 111.

71 MEW, 2, p. 37. *El capital* trata del fetichismo del tiempo de trabajo así como de la división del hombre en la jornada de trabajo y en el proceso de producción. Este análisis se refiere a la misma problemática, sólo que ahora dividida en sus componentes reales. El planteamiento de los apuntes etnológicos guarda relación con las posiciones desarrolladas en *La sagrada familia*, *La ideología alemana*, los *Manuscritos de París* e incluso la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Los manuscritos tardíos hacen contrastar

En los extractos de Maine, Marx se refiere a los comienzos de la separación entre teoría y praxis, continuando así el tipo de análisis que hemos destacado en los extractos de Morgan como distinción entre oficial e inoficial, público y privado, en el paso de la barbarie a la civilización.

Marx (Cuaderno 1, p. 191) se opuso a la anticuada concepción positivista de la ciencia como clasificación y definición, y a la vez por tanto a la separación y yuxtaposición que realizó Hume entre afirmaciones fácticas y juicios morales. Por consiguiente, Marx se opuso a la separación y yuxtaposición de ciencia y política, notando que Maine y Austin se distinguían en este punto de Hobbes. En su opinión, Maine era anticuado, pero no lo suficiente, pues Hobbes, a diferencia de sus sucesores de los siglos XVIII y XIX, no había distinguido la ciencia de la política. Frente a las posiciones de los empiristas ingleses y de las escuelas continentales del kantismo y el positivismo se encontraba la tradición que partía de la relación recíproca entre política y ciencia. Junto a Hobbes, Marx menciona a Maquiavelo y Linguet (*loc. cit.*)⁷².

Morgan criticó la concepción que tenía Maine de la familia indivisa y de la gens en dos puntos: 1º) La familia indivisa y la gens son instituciones sociales heterogéneas entre sí. La gens es un grupo de descendencia unilineal, mientras que la familia —sea indivisa o como se quiera— se compone de miembros que pertenecen a más de una línea. 2º) La familia patriarcal es una excepción y no un desarrollo normal⁷³. Maine respondió a la crítica de Morgan, pero no satisfizo a su argumentación⁷⁴.

además el estado del hombre civilizado con el del hombre primitivo, sientan el proceso de transición de un estado al otro y aplican a la crítica del Estado la perspectiva adquirida al estudiar la comunidad primitiva. La Introducción a los *Grundrisse* y *El capital* habían expuesto brevemente la crítica de la vida comunal contemporánea; cf. también la crítica implícita en los esbozos de la carta a Zasulič sobre la situación primitiva del hombre (véase *supra*, Apéndice). Aquí nos interesa la relación en que está lo que Marx escribió con los temas de la comunidad y civilización primitivas y con el contexto en que se hallan en cada caso, las fases de la evolución de Marx a que corresponden, la actitud de Marx frente a las cuestiones implicadas en esos temas y las funciones que asumen.

72 Nicolás Maquiavelo, *Historia de Florencia*, en *Maquiavelo, Obras históricas*. Madrid, 1892, 4ª ed., Buenos Aires, 1943 (cf. carta de Marx a Engels del 25 de septiembre de 1857); *id.*, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, en *Maquiavelo, Obras políticas*, Madrid, 1895, 4ª ed., Buenos Aires, 1943 (cf. *Chronik*, p. 19). Simón Nicolás Henri Linguet, *Théorie des loix civiles*, 2 vols., 1767, Linguet es citado varias veces en los tres libros de *El capital*; sobre la frase de Linguet «el espíritu de las leyes es la propiedad», cf. *El capital*, I, cap. 23 (ed. Siglo XXI, libro I, vol. 3, p. 763).

73 Morgan, *op. cit.*, pp. 266, 501-502.

74 H. S. Maine, *Dissertations on early Law and custom*, Nueva York, 1886, cap. VII y nota A del cap. VIII. En este último pasaje Maine ataca a Morgan por emplear el nombre «gens» sin distinguir entre la línea masculina y la femenina de descendencia. Sin embargo no expone su propia opinión sobre la cuestión de la relación entre familia y gens. Maine acepta la terminología de los niveles de desarrollo (salvajismo,

4. Los extractos de Marx sobre los Orígenes de la Civilización de Lubbock⁷⁵

barbarie, civilización) y la teoría de la promiscuidad de la horda (p. 287). Su afirmación de que ni la línea masculina sucedió a la femenina ni a la inversa, sino que «ambas existieron simultáneamente desde siempre y siempre se distinguieron entre sí» (*loc. cit.*), dio a la discusión un giro nuevo. Su opinión es en esa forma general tan poco demostrable como la de Morgan. Según Maine los jefes eran elegidos según la regla tanaista, si bien las elecciones no eran libres, toda vez que la tribu «de ordinario elegía un sucesor, antes de que muriese el jefe, en uno de sus hermanos o en el pariente adulto más próximo» (*op. cit.*, p. 145). En el mismo lugar Maine definía la *tanistry* como la regla por la que el pariente masculino más próximo asume la sucesión (p. 137). Esta definición difiere de la dada en el pasaje anteriormente citado, alejándose más de la idea de una democracia pura. La imagen idealizada de una democracia primitiva, de la que era partidario Morgan, se refería a la elección entre los iroqueses, que en el esquema de Morgan pertenecían a un nivel de la barbarie inferior al representado por el procedimiento electivo irlandés.

- 75 Sir John Lubbock (Lord Avebury), *The origin of civilisation and the primitive condition of man. Mental and social conditions of savages*, Londres, 1870, <traducción al castellano: *Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre. (Estado intelectual y social de los salvajes)*, Madrid, 1888>.

Edición original	p.	<Edición castellana	p.
I. «Introduction»	1	I. «Introducción»	1
II. «Arts and ornaments»	25	II. «Arte y adornos»	35
III. «Marriage and relationship»	50	III. «Matrimonio y parentesco»	63
IV. «Religión»	114	IV. «Desarrollo del parentesco»	137
V. «Religión» (continued)	138	V. «Religión»	173
VI. «Religión» (concluded)	219	VI. «Religión» (continuación)	223
VII. «Character and morals»	257	VII. «Religión» (continuación)	279
VIII. «Language»	273	VIII. «Condición moral»	337
IX. «Laws»	300	IX. «Lenguaje»	357
		X. «Leyes»	383
«Appendix on the primitive condition of Man»	325	«Apéndice sobre la condición primitiva del hombre»	417
«Notes»	363	«Notas»	455
«Index»		«Índice»	

Marx extrajo 2 páginas y 1/3 del capítulo de Lubbock sobre matrimonio y parentesco, 4 páginas de los tres capítulos sobre religión, página y media del capítulo sobre leyes. Los capítulos sobre arte, moral y lenguaje no los extrajo. Lubbock había trabajado en su juventud bajo la dirección de Darwin. Cf. R. J. Pumphrey, en *Science*, 129 (1959), pp. 1.087-1.092. Riazanov, en *Novye Dannye*, *op. cit.*, p. 368 (cf. «*Neueste Mitteilungen über den literarischen Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels*», en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 11 (1925), p. 399) escribe refiriéndose sobre todo a estos extractos: «Marx mantuvo toda su vida sus hábitos de trabajo en lo que se refiere al método y sistema de éste. Si bien en o hacia los años 1881-1882 (*k 81-82 godu*) perdió la capacidad de trabajar intelectualmente con intensidad, independencia y creatividad, sin embargo, nunca perdió su capacidad investigadora». Para salir al paso de cualquier ambigüedad que pueda quedar en la observación de Riazanov, referiremos al *corpus* de los manuscritos etnológicos de Marx la ordenación cronológica que propone. Por una parte se hallan los extractos de 1880-1881 con los materiales sobre Morgan, Phear, Maine; por la otra los extractos de Lubbock de 1882, cuatro meses en números redondos antes de la muerte de Marx. La indicación cronológica «hacia los años 1881-1882» carece de sentido. Un examen del contenido de los cuadernos de extractos de 1880-1881 muestra que Marx se hallaba en plenas facultades mentales, de modo que no se puede hablar de una disminución de su capacidad en aquel tiempo. Todos los que, como Kautsky, Kovalevski y Hyndman, visitaron a Marx en los años 1880 y 1881, lo testimonian en cartas y memorias (sobre Kovalevski, véase la nota 18; sobre Hyndman, nota 105). La observación de Riazanov pudiera valer quizá para los extractos de Lubbock; pero también en éstos se encuentra toda la penetración crítica de

No menos conocido que Maine fue en su tiempo Sir John Lubbock, naturalista y divulgador científico; sus escritos, que versan sobre geología, biología y etnología, fueron muy leídos. Su familia y la de Charles Darwin eran vecinas y amigas; Lubbock fue muy pronto influido por Darwin y su éxito posterior se debió en parte a sus sabias interpretaciones de las ideas darwinianas sobre la evolución geológica y la humana. Ciertamente no coincidía del todo con Darwin, quien se dejó convencer poco por los intentos de reconstruir las fases primitivas del desarrollo de la especie humana, de sus formas primitivas de familia, emprendidos por Bachofen, Morgan, Lubbock y el jurista y etnólogo escocés J. F. McLennan. Estos y sus sucesores M. M. Kovalevski y Alexis Giraud-Teulon afirmaban que los hombres habían vivido primero en una horda promiscua, sin una vida familiar estable. Darwin expresó su disconformidad con esta idea, refiriéndose a semejanzas con formas de cohabitación entre los monos y otros mamíferos, cuya común procedencia con la especie humana había constituido el tema de sus obras más famosas. En ninguno de estos grupos —fuesen animales o humanos— con niños a su cuidado se podía apreciar según sus conocimientos una vida familiar promiscua.

Los breves apuntes sobre Lubbock fueron escritos por separado y los últimos⁷⁶. En ellos se halla incluida la obra de McLennan que Lubbock siguió sin reservas de importancia. Ciertamente la obra de Lubbock contiene también

Marx y su capacidad de hacer alusiones de gran alcance, como en la cita de Cervantes y en la referencia a *El mercader de Venecia* de Shakespeare (Cuaderno 2, pp. 4 y 8). Lo que muestra una comparación entre el *corpus* de los manuscritos sobre Morgan, Phear y Maine y los materiales sobre Lubbock es en general la brevedad de éstos y en concreto la de las observaciones de Marx, indicio de una disminución de la capacidad física de dedicación en los meses que antecedieron a su muerte.

Las obras de Morgan, Phear y Maine se publicaron entre 1875 y 1880, o sea después de la obra de Lubbock. Marx persiguió el desarrollo de las construcciones teóricas y del instrumental de la ciencia empírica de la etnología, que se hallaba entonces en proceso de desarrollo: las cuestiones de la relación de la gens con la familia y la tribu, así como exposiciones afines sobre la propiedad, organización de la comunidad, derecho y ley. Engels vio estos problemas con categorías marxianas. En cambio no incidieron en su círculo de interés cuestiones como las referentes a la situación de clase del individuo en la sociedad cuando se disolvían las instituciones gentilicias, la relación entre objetividad y subjetividad del interés social y la crítica de los límites históricos y culturales de la concepción romántica y victoriana de la sociedad como un organismo. Por otra parte Engels se hallaba al corriente de la sucesiva acumulación de datos etnológicos y sobre el desarrollo tanto de las interpretaciones de detalle como de la teoría general de esta ciencia nueva. Cf. en este contexto el juicio de Engels sobre *Origines de la famille*, de Alexis Giraud-Teulon, y *Los orígenes de la civilización*, de Lubbock, en relación con McLennan y Morgan (Engels, *El origen de la familia*, prólogo a la 4ª edición, pp. 187 y 189), así como la frase de Morgan con que comienza su libro. Sobre todo en el prólogo a la cuarta edición hacía referencia a los nuevos materiales acumulados desde la publicación de la obra de Morgan, así como a los efectos teóricos que habían tenido.

76 Véase *supra* Apéndice y nota 1.

listas de prácticas curiosas y usos insólitos; sin embargo pertenece a una tradición etnológica que narra la historia de la hominización como algo absolutamente terreno. Su impulso lo recibe esta tradición del siglo XVIII; el descubrimiento darwiniano de la acomodación a las circunstancias ambientales y de la selección natural la habían transformado en una exposición evolutiva del desarrollo humano, resultado en que también habían confluído las investigaciones de Alfred Wallace, Huxley, Spencer, Ernst Haeckel y las publicaciones basadas en ellos de Dawkins, Lubbock, Tylor y Morgan. Lubbock explicaba la religión naturalistamente, la formación del Estado a base exclusivamente de factores endógenos, sin referencias específicas a factores exógenos en una sociedad tales como raza, conquista, etc. Por otra parte, su enfoque era culturocéntrico, lo que motivó que Marx se plantease el problema de los límites subjetivos culturales de la praxis etnológica. Lubbock había observado⁷⁷ que «en muchas de las razas inferiores domina el parentesco por parte de las hembras» y de ahí —las interpolaciones son de Marx (Cuaderno 2, p. 2)—.

la curiosa [!] práctica de que los herederos de un hombre [pero es que no se trata de los herederos de un hombre; estos borricos civilizados son incapaces de desprenderse de sus propios convencionalismos] sean no sus propios hijos, sino los de su hermana.

Los apuntes de Marx sobre Lubbock contienen además un extracto bastante extenso del *Quijote* de Cervantes, que trata del auxilio a los «principales» en un apuro, del mismo modo como, en el paralelo aducido por Marx, la divinidad es liberada en India de sus cadenas. (Cuaderno 2, p. 4)⁷⁸.

Los extractos de Lubbock presuponen las lecturas de Morgan, Maine y Phear. McLennan y Bachofen hacían comenzar el desarrollo del matrimonio y la familia con un estadio de heterismo y matrimonio comunitario.

y Lubbock dice en la p. 70 que se cree esta estupidez, o sea que identifica matrimonio comunitario con heterismo, cuando evidentemente el heterismo es una forma que presupone la prostitución (y ésta sólo existe por oposición al matrimonio, sea comunitario, etc. o monógamo). Se trata por consiguiente de un *hysteron proteron* <anacronismo>. (Cuaderno 2, p. 1).

⁷⁷ Lubbock, *op. cit.*, p. 105: 126 en castellano.

⁷⁸ Marx había leído *El Quijote* en el año 1854, cuando aprendía castellano. Cf. *Chronik*, *op. cit.*, p. 146.

De acuerdo con Morgan, Engels no sitúa el comienzo del heterismo hasta después de haberse introducido la monogamia⁷⁹. McLennan había sido de la opinión que el matrimonio por raptó procedía de la exogamia tribal. Lubbock en cambio escribe: «Creo, por el contrario, que la exogamia procede del matrimonio por raptó»⁸⁰. Marx (*loc cit.*) comenta: «O sea que Lubbock no sabe nada de la base: la *gens*».

5. Relación de Engels con Marx y Morgan

Engels había asumido brevemente el tema de las instituciones primitivas y comunitarias en sus obras de la década de 1840 (en colaboración con Marx en *La sagrada familia*, *La ideología alemana* y el *Manifiesto comunista*) así como en el último capítulo del *Anti-Dühring* (1878). En 1882, por sugerencia de Marx, extrajo a Bancroft. En su trabajo sobre la *Marca* Engels trató, basándose en el estudio de Maurer, de la organización de los antiguos germanos según el parentesco y la propiedad común; al tratar de ésta se refirió brevemente a los testimonios de César y Tácito y se ocupó asimismo de la larga persistencia de las instituciones colectivas y la transición a la propiedad privada en el siglo XIX (haciendo especial hincapié en el Palatinado bávaro). Dos amplios manuscritos se ocupan de las antigüedades germánicas, si bien sólo en recensiones volvió Engels a ocuparse de la cuestión de la Marca, su organización y pertenencia a ella así como su forma de propiedad y posesión⁸¹.

Al revisar los papeles inéditos de Marx en 1883, Engels topó con sus extractos y, al elaborar la tercera edición de *El capital*, Engels hizo referencia a este descubrimiento. El pasaje de Marx decía:

Dentro de una familia, y luego de un desarrollo posterior, de una tribu, surge una división natural del trabajo a partir de las diferencias de sexo y edad.

Engels comenta en una nota a pie de página:

Estudios posteriores sobre la situación del hombre primitivo, muy sistemáticos y profundos, llevaron al autor a la conclusión de que originariamente no fue la familia

79 Morgan, *op. cit.*, p. 499. Engels, *op. cit.*, p. 236 (cf. p. 202, nota 223 y, en el prólogo de la 4ª edición, p.181).

80 Lubbock, *op. cit.*, p. 72: 92.

81 *La Marca* (publicado como apéndice de *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1882), Barcelona, 1969; *Zur Urgeschichte der Deutschen* («Historia de los alemanes primitivos», MEW, 19, pp. 425-473); *Fränkische Zeit* («La época de los francos», MEW, 19, pp. 474-518). Estos trabajos afirman la continuidad entre la antigua Marca y esta misma institución en el siglo XIX.

la que se desarrolló hasta convertirse en tribu, sino que, a la inversa, fue la tribu la forma natural y primitiva de la asociación humana, basada en la consanguinidad, de tal modo que sólo más tarde, cuando comenzaron a disolverse los vínculos tribales y a partir de esa disolución, se desarrollaron las variadísimas formas de la familia⁸².

Los estudios «posteriores» de Marx a que se refiere Engels tuvieron por objeto a Morgan. Como ya lo insinúa la nota citada de *El capital*, que data de noviembre de 1883, y el intento fallido de conseguirse en enero de 1884 un ejemplar de *Ancient society*, Engels formuló a finales de 1883 la problemática de su libro sobre *El origen de la familia*⁸³. Basándose en los extractos de Marx realizó un esbozo de su propia obra, primero bajo el título *La formación de la familia* (etc.), y cuando Bernstein le visitó entre finales de febrero y comienzos de marzo de 1884, le leyó fragmentos tanto de ese esbozo como de los extractos de Marx. Su propio ejemplar de la obra de Morgan no pudo conseguirse Engels hasta unos días después en el mismo mes de marzo⁸⁴. Dos meses después terminaba los primeros ocho capítulos de *El origen de la familia*, mientras que pensaba someter el último capítulo a una posterior

82 *El capital* (OME, 40, pp. 378-379; ed. Siglo XXI, libro I, vol. 2, p. 428). La tercera edición, en la que se halla esta nota de Engels, está datada el 7 de noviembre de 1883; por ello sirve para hacerse una idea del nivel que habían alcanzado las ideas sobre sociedad y economía primitivas que Engels publicaría al año siguiente.

Marx expone en esta parte de *El capital* que la división del trabajo en la sociedad primitiva parte de dos puntos: el primero es la base fisiológica de la producción; la división del trabajo se expande materialmente «con la expansión de la entidad comunitaria, el aumento de la población y, particularmente, el conflicto entre las diversas tribus y el sometimiento de una tribu por otra» (*loc. cit.*). El segundo es el intercambio entre comunidades en el estado primitivo de la humanidad (*ibidem*). Marx afirma aquí que la división del trabajo en la familia se amplía al transferirse a la tribu, sin afirmar por ello que la familia crezca hasta adquirir las dimensiones de la tribu. La tesis de Marx sobre la relación que guarda la división del trabajo en la familia con la división del trabajo en la tribu, tiene que ver sólo indirectamente con la relación entre familia y tribu. Las conclusiones a que había llegado Marx en 1881 superaban las opiniones que Engels le atribuía en la nota de 1883. De ahí se deduce que Engels no estudió los manuscritos de Marx sobre Morgan sino después de esta fecha.

Otro punto que considerar es la relación que guarda el principio gentilicio con el de la tribu por una parte y el de la familia por la otra. En esta concepción de la primitiva organización social reside la principal diferencia entre la concepción que Marx expuso en los *Grundrisse* (OME, 21, pp. 427-431; ed. Siglo XXI, I, p. 434) y en *El capital*. Una afirmación sobre el mismo tema se halla ya en la parte de *La ideología alemana* dedicada a Feuerbach (Engels se refiere a este texto en *El origen de la familia*, p. 235). En el pasaje citado de los *Grundrisse* Marx trata de la comuna por una parte en su relación con la propiedad de la tierra y por la otra con el parentesco. La nota de Engels se fija en el parentesco, mientras que en los borradores de la carta a Zasulič Marx tiene en cuenta asimismo el aspecto de la tierra y su propiedad (véase *supra*, Apéndice). La relación de consanguinidad no constituye el único parentesco; en los *Grundrisse* (OME., 21, p. 428; ed. Siglo XXI, I, p. 434) Marx habla del matrimonio entre familias.

83 Véase *supra*, nota 19; *infra*, notas 84-87.

84 Carta de Engels a Kautsky del 24 de marzo de 1884 (MEW, 36, p. 129). Cf. *infra*, nota 87.

reelaboración⁸⁵ (reelaboración que ya no realizó y que habría estado en relación con la crítica de la civilización por Fourier)⁸⁶. Engels consideraba que Marx había querido ser el introductor de Morgan en Alemania y publicó su propio libro en «ejecución de un testamento», interpretando la intención de los cuadernos de extractos de Marx⁸⁷.

85 Carta de Engels a Bernstein y Kautsky del 22 de mayo, y a Kautsky del 23 de mayo de 1884 (MEW, 36, pp. 147-148).

86 Engels, *El origen de la familia*, pp. 344-345, nota, dice así:

Tuve intenciones de valerme de la brillante crítica de la civilización que se encuentra esparcida en las obras de Carlos Fourier, para exponerla paralelamente junto a la de Morgan 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 principales características de la civilización, a la cual llama una guerra de los ricos contra los pobres. También se encuentra ya en él la idea profunda de que en todas las sociedades defectuosas y llenas de antagonismos las familias individuales (*les familles incobérentes*) son las unidades económicas.

La fuente de la formulación de Engels, y quizá también el razonamiento propuesto, se encuentra en los apuntes citados de Marx. El razonamiento es complejo. 1º) Hay que distinguir la relación de la familia con la sociedad y su Estado, de la relación de la familia con una sociedad sin Estado; correspondientemente la forma de la familia es variable. 2º) Los antagonismos de la sociedad y el Estado no se desarrollan a gran escala sino más tarde, por lo cual hay que distinguir dos tipos de antagonismos, según el tiempo y la cantidad. 3º) La familia ligada a la agricultura es una unidad económica tanto de producción como de consumo. La familia individual de la civilización comprende la familia de la sociedad industrial, que es una unidad de consumo, pero apenas puede ser una unidad de producción. En este contexto hay que leer las observaciones de Engels sobre la familia individual como unidad económica. El punto de partida de esta presentación de la historia de la familia en sentido estricto es la derivación de este concepto en Varrón (*De significatione verborum*, palabra “familia”) a partir del osco, que llama al esclavo «*famel*», de donde procede la palabra para familia. Este apunte etnográfico ha resistido a los intentos de los gramáticos por distinguir entre *servus* y *famulus* (A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 1959, p. 215). Acerca de la India Marx elaboró la diferencia entre familias de la ciudad y del campo, ricas y pobres (Cuaderno 1, p. 177). El carácter antagónico, como se desarrolló en el proceso de disolución de las gentes griegas y romanas, reaparece en los antagonismos del Oriente moderno. La limitación de la perspectiva de Fourier fue notada por Marx (cf. *supra*, Introducción, 2. *Extractos de Marx sobre The Aryan village de Phear*).

87 (...) pues *él mismo* quería introducir el libro en Alemania, como veo por sus detalladísimos extractos» (carta de Engels a Kautsky, del 16 de febrero de 1884: MEW, 36, pp. 109-110. Cf. Engels, *El origen de la familia*, p. 77). La conexión de los otros apuntes y extractos, sobre todo los extractos de Maine, con los extractos de Morgan plantea la ulterior cuestión sobre la forma de la elaboración de este material por Marx. Ya queda planteada la cuestión de la conexión entre las ideas sugerida por la sucesión de los contenidos extractados, que concluye con cuestiones jurídicas y constitucionales (Sohm), coloniales (Money) y de técnica agrícola. Engels (*loc. cit.*) recomendó a Kautsky el libro de J. W. B. Money sobre Java. Cf. *supra*, nota 1.

Engels leyó a Eduard Bernstein una parte del cuaderno de Marx y de su propio proyecto: «A mi llegada (a Londres Engels) me fue leyendo noche tras noche, hasta muy tarde, pasajes de estos manuscritos y del proyecto de un libro basado en los apuntes de Marx sobre “La sociedad primitiva” del americano Lewis Morgan.» La fecha de la visita de Bernstein es importante, pues demuestra que hacia finales de febrero y comienzos de marzo de 1884 Engels no sólo había trabajado sobre los apuntes de Marx, sino que también había elaborado el plan de su propio libro. Así que podemos fijar los últimos días de febrero de 1884 como el tiempo por el que Engels estaba preparando el proyecto de la obra que publicaría después con el título *El origen de la familia*. Su trabajo en este libro se divide en dos fases: primero, el trabajo sobre los extractos de Marx, mientras trata de conseguirse el libro de Morgan (enero a marzo de 1884) y escribe su propio plan; luego, desde finales de marzo hasta fines de mayo trabaja con el libro de Morgan. A continuación damos una cronología de la redacción de *El origen de la familia*, basada en citas de la correspondencia de Engels con diversas personas el año 1884.

1) Carta a Kautsky del 16 de febrero (MEW, 36, *loc. cit.*):

Sobre la situación de la sociedad primitiva hay un libro *decisivo*, tanto como lo ha sido Darwin para la biología; otra vez Marx ha sido quien lo ha descubierto. Se trata de Morgan, *Ancient society*, 1877. M. me habló de él; pero yo andaba entonces en otras cosas y él no volvió sobre el asunto pues *él mismo* quería introducir el libro en Alemania, como veo por sus detalladísimos extractos. Morgan había vuelto a descubrir por su cuenta en los límites impuestos por su objeto la concepción materialista que tenía Marx de la historia y concluye con postulados directamente comunistas para la sociedad actual. Por primera vez tenemos una explicación completa de la gens griega y romana a partir de la gens de los salvajes y más en concreto de los indios americanos; con ello se ha encontrado una firme base para la historia primitiva. Si tuviese tiempo, elaboraría el material con las notas de Marx para el suplemento cultural del *Sozialdemokrat* o *Die Neue Zeit* <El Tiempo Nuevo>; pero no se puede pensar en eso. Esto es el fin definitivo de toda la charlatanería de Tylor, Lubbock y *cía.*, endogamia, exogamia y demás nombres de toda esa estupidez. Estos señores hacen todo lo posible por boicotear el libro, que se ha impreso en América, lo he encargado hace 5 semanas ¡y con todo no hay forma de conseguirlo! Y eso que una empresa londinense figura en la portada como coeditor.

2) La visita de E. Bernstein en Londres está anunciada en una carta de Engels a Laura Lafargue con la misma fecha (MEW, 36, p. 111); la partida de Bernstein es mencionada en carta a Kautsky del 3 de marzo de 1884 (MEW, 36, p. 117).

3) Carta a F. A. Sorge del 7 de marzo (*op. cit.*, p. 124), recomendándole el libro de Morgan. Morgan ha “*redescubierto espontáneamente la teoría de la historia que tenía Marx* y termina sacando conclusiones comunistas para el día de hoy”.

4) Carta a Kautsky del 24 de marzo (*op. cit.*, p. 129). Engels ha conseguido de segunda mano un ejemplar del libro. Propone hacer, en el supuesto de que tenga tiempo, una elaboración para *Die Neue Zeit*, de la que se haría además una tirada como folleto.

5) Carta a Kautsky del 26 de abril (*op. cit.*, pp. 142-143). Ha abandonado la idea de escribir una simple recensión de Morgan para colarse por la ley sobre los socialistas de Bismarck:

Me había propuesto, y lo había contado por aquí a todos, que le iba a jugar una pasada a Bismarck y escribir algo (Morgan) que simplemente no pudiese prohibir. Pero por mucho que me haya empeñado, no va la cosa. El capítulo sobre la monogamia y el capítulo final sobre la propiedad privada como fuente del antagonismo de clase y palanca para reventar la antigua comunidad, no los *puedo* escribir de modo que se plieguen a la ley sobre los socialistas.

Engels quiere tratar el asunto críticamente, desde una perspectiva socialista. Un punto fundamental es que la crítica de la civilización por Fourier ha anticipado la de Morgan.

6) Carta a Paul Lafargue del 10 de mayo (*op. cit.*, p. 145). Espera haber terminado el manuscrito la semana siguiente («un trabajo muy importante»).

7) Carta a Bernstein del 17 de mayo (*op. cit.*, p. 146). Propone que Kautsky publique en *Die Neue Zeit* como prueba el capítulo sobre la familia «menos la monogamia» (cap. 2, sección 4). El libro es «largo, unas 130 prietas cuartillas, y se titula: “El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado”». (Véase *infra*, en esta nota, apartado 11.)

8) Carta a Bernstein y Kautsky del 22 de mayo (*op. cit.*, p. 147). Enviado el manuscrito menos el último capítulo, que aún requiere una revisión.

9) Carta a Kautsky del 23 de mayo (*op. cit.*, p. 148). Capítulos 1-8 enviados la víspera a Kautsky (véase *infra*). Repite la propuesta de un anticipo en *Die Neue Zeit* del capítulo 2, «La familia», sección 1-3 (véase *infra*, índice de *El origen de la familia*).

10) Carta a Laura Lafargue del 26 de mayo (*op. cit.*, p. 153). Anuncia que ha acabado su libro y explica con este trabajo el retraso en su correspondencia.

11) Carta a August Bebel del 6 de junio (*op. cit.*, p. 161). Menciona su trabajo de próxima aparición, «El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado» (todavía no es del todo la versión definitiva).

Índice de *El origen de la familia*:

Cap. I. Estadios prehistóricos de cultura:

1. Salvajismo.

2. Barbarie.

Cap. II. La familia:

El origen de la familia comienza con la siguiente afirmación: 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 modificarla⁸⁸.

-
1. La familia consanguínea.
 2. La familia punalúa.
 3. La familia sindiásmica.
 4. La familia monogámica.
 - Cap. III. La gens iroquesa.
 - Cap. IV. La gens griega.
 - Cap. V. Génesis del Estado ateniense.
 - Cap. VI. La gens y el Estado en Roma.
 - Cap. VII. La gens entre los celtas y entre los germanos.
 - Cap. VIII. La formación del Estado entre los germanos.
 - Cap. IX. Barbarie y civilización.

El orden de los capítulos corresponde a la reordenación que había hecho Marx de Morgan, toda vez que el capítulo II, «La familia», antecede a los que tratan de la gens y el Estado. Engels no dedica ningún capítulo o sección a la propiedad; tampoco a la inteligencia (cf. *supra*, nota 22). A juzgar por su longitud, el pasaje más importante es el de la familia; el capítulo correspondiente ocupa un tercio largo de todo el libro; basta con comparar el espacio que Marx y Morgan le habían dado (cf. *supra*, nota 22). Aquí prescindimos de otras comparaciones, dado lo diferentemente que son tratados otros temas y su disparidad.

- 88 Engels, *El origen de la familia*, p. 193. Cf. V. Gordon Childe, *Social evolution*, 1951, pp. 6 ss. En opinión de Childe la exposición que hacen Morgan y Engels de los diversos estadios «de organización económica, política y parental es insostenible en el detalle»; «sin embargo sigue siendo la mejor en su género». Childe sabe perfectamente cómo se ha ampliado el material desde los tiempos de Morgan; pero lo que en el fondo le interesa es la idea base de una evolución social con ritmo irregular, es decir con períodos de cambio rápido (en la terminología de Childe: revoluciones), a los que siguen períodos de estabilidad. Por eso conserva el esquema trifásico de Morgan, a la vez que propone nuevos criterios para los diversos estadios en particular. El capítulo de Morgan «Razón del progreso humano» es objeto de la crítica más dura de Childe. Sin embargo contiene una afirmación de Morgan en la que se insinúa un enfoque de la evolución del hombre a la vez unilineal y multilineal, haciendo justicia al subtítulo del libro, que hace referencia a diversas líneas ascendentes del progreso humano (*La sociedad primitiva*, pp. 77, 99). Este problema ha vuelto a ser planteado por Sahlins con referencia a Darwin, Tylor, Morgan y Spencer (M. Sahlins y E. Service, *Evolution and culture*, 1959), pero sin fijarse especialmente en la orientación de Morgan. Lo expuesto por él ha sido en cambio la concepción de Tylor sobre la relación entre evolución general y específica (*op. cit.*, p. 12).

El esquema de las tres fases de la evolución humana desarrollado por Morgan aparece también en Adam Ferguson, *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil* (1767), Madrid, 1974 («civil» tiene aquí un significado distinto que en Morgan). Giambattista Vico, *Ciencia nueva*, etc. (1725), México, 1941, había formulado ya la idea de una sucesión de niveles consistentes en el salvajismo, la época heroica o bárbara y la época de la civilización. Su teoría sobre el progreso del hombre y la civilización difiere de la de Ferguson y se halla en especial proximidad, como han notado sus comentadores, a la de Herder, sobre todo cuando trata del lenguaje. Además la teoría de Vico es cíclica. Fourier había propuesto una clasificación de las sociedades desde el salvajismo a la civilización, más compleja que la de Ferguson o Morgan, pero sin considerar la posibilidad de un progreso moviéndose inconscientemente. El estado actual de la civilización es para Fourier prearmónico. François Marie Charles Fourier, *Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales* (1808), Barcelona, 1974, y *Traité de l'association domestique-agricole*, 2 ts., 1822. Sus obras completas en francés traen la 2ª edición de ambas obras, aparecida en 1841 y 1843 respectivamente, así como las siguientes obras: Fourier. *Oeuvres complètes*, T.1, *Théorie des quatre mouvements*, etc.; ts. II-V, *Théorie de l'unité universelle*, 4 tomos, de los cuales los ts. II y III

CUADRO 3.
Principales referencias de Engels a Morgan

Engels ^a página	Morgan ^b página	Palabras clave
Prólogo (1ª ed.)	—	Morgan y la concepción materialista de la historia. Progresivo silenciamiento de Morgan. Reconstrucción de la prehistoria.
Prólogo (4ª ed.)	—	Desarrollo de la historia de la familia (cf. Bachofen). Oposición con McLennan; matrimonio de grupo. Los iroqueses y otras pruebas de la teoría de la gens. Crítica de la civilización (cf. Fourier).
193-99	Prólogo	Estadios del progreso humano.
199-200	Cap. 1	Familia iroquesa.
200-2	439-44	Reconstrucción de la familia prehistórica; teoría de la promiscuidad.
207-54	395-503	Evolución de la familia.
254-68	126-47	Gens iroquesa.
269	261	Grote ^c
269-72	266-67	La gens griega y Grote.
271-72	269	Morgan sobre la gens griega resumido por Marx.
274	284	Gladstone.
277-88	290-306	Estado ateniense.
288-98	307-62	Gens romana y Estado.
288-98	337-38	Gens romana.
302	374-375	Clan escocés.
324-45	passim	Barbarie y civilización.
328	543-544	Propiedad.

^a Federico Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Madrid, Akal, 1975.

^b Lewis H. Morgan, *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 2ª ed., 1971.

^c Referencia a George Grote. Sobre su relación con Bentham, J. St. Mill y los utilitaristas, véase Elie Halévy, *The growth of philosophical radicalism*, Boston, 1955 (1928).

corresponden al *Traité de l'association*, etc.; I. VI, *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire ou invention des procédés d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*, 2ª ed. 1845. Quizá Engels estuviera pensando en las observaciones de Marx sobre Fourier cuando le menciona al final de *El origen de la familia* (cf. *La sagrada familia*, MEW, 2, pp. 207-208, y Engels en MEW, 2, pp. 604-610).

CUADRO 4.
Extractos de Morgan por Marx que cita Engels

Engels ^a página	Marx ^a página del cuaderno 1	Palabras clave
193	2	Control absoluto ^b sobre la producción de alimentos.
201	10	Sistemas políticos, filosóficos, etc.
211	96	Bachofen sobre la licencia punalúa.
227	57	Casuística innata de los hombres.
228	16	Familia como sociedad en miniatura.
232	16	Antiguamente las mujeres eran más libres.
269 ^c	68	En la gens griega se trasluce el salvaje.
270 ^c	69	Las gentes son anteriores a la mitología.
271	70	Filisteos pedantes.
271	71	Gentes humildes (cf. Grote); réplica de Morgan a Grote (ratones de biblioteca).
274	73-74	Gladstone y republicano yanqui.
275	74	El pasaje sobre el cetro ^d .
275 ^c	74	Especie de democracia militar.
331	79	Antagonismo en la gens.

^a Federico Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Madrid, Akal, 1975; Karl Marx, Extractos de Morgan (Cuaderno 1, pp. 1-98).

^b Engels inserta un «casi», que refleja el signo de admiración con que Marx apostrofa la exageración de Morgan.

^c Engels se refiere aquí a la paráfrasis de Morgan por Marx (cf. *La sociedad primitiva*, pp. 266-267).

^d Eustatio lo tenía por una interpolación (cf. Cuaderno 1, p. 74).

^e La correspondencia del texto de Engels con las ideas de Morgan es aquí estricta (cf. *La sociedad primitiva*, pp. 180, 284, 287, 305).

Engels precisó cuál era su relación de una parte con la obra de Morgan, de la otra con la de Marx. Los dos cuadros sinópticos anteriores señalan los puntos de contacto más importantes de la obra de Engels con la de Morgan así como las observaciones de Marx.

En general, Engels pasa en silencio las observaciones críticas de Marx sobre Morgan. En cambio formula una objeción propia basándose en conocimientos de que Morgan aún no disponía: la de que Morgan había ido demasiado lejos

al concebir el matrimonio de grupo y la familia punalúa como estadio previo de la familia por parejas⁸⁹. Frente a Bachofen y Maine la actitud de Engels es también más positiva que la de Marx⁹⁰.

Morgan contrapuso en las antiguas gentes el futuro de libertad, igualdad y fraternidad a la sociedad del presente, dominada exclusivamente por la propiedad y su poder incontrolable⁹¹. Engels cita una parte de la observación de Marx sobre el antagonismo de intereses dentro de la gens (Cuaderno 1, p. 79), si bien la sitúa en el contexto del «afán de riquezas» que comienza en este período a escindir la unidad de la gens⁹². Es decir, que Engels sólo tiene en cuenta el aspecto subjetivo del problema, mientras que Marx pone en relación ambos aspectos, subjetivo y objetivo. Engels cierra su libro citando el juicio de Morgan sobre la perdición que ha traído la propiedad sobre los hombres y su esperanza de que vuelva la antigua gens⁹³.

Bernstein, en cambio, caracterizó la obra de Morgan situándola más bien del lado de los teóricos socialistas de los años 1825-1840, es decir, los socialistas utópicos. Según Bernstein, Morgan «no supera nunca fundamentalmente los límites que separan del materialismo histórico al típico historiador objetivista de la cultura»⁹⁴. En todo caso, ambas observaciones de Bernstein son contradictorias entre sí. Y la verdad es que Morgan supera esos límites con su crítica de una evolución histórica de la humanidad dominada por la propiedad. La actitud que toma frente a su objeto es por tanto más que una mera objetividad o distancia, contra lo que supone la referencia de Bernstein al

89 Engels, *El origen de la familia*, p. 213.

90 *Op. cit.*, pp. 202, 212 (Bachofen) y 249 (Maine); véase también el prólogo a la 4ª edición.

91 Morgan, *op. cit.*, p. 544.

92 Engels, *op. cit.*, p. 331.

93 Morgan, *op. cit.*, pp. 543-544; Engels, *op. cit.*, p. 345.

94 Eduard Bernstein, «Bemerkungen über Engels' Ursprung der Familie, Vorrede zur italienischen Ausgabe», en *Socialistische Monatshefte*, 4 (1900). Cf. ahí, p. 448: «(Morgan) no supera nunca fundamentalmente los límites que separan del materialismo histórico al típico historiador objetivista de la cultura (...) Como historiador, la relación de Morgan con el materialismo histórico no es otra que la de los teóricos socialistas de la época de 1825 a 1840 con el socialismo de Marx y Engels». P. 449: «Tanto materialismo histórico como en Morgan se encuentra también entre los teóricos del owenismo, saintsimonismo y fourierismo; sobre todo este último tenía representantes muy inteligentes y Morgan lo conocía bien.» Bernstein muestra lo deficiente que es su interpretación de Morgan, tratándole de «historiador», lo que desdibuja la relación que guardaba la obra de Morgan con las ciencias naturales. Aparte de esto Bernstein se inventa una relación completamente nueva de Morgan con los fourieristas norteamericanos, interpretando a Engels de un modo que carece de base en los textos; lo único que se puede deducir de Engels es que Fourier anticipó a Morgan en muchos puntos. «La crítica de la civilización por Fourier no alcanza toda su genialidad más que en M(organ)». (Carta de Engels a Kautsky del 26 de abril de 1884, véase *supra*, nota 87).

«típico historiador objetivista de la cultura». Y si la obra de Morgan se parece a los socialistas utópicos, tampoco puede ser considerada como meramente objetiva. Frente a la crítica de puro objetivismo que Bernstein dirige contra Morgan, resalta en éste la interpenetración —por deficiente que sea— entre su objetividad científica y su subjetividad, es decir sus esperanzas puestas en el futuro. El fallo de Morgan consiste en otra cosa: su objetividad es concreta; su subjetividad, abstracta. De ahí que la transición dialéctica en Morgan sea parcial y no alcance su pleno desarrollo, pese a que esté ahí y haya encontrado en Marx un eco positivo. Engels recoge la argumentación crítica propuesta por Fourier; la otra posibilidad suscitada por Bernstein carece de interés. Con todo, Engels no se refiere a las instituciones colectivas de la vida social más que sumariamente; lo mismo vale para la propiedad en su contexto primitivo y aún más para su moderno contexto, y es que los trata sobre todo en conexión con su disolución al desarrollarse la civilización.

La transición dialéctica de la colectividad a su opuesto, la individualidad privada, es tema implícito de los extractos que Marx hizo de Morgan. Tanto en los apuntes etnológicos como en otros escritos insinúa cómo es la esencia de la colectividad que está saliendo dialécticamente del dominio de lo privado. El extracto de Morgan, que expresa la supremacía de los intereses de la sociedad sobre los intereses individuales, no hace otra cosa que plantear como una yuxtaposición esta antítesis: el poder incontrolable de la propiedad y un desarrollo de la humanidad que ya no se halle dominado exclusivamente por la propiedad. En las últimas páginas de *El origen de la familia* Engels expone cómo se realiza la transición entre estos dos factores. Su tesis en este punto, al igual que en Marx y Morgan, es que el hombre se caracterizó durante un largo período de su evolución por su carácter colectivo y social, característica que el corto decurso de la civilización bastó para deformar. Tal es también la tesis de Fourier, si prescindimos de la perspectiva temporal, ausente en él.

Igualdad, democracia y universalidad del Derecho son la pauta en que se basa el juicio de Morgan sobre la posición inferior de la mujer casada, así como sobre la desarmonía e injusticia de la sociedad civilizada bajo el dominio de la propiedad privada⁹⁵. Su perspectiva del futuro se basa en la suposición optimista de que la trayectoria histórica de la propiedad encierra en sí misma los elementos de su propia destrucción. Salta a la vista que la tesis de Morgan

95 Morgan, *op. cit.*, pp. 525, 543-544.

no pasa de ser una abstracción, incapaz de dar una característica precisa de la acción correspondiente. En este sentido muestra puntos de contacto con el concepto hegeliano de la entelequia histórica. Preso en su organicismo y sin ni siquiera someterlo a la crítica ya presente en Hegel, el pensamiento evolutivo y progresista de Morgan se hallaba superado como explicación de la civilización ya en la generación anterior a Marx.

La crítica positivista de la teoría progresista de la evolución en Morgan se dirigió primero contra su abstracción y su falta de mecanismos concretos para la evolución social. Engels creía que nuevos datos empíricos transformarían las categorías científicas y determinados análisis de Morgan, sin mengua por ello de la perspectiva de progreso, que ambos compartían. Las objeciones contra el utopismo y la teleología de Morgan no las pudo resolver; ni tampoco superó el utopismo y teleologismo de Morgan en su propia obra sobre *El origen de la familia*. La dialéctica de Engels consiste aquí en yuxtaponer la idea de Morgan de la desaparición de la propiedad a la perspectiva general implícita en este caso, compartida por Engels y Marx. La última nota de *El origen de la familia* anuncia la intención de proseguir la «brillante crítica de la civilización» por Fourier.

En la edición de 1888 del *Manifiesto comunista* Engels explica así la primera frase (cf. *supra*, sección 3, los extractos de Marx sobre Maine):

Es decir, la historia *escrita*. En 1947 la historia de la organización social que precedió a toda la historia escrita, era casi desconocida. Posteriormente Haxthausen ha descubierto en Rusia la propiedad comunal de la tierra; Maurer ha demostrado que ésta fue la base social de la que partieron históricamente todas las tribus teutonas, y se ha ido descubriendo poco a poco que la comunidad rural, con la posesión colectiva de la tierra, ha sido la forma primitiva de la sociedad, desde la India hasta Irlanda. Por último, la forma típica de organización interna en esa sociedad comunista primitiva ha sido puesta en claro, con el culminante descubrimiento hecho por Morgan de la verdadera naturaleza de la *gens* y de su lugar en la *tribu*. Con la disolución de estas comunidades primitivas comenzó la división de la sociedad en clases distintas y, finalmente, antagónicas.

En la cuarta edición de *Del socialismo utópico al socialismo científico* Engels subraya el mismo punto.

Al sostener un pasado comunal «desde la India hasta Irlanda», Engels se refiere implícitamente a la unidad de los pueblos de Eurasia e implícitos eran

también los argumentos de Maine sobre este punto. Por otra parte, Engels explicita los presupuestos teóricos de Maurer y Morgan, si no el alcance demostrativo de los hechos que aducían. La sociedad comunista originaria de que se trata aquí y cuyas articulaciones internas mostró Morgan, alcanzaba mucho más lejos que desde la India hasta Irlanda. De hecho bastaba ya con una razón para que no pudiese apoyarse sobre una base tan limitada: las ideas de Morgan se basaban en testimonios relativos a los niveles medio y superior de la barbarie que no podían ser aplicados al área cultural del Viejo Mundo descrita precisamente por ellos. Por el contrario, sólo el Nuevo Mundo ofrecía en la ciencia de la época pruebas del desarrollo de la idea de la gens en relación con la idea de la sociedad. No se trataba de *una* sociedad sino de una pluralidad de sociedades, si bien Morgan identificaba en cada nivel de la barbarie *un* modo de articulación interna de esta pluralidad de sociedades. En este contexto, Engels suponía un comunismo originario de la propiedad-posesión como base de la primitiva sociedad, así como la disolución tanto de esa relación de propiedad como de la relación social al realizarse la transición a la civilización. La aportación de la antropología marxista desde la década de 1840 hasta la de 1880 consiste en haber ido elaborando la relación entre la sociedad como abstracción y su concreción empírica en las sociedades que realizan una transición común.

Marx elaboró un sistema sobre el problema de la transición de la humanidad del estado social primitivo al civilizado. Sin embargo, este sistema sólo es perceptible en la forma de un esbozo general, y a partir de las obras que eligió para extraer y comentar, de lo que sabemos sobre la postura científica, política e histórica de sus autores y de los aspectos que Marx había elegido en ellos. Morgan fue su principal apoyo, Maine su adversario; los comentarios a Phear y Lubbock completan la imagen, pero su alcance es limitado. Engels coincide en general con la posición de Marx; pero también las diferencias entre ambos son significativas; Engels, incluso en su propia opinión, era menos profundo y preciso que Marx. El sistema de Marx es incompleto, pues de sus propias ideas no nos ha dado más que esbozos en los puntos de discrepancia con Morgan y con ello el sistema implícito en estas discrepancias. Las objeciones presentadas contra Maine son, pese a su carácter negativo, más importantes, pues son más detalladas; con todo, son menos conocidas tanto en sus aspectos subjetivos como en su crítica de las teorías históricas y analíticas del Estado y el Derecho, acerca de la comuna y sociedad orientales, de la historia de los comienzos del desarrollo del capital y la posesión del suelo en Occidente y del origen de la

civilización. La antropología empírica y filosófica de Marx muestra aquí sobre todo una serie de nuevos aspectos en su relación con la crítica de la sociedad y la praxis social, así como en la relación entre crítica y práctica sociales: la mutua relación entre los intereses de la sociedad, la colectividad y la individualidad, su relación con la formación de la sociedad civil y política, y una postura con respecto al resultado de este proceso.

En 1844 escribía Marx⁹⁶:

Lo extraordinario de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado —la dialéctica de la negatividad como principio motor y generativo— consiste por tanto en haber concebido la producción del hombre por sí mismo como un proceso, la objetivación como contraposición del objeto (*Vergegenständlichung als Entgegenständlichung*), como extrañación y como superación (*Aufhebung*) de la extrañación; una vez percibida la esencia (*Wesen*) del *trabajo*, el hombre objetivo, el hombre real y por tanto verdadero aparece como resultado de su *propio trabajo*.

La objetivación sienta el objeto; la contraposición del objeto es oposición y a la vez disolución del objeto. La «esencia del trabajo» hay que entenderla como *naturaleza del trabajo*, pues el trabajo es proceso, no tiene otra esencia sino el proceso abocado al producto que es el mismo hombre; el objeto es destruido por su objetivación.

Hegel, al concebir la producción del hombre por sí mismo como el proceso de su propio trabajo y consiguientemente como producto de éste, ve al hombre como un ser con historia, es decir, que participa en procesos temporales entre los que se halla la historia. En este contexto, Marx concibe al hombre primero como ser social, carente de un ser interior, extratemporal, sin otra esencia que sus relaciones en la sociedad y en la producción social, incluida la producción de sí mismo. Estos procesos temporales como producción de sí mismo, historia y desarrollo de las relaciones entre sociedad, uno mismo e historia son al hombre tan externos como internos, y se despliegan como relación con las necesidades y pulsiones internas, como relación entre función y forma externa y como relación del hombre con el mundo natural. Hegel había concebido el proceso como variable en el tiempo a la vez que temporalidad en sí, entequeia inorgánica.

96 OME, 5, p. 417.

El cambio se hallaba concebido en Hegel como crecimiento orgánico de una forma dada, como realización de una potencialidad por un proceso inmanente, exteriorizado como negación de la forma precedente del mismo tipo; cada nivel llevaba en sí el germen de su propia extinción y de la transición al próximo nivel. Con todo, no se trataba aquí de una teoría de las relaciones entre formas típicas o genéricas. Hegel no concibió el proceso desde fuera como mediación que se inserta en un ámbito formal; por consiguiente tampoco integró en uno el proceso inmanente con el origen extrínseco (es decir, proceso actual y potencial). Ciertamente formuló un concepto de lo que más adelante sería llamado cultura (en su doble sentido de mediación entre hombre y naturaleza, e incorporación mediada de las nuevas generaciones); pero no llegó a comprender la dinámica del proceso y aún menos reconoció la cultura como un fenómeno separado, producto del hombre. Además mantuvo aparte los mecanismos sociales particulares frente al proceso inmanente con que concebía organicistamente la evolución. La mediación misma cambia en la relación de lo particular con el todo, que es un proceso temporal. Hegel se detuvo a un paso de esta idea.

Morgan en cambio concebía la evolución como algo completamente externo, producido por mecanismos que dirigen el cambio desde los niveles inferiores a los superiores mediante inventos y descubrimientos; la misma inteligencia humana depende para su crecimiento de la intervención de estos mecanismos. Marx asume de Morgan la idea de la *gens* como institución social que tiende el puente a la civilización; pero a la vez concibe la gens como produciendo en su decadencia mecanismos que realizan esa transición. El factor objetivo designado expresamente por Morgan en la decadencia de la gens y la transición a la civilización fue la acumulación de la propiedad. Sin embargo, la disolución de la gens no es más que un lema, bajo el cual hay que proseguir el análisis; Marx lo hizo bajo la categoría del conjunto de relaciones interiores y exteriores. Hacia dentro la disolución de la gens significa la transformación de una sociedad con relaciones comunitarias de propiedad en otra con relaciones recíprocamente antagónicas: por una parte los labradores, con instituciones que siguen siendo comunitarias, por la otra los derechos privados y las instituciones correspondientes de los ociosos propietarios del suelo. Las formas de las colectividades —pobres y ricas— se diferencian al igual que los modos de interiorización de las relaciones en recíproco conflicto y el ritmo de la evolución social dentro del mismo grupo. Estas diferencias sociales, por tanto, no son reconocidas como conflictos hasta mucho después

de haberse producido: la oposición se halla vinculada aún directamente con el segundo factor dialéctico, el de la oposición social entre los intereses privados individuales. Ambos factores forman la base para el nacimiento del Estado y sus funciones primarias internas. De este modo el factor objetivo designado por Morgan resulta interiorizado de modo distinto por las instituciones sociales.

La concepción que tenía Morgan del cambio de las relaciones de propiedad como desarrollo de la sociedad fue asumido por Marx como una base interpretativa común a ambos. Engels vio en ella el descubrimiento de la concepción materialista de la historia por Morgan. De entonces acá este aspecto común ha venido siendo sobreestimado, pues el lugar del explícito optimismo y utopismo de Morgan fue ocupado en Marx por el conflicto social en el estado de civilización. Hay otra razón además para poner en cuestión esa insistencia en el acuerdo entre Marx y Morgan: el elemento antiteleológico en el pensamiento de Marx encontró ciertamente apoyo en la lectura de Darwin, pero a la vez llevó a Marx a separar la ciencia del hombre de la ciencia de la naturaleza; esto se debió tanto al estado de ambas ciencias como a la separación entre el hombre y la naturaleza. Marx criticó el uso por Darwin del modelo de la sociedad inglesa contemporánea de su investigación del reino animal⁹⁷. De

97 Cf. carta de Marx a Engels del 18 de junio de 1862 (MEW, 30, p. 249):

Una cosa que me divierte en Darwin, a quien he vuelto a echar una ojeada, es que dice estar aplicando la teoría 'de Malthus' también a las plantas y a los animales, como si la clave del Sr. Malthus no consistiese en aplicarla no a las plantas y a los animales sino sólo a los hombres (con la progresión geométrica) en contraste con las plantas y animales. Es curioso cómo reencuentra Darwin entre las bestias y las plantas su sociedad inglesa con su división del trabajo, competencia, apertura de nuevos mercados, 'inventos' y 'lucha' malthusiana 'por la existencia'. Es el hobbesiano *bellum omnium contra omnes* y recuerda a la *Fenomenología* de Hegel, donde la sociedad burguesa figura como "reino animal del espíritu", mientras que en Darwin el reino animal del espíritu figura como sociedad burguesa.

Marx y Engels habían tratado de la «sociedad burguesa» en *La sagrada familia* como transición de la sociedad civil, en el sentido de Hegel, a la sociedad burguesa, criticada en el *Manifiesto comunista*. George Lichtheim ha caracterizado brevemente la organicista filosofía hegeliana de la naturaleza como antimecanicista, vinculada a la «idea de la sociedad como un ser vivo». (Introducción de George Lichtheim a Hegel, *Phenomenology of mind*, trad. J. B. Baillie, 1967, p. XXVI). Mientras que la primera parte de la afirmación de Lichtheim es perfectamente aceptable, la segunda requiere una discusión más detenida. Lichtheim se ve apoyado por la traducción inglesa de la *Fenomenología*, (*op. cit.*, p. 417), que traduce «el reino animal del espíritu» («*das geistige Tierreich*») por «*self-contained individuals associated as a community of animals*». Esta traducción no sólo oscurece lo que Hegel quiere decir, sino hace además incomprensible la intención de su cita por Marx (cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, p. 285 <correctamente traducido al castellano en Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, 1966, p. 232>). La interpretación de Lichtheim, según la cual Hegel entendía la sociedad como un ser vivo, requiere otra fundamentación que ese pasaje. En la *Filosofía del Derecho* Hegel aplica los términos «organismo» y «organización» a instituciones sociales y toda su obra concibe la sociedad como un sistema altamente organizado, si bien no en sentido biológico. En este contexto, la filosofía de Hegel debe ser entendida en general como organicista, pero no en su aplicación particular a la sociedad humana al estilo, por ejemplo, de un Lilienfeld o Schäffle. Además cuando Hegel habla del «organismo del Estado» (*Filosofía del Derecho*, §§ 267, 269), no se percibe el menor rastro de concepción biológica.

esta crítica se deduce con respecto a Morgan que éste pasó falsamente —por unilateral y precipitado— de la naturaleza al hombre, aplicando el modelo de Darwin en sentido inverso.

Las referencias de Marx a las teorías científicas de Cuvier, Darwin, Lubbock, Morgan y otros son escépticas. El aspecto objetivo de este escepticismo se basa en una crítica especializada, immanente de las ciencias respectivas, y en una crítica exmanente de la relación de esas ciencias con sus causas y motivaciones sociales. La crítica immanente descubre el organicismo implícito de esas teorías como generalidades sin concreción en procesos empíricos identificables y sin métodos para identificarlos, controlarlos, etc. Desde el punto de vista negativo esta crítica destaca el carácter especulativo de las reconstrucciones de Cuvier, Morgan y Phear. La crítica exmanente de las ciencias se vuelve contra la interiorización, realizada incluso por sus mejores representantes, de prejuicios sociales, de etnocentrismos, contra el recurso a opiniones previas, condicionadas socialmente, y contra la deformación de las conclusiones científicas al reincidir en la sociedad: la teoría de la evolución convertida en evolucionismo, una doctrina reconfortante y confortable para quienes quieren fijar la actual civilización como *telos* del progreso; la asunción de los valores subjetivos de la civilización como resultado final de la evolución sirviendo de razón para darse por satisfecho consigo mismo. A estos fines servía la reconstrucción del pasado, fortaleciendo con medios morales el dominio y explotación de una nación por otra. La mano violenta de los colonialistas recibía el apoyo de un aparato entre científico y pseudocientífico. Marx habla siempre de estas teorías con reservas, lo que ciertamente no le impide reconocer el progreso científico de la paleontología, de la biología sistemática y evolutiva, de la etnología y la teoría de la evolución del hombre y los logros en uno u otro campo de los científicos citados.

Antiteleología en la naturaleza y antideterminismo en la historia humana se hallan recíprocamente interrelacionados, cada uno como presupuesto del otro. Ciertamente al final Marx guardó estos pensamientos, después de haberlos

Sobre la teoría de Hegel acerca del «organismo», cf. T. L. Haering, Hegel, etc., t. II (1938) 1963, pp. 416 ss., 496 ss. La exagerada literalidad de Baillie narra el punto decisivo y el eje irónico de Hegel; sin embargo subraya con claridad un importante matiz: los individuos separados de la sociedad, independientes de ella y lógicamente anteriores son el presupuesto de la doctrina hobbesiana y lo que ha dado pie a la formulación de Hegel. El individualismo desenfrenado con el que Hobbes concebía la sociedad, describe en realidad, como Hegel reconoció, la sociedad civil. Darwin, entonces, espiritualizó el reino animal o en general el reino de la naturaleza, haciéndole capaz de la figura de la sociedad civil.

formulado, en su gabinete de trabajo. Con todo, incluso en la inmadurez de su forma se percibe la transición de Marx desde la crítica del ser abstracto del hombre como especie al estudio empírico de sociedades particulares. La evolución realizada por Marx es a la vez la que realizaban la sociedad y la antropología de su tiempo. La publicación póstuma de sus extractos etnológicos forma parte de su legado, se halla tanto en continuidad como discontinuidad con el resto de su obra y vuelve a plantear los problemas irresueltos del control del desarrollo humano mediante la intervención del mismo hombre, el problema de una teleología exclusivamente humana, y de la ciencia natural del hombre como posibilidad de esa teleología. La actual generación tiene una relación ambigua con estas cuestiones. Pero frente al futuro de la sociedad, como frente a las lecciones del pasado, no tenemos otra guía que lo que podemos conocer por nosotros mismos.

6. Apéndice

Cronología de los materiales en el IISG, Cuaderno de apuntes B 146 (con extractos y glosas sobre Morgan, Phear y Maine) y Cuaderno de apuntes B 150 (con extractos y glosas sobre Lubbock). Para una enumeración de los cuadernos de apuntes, cf. *supra*, nota 1.

Los materiales fueron elaborados en el orden en que aparecen en esa nota. No hay referencias directas, ni en los mismos extractos ni en la correspondencia de Marx, etc., sobre cuándo comenzó este trabajo. Lo que sí hay es una referencia directa sobre la fecha de cierre para los apuntes del cuaderno B 146, que han servido de base al presente ensayo; de todos modos tampoco se halla totalmente exenta de dificultades y por tanto no puede considerarse como segura. En los extractos sobre Maine (p. 192), o sea cinco páginas antes de acabar, Marx, tras comentar un «Irish Coercion Bill» del Parlamento, añade: «Escrito en junio de 1888». Ahora bien, en enero de 1880 se había anunciado que un «Coercion Statute» en vigor iba a ser derogado el 1º de junio del mismo año. El 24 de enero de 1881 se promulgaba después de violentos debates parlamentarios y en medio de una protesta pública. «El virrey podía ahora encarcelar prácticamente a quien quisiese según le pareciera y tenerle preso indefinidamente, mientras el Acta se mantuviese en vigor»⁹⁸.

⁹⁸ John Morley, *Life of Gladstone*, t. III (1903), p. 52. En la década de 1870 Morley había trabado conocimiento con Marx.

El cuaderno B 146 fue escrito en el orden de sus páginas, numeradas correlativamente con excepción de la página 144, que carece de numeración (cf. el pasaje e *infra* nota 1). Se ha venido suponiendo en general que esta parte de los extractos, a excepción de los extractos de Hospitalier, fue escrita en un tiempo bastante corto y seguido. Sin embargo, hay que considerar que los materiales de Morgan, Phear y Maine fueron elaborados en más tiempo de lo que se ha creído. A continuación de los apuntes sobre Maine, Marx comenzó en (o hacia) noviembre de 1882 con los extractos de la obra de Hospitalier sobre la electricidad, publicada en 1881⁹⁹.

Carecemos de pruebas directas acerca de cuándo comenzó Marx a llenar el cuaderno B 146. Sólo disponemos de indicios externos e indirectos, según los cuales la primera parte del cuaderno, relativa a *La sociedad primitiva* de Morgan, habría sido escrita en el invierno y tal vez la primavera de 1880-1881. En carta del 16 de febrero de 1881, Vera Zasulič se había dirigido a Marx, planteándole preguntas acerca del problema agrario y de la comuna campesina en Rusia¹⁰⁰. La respuesta de Marx está fechada el 8 de marzo de 1881¹⁰¹. En un borrador, que no corresponde al texto definitivo, Marx escribe:

En una palabra, la comunidad campesina encuentra el capitalismo en una crisis que no concluirá más que con la supresión de éste, con la vuelta de las sociedades modernas al tipo «arcaico» de la propiedad colectiva o —como dice un autor americano, nada sospechoso de tendencias revolucionarias y apoyado en sus trabajos por el gobierno de Washington— el nuevo sistema al que tiende la sociedad moderna, «será una resurrección (*a revival*) del tipo arcaico de sociedad en forma más elevada (*in a superior form*)»¹⁰².

El autor americano, cuyo nombre no se menciona, es Lewis Henry Morgan, que había dicho: «Será una resurrección, en forma más elevada, de la libertad, igualdad y fraternidad de las antiguas gentes»¹⁰³. La cita de Morgan está tomada de la misma página que la que hace Engels al final de *El origen de la familia*.

99 *Chronik*, p. 391.

100 *Marx-Engels-Archiv*, t. I, *op. cit.*, pp. 316-317; cf. la introducción de D. Riazanov, pp. 309-314. Carta a la redacción de la revista *Otečestvennye Zapiski* como respuesta a un artículo de N. K. Mijailovski, *Vestnik Narodnoy Voli*, mayo de 1884. Véase MEW, 19, pp. 107-112 y 558-559, donde la traducción rusa es datada del año 1886. Para la fecha 1884, véase P. W. Blackstock y B. F. Hoselitz, *The Russian menace to Europa. A collection of articles, speeches and news dispatches* (por Karl Marx y Friedrich Engels), 1952, p. 274.

101 MEW, 19, p. 242.

102 MEW, 19, p. 386.

103 Morgan, *La sociedad primitiva*, p. 544.

En el mismo borrador de la carta a Zasulič escribe Marx:

En tiempos de Julio César la tierra cultivable se repartía anualmente, pero entre las gentes y tribus de las confederaciones germánicas y aún no entre los miembros particulares de una comunidad.

También aquí es perceptible el influjo del vocabulario de Morgan. Marx se refiere en este contexto además a las afirmaciones de Maine sobre la comunidad¹⁰⁴. El socialista inglés Hyndman cuenta en sus memorias que visitó a Marx varias veces en Londres entre los años 1880 y 1881¹⁰⁵ y escribe lo siguiente sobre estos encuentros:

Después que Lewis Henry Morgan demostró a satisfacción de Marx que la gens y no la familia era la unidad social del antiguo sistema tribal y en general de la sociedad primitiva, Marx abandonó inmediatamente sus antiguas convicciones, basadas en Niebuhr y otros, para asumir la concepción de Morgan¹⁰⁶.

La obra, en conjunto de fiar, *Karl Marx, Chronik seines Lebens*, data los apuntes y extractos sobre Morgan, Maine, Phear, Sohlm (y Dawkins) hacia diciembre de 1880 hasta más o menos marzo de 1881. Las pruebas aducidas para esta cronología son: a) los extractos, datados en 1880; b) el testimonio de Hyndman¹⁰⁷. La primera prueba hay que dejarla aparte, pues es circular, ya

104 MEW, 19, pp. 386 y 390, nota. En el borrador citado Marx alude a la comunidad campesina de la Edad Media, que se había conservado como un resto del pasado en su región natal de Tréveris hasta su tiempo. En una carta a Engels del 25 de marzo de 1868 (MEW, 32, pp. 51-52) dice más exactamente:

Directamente en *mi* región, en el *Hunsrück*, el antiguo sistema alemán se ha conservado hasta estos últimos años. ¡Ahora me acuerdo de que mi padre me habló de él como *abogado*!

Véase también el prólogo de Marx y Engels a la segunda edición rusa (G. Plejánov) del *Manifiesto comunista* (MEW, 19, especialmente p. 296).

En la introducción a los *Grundrisse* (OME, 21, p. 29) Marx había sostenido la teoría opuesta sobre la moderna comunidad campesina: la forma social superior es la clave para la inferior, la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono. Esta dirección de la reconstrucción se opone diametralmente a la de Engels, Morgan y Cuvier.

Se puede comprender el tributo, el diezmo, etc., cuando se conoce la renta de la tierra. Pero no hay que identificarlas. Puesto que además la misma sociedad burguesa no es más que una forma antagónica del desarrollo, determinadas situaciones de formas anteriores se presentan en ella con frecuencia sólo de manera totalmente atrofiada o completamente caricaturizada. Por ejemplo, la propiedad comunal (*loc. cit.*).

Marx se refiere aquí al *mir* ruso y a la comuna india de su tiempo. (Cf. Karl Korsch, *Karl Marx* (1938), Barcelona, 1975).

105 H.M. Hyndman, *The record of an adventurous life*, Nueva York, 1911, p. 256. Marx rompió sus relaciones con Hyndman (*Chronik*, p. 385, carta a F. Sorge del 15 de diciembre de 1881) por un plagio de éste.

106 *Op. cit.*, pp. 253-254.

107 *Chronik*, p. 381: «Aproximadamente entre diciembre [de 1880] y marzo [de 1881] Marx realiza amplios estudios sobre la historia primitiva, basándose en un estudio a fondo de *La sociedad primitiva* de Morgan (98 páginas de extractos); también lee y extrae entre otros a Maine, *Las instituciones*

que precisamente la fecha de 1880 es lo que hay que demostrar. En cuanto al testimonio de Hyndman, lo único que se deduce de él es que Marx había leído por entonces a Morgan y quizá las otras obras. Los borradores de la carta de Zasulič —ya conocidos por Adoratski y el equipo del Instituto Marx-Engels en Moscú, pero desaprovechados por ellos en este contexto— demuestran sin lugar a dudas que Marx no sólo había leído a Morgan, sino también a Maine, en lo referente al estudio de la sociedad primitiva y la formación de la sociedad civil a partir de la disolución de las antiguas gentes y comunidades.

Las razones internas hacen suponer que Marx se hallaba familiarizado con el contenido de la obra de Morgan antes de pasar a extraerla, ya que la reestructuración que realizó de su contenido presupone el conocimiento del todo. Marx puede haberse familiarizado con el contenido de la obra de Morgan inmediatamente antes o bien con bastante anterioridad al comienzo de sus extractos. En el cuaderno B 146 mismo no hay más que un número limitado de referencias internas a otras partes, una referencia expresa a Morgan en los extractos de Maine (pp. 163 y 186), una referencia implícita a Morgan al mentar el nivel superior de la barbarie —categoría de Morgan— en el extracto de Maine (p. 166) y una referencia a la gens que también parece estar hecha pensando en Morgan (pp. 161, 178). En los extractos sobre Maine (p. 162), hay una referencia implícita a Phear y otra, explícita, a Sohm (p. 193) citando incluso página del extracto correspondiente. Los indicios internos apoyan la conclusión de que el contenido del cuaderno forma un todo coherente, que el orden de los apuntes sigue un orden y no es arbitrario, y que Marx tenía

primitivas; Phear, *The Aryan village in India and Ceylon*; Sohm, *Fränkisches Recht und römisches Recht*; Dawkins, *Early man in Britain...*; extractos de 1880». Esta enumeración no corresponde al orden que presentan los cuadernos de extractos (véase *supra*, nota 1); habría que cambiar la cronología. La mención de Dawkins representa un problema y debería ser omitida. M. Rubel (*Bibliographie des oeuvres de Karl Marx*, 1956, p. 196) propone la misma cronología que la *Chronik*. Riazanov (*Novye Dannye*, *op. cit.*, véanse notas 5 y 75) escribe: «Marx recibió (el libro de) Morgan en 1878. Sus detallados extractos llenan 98 prietas páginas (hay que saber que cada página de su rápida escritura ocupa por lo menos 2,2 páginas impresas y más)». *Ibidem*: «Dada la especial importancia de estos materiales, he encargado excepcionalmente fotocopias de los extractos de Morgan y de otros dos autores: Lubbock y Maine. Estos extractos muestran a las claras que en la segunda mitad de la década de 1870 Marx se ocupó extensamente de la historia del feudalismo y de la propiedad de la tierra». La fecha de 1878 en que Marx recibió la obra de Morgan, carece de importancia para fechar los extractos. Este trabajo y lo que Marx perseguía con él, abarcan mucho más que la historia del feudalismo y de la propiedad de la tierra; su objeto es nada menos que toda la historia y prehistoria de la humanidad, el problema del colectivismo, la comunidad campesina en la sociedad oriental y occidental, la división de la sociedad en clases sociales y la formación del Estado. A este contexto pertenecen los puntos subrayados por Riazanov, el primero en haber llamado la atención sobre la extensión e importancia de este material y por ello acreedor a nuestro profundo reconocimiento.

claro cuál era el valor de las ideas de Morgan con respecto a Maine, etc. Por consiguiente, no hay razón alguna para diferir de la cronología propuesta por el editor de la *Chronik* para el comienzo del trabajo en el cuaderno de extractos B 146. Desde entonces no han aparecido argumentos en el sentido de que esta obra no se haya escrito del modo conexo y ordenado que supusieron implícitamente Riazanov y Adoratski. El único motivo de discrepancia con Adoratski es la insuficiencia de las pruebas aducidas por él y su equipo. En efecto, conocían la correspondencia con Zasulič publicada unos cinco años antes por Riazanov y poseían una fotocopia del manuscrito de Marx sobre Maine, que Riazanov había llevado a Moscú ya en 1923.

De aceptar la fecha diciembre de 1880 (aproximadamente) como comienzo del Cuaderno B 146, se deduce que los extractos de Maine fueron acabados—habida cuenta del procedimiento de trabajo antes indicado— en junio de 1881.

Es posible que se trate de un período entre el invierno de 1879 y la primavera y verano de 1880. La posibilidad de leer «junio de 1880» en vez de «junio de 1888» se apoya, al menos en principio, en el hecho de que en Inglaterra un «Coercion Statute» se halló en vigor también después del 1° de junio de 1880. La observación de Marx (cf. *supra*) implica que esta fecha tenía un significado especial. Más probable es que se estuviese refiriendo al «Coercion Bill» (de 1881) y no al «Coercion Statute» del año anterior. Nuestra suposición es que Marx se equivocó sólo una vez, en el año, y no en el mes o en el decenio. De ahí se deduce que se refería a los sucesos desde enero a marzo de 1881, lo que explica la exactitud de la referencia al mes. (La posibilidad de que se trate de un lapso de tiempo entre diciembre de 1879 y junio de 1881 puede ser tenida en cuenta para completar todas las posibilidades; pero no vale la pena examinar a fondo esta propuesta, pues coincide mal con el método de trabajo de Marx que muestran estos materiales).

Entre las dos posibilidades, desde el invierno de 1879 al verano de 1880 o desde el invierno de 1880 hasta el verano de 1881, esta última cronología tiene cierta preferencia, dado que los temas y contenidos de estos extractos se hallan reflejados más claramente en los trabajos científicos y políticos de comienzos de 1881. También las fechas de publicación de las obras extractadas (los libros de Phear y Sohm se publicaron en 1880) hablan en favor de la cronología posterior. Por tanto proponemos fechar provisionalmente las partes

del cuaderno B 146 que contiene los extractos de las obras de Morgan, Money, Phear, Sohm y Maine, entre finales de 1880 y mediados de 1881.

En la traducción rusa de los extractos de Morgan realizada por el instituto Marx-Lenin de Moscú se afirma que seguramente fueron escritos en el invierno de 1880-1881¹⁰⁸. Los editores de las obras de Marx y Engels (*Karl Marx, Friedrich Engels Werke*) en el Instituto de Marxismo-Leninismo en Berlín, que en general se han basado en el trabajo del Instituto de Moscú, proponen en cambio para el trabajo sobre Morgan la fecha «desde mayo de 1881 hasta mediados de febrero de 1882», sin dar razones del cambio cronológico¹⁰⁹. Ello ofrece una dificultad estilística: la ocupación de Marx con los problemas que

108 *Arkhiv Marksja, op. cit.*, p. IV. Lucas, *op. cit.*, p. 154, lo ha leído erróneamente como 1881-1882. La prueba (débil) que aduce para esta fecha (tomada de Karl Kautsky, en *Die Volkswirtschaftslehre*, etc.), carece de importancia.

109 Los editores de la edición de Moscú de las obras de Marx y Engels fechan la elaboración por Marx del texto de Morgan entre mayo de 1881 y febrero de 1882 (*Sočinenija*, 2ª edición, t. 19, p. 617). Por entonces Marx se hallaba ocupado con un «intenso estudio de *La sociedad primitiva* de Morgan». Los editores de *Sočinenija* añaden que Marx leyó y extractó a Maine, Sohm, Tylor y otros. Los editores de MEW, 19, p. 619, están de acuerdo.

Los *Sočinenija* señalan que Marx estudió alrededor de agosto-septiembre de 1881 la historia, evolución y situación actual de los pueblos coloniales, en especial Mani (*sic*, quiere decir Money, véase *supra*, nota 1) sobre Java y el *Aryan village* de Phear (MEW, 19, p. 620).

Los *Sočinenija* (*op. cit.*, pp. 623-624) datan el estudio de Lubbock en los meses de octubre-noviembre de 1882 (MEW, 19, p. 624).

La relación entre Marx y Hyndman data de octubre de 1880 hasta aproximadamente mayo de 1881 (*Sočinenija*, p. 614; MEW, 19, p. 616). La correspondencia de Marx con Zasulič data de finales de febrero hasta comienzos de marzo de 1881 (*Sočinenija*, p. 616; MEW, 19, p. 618). En el tomo 21 de los *Sočinenija*, p. 565, y en el tomo 21 de la MEW, p. 552, la elaboración de Morgan por Marx se data en 1880-1881. En los mismos tomos de los *Sočinenija*, p. 653, y MEW, p. 636, se da los 1881-1882. Los editores de la MEW se basan en la segunda edición de los *Sočinenija*. Ninguna de las cronologías propuestas presenta una demostración, ni resulta explicada la evidente contradicción en los datos.

Las fechas propuestas son posibles de suyo, pero encierran algunas dificultades internas. Así la segunda fecha propuesta por los editores de los *Sočinenija* y de la MEW, 1881-1882, no separa del todo lo que son suposiciones de lo que sabemos. Las referencias a Morgan en los borradores de la carta a Zasulič y a Marx-Morgan en las memorias de Hyndman indican un momento anterior al período ahí propuesto, que no comienza hasta mayo de 1881.

Tampoco el testimonio inmanente de los cuadernos de extractos hace verosímil esta fecha, si bien tampoco la excluye terminantemente. En el cuaderno de extractos B 146 los extractos de Maine siguen a los de Phear. Ahora bien, el manuscrito sobre Maine se acabó en junio (probablemente de 1881, menos probablemente de 1880 y poco probablemente de 1882). Es decir, que el manuscrito sobre Phear tiene que haber sido concluido antes. Según la cronología propuesta por los editores de los *Sočinenija* y de la MEW el manuscrito de Phear debió de ser terminado entre agosto y septiembre de 1880 o de 1879, lo que nos obligaría a fechar aún antes el manuscrito sobre Morgan que precede a los extractos sobre Phear. Esta posibilidad comporta, como hemos visto, aún mayores dificultades immanentes. En cuanto al lugar que debe serle asignado en este contexto a la referencia sobre Tylor, es otra cuestión, que no entra en nuestro tema, toda vez que ni Tylor ni Dawkins aparecen en ninguno de los cuadernos de extractos aquí tratados.

trataba con Hyndman y los problemas que ocupaban a Marx en los sucesivos esbozos de la carta a Zasulič dan la impresión de que se trataba de asuntos de interés en ese momento. El editor de la *Chronik* ha separado en un año y medio el trabajo sobre Lubbock del trabajo sobre Morgan, Maine, etc.¹¹⁰. Estilo y contenido de los cuadernos hablan más bien —en cuanto se puede extraer de ellos indicios a este respecto— en favor de esta separación. Dado que Marx no ha hablado con nadie claramente de su trabajo sobre Morgan y Maine, sobra cualquier argumentación *ex silentio* en favor de una u otra cronología. Todo lo que sea darle más vueltas a la cuestión cronológica sin poder basarse en datos seguros, directos o indirectos, no pasa de ser una suposición; quizá nos hemos aventurado ya demasiado nosotros mismos.

Hacia finales de 1882 Marx reanudó sus trabajos sobre etnología extractando la obra de Lubbock.

Los editores de los *Sočinenija* y de la MEW han fechado el descubrimiento por Engels del manuscrito de Marx sobre Morgan en la primera mitad de febrero de 1884. Si bien esta fecha entra dentro de lo posible, siempre deja pendiente la cuestión de por qué Engels comenzó su búsqueda del libro de Morgan en enero de ese año. La referencia de Engels a sus gestiones para conseguirse el libro implica que ya antes se habría topado con el manuscrito de Marx y que por tanto el «descubrimiento» debería ser datado con anterioridad a la fecha propuesta. Aunque esta conclusión no sea segura, los editores de los *Sočinenija* y de la MEW deben tenerla en cuenta y no prescindir de ella (cf. *supra*, nota 87). Los editores de estas ediciones han dividido implícitamente la elaboración de Morgan por Marx en dos partes: la primera toma de contacto con la obra de Morgan y el posterior estudio intensivo. Esta es sin duda una posibilidad, y así lo he propuesto yo mismo basándome en otras razones. Además mencionan la ocupación de Marx con problemas de la comunidad primitiva y de la sociedad primitiva, ampliando así oportunamente el ámbito temático.

La referencia de los *Sočinenija* y de la MEW a la elaboración de Lubbock por Marx no suscita cuestiones cronológicas de importancia.

110 Para la cronología de estos extractos, véase la nota anterior y *supra*, nota 1.



PARTE I
EXTRACTOS DE MARX, TOMADOS
DE LEWIS HENRY MORGAN,
ANCIENT SOCIETY

Paul
Binkley r/n

II Period of recovery

2) Little History: minerals not pre-historic and use of fire. Martin learned from original tablet over your's portion of earth's surface. Little history existing still. For the Ambulatory & greater part of the Polymeric, when discovered

2) Upper Shabaz = Consists with inundation of bones and arrows, and with inundation of ant of pottery. In this state the upper part are bones of the Redoubt Bay Territory, the bones of the valley of Columbia is entirely the bones of North in South America & with relation to the bone of their territory.

II) Kind of Buddhism
 1) Lower stage begins with out of Pothing - first stage of stupa (mound) comes in before the original environment of the 2 hierarchy, monks and laity, also had a great significance. In lower hierarchy the domestication of animals in the Western the cultivation of plants by congregation, very rich mil usage of cattle - with 3 stoves in house building monks stupa in the Indian into of the North end of the Western land, and rich lot of garage in these monks pottery, but were without domestication mind.

[illegible]

Major Habits. Emergency with the making of ~~some~~ ^{some} ~~one~~ ^{one} ~~of~~ ^{of} ~~one~~ ^{one} ~~body~~ ^{body} ~~safe~~ ^{safe}, and with the creation of a personal
system, and the use of existing involuntary compensations. In the upper photo of disturbance the grosser lines of
harassment, shock lines before the beginning of time (2), the gross lines of years live.

Regio with vinyl alcohol and production of polymer records, as equivalent - highly polymerized with no crosslinking

[illegible]

And these supplements gave the chance, wooden vents and uplights, and aluminum trailer and glance in house with these putting of four - and putting - rubber uplights in trailer covered with slay, and - good another kind with slay, the body being affected with beaded slay.

[illegible]

1702 - what among - notes of high growth - among the south coast of length America in
that he knew "that brought in" of wood, even that looking good, but pleased with

1

/ Lewis H. Morgan¹

Ancient society, Londres, 1877.

Parte I². Cap. I. A) I) Desarrollo de la inteligencia mediante inventos y descubrimientos.

VII. Período del salvajismo

1. Estadio inferior. Infancia del hombre; vive en su territorio originario y restringido; subsiste de frutas y nueces; corresponde a este período el comienzo de la palabra articulada; termina con la adquisición de una subsistencia a base de pescado y el conocimiento del uso del fuego. No tenemos ejemplos de tribus en estas condiciones dentro del período histórico de la humanidad.

1 Título y portada:

Ancient society
or
Researches in the lines of human progress from
savagery through barbarism to
civilization
by
Lewis H. Morgan, LL. D. etc.
New York. Henry Holt
1877

Citado en las notas por la edición castellana: *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 2ª ed., 1971. En el texto la referencia es siempre doble: la primera cifra remite a la edición inglesa citada, la segunda, entre corchetes, a la edición castellana. (Párrafo del trad.).

2 Índice:

Parte I
Desarrollo de la inteligencia mediante inventos y descubrimientos
Capítulo I
Periodos étnicos

Marx comenzó a extraer por la p. 9 de la edición inglesa (p. 82 de la edición castellana).

2. Estadio medio: comienza con una subsistencia a base de pescado y el uso del fuego. El hombre se disemina desde su morada originaria por la mayor parte de la tierra. Aún hay muchas tribus de éstas, por ejemplo los australianos y la mayor parte de los polinesios al tiempo de ser descubiertos.
3. Estadio superior: comienza con la invención del arco y la flecha, termina con la invención del arte de la alfarería. En este estadio, las tribus atapascas del territorio de la bahía de Hudson, las tribus del valle del Columbia y algunas tribus costeras de América del Norte y del Sur; referido a la época de su descubrimiento.

VIII. Período de la barbarie

1. Estadio inferior, comenzando con el arte de la alfarería. Para el siguiente estadio (medio) entra en juego la desigual dotación de los dos hemisferios, occidental y oriental; pero pueden adoptarse equivalentes. Para el hemisferio oriental la domesticación de animales, para el occidental el cultivo del maíz y plantas mediante el riego, juntamente con el uso de adobe o piedra en la construcción de casas. En el estadio inferior v.g. las tribus indias del este del río Misuri y aquellas tribus de Europa y Asia que practicaban la alfarería, pero carentes de animales domésticos.
2. Estadio medio. Comienza en el hemisferio oriental con la domesticación de animales y en el occidental con el cultivo a base de riego y con el empleo del adobe y de la piedra en la arquitectura; termina con el procedimiento de fundir el mineral de hierro. En este estadio, v.g., los indios pueblos de Nuevo México, México, Centroamérica, Perú y las tribus del hemisferio oriental que poseen animales domésticos, pero sin conocer el hierro. Los antiguos britones forman parte de esta clasificación; conocían el empleo del hierro y otras artes de la vida —mucho más allá del estado de desarrollo de sus instituciones domésticas— gracias a la vecindad de tribus continentales más avanzadas.
3. Estadio superior. Comienza con la fundición del mineral de hierro, empleo de instrumentos de hierro, etc. y termina con la invención de un alfabeto fonético y el uso de la escritura en la composición literaria. En

el estadio superior de la barbarie las tribus griegas de la edad homérica, las tribus italianas hasta la fundación de Roma [!], las tribus germánicas de la época de César.

IX. Período de la civilización

Comienza con el alfabeto fonético y la producción de documentos literarios; equivalente: la escritura jeroglífica en piedra.

Sobre la alfarería, especialmente en el período II, <estadio> 1.

Los útiles de pedernal o de piedra son más antiguos que la alfarería, hallados muchos yacimientos, algunos de ellos sin alfarería. Antes de que se inventase ésta, comienzo de la vida del pueblo, con cierto grado de dominio sobre la subsistencia, vasijas y utensilios de madera, tejido a dedo con filamentos de corteza, cestería y arco y flecha antes de que aparezca la alfarería. Esta no <existe> por ejemplo entre los atapascos, las tribus de California y del valle del Columbia. Era desconocido en la Polinesia —excepto las islas de Tonga y Fidji—, en Australia, California y el territorio de la bahía de Hudson. Tylor observa «que el arte de tejer era desconocido en la mayoría de las islas apartadas de Asia» y que «en la mayor parte de las islas del Pacífico no había conocimiento de la alfarería». Los implementos de pedernal y de piedra produjeron la canoa, vasijas y utensilios de madera y finalmente madera y tablones para la arquitectura doméstica. Para cocer los alimentos —antes de la alfarería— se empleaban toscas cestas untadas de arcilla y hoyos abiertos en el suelo, forrados de cuero, obteniéndose la cocción por medio de piedras recalentadas.

Los indios pueblos —tales como los zuñi, los aztecas y los cholulas (en el período II, estadio 2)— fabricaban objetos de alfarería en grandes cantidades y en muchas formas de gran calidad. Los indios semipueblos de los Estados Unidos que se hallaban en el período II, <estadio> 1, como los iroqueses, choctas, cherokee, los trabajaban en cantidades menores y en número limitado de modelos.

Goguet³ —del siglo pasado— cuenta que el capitán Gonneville, al tocar en 1503 la costa sudoriental de América del Sur, se encontró con que «sus

3 Morgan cita a Sir Edward Burnett Tylor, *Researches into the early history of mankind and the development of civilization*, Londres, 1865, p. 273; Antoine Yves Goguet, *De l'origine des loix, des arts, et des sciences*,

2 utensilios domésticos eran de madera, incluso sus pucheros, pero recubiertos con / más de un dedo de una especie de arcilla, de modo que no se quemem». Según Goguet untaron con barro los combustibles pucheros de madera para protegerlos del fuego, hasta que descubrieron la suficiencia del barro solo para satisfacer su propósito, y «así comenzó el arte de la alfarería».

Según el profesor E. T. Cox de Indianápolis, el análisis de la «alfarería antigua»... correspondiente a la época de los moundbuilders <, (constructores de túmulos), da que> está compuesta de arcilla de aluvión y arena, o una mezcla de aquélla con conchas de agua dulce machacadas.

El desarrollo en diversas tribus y familias

Algunas tan aisladas geográficamente que recorren por su cuenta las diversas fases; otras, adulteradas por influjos externos. Así Africa era y es un caos étnico de salvajismo y barbarie; Australia y Polinesia se encontraban en el salvajismo puro y simple.

La familia india de América —diferente en esto de toda otra familia existente— representaba la condición del hombre en tres períodos étnicos sucesivos. Al ser descubierta, mostraba cada una de estas tres condiciones, y especialmente las de los estadios inferior y medio de barbarie, más elaboradas y completas que ninguna otra parte del género humano. Los indios del extremo norte y algunas de las tribus costeras del Norte y Sur de América se hallaban en el estadio superior del salvajismo; los indios parcialmente sedentarios al este del Misisipí se hallaban en el estadio inferior de la barbarie, los indios sedentarios del Norte y Sur de América se hallaban en el estadio medio.

Parte I. Cap. II. Artes de subsistencia

De su ingenio (de los hombres) en este sentido —artes de subsistencia— dependía la cuestión entera de la supremacía humana en la tierra. El hombre es el único ser del que se puede decir que ha alcanzado un dominio absoluto [?!] sobre la producción de alimentos (19 <: 90>). Las grandes épocas del progreso humano se identifican más o menos directamente con la ampliación de las fuentes de subsistencia (*loc. cit.*).

et de leurs progrès chez les anciens peuples, 3 tomos, París, 1758, citado por Tylor, *loc. cit.*

1. Subsistencia natural a base de frutas y raíces en un hábitat restringido. Período primitivo, invención del lenguaje. Este género de subsistencia supone un clima tropical o subtropical. Selvas productoras de frutas y nueces bajo un sol tropical. (20 <: 91>). Se vivía en los árboles, al menos parcialmente. Lucrecio, *De rerum natura*, libro V <, 951 >.
2. Subsistencia a base de pesca; primer alimento artificial, no aprovechable completamente sin ser cocinado; el fuego utilizado por primera vez para este fin: la caza era demasiado insegura como para haber constituido nunca el recurso exclusivo de la subsistencia humana. Con esta especie de alimentación el género humano se hizo independiente del clima y del lugar; siguiendo las orillas de mares y lagos y los cursos de los ríos, pudo, hallándose todavía en el estado salvaje, esparcirse por la mayor parte de la superficie de la tierra. De la primera de estas migraciones... abundantes testimonios en los restos de utensilios de piedra y de pedernal hallados en todos los continentes. En el intervalo hasta el período siguiente, aumento importante en la variedad y cantidad de alimentos; v. g. raíces farináceas cocidas en hornos en el suelo, adición permanente de caza mediante armas perfeccionadas, especialmente mediante el arco y la flecha, que vino después de la lanza y la clava; suministró la primera arma mortífera para la caza, apareció en las postrimerías del salvajismo. Señala (arco y flecha) el estadio superior del salvajismo, como la espada de hierro para la barbarie y las armas de fuego para el período de la civilización. Arco y flecha eran desconocidos entre los polinesios en general y entre los australianos (21, 22 <: 92>). A causa del carácter precario de todas estas fuentes de alimentos, fuera de las grandes áreas de pesca, el canibalismo se convirtió en recurso de los hombres. Gradualmente se comprueba la antigua universalidad de esta práctica (22 <: 92>).
3. Alimentación farinácea mediante el cultivo.

En el hemisferio oriental, el cultivo de cereales parece no haber sido conocido para las tribus de Asia y Europa en el estadio inferior de la barbarie hasta casi el final del estadio medio. En cambio en el hemisferio occidental lo conocían los aborígenes americanos del estadio inferior de la barbarie; se hallaban en posesión de la horticultura. Ambos hemisferios dotados desigualmente por la naturaleza; el oriental poseía

3

todos los animales aptos para la domesticación, excepto uno, y la mayoría de los cereales; el occidental sólo poseía un cereal (el maíz) apto para el cultivo, aunque el mejor. A ello se debió en este período la ventaja de condición a favor de los aborígenes americanos. Pero cuando las tribus más adelantadas del hemisferio oriental, en los comienzos del período medio de la barbarie, hubieron domesticado animales que les proveían de leche y carne, su condición, sin el conocimiento de los cereales, <se hizo> muy superior a la de los aborígenes americanos con maíz y plantas, pero carentes de animales domésticos. La diferenciación de las familias arias y semíticas de la masa de los bárbaros parece haberse iniciado con la domesticación de animales. / Que el descubrimiento y cultivo de los cereales por la familia aria fue posterior a la domesticación de animales se demuestra por el hecho de que en los diversos dialectos de la lengua aria existen términos comunes para estos animales, y no existen para los cereales o plantas cultivadas. ζέα (la única excepción) filológicamente = yavas en sánscrito (significa en indio cebada, en griego escanda).

La horticultura precedió a la labranza de los campos, así como la huerta —hortus— precedió al campo —ager—; éste implica lindes, aquélla significa directamente «espacio cercado». [Hortus: cercado para plantas, por tanto jardín; de la misma raíz cohors —también cors, en algunos manuscritos chors—, patio, cercado, corral —también de animales—; cf. el griego χόρτος, χόρος; latín: hortus; alemán: Garten; inglés: garden, yard —italiano: corte, francés: cour, inglés: court, italiano: giardino, español: jardín—].

La labranza, de todos modos, tiene que ser más antigua que la huerta cercada; primero, labranza de terrenos abiertos de aluvión; 2°, huertas cercadas, y 3°, laboreo con arado tirado por fuerza animal. No sabemos si al cultivo de cereales le precedió el de plantas tales como el guisante, la judía, el nabo, la chirivía, la remolacha, el squash (una especie de calabaza entre los indios de Massachussets) y el melón, alguna o varias de ellas. Varias tienen nombres comunes en latín y griego, pero no en sánscrito.

En el hemisferio oriental la horticultura parece haber surgido más bien de las necesidades de los animales domésticos que de las del hombre. En el hemisferio occidental comienza con el maíz; en América condujo

al asentamiento y vida del pueblo; tendió, especialmente entre los indios pueblos, a reemplazar el pescado y la caza. De los cereales y plantas cultivadas obtuvo el hombre su primera impresión de la posibilidad de una abundancia de alimentos. Con la alimentación farinácea desaparece el canibalismo; este perduró en la guerra, practicado por los contendientes entre los aborígenes americanos en el estadio medio de la barbarie, como por ejemplo los iroqueses y los aztecas; pero la práctica general había desaparecido —en el salvajismo se practicó con los enemigos capturados y en tiempos de hambre con amigos y parientes—.

4. Subsistencia a base de carne y leche. Ausencia de animales aptos para la domesticación en el hemisferio occidental, excepto la llama. Los primeros escritores españoles hablan de un «perro mudo» que hallaron domesticado en las Antillas y también en México y Centroamérica. Asimismo hablan de aves de corral y pavos en el continente americano. Los aborígenes habían domesticado el pavo, y las tribus nahuatlac algunas especies de aves silvestres.

Esta diferencia, y las diferencias específicas en los cereales de los dos hemisferios, produjo una diferencia esencial con aquella parte de sus moradores que había alcanzado el estadio medio de la barbarie.

La domesticación de animales suministraba una subsistencia permanente a base de carne y leche, que tendía a diferenciar las tribus así dotadas de la masa de los demás bárbaros. La limitación a un género esencial de alimentos <era> desfavorable para los indios pueblos; las dimensiones de su cráneo son inferiores en comparación con los indios en el estadio inferior de la barbarie.

Las familias arias y semíticas deben sus condiciones preminentes a su abundancia en animales domésticos. Los griegos ordeñaban sus ovejas lo mismo que sus vacas y cabras —*Iliada* IV, 433—. Los arios llegaron en esto aún más lejos que los semitas.

La domesticación de animales (en el hemisferio oriental) introdujo gradualmente la vida pastoral en las llanuras del Éufrates y de la India y en las estepas de Asia; en los confines de una u otra se llegó por vez

primera a la domesticación de animales. Fueron así llevados a regiones que, tan distantes de ser la cuna del género humano, eran lugares que no hubieran ocupado como salvajes o bárbaros en el estado inferior de la barbarie, pues para ellos las zonas selváticas eran su hábitat natural. Una vez habituados a la vida de pastores, imposible para cualquiera de estas familias regresar a las zonas boscosas del Asia occidental y de Europa con sus rebaños y manadas, sin antes haber aprendido a cultivar alguno de los cereales para mantener a aquéllos en su alejamiento de las llanuras herbosas. Muy probablemente el cultivo de los cereales tuvo su origen en las necesidades de los animales domésticos y en relación con estas migraciones occidentales; y el empleo de alimentos farináceos por estas tribus fue la consecuencia.

En el hemisferio occidental los aborígenes en general avanzaron hasta el estadio inferior de la barbarie, y algunos de ellos hasta el estadio medio, sin animales domésticos salvo la llama en el Perú, y con un solo cereal, el maíz, además de judías, squash y tabaco, y, en algunas regiones, cacao, algodón y pimienta. El «maíz», por su crecimiento en las colinas —lo que favorecía el cultivo directo—, por su utilización tanto verde como maduro y por su rendimiento abundante y propiedades nutritivas, era una dote más rica para contribuir a los primeros progresos de la humanidad que todos los demás cereales juntos. Este hecho explica el notable progreso alcanzado por los aborígenes americanos sin los animales domésticos; los peruanos produjeron bronce, que antecede inmediatamente al proceso de la fundición del mineral de hierro. /

- 4 5. Subsistencia ilimitada mediante la labranza de campos. Los animales domésticos completaron la fuerza muscular humana con la fuerza animal, nuevo factor sumamente valioso. Más adelante la producción de hierro dio como resultado el arado con reja de hierro y mejores palas y hachas. Como resultado de éstos y de la anterior horticultura vino la labranza de campos y con ello, por vez primera, la subsistencia ilimitada. El arado tirado por fuerza animal, con él surge la idea de reducir la selva y cultivar grandes campos —Lucrecio, verso 1369—. Se hizo posible una población densa en espacios limitados. Con anterioridad a la labranza de los campos no es probable que se haya mantenido y desarrollado en parte alguna de la tierra una población de medio millón de almas bajo un solo gobierno. Donde hubo excepciones, debieron

resultar de la vida pastoril de las llanuras o de la horticultura mejorada por el riego, bajo condiciones peculiares y excepcionales.

Morgan divide las formaciones de la familia (pp. 27, 28 <: 97, 98>) en:

1. Familia consanguínea; matrimonio entre hermanos y hermanas en un grupo; en él se funda (y sirve actualmente como su demostración) el sistema malayo de consanguinidad.
2. Familia punalúa; nombre derivado de la relación familiar hawaiana punalúa. Basada en el matrimonio de varios hermanos con las esposas de los otros en un grupo; y de varias hermanas con los esposos de las otras en un grupo. «Hermano» comprende a los primos hermanos varones de primer grado, de segundo, de tercero y aún de grados más remotos, todos considerados como hermanos; y «hermana» comprende a las primas hermanas de primer grado, de segundo, de tercero y aún de grados más remotos, todas hermanas entre sí.

En esta forma de familia están basados los sistemas turanio y ganowanio de consanguinidad. Ambas formas de familia corresponden al período del salvajismo.

3. La familia sindiásmica; de συνδυάζω, aparear [συνδυάς: apareado, Eurípides. Pasivo: aparearse o cohabitar, Platón, Plutarco; συνδυασμός: apareamiento, enlace de dos. Plutarco]. Basada en el apareo de un hombre y una mujer bajo la forma de matrimonio, pero sin cohabitación exclusiva, es el germen de la familia monógama. Divorcio o separación al libre albedrío de ambos, marido y mujer. Esta forma de familia no sirve de apoyo a ningún sistema especial de parentesco.
4. La familia patriarcal; basada en el matrimonio de un varón con varias esposas. En las tribus pastoriles hebreas los jefes y hombres principales practicaban la poligamia. Escasa influencia en la humanidad por su falta de universalidad.
5. Familia monógama; matrimonio de un hombre con una mujer en cohabitación exclusiva; preeminentemente la familia de la sociedad civilizada, esencialmente moderna. Basado en esta familia, un sistema independiente de consanguinidad.

Parte III. Cap. I. La familia primitiva

Lo más antiguo: la horda con promiscuidad, sin familia; sólo el derecho materno puede jugar aquí algún papel.

Los sistemas de parentesco, basados en diferentes tipos de familia; por su parte son a su vez la prueba de la existencia de éstos, que les sobreviven.

El sistema de consanguinidad más primitivo de los descubiertos hasta ahora se encuentra entre los polinesios, de ellos los hawaianos tomados como típicos, Morgan lo denomina el sistema malayo. En él todos los consanguíneos caen dentro de la relación de padre, hijo, abuelo, nieto, hermano y hermana; ninguna otra vinculación de sangre; aparte de esto las relaciones de matrimonio. Este sistema de consanguinidad apareció con la forma de familia «consanguínea» y lleva consigo la prueba de su existencia primitiva; este sistema predominó de forma muy general en Polinesia, si bien entre ellos la familia ha pasado de la forma consanguínea a la punalúa. Esta no se diferenció suficientemente de la primera como para producir una modificación del sistema de parentesco basado en aquélla. Cuando se establecieron los misioneros americanos en las islas Sandwich hace cincuenta años, el matrimonio entre hermanos y hermanas no había desaparecido aún por completo. También en Asia tiene que haber dominado, pues <es> la base del sistema turanio, que aún sigue existiendo allí.

El sistema turanio fue general entre los aborígenes de América del Norte y también en Sudamérica <está> suficientemente demostrado, en África encontrado en ciertas regiones; pero el sistema de parentesco de las tribus africanas se aproxima más al malayo. El sistema turanio predomina aún en la India meridional, entre los indios de lengua dravídica, y, en una forma modificada, en el norte de la India entre los indios que hablan dialectos de la lengua gaura; también Australia, en forma parcialmente desarrollada. En las principales tribus de las familias turania y ganowania debe su origen al matrimonio punalúa en grupos y a la organización gentilicia, tendiendo a reprimir los matrimonios consanguíneos mediante / la prohibición del matrimonio dentro de la gens, lo que excluía de la vinculación matrimonial a los hermanos y hermanas propios.

El sistema turanio reconoce todos los parentescos conocidos bajo el sistema ario y además otros desconocidos para éste. En sus saludos familiares y

ceremoniosos la gente se da el tratamiento del parentesco que les une y no su nombre personal; cuando no hay lazos de parentesco <, se tratan> con «amigo mío».

Cuando fueron descubiertos los aborígenes americanos, la familia había pasado de la forma punalúa a la sindiásmica, de modo que los parentescos reconocidos por el sistema de consanguinidad en muchos casos no eran los que realmente existían en la familia sindiásmica; pero también el sistema malayo de consanguinidad había sobrevivido a la transición de la familia consanguínea a la punalúa. Del mismo modo el sistema turanio de consanguinidad sobrevivió a la transición de la familia punalúa a la sindiásmica. La forma de familia cambia con mayor rapidez que los sistemas de consanguinidad, que siguen registrando las vinculaciones familiares. Fue necesaria la organización gentilicia, para cambiar el sistema malayo por el turanio; fue necesaria la propiedad en concreto, con sus derechos de propietario y de herencia, juntamente con la familia monógama que creaba, para derribar el sistema turanio de consanguinidad y sustituirlo por el ario.

El sistema de consanguinidad semita, ario o urálico —que determina los parentescos en la familia monógama— no se basó en el turanio como éste se basó en el malayo, sino se le sobrepuso en las naciones civilizadas.

De las cinco formas de familia, cuatro han existido en el período histórico; sólo <había> desaparecido la consanguínea; pero puede deducirse del sistema malayo de consanguinidad.

El matrimonio entre parejas individuales ha existido desde el período inferior de la barbarie bajo la forma de una unión de parejas por un plazo voluntario; fue haciéndose más estable, a medida que fue avanzando la sociedad primitiva y progresando mediante inventos y descubrimientos hacia condiciones cada vez más adelantadas. El hombre comenzó a exigir fidelidad a la mujer bajo castigos salvajes, pero reclamando la exención para él mismo. Tal era el caso entre los griegos homéricos. Progreso desde la época de Homero hasta la de Pericles, culminando con una institucionalización definida. Así que la familia moderna <es> superior a la griega y romana⁴; historia realizada en <los últimos> 3 000 años por la familia y matrimonio monógamos. El progreso

4 Morgan, *La sociedad primitiva*, p. 400: «La mujer ha mejorado inmensamente su posición social».

del complicado sistema «conyugal» antiguo consiste en su sucesiva reducción hasta su reducción a cero en la familia monógama. Cada uno de los cinco tipos de familia corresponde a condiciones sociales enteramente diferentes. El sistema turanio de consanguinidad, en el que se hallan registradas las relaciones de parentesco de la familia punalúa, siguió intacto en lo esencial hasta la implantación de la familia monógama, cuando se hizo casi totalmente inadecuado a la naturaleza de la descendencia y hasta escandaloso de acuerdo con la monogamia. En el sistema malayo, por ejemplo, un hombre llama hijo al hijo de su hermano, pues la esposa de su hermano es también esposa suya; y también el hijo de su hermana es hijo suyo, porque su hermana es también esposa suya. En el sistema turanio, el hijo de su hermano sigue siendo aún su hijo por idéntica razón; pero el hijo de su hermana es ahora su sobrino, porque de acuerdo con la organización gentilicia su hermana ha dejado de ser esposa suya. Entre los iroqueses, cuya familia es sindiásmica, un hombre llama aún hijo al hijo de su hermano, aunque la esposa de éste ha dejado de ser esposa suya; y así la misma incongruencia con un gran número de otros parentescos que han cesado de corresponder a la forma de matrimonio existente. El sistema ha sobrevivido a las costumbres que le dieron origen y se mantiene a menudo en medio de ellas, pese a su fundamental falsedad con respecto a las descendencias tal como existen en ese momento. La monogamia surgió para garantizar la paternidad de los hijos y la legitimidad de los herederos. Ninguna reforma podía adaptar a ella el sistema turanio, que se le oponía tajantemente y fue abandonado; pero fue sustituido por el método descriptivo, usado siempre por las tribus turanias cuando querían especificar un parentesco preciso. Recurrían a los simples hechos de consanguinidad y describían el parentesco de cada persona mediante una combinación de los términos primarios. Hablaban del hijo del hermano, nieto del hermano, hermano del padre, hijo del hermano del padre; cada frase describía a una persona, dejando el parentesco a la deducción; así los pueblos arios y, en la forma más antigua, las tribus griegas, latinas, sánscritas, célticas, semíticas (las genealogías del Antiguo Testamento). En los pueblos arios y semíticos vestigios del sistema turanio hasta el período

6 histórico, pero desarraigados fundamentalmente. <El sistema> descriptivo / lo había reemplazado.

Cada uno de los sistemas de consanguinidad expresa los parentescos que existían realmente en la familia al tiempo de su implantación. Las relaciones entre madre e hijo, hermano y hermana, abuela y nieto se han podido verificar siempre [desde que se estableció alguna forma de familia], pero no la de padre

e hijo, abuelo y nieto; éstas últimas sólo verificables [¿al menos oficialmente?] con la monogamia.

Los sistemas de consanguinidad son clasificatorios o bien descriptivos. En el primer sistema, los consanguíneos <se hallan> «clasificados» en categorías con independencia de su grado de cercanía o lejanía del ego; a todas las personas de la misma categoría se les aplica el mismo término de parentesco. Así mis propios hermanos y los hijos de los hermanos de mi padre son todos hermanos míos por igual; mis propias hermanas y las hijas de las hermanas de mi madre son todas hermanas mías por igual; tal es la clasificación en los sistemas malayo y turanio. En el sistema descriptivo, en cambio, los consanguíneos son descritos mediante los términos primarios de parentesco o su combinación, especificándose de este modo el parentesco de cada persona. Así en el sistema ario, el semítico, o el urálico, que nacieron con la monogamia; las invenciones de términos comunes introdujeron más adelante un pequeño incremento en la clasificación; pero la forma más temprana del sistema —la gaélica y escandinava—, típica <era> puramente descriptiva. La diferencia radical entre los <dos> sistemas radicaba en que en un caso los matrimonios <eran> plurales en el grupo, en el otro eran matrimonios singulares entre parejas singulares.

Dos clases de parentesco: 1) por consanguinidad o sangre; éste a su vez de dos clases: a) lineal y b) colateral; a) lineal es la vinculación entre personas que descienden unas de otras; b) colateral es aquélla en que las personas descienden de antepasados comunes, pero no entre ellas; 2) por afinidad o matrimonio; el parentesco matrimonial existe por la costumbre. En el matrimonio por parejas solas cada individuo <es> el ego a partir del cual se establece el grado de parentesco de cada individuo y al cual retorna. Esta posición en línea recta y esta línea es vertical. Sobre ésta, hacia arriba y hacia abajo, antepasados y descendientes en series directas de padre a hijo; el conjunto de estas personas constituye la línea directa masculina. De esta línea troncal emergen las diversas líneas colaterales masculinas y femeninas, que se numeran por separado; en la forma más sencilla con un hermano y una hermana, etc.:

- 1ª línea colateral: masculina, mi hermano y sus descendientes; femenina, mi hermana y sus descendientes.
- 2ª línea colateral: masculina, el hermano de mi padre y sus descendientes; femenina, la hermana de mi padre y sus descendientes.

Masculina, el hermano de mi madre y sus descendientes;
femenina, la hermana de mi madre y sus descendientes.

3ª línea colateral: del lado del padre: masculina, el hermano de mi abuelo y sus descendientes; femenina, la hermana de mi abuelo y sus descendientes. Del lado de la madre: el hermano de mi abuela y sus descendientes; femenina, la hermana de mi abuela y sus descendientes.

4ª línea colateral: hermano y hermana del bisabuelo y sus respectivos descendientes. Hermano y hermana de la bisabuela...
idem... idem.

5ª línea colateral: hermano y hermana del tatarabuelo y sus respectivos descendientes. Hermano y hermana de la tatarabuela...
idem ...idem.

Si tengo varios hermanos y hermanas, constituirán junto con sus descendientes otras tantas líneas independientes entre sí; pero juntos forman mi primera línea colateral en dos ramas, una masculina y otra femenina, etc., etc.

Los civilistas romanos simplemente sumaron este material (*Pandectas*, libro XXXVIII, título X: «De gradibus et adfinibus et nominibus eorum»; y las *Instituciones* de Justiniano, libro III, título V: «De gradibus cognationis»); adoptado por las principales naciones europeas.

Los romanos tienen nombres especiales:

patruus —para tío por parte de padre—

y amita — para tía por parte de padre.

Avunculus —tío por parte de madre— y

matertera —para tía por parte de madre.

Avus, abuelo, da avunculus —abuelo pequeño—; matertera parece que viene de mater y altera = la otra madre. Los gaélicos, escandinavos y eslavos no han adoptado este método romano de descripción.

Las dos ramas básicas, clasificatoria y descriptiva, señalan casi la línea precisa de demarcación entre las naciones bárbaras y las civilizadas.

7 Han existido poderosas influencias, que han perpetuado los sistemas de consanguinidad después de que las condiciones bajo las cuales se originó, se modificaran o desaparecieran por completo. / En un sistema tan complicado como el turanio se desarrollaron naturalmente discrepancias en ciertos detalles. El sistema de consanguinidad de los tamiles de la India meridional y el de los iroqueses senecas de Nueva York todavía son idénticos en doscientos parentescos; una forma modificada del sistema —única— es la de los hindúes, bengalíes, maratas y otros pueblos de la India septentrional, que combina los sistemas ario y turanio. Un pueblo civilizado, los brahmines, se fusionó con un tronco bárbaro, perdió su lengua en el nuevo idioma vernáculo, que conservó la estructura gramatical del habla aborigen, a la que el sánscrito dio el 90 % de sus vocablos. Entraron en conflicto sus dos sistemas de consanguinidad, basado el uno en la monogamia o sindiasmia, y el otro en matrimonios plurales por grupos.

Entre las tribus indias de Norteamérica, familia sindiásmica; pero vivían por lo general en casas colectivas y practicaban el comunismo en el hogar. A medida que descendemos en la escala hacia las familias punalúa y consanguínea, el grupo que constituye el hogar va en aumento, con un mayor número de personas apiñadas en una misma vivienda. Las tribus costeras de Venezuela, cuya forma de familia parece haber sido punalúa, son presentadas por los descubridores españoles —Herrera, *Historia general*— habitando en casas en forma de campana, que contenían cada una 160 personas. Maridos y mujeres vivían juntos en un grupo dentro de la misma casa.

Parte III. Cap. II. La familia consanguínea

Su forma más primitiva ha dejado ya de existir aun entre los salvajes inferiores. Pero está demostrada por un sistema de consanguinidad y afinidad que ha sobrevivido a las costumbres matrimoniales que lo originaron hace innumerables siglos. El sistema malayo; define los parentescos como sólo pudieron existir en una familia consanguínea; su antigüedad es inmemorial; los habitantes de Polinesia se incluyen en este sistema, aunque los malayos genuinos lo han modificado en algunos puntos. Típicas, las formas hawaiana y rotumana; el más simple, por consiguiente el más antiguo. Todos los consanguíneos, próximos o lejanos, caen bajo esta clasificación en cinco categorías:

- 1ª categoría: Yo, mis hermanos y hermanas, mis primos hermanos, segundos y más lejanos, varones y hembras, todos sin distinción son mis hermanos y hermanas —el término «primo» está empleado aquí en su sentido actual, en Polinesia se desconocía este parentesco—.
- 2ª categoría: Mi padre y mi madre, juntamente con sus hermanos y hermanas y sus primos hermanos, segundos, terceros y más lejanos son todos mis padres.
- 3ª categoría: Mis abuelos y abuelas por parte de padre y de madre, con sus hermanos y hermanas y todos sus primos, son mis abuelos.
- 4ª categoría: Mis hijos e hijas, con todos sus primos, son todos mis hijos.
- 5ª categoría: Mis nietos y nietas, con todos sus primos, son todos mis nietos.

Además todos los individuos del mismo grado o categoría son hermanos y hermanas entre sí.

Las cinco categorías o grados del sistema malayo aparecen también en los «nueve grados de parentesco» de los chinos, que incluyen dos antepasados y dos descendientes más.

Las esposas de todos estos hermanos, propios o colaterales, son tan esposas mías como de ellos; para la mujer los maridos de todas sus hermanas, propias y colaterales, son también sus maridos.

Las diversas líneas colaterales, tanto ascendiendo como descendiendo, están incorporadas y fusionadas en la línea recta, de modo que los antepasados y descendientes de mis hermanos y hermanas colaterales vienen a pertenecerme tanto como a éstos.

Todos los miembros de una categoría están reducidos a un nivel común de parentesco, sin que se tenga en cuenta el grado numérico de su proximidad o alejamiento. Mismo sistema en otras tribus de la Polinesia, además de las hawaianas y rotumanas; por ejemplo en las islas Marquesas y entre los maoríes de Nueva Zelanda, los samoanos, los kusaianos y los habitantes de King's Mill, en Micronesia; sin duda en todas las islas pobladas del Pacífico, salvo en aquéllas en que se hallan cerca del turanio.

Sistema basado en el matrimonio entre los propios hermanos y hermanas y paulatinamente ampliado a los hermanos y hermanas colaterales, a medida que se ensanchaba el campo de régimen conyugal. En esta familia consanguínea los maridos vivían en poligamia y las esposas en poliandria. Sería difícil señalar cualquier otra forma posible para el comienzo de la familia en el período primitivo. Aún no habían desaparecido todas sus huellas entre los hawaianos en el tiempo en que fueron descubiertos.

8 Así que el sistema se basa en el matrimonio entre hermanos y hermanas, propios y colaterales, en grupo. / El marido en este sentido no sabe si éste o aquél niño es su propio producto; es su hijo por hijo de una de sus mujeres, que comparte con sus hermanos, propios o colaterales. En cambio la mujer puede distinguir sus hijos de los de sus hermanas; sería su madrastra; pero esta «categoría» no existe en el sistema; los hijos de su hermana son por tanto sus hijos. Los hijos de estos antepasados comunes podrían ciertamente distinguirse por parte de madre, pero no de padre; por tanto son todos hermanos.

La relación matrimonial se extendía hasta donde se reconocía el parentesco de hermano y hermana como existentes, teniendo cada uno de los hermanos tantas esposas como hermanas tuviera, propias y colaterales, y cada una de las hermanas tantos maridos como hermanos tuviera, propios y colaterales.

Siempre que el parentesco de la esposa cae en la línea colateral, el del marido debe reconocerse en la línea recta y viceversa.

Entre los cafres de Sudáfrica las esposas de mis primos —del hijo del hermano de mi padre, del hijo de la hermana de mi padre, del hijo del hermano de mi madre, del hijo de la hermana de mi madre— son todas por igual esposas mías.

Cuanto más grande es el grupo abarcado por el parentesco matrimonial, menor es el daño por cohabitación de consanguíneos.

En 1820, al implantarse las misiones americanas en las islas Sandwich, las relaciones sexuales causaron escándalo; con lo que se topó fue la familia punalúa sin la exclusión total de hermanos y hermanas propios, los varones practicando la poligamia y las mujeres la poliandria, en un estado previo a la organización en gentes. No es probable que la familia hawaiana fuese tan grande de hecho como el grupo unido por vínculo matrimonial. La necesidad

impondría su fragmentación en grupos menores para procurarse alimentos y defenderse mutuamente; probablemente tanto en la familia punalúa como en la consanguínea los individuos pasaban a voluntad de una subdivisión a la otra, dando lugar a ese presunto abandono de esposos y de esposas y de hijos por sus padres de que habla el Rev. Hiram Bingham (misionero americano en las islas Sandwich). El comunismo como régimen de vida debió forzosamente imperar tanto en la familia consanguínea como en la punalúa, porque se lo imponía su condición. Todavía sigue siendo general entre las tribus salvajes y bárbaras. Cada familia menor sería una miniatura del grupo.

Sobre el sistema chino de los 9 grados, véase *Systems of consanguinity, etc.*, p. 415, p. 432.

Según el *Timeo* de Platón, cap. II, en la república ideal todos los consanguíneos estarían comprendidos en cinco categorías, donde las mujeres tendrían que ser esposas en común y donde los niños tendrían padres comunes (véase mi edición, p. 705, primera columna). Aquí los mismos cinco grados primarios de parentesco. Platón estaba familiarizado con las tradiciones helenas y pelasgas, que se remontaban a la zona de la barbarie, etc. Sus grados exactamente los de los hawaianos.

El estado de la sociedad indicado por la familia consanguínea apunta a una condición anterior por promiscuidad (¡en la horda!) pese a Darwin —véase *Descent of man*, II, 360—. Al disgregarse la horda en grupos menores para su subsistencia, pasaría de la promiscuidad a familias consanguíneas, la primera «forma organizada de sociedad».

Parte III. Cap. III. La familia punalúa

Existió en Europa, Asia, América en el período histórico, en Polinesia hasta el siglo actual; muy difundida en el estadio del salvajismo, perduró en algunos casos en ciertas tribus que habían progresado hasta el estadio inferior de la barbarie, y, en el caso de los britones, entre tribus en el estadio medio de la barbarie.

Procede de la familia consanguínea mediante exclusión gradual de los propios hermanos y *hermanas* de la relación matrimonial y comenzando por casos aislados, introducida parcialmente al principio, generalizándose luego y

más tarde universal entre las tribus avanzadas, todavía en el salvajismo... ofrece un ejemplo del modo de proceder del principio de selección natural.

En el sistema de clasificación australiano (véase luego) es evidente que su objeto primario <fue> excluir de la vinculación matrimonial a los propios hermanos y hermanas, mientras se conservaba en ella a los hermanos y hermanas colaterales (véase los descendientes de estas clases, p. 425 <: 431>). Tanto en el grupo punalúa australiano como en el hawaiano la fraternidad de los maridos formaba la base de la relación matrimonial en un grupo y la fraternidad de las esposas en el otro... La organización australiana en clases basadas en el sexo —de la que nació el grupo punalúa, que contenía el germen de la gens— predominó probablemente en todas las tribus del género humano que más tarde habían de organizarse gentiliciamente. La organización en gentes excluía constantemente por ley orgánica la relación entre hermanos y hermanas, quienes antes debieron estar aún comprendidos con frecuencia en la familia punalúa, como entre los hawaianos, que no tenían la organización en gentes ni tampoco el sistema turanio de consanguinidad.

1) La familia punalúa.

9 En 1860 el juez Lorin Andrews de Honolulu, en una carta que acompañaba a un cuadro del sistema hawaiano de consanguinidad: «El parentesco punalúa es un tanto ambivalente. Su / origen deriva del hecho de que dos o más hermanos con sus mujeres o dos o más hermanas con sus maridos sentían la inclinación a poseerse mutuamente en común; pero el sentido moderno del término es el de querido amigo o compañero íntimo». Su régimen de consanguinidad demuestra que aquello que el juez Andrews menciona como una inclinación, y que en aquél entonces pudo haber sido una práctica en decadencia, fue en cierta época universal entre ellos. También lo testimonian los misioneros (vése pp. 427, 428 <: 432, 433>). El reverendo Artemus Bishop, fallecido recientemente, uno de los más antiguos misioneros de estas islas, quien también en 1860 envió a Morgan un cuadro parecido, escribía lo siguiente: «Esta confusión de parentescos es el resultado de la antigua costumbre entre parientes de hacer vida común de maridos y esposas». O sea que el grupo de la familia punalúa consiste en: un grupo, todos los hermanos y sus esposas; otro grupo, todas las hermanas con sus maridos; cada grupo incluye los hijos de los matrimonios.

Entre los hawaianos el varón llama esposa a la hermana de su esposa; todas las hermanas de su esposa, propias y colaterales, son a la vez esposas suyas. Pero el marido de la hermana de su mujer le llama punalúa, es decir compañero íntimo; lo mismo, a todos los maridos de las distintas hermanas de su esposa. Todos juntos estaban casados en el grupo. Es probable que estos maridos no fuesen hermanos, pues de haberlo sido el parentesco de sangre habría prevalecido sobre el de afinidad; pero sus esposas eran hermanas, propias y colaterales, en cuyo caso la fraternidad de las esposas <sería> la base sobre la que descansaba el grupo y los maridos estarían entre sí en la relación de punalúa.

El otro grupo descansaba sobre la fraternidad de los maridos, y una mujer llama marido suyo al hermano de su marido; todos los hermanos de su marido, propios y colaterales, eran también sus maridos; pero la mujer del hermano de su marido está con ella en la relación de punalúa. Estas mujeres generalmente no hermanas, aunque sin duda excepciones en ambos grupos [de modo que también los hermanos tuvieran hermanas en común y las hermanas hermanos]. Todas estas esposas estaban en la relación de punalúa.

Los hermanos dejaron de casarse con sus propias hermanas, y una vez que la organización gentilicia hubo logrado todos sus resultados sobre la sociedad, dejaron también de hacerlo con sus hermanas colaterales. Pero mientras tanto compartían en común las restantes esposas. De igual manera las hermanas dejaron de casarse con sus propios hermanos y, tras un largo período, con sus hermanos colaterales; pero compartían en común los maridos restantes.

Los matrimonios de los grupos punalúas explican los parentescos del régimen turanio de consanguinidad. Más allá del salvajismo hay diversos ejemplos de pervivencia de la práctica punalúa; César, *De bello galico*, sobre los britones en el estadio medio de la barbarie; César dice: «Uxores habent dexi duodexique inter se communes, et maxime fratres cum fratribus parentesque cum liberis». Las madres bárbaras no tienen 10 ó 12 hijos, que puedan tener como hermanos sus mujeres en común; pero el sistema turanio de consanguinidad da muchos hermanos, porque los primos varones, próximos o remotos, caen en dicha categoría con respecto al ego. El «parentesque cum liberis», probablemente falsa concepción de César del hecho de varias hermanas compartiendo sus maridos. Herodoto sobre los masagetes en el estadio medio de la barbarie (1.1, c. 216). La frase de Herodoto: «γυναῖχα μὲν γαμέει ἕκαστος ταύτησι δὲ

ἐπίκοινα χρέωνται» <, cada uno se casaba con una mujer, pero teniéndolas en común, > parece referirse al comienzo de la familia sindiásmica; cada marido se unía a una esposa, que venía a ser así su esposa principal; pero dentro de los límites del grupo los maridos y las esposas seguían estando en común. Si bien no conocían el hierro, los masagetas combatían a caballo armados con hachas de guerra fabricadas de cobre y lanzas con puntas también de cobre, y construían y usaban la carreta (ἄμαξα). Por tanto no es de suponer la promiscuidad. Herodoto, 1. IV, c. 104, cuenta también de los agatirsos: «ἐπίκοινων δὲ τῶν γυναικῶν τὴν μείξιν ποιεῦνται, ἵνα κασίγνητοί τε ἀλλήλων ἔωσι καὶ οἰκήιοι ἔοντες πάντες μήτε φῦόνω μήτ' ἔχθρῃ χρέωνται ἐς ἀλλήλους» <Tienen las mujeres en común, de modo que son hermanos entre sí y, como miembros todos de una misma casa, no tienen ni envidia ni odio entre ellos>.

La mejor explicación de éstas y similares prácticas en otras tribus citadas por Herodoto consiste en el matrimonio punalúa en grupo y no en la poligamia o la promiscuidad general.

Herrera dice en la *Historia general* —con validez para el tiempo de los primeros navegantes que visitaron las tribus costeras de Venezuela—: «No tenían orden ni ley en los matrimonios, porque tomaban cuantas mujeres querían y ellas también, y dejábanse cuando querían, sin que en ello nadie recibiese injuria. No eran celosos ellos ni ellas; todos vivían a su placer sin recibir enojo uno de otro... las casas en que moraban eran comunes a todos, y tan capaces que cabían en ellas 160 <Herrera: seiscientas> personas, muy fuertemente fabricadas, aunque cubiertas de hojas de palmas y la hechura a manera de campanas» <Década I, libro IV, cap. 1>./ Estas tribus usaban vasijas de barro cocido, se encontraban en el estadio inferior de la barbarie. El mismo Herrera, refiriéndose a las tribus costeras del Brasil: «Viven en bohíos, cada aldea tendrá ocho, llenos de gente, con sus redes o hamacas para dormir ... viven bestialmente, sin razón, cuenta, peso ni medida» <Década IV, libro VIII, cap. 13>.

Al ser descubierta América del Norte, la familia punalúa parece que había desaparecido ya del todo en sus diversas regiones; forma sindiásmica de familia, pero envuelta en los resabios del antiguo sistema conyugal. Se puede citar una costumbre que todavía practican al menos 40 tribus indias de América del Norte. Al casarse un hombre con la hija mayor de una familia, adquiere por

costumbre el derecho de esposo a todas sus hermanas, cuando llegan a la edad de casarse. Derecho rara vez ejercido por la dificultad de mantener varias familias, a pesar del reconocimiento general de la poligamia como privilegio de los varones. Antes —punalúa— las hermanas propias contraían matrimonio sobre la base de su fraternidad; una vez que la familia punalúa hubo desaparecido, quedó en pie el derecho del marido de la hermana mayor a convertirse en marido de todas las hermanas de ésta, si así lo quería él, supervivencia genuina de una antigua práctica punalúa.

2) Origen de la organización gentilicia.

Desarrollo parcial de las gentes en el estadio del salvajismo, desarrollo completo en el estadio inferior de la barbarie. El germen de la gens se descubre tanto en las clases australianas como en el grupo punalúa hawaiano. Las gentes se encuentran también entre los australianos, basadas en clases, con indicios manifiestos de su evolución a partir de éstas. Su cuna (de la organización gentilicia) debe buscarse en los elementos preexistentes de la sociedad, y se debía prever su madurez para mucho después de su nacimiento.

En las clases australianas se descubren dos de las reglas fundamentales de la gens en su estado arcaico: la prohibición del matrimonio entre hermanos y hermanas, y la descendencia por la línea femenina;... y al aparecer la gens, los hijos pertenecen a la gens de sus madres. La adaptación natural de las clases para engendrar la gens, suficientemente clara... Y en Australia, el hecho de que la gens aparece vinculada [realmente] a una organización anterior y más arcaica, que perduraba como factor unitario de un régimen social, cuyo puesto fue ocupado luego por la gens.

El germen de la gens se encuentra igualmente en el grupo punalúa hawaiano, pero limitado a la línea femenina del uso, en la que varias hermanas, propias y colaterales, compartían en común sus maridos. Estas hermanas, con sus hijos y descendientes por la línea femenina, muestran la composición exacta de una gens de tipo arcaico. La descendencia seguía forzosamente la línea femenina, puesto que no se podía determinar con certeza la paternidad de los hijos. Tan pronto como quedó radicada esta forma especial de matrimonio por grupos, existía ya la base de la gens. Los hawaianos no convirtieron este grupo punalúa natural en una gens, es decir, en una organización circunscrita a estas madres, hijos y descendientes por línea femenina. Y sin embargo es precisamente una

agrupación semejante, fundada en la fraternidad de las madres, o en la similar agrupación australiana, basada en idéntico principio de unión, donde se debe buscar el origen de la gens. Este tomó a esa agrupación tal como la hallara y a base del parentesco organizó en gentes a algunos de sus miembros con varios de sus descendientes.

La gens procede de una familia compuesta de un grupo de personas que substancialmente coincidían con los miembros de una gens.

Una vez que la gens hubo alcanzado su pleno desarrollo e hizo sentir todo su influjo sobre la sociedad, «la anterior abundancia de esposas se tornó en carestía», porque la gens tendía «a estrechar las dimensiones del grupo punalúa hasta derrumbarlo finalmente». Una vez que la organización gentilicia se generalizó en la sociedad antigua, la misma familia punalúa engendró gradualmente la sindiásmica. Cuando la familia sindiásmica comenzó a aparecer y los grupos punalúas a desaparecer, se inició la adquisición de esposas por compra y rapto. Si bien se originó en el grupo punalúa, la organización gentilicia hizo saltar lo que había sido su origen.

3) El sistema turanio o ganowanio de consanguinidad.

Este sistema y la organización gentilicia en su forma arcaica se encuentran comúnmente juntos. La familia, principio activo, no se detiene nunca, pasa de un nivel más bajo a otro más alto. En cambio los sistemas de consanguinidad son pasivos: registran los progresos que la familia realiza a largos intervalos de tiempo y sólo cambian radicalmente cuando la familia ha sufrido un cambio radical. [Lo mismo pasa más en general con los sistemas políticos, religiosos, jurídicos, filosóficos]. / El sistema turanio de consanguinidad expresa los parentescos actuales tal y como existen en la familia punalúa; a su vez demuestra la preexistencia de esta familia. El sistema ha perdurado en Asia y América hasta el día de hoy, después de haber desaparecido la forma de familia, y por tanto la forma de matrimonio, que le dieron existencia, y después que la familia punalúa fue sustituida por la sindiásmica. Las formas substancialmente idénticas del sistema de parentesco de los iroqueses-senecas —presentado como típico de las tribus ganowanias de América— y de los tamiles de la India meridional —como típico de las tribus turanias de Asia— tienen en común más de doscientos grados de parentesco de la misma persona (véanse los cuadros sinópticos, pp. 447 ss. <: 448-455>).

Naturalmente los sistemas de las diversas tribus y naciones presentan algunas diferencias, pero no substanciales. Todos por igual se saludan por el parentesco; entre los tamiles, si el saludo se dirige a una persona más joven que el que habla, se debe emplear el término de parentesco; si es mayor, se saluda por el término de parentesco o bien con el nombre personal; entre los aborígenes americanos el saludo siempre corresponde que se dirija en términos de parentesco. En las antiguas gentes este sistema era también el medio por el cual cada individuo podía señalar su vinculación con cada miembro de su gens, hasta que la monogamia echó por tierra el sistema turanio.

Entre los iroqueses senecas, los parentescos de abuelo —Hoc'-sote—, abuela —Oc'-sote—, nieto —Ha-ye'-da— y nieta —Ka-ye'-da— son los más remotos que se han encontrado en línea ascendente y descendente.

Los parentescos de hermano y hermana no son abstractos, sino que presentan la doble forma de «mayor» y «menor», con términos especiales para cada uno de ellos: Hermano mayor: Ha'-ge; Hermano menor: Ha'-gä. Hermana mayor: Ah'-jé; hermana menor: Kä-gä.

El parentesco de una misma persona con el ego varía en muchos casos al cambiar el sexo del ego.

1ª línea colateral: Para el seneca varón el hijo e hija de su hermano son hijo e hija suyos —Ha-ah'— wuk y Ka-ah'—wuk— y ambos le llaman padre —He-nih—. Igualmente los nietos de su hermano <son> sus nietos —Ha-ye'-da, singular— y nietas —Ka-ye'-da— todos ellos le llaman abuelo —Hoc'-sote—. También los hijos y nietos de sus hermanos en la misma categoría con los suyos propios.

Además para el seneca varón el hijo e hija de su hermana son su sobrino —Ha-yä-wan-da— y sobrina —Ka-yä-wan-da—, y los dos le llaman tío —Hoc-no'-seh—. De modo que los parentescos de sobrino y sobrina, restringidos a los hijos de las hermanas de un varón, propias y colaterales.

Los hijos de este sobrino y sobrina eran sus nietos, como antes, y él su abuelo.

Para la mujer seneca cambia una parte de estos parentescos; el hijo e hija de su hermano son su sobrino —Ha-soh'-neh— y sobrina —Ka-soh'-neh— y

ambos la llaman tía —Ah-ga'-huc—, diferentes de los términos para sobrino y sobrina del varón seneca. Los hijos de estos sobrinos y sobrinas son sus nietos.

El hijo e hija de su hermana son su propio hijo e hija, ambos la llaman madre —Noh-yeh'— y sus hijos son sus propios nietos, la llaman abuela —Oc'-sote—. Las esposas de estos hijos y sobrinos son sus nueras —Ka'-se— y los maridos de estas hijas y esposas son sus yernos —Oc-ná-hose— y le dan el tratamiento correspondiente.

2ª línea colateral. Para el varón y la mujer seneca: el hermano de su padre es padre suyo, los llama hijo o hija. Además todos los hermanos de un padre tienen su mismo lugar. Sus hijos e hijas son hermanos y hermanas, mayores o menores, de él o de ella. Item, los hijos de hermanos tienen el parentesco de hermanos y hermanas.

Para el varón seneca, los hijos de estos hermanos son sus hijos e hijas, los hijos de éstos sus nietos; los hijos de estas hermanas sus sobrinos y sobrinas y los hijos de éstos sus nietos.

Para la mujer seneca, los hijos de estos hermanos sus sobrinos y sobrinas, los hijos de estas hermanas sus hijos e hijas, y los hijos de éstos así mismo sus nietos.

La hermana del padre es la tía del seneca, le llama sobrino si es varón. El parentesco de tía se restringe a la hermana del padre y de aquellas otras personas que ocupan para el seneca la relación de padre, con exclusión de las hermanas de la madre. Los hijos de la hermana del padre son primos —Ah-gare'-seh—.

Para el varón seneca, los hijos de sus primos son sus hijos e hijas, y los de sus primas sus sobrinos y sobrinas.

Para la mujer seneca, los mismos son sus sobrinos y sobrinas, respectivamente sus hijos e hijas.

12 Todos los hijos de estos últimos, sus nietos. /

Para el varón seneca, el hermano de la madre es tío, le llama sobrino; aquí el parentesco de tío se limita a los hermanos de la madre propios y colaterales, con

exclusión de los hermanos del padre. Sus hijos son primos del seneca varón; los hijos de sus primos son sus hijos e hijas, los de sus primas sus sobrinos y sobrinas. Para la mujer seneca, los hijos de todos sus primos son sus nietos⁵.

Para el varón, las hermanas de la madre son mis madres, los hijos de la hermana de la madre mis hermanos y hermanas, mayores y menores. Los hijos de estos hermanos son mis hijos e hijas, los de estas hermanas mis sobrinos y sobrinas; y los hijos de estos últimos mis nietos.

Para la mujer, los mismos parentescos de antes, invertidos.

Para el varón séneca, cada una de las esposas de todos estos hermanos y primos es su cuñada —Ah-ge-ah'-ne-ah— y le llama cuñado —Ha-ya'-o—.

Cada uno de los maridos de todas estas hermanas y primas es cuñado mío.

Algunas de las relaciones matrimoniales de los aborígenes americanos conservan trazas del uso punalúa:

en mandan, la mujer de mi hermano es mi mujer, lo mismo en pauni y en arikara; en crow, la mujer del hermano de mi marido es «mi camarada»; en cric «mi huésped», en muni «mi amiga», en winnebago y ajaotina «mi hermana». En algunas tribus, el marido de la hermana de mi mujer es «mi hermano», en otras «mi cuñado», en cric «mi pequeño separador», sea cual sea el significado de esta expresión.

5 Morgan, *op. cit.*, pp. 441 ss.: «Los hijos de mi tío por parte de madre son primos míos, los hijos de mis primos son hijos e hijas míos, los de mis primas son sobrinos y sobrinas míos; pero siendo yo mujer se truecan estos parentescos, los hijos de todos son por igual nietos míos.» De acuerdo con el esquema de las pp. 444-445, *op. cit.*, los parentescos correspondientes de los senecas son los siguientes:

Yo (varón): hijo del hijo del hermano de la madre = hijo.

Yo (hembra): hijo del hijo del hermano de la madre = sobrino.

Yo (varón): hija del hijo del hermano de la madre = hija.

Yo (hembra): hija del hijo del hermano de la madre = sobrina.

Yo (varón): hijo de la hija del hermano de la madre = sobrino.

Yo (hembra) hijo de la hija del hermano de la madre = hijo.

Yo (varón): hija de la hija del hermano de la madre = sobrina.

Yo (hembra): hija de la hija del hermano de la madre = hija.

Los hijos de los hijos de estos primos son los nietos del seneca, sin distinción de nombre entre femenino y masculino. Marx se saltó en esta serie una generación. El texto de Morgan es elíptico en la p. 441; no está claro a qué se refiere «los hijos de todos».

3ª línea colateral: aquí sólo se considera una rama (de las 4 que hay según se ha visto).

El hermano del padre de mi padre es abuelo mío, me llama nieto. Esto coloca a esos hermanos en la relación de abuelos y así impide que los ascendientes colaterales pasen de este grado de parentesco. El principio que funde las líneas colaterales en la directa, obra tanto en sentido ascendente como en el descendente. El hijo de este abuelo es padre mío, sus hijos mis hermanos y hermanas, los hijos de estos hermanos son mis hijos e hijas, los de estas hermanas mis sobrinos y sobrinas; y los hijos de éstas mis nietos. Como en los casos anteriores estos grados cambian siendo yo mujer.

4ª línea colateral. También aquí consideramos sólo una rama.

El hermano del padre de mi abuelo es abuelo mío; también su hijo es abuelo mío; el hijo de éste es padre mío; su hijo e hija mi hermano y hermana, mayor o menor; y sus hijos y nietos guardan conmigo el mismo parentesco que en los casos anteriores.

5ª línea colateral: la misma clasificación que en las ramas correspondientes de la 2ª, con excepción de los ascendientes adicionales.

Términos iroqueses-senecas para suegro: Oc-na'-hose, padre de la esposa, y He-ge'-se, padre del marido. El primer término se usa también para el hijo político. Términos también para padrastro —Hoc-no'ese— y madrastra —Oc'-no-ese—, hijastro —Ha'-no— e hijastra —Ka'-no—. En muchas tribus, dos suegros y dos suegras están emparentados y <existen> términos para expresar la vinculación.

Más o menos en la mitad de todos los parentescos nombrados, el sistema turanio es idéntico al malayo. El seneca y el tamil difieren del hawaiano en los parentescos que dependían del matrimonio o no matrimonio de hermanos y hermanas. Por ejemplo, en los dos primeros el hijo de mi hermana es sobrino mío, en el otro es mi hijo. El cambio de grados que resulta de la sustitución de la familia punalúa en vez de la consanguínea, trueca el sistema malayo en turanio.

En Polinesia familia punalúa, permaneciendo malayo el sistema de consanguinidad. En Norteamérica familia sindiásmica, permaneciendo

- 13 turanio el sistema de consanguinidad. En Europa y Asia occidental la familia se hace monógama, manteniéndose por un tiempo el sistema turanio de consanguinidad, para luego decaer y ser reemplazado por el ario. / El sistema malayo debe haber imperado de forma general en Asia con anterioridad a la migración malaya a las islas del Pacífico;

el sistema (turanio) transmitido en su forma malaya a los antepasados de las tres familias junto con las corrientes de sangre a partir de una fuente asiática común; posteriormente modificado en su forma actual por los remotos antepasados de la familia turania ganowania.

Los principales parentescos del sistema turanio, generados por la familia punalúa; varios de los parentescos por matrimonio han cambiado. La hermandad de los maridos y la de las esposas era la base del vínculo plenamente expresado en la costumbre hawaiana del punalúa. Teóricamente la familia de este período era coextensiva con el grupo vinculado matrimonialmente; pero en la práctica debió subdividirse en varias familias menores por conveniencias de habitación y subsistencia. Los hermanos britones, que en número de 10 ó 12 se casaban con esposas comunes, darían el tamaño de una subdivisión común en el grupo punalúa.

Parece que la forma comunista de vida procedió de las necesidades de la familia consanguínea, que siguió en la punalúa y fue transmitida a la sindiásmica de los aborígenes americanos, entre los cuales siguió en práctica hasta la época de su descubrimiento. [¿Y los esclavos meridionales? ¿Incluso los rusos hasta cierto punto?].

Parte III. Cap. IV. Las familias sindiásmica y patriarcal

La familia sindiásmica o de parejas, encontrada al descubrirse los aborígenes americanos entre la parte de ellos que se encontraba en el estadio inferior de la barbarie; parejas conyugales que constituían familias perfectamente señaladas aun cuando sólo parcialmente individualizadas. En esta familia está el germen de la familia monógama.

Comúnmente varias familias sindiásmicas ocupaban una vivienda [como entre los esclavos meridionales, de familia monógama], formando un hogar colectivo [como los esclavos meridionales y hasta cierto punto los labradores rusos antes y después de la emancipación de la servidumbre], practicando el principio del comunismo en su modo de vivir. Este hecho demuestra que la familia era demasiado débil como organización para hacer frente por sí sola a las vicisitudes de la vida; pero basada en el matrimonio entre parejas individuales. Ahora la mujer era algo más que la esposa principal del marido; el nacimiento de hijos tendía a consolidar la unión y hacerla duradera.

El matrimonio no se basaba aquí en el «sentimiento», sino en la conveniencia y la necesidad. Las madres concertaban los matrimonios de sus hijos sin su previo consentimiento o conocimiento; de este modo el enlace tenía lugar a menudo entre desconocidos. A su tiempo se les comunicaba cuándo debía realizarse simplemente la ceremonia nupcial. Este <era> el uso de los iroqueses y otras muchas tribus indias. Antes del matrimonio, los presentes a los parientes gentilicios de la novia, con carácter de donaciones a título oneroso, llegaron a ser una característica de estas transacciones matrimoniales. El vínculo no tenía más duración que la que quisieran darle las partes, hombre o mujer. Con el tiempo surgió y se afianzó un sentimiento público en contra de tales separaciones. Cuando surgía la disensión, la parentela gentilicia procuraba la reconciliación entre las partes. Si no tenía éxito, la esposa abandonaba el hogar de su marido, llevándose sus efectos personales así como los hijos, tenidos por exclusivamente suyos; cuando la parentela de la esposa predominaba en la vivienda colectiva, lo que era generalmente el caso, el marido abandonaba el hogar de su esposa. Así la permanencia del vínculo matrimonial dependía de la voluntad de las partes.

El reverendo Asher Wright⁶, durante muchos años misionero entre los senecas, escribió a Morgan en 1873 al respecto: «En cuanto a sus familias, mientras ocupaban sus antiguas casas largas... predominaba algún clan, tomando las mujeres sus maridos de los otros clanes; y a veces, por novedad, algunos de sus hijos traían a sus jóvenes esposas hasta tanto se sintiesen con bríos para dejar a sus madres. Como regla las mujeres mandaban en el hogar... Las provisiones eran comunes; pero pobre del marido o amante que fuese demasiado remiso en cumplir sus obligaciones. Sin tener en cuenta el número

6 Manuscrito: Arthur Morgan, nota 402: Rev. A. Wright. Cf. B. J. Stern, *American Anthropologist*, 35 (1933), p. 138; W. N. Fenton, *Ethnology*, 4 (1965), p. 251 (véase *supra*, Introducción, nota 16).

- de sus hijos ni los bienes que tuviese en la casa, en cualquier momento podía ordenársele el abandono de la misma y que se marchara con su manta y no podía intentar desobedecer. Le harían la vida imposible en la casa... tenía que regresar a su propio clan; o, como sucedía frecuentemente, irse a buscar una nueva alianza matrimonial en algún otro. Las mujeres eran el gran poder en el clan como en todas partes. No titubeaban, cuando la ocasión lo requería, en “tumbar los cuernos” de la cabeza del jefe, como se decía técnicamente, y devolverle a las filas de los guerreros. También la designación originaria de los jefes les correspondió siempre a ellas». Cf. Bachofen, *Das Mutterrecht*, que trata
- 14 de la ginecocracia. / Entre los iroqueses, en el estadio inferior de la barbarie, pero de un alto nivel mental, y en general entre las tribus indias igualmente adelantadas, los varones exigían bajo severas penas la castidad de las mujeres, pero sin la obligación recíproca. La poligamia, universalmente reconocida como derecho del varón, estaba limitada de hecho por la incapacidad de éste para soportar tal franquicia. En la familia sindiásmica no había cohabitación exclusiva. El antiguo sistema conyugal seguía existiendo, pero en formas reducidas y limitadas.

Parecido entre los indios pueblos, en el estadio medio de la barbarie. Según Clavijero, *Historia de México* <libro VI, cap. 39>, los padres concertaban todos los matrimonios. «Un sacerdote ataba una extremidad del huepilli —camisa de la mujer— con una punta del tilmatli —manta del marido— haciendo un nudo, y en esta ceremonia hacían consistir principalmente su contrato matrimonial». Herrera —*Historia general* <Década III, libro 2, cap. XVII>— dice: «Ponían por memoria cuanto traía la novia, porque si se volvían a descasar, como lo usaban, se hiciese partición de los bienes, llevándose el hombre las hijas y la mujer los hijos, con facultad de volverse a casar con otro». Entre los indios pueblos la poligamia era derecho consagrado de los varones, más comúnmente practicada que entre las tribus menos adelantadas.

En la familia punalúa existió más o menos la práctica de parejas, impuesta por las exigencias del sistema social, teniendo cada hombre una esposa principal entre un número de esposas y viceversa; de suerte que esta tendencia apuntaba hacia la familia sindiásmica. Este resultado fue obra sobre todo de la organización en gentes. En esta organización:

1. La prohibición del matrimonio dentro de la gens excluía a los hermanos y hermanas propios y también a los hijos de las hermanas propias, puesto

que todos eran miembros de la gens. Cuando la gens se subdividía, la prohibición de contraer matrimonio —con todos los descendientes por línea femenina de cada antepasado dentro de la gens— se extendía a sus ramas durante largos períodos de tiempo, como se ha visto que sucedía entre los iroqueses.

2. La estructura de la gens creaba un sentimiento en contra del matrimonio consanguíneo; estaba ya muy difundido entre los aborígenes americanos, cuando fueron descubiertos. Por ejemplo entre los iroqueses ninguno de los parentescos de sangre enumerados eran capaces de matrimonio entre sí. Planteada la necesidad de buscar esposa entre otras gentes, sobrevino su adquisición por tratos y compra; escasez de esposas en lugar de su anterior abundancia y por consiguiente reducción gradual de las dimensiones del grupo punalúa. Sin embargo esos grupos han desaparecido, aunque el sistema de consanguinidad perdura.
3. Al buscar esposa no se limitaban a hacerlo dentro de la propia tribu o de las tribus amigas; las tomaban por la fuerza de tribus enemigas. De aquí la costumbre india de perdonar la vida a las cautivas, mientras que los varones eran pasados a cuchillo. Una vez adquiridas las mujeres por compra y por captura, no fueron tan fácilmente compartidas como antes. Esto tendía a excluir aquella parte del grupo teórico no asociada directamente por razones de subsistencia; aún más reducidas las dimensiones de la familia y la amplitud del sistema conyugal. Prácticamente el grupo se limitaba desde el principio a los hermanos propios, que compartían en común sus esposas, y a las propias hermanas, que compartían en común sus maridos.
4. La gens creó la estructura social más alta conocida hasta entonces. El matrimonio de personas no emparentadas creó generaciones más vigorosas física y mentalmente; con el cruce de dos tribus en proceso de avance, el cerebro y cráneo resultante se ensancharía y alargaría hasta la suma de las capacidades de ambas.

La propensión a formar parejas, hoy tan desarrollada entre las razas civilizadas, no <es>, por consiguiente, normal en el género humano, sino algo que se ha desarrollado a base de experiencia, al igual que todas las grandes pasiones y facultades de la mente.

La guerra entre los bárbaros —debido a las armas más perfeccionadas y los incentivos más poderosos— destruye más vida que entre los salvajes. Los varones han desempeñado siempre el oficio de la guerra; quedaba un excedente de mujeres; esto fortalecía el sistema conyugal creado por los matrimonios en grupos, retardando el avance de la familia sindiásmica. Por otra parte, la mejora en la subsistencia, consecuencia del cultivo del maíz y <otras> plantas, favoreció el adelanto general de la familia entre los aborígenes americanos. Cuanto más estable esa familia, tanto más desarrollada su individualidad. Habiéndose refugiado en viviendas colectivas, en las que un grupo de tales familias sucedió al grupo punalúa, ahora buscaba su sostén en sí misma, en el hogar familiar y en las gentes a las que pertenecían maridos y mujeres respectivamente. La familia sindiásmica, nacida en los confines del salvajismo con la barbarie, atravesó el estadio medio y gran parte del estadio superior de la barbarie. Fue reemplazada por una forma inferior de monogamia. Siempre en la sombra de los sucesivos sistemas conyugales, fue saliendo a la luz con el progreso paulatino de la sociedad.

Lo que Morgan dice de los antiguos britones es aplicable a menudo —en el estadio medio de la barbarie—: «Parecen haber sido salvajes en cuanto a su inteligencia; pero llevaban la indumentaria de tribus más adelantadas».

15 Muchas tribus africanas, con inclusión de los hotentotes, han conocido la fundición del material del hierro, hasta donde se remonta nuestro conocimiento de ellas. Luego de producir el metal mediante procesos primitivos adquiridos de tribus de otras regiones, lograron fabricar / toscas armas y utensilios (463 <: 464>).

Los procesos tienen que ser estudiados en regiones donde las instituciones son homogéneas. Polinesia y Australia, los mejores campos para el estudio de la sociedad salvaje. América del Norte y del Sur, para el estado de la sociedad en el estadio inferior y medio de la barbarie. Morgan da por sentado «el origen asiático de los aborígenes americanos». Su llegada a América pudo no ser el resultado de una migración deliberada sino de los accidentes del mar y de las grandes corrientes oceánicas desde Asia en dirección al litoral noroeste (464 <: 464 >).

Estadio medio de la barbarie —en el siglo XVI— (espléndidamente) ejemplificado por los indios pueblos de Nuevo México, México, Centroamérica,

<Nueva> Granada, Ecuador y Perú, con sus notables artes e invenciones, su avanzada arquitectura, sin incipientes manufacturas y las ciencias que despuntaban.

Estadio superior de la barbarie: griegos, romanos y posteriormente las tribus germánicas. La familia patriarcal de las tribus semíticas corresponde al estadio superior de la barbarie y perduró durante algún tiempo hasta después de implantada la civilización. Los jefes practicaban la poligamia; ésta no <era> el principio material de institución patriarcal. Característica esencial de esta forma de familia: organización de una serie de personas, serviles y libres, en una familia sujeta a la autoridad paterna con el objetivo de ocupar las tierras y cuidar los rebaños y manadas. Los de condición servil y los que formaban la servidumbre mantenían relaciones matrimoniales y con el patriarca en jefe constituían una familia patriarcal. La autoridad sobre sus miembros y sobre sus bienes era el hecho material. Lo característico: la incorporación de muchos a la condición servil o dependiente, antes desconocida. Autoridad paterna sobre el grupo, acompañada de una más elevada individualidad de las personas.

Así también la familia romana bajo la patria potestad. Poder del padre sobre vida y muerte de sus hijos y descendientes, así como de los esclavos y servidores que continúan el núcleo de la familia y le daban su nombre; suya absolutamente era toda la propiedad que ellos creaban. Sin la poligamia el paterfamilias romano era un patriarca y su familia una familia patriarcal. En grado menor, las mismas características de la familia antigua en las tribus griegas.

La familia patriarcal marca ese momento peculiar del progreso humano en el que la individualidad de la persona comienza a destacarse por encima de la gens, en la que hasta entonces se había hallado inmersa; su influjo general tendió fuertemente a la implantación de la familia monógama... Sus formas hebrea y romana, excepcionales en la experiencia humana. En las familias consanguínea y punalúa, «imposible» la autoridad paterna; se inicia en la familia sindiásmica como débil influjo y se consolida bajo la monogamia, para exceder los límites de lo razonable en la familia patriarcal de tipo romano.

Parte III. Cap. V. La familia monógama

Moda: declarar la familia patriarcal —en su forma latina o hebrea— la típica familia de la sociedad primitiva. La gens, tal como apareció en el último período de la barbarie, fue bien comprendida; pero se supuso erróneamente que era posterior en el tiempo a la familia monógama. Se consideraba a la gens como un conglomerado de familias; pero la gens se inscribía por completo en la fratría, la fratría en la tribu, la tribu en la nación; pero la familia no podría inscribirse íntegramente en la gens, ya que el marido y la mujer pertenecían necesariamente a gentes diferentes. La esposa se consideró siempre, incluso en el último período, de la gens de su padre y entre los romanos llevaba el nombre de esa gens. Como todas las partes deben integrar el todo, la familia no podía llegar a ser la unidad de la organización gentilicia, lugar que ocupaba la gens.

La aparición moderna de la familia entre las tribus romanas se halla demostrada por el significado de familia, que contiene los mismos elementos que famulus = siervo. Festo dice: «Famuli origo ab Oscis dependet, apud quos servus Famul nominabatur, unde 'familia' vocata». <'Famuli' procede de los oscos, que llamaban 'famul' al siervo, de donde viene el nombre de 'familia'>. Por tanto 'familia', en su sentido primitivo, no tenía relación con la pareja unida en matrimonio o con sus hijos, sino con el conjunto de esclavos y servidores que trabajaban para su mantenimiento y se hallaban bajo la autoridad del paterfamilias. En algunas disposiciones testamentarias «familia» se emplea como sinónimo de «patrimonium», la herencia que pasaba al heredero. Gayo, *Institutiones* II, 102: «Amico familiam suam, id est patrimonium suum mancipio dabat». <Le daba en propiedad a su amigo su familia, es decir su patrimonio>. Fue introducido en la sociedad latina para definir un nuevo organismo, cuya cabeza mantenía bajo autoridad paterna a la esposa, hijos y servidumbre. Mommsen llama a la familia un «cuerpo de sirvientes» (*Historia de Roma*). Este término, pues, no cuenta con más antigüedad que la férrea organización familiar / de las tribus latinas, a su vez posterior al cultivo de los campos y a la servidumbre legalizada así como a la separación de griegos y romanos. [Fourier caracteriza la época de la civilización por la monogamia y la propiedad privada del suelo. La familia moderna encierra en germen no sólo el servitus (esclavitud) sino también la servidumbre, pues se halla ligada de antemano a servicios agrícolas. Es la miniatura de todos los antagonismos que se despliegan posteriormente en la sociedad y su Estado].

Con la familia sindiásmica el germen de la autoridad paterna se desarrolla, a medida que la nueva familia adquiere más y más las características de la monogamia. Cuando se comenzó a crear la propiedad en masa y el anhelo de su transmisión a los hijos hubo cambiado la descendencia de la línea femenina a la masculina, se estableció por vez primera una base real para la autoridad paterna. El mismo Gayo dice, *Institutiones* I, 55: Item in potestate nostra sunt liberi nostri —incluye ius vitae necisque—, quos iustis nuptiis procreavimus, quod ius proprium civium romanorum est: fere enim nulli alii sunt homines qui talem in filios suos habent potestatem qualem nos habemus. <También se hallan sometidos a nuestro poder nuestros hijos —incluye el derecho de vida y muerte— procreados en legítimo matrimonio, lo que constituye un derecho característico de los ciudadanos romanos; y es que apenas se encontrará otros hombres que tengan un poder tan grande sobre sus hijos como nosotros lo tenemos>. La monogamia cobra una forma definida en el estadio superior de la barbarie.

Los antiguos germanos: sus instituciones, unitarias y originarias. Según Tácito, matrimonio estricto entre ellos; se contentaban con una sola esposa, exceptuando a muy pocos por razón de su rango; el esposo aportaba dote a su esposa —no viceversa—, a saber un caballo aparejado y un escudo, con una lanza y una espada; en virtud de estos dones la mujer quedaba desposada —*Germania*, c. 18—. Los presentes con carácter de compra por regalo, antes sin duda destinados a los parientes gentilicios de la mujer, entonces se entregaban ya a la novia. «Singulis uxoribus contenti sunt» <se contentan con una sola esposa> —*Germania* c. 18— y las mujeres «septae pudicitia agunt» <se rodean de un cerco de pudor>.

Probablemente familias agrupadas en una economía doméstica de tipo comunal [como los eslavos meridionales], compuesta por familias emparentadas. Estos grupos tuvieron que ir desapareciendo con la institucionalización de la esclavitud. [De hecho la familia monógama presupone siempre, para poder existir aislada autónomamente, una clase de servidores que originariamente en todas partes fueron directamente esclavos].

Los griegos homéricos: familia monógama de tipo inferior. El trato que daban a sus cautivas refleja la cultura de la época respecto a las mujeres en general; la vida de campamento de Aquiles y Patroclo; la monogamia que

podiera haberse basado en una obligación impuesta a las esposas (cierto grado de reclusión).

El cambio de la descendencia por línea femenina a la masculina <fue> perjudicial para la posición y derechos de la mujer y madre; sus hijos, trasladados de la gens de ella a la de su marido; por el hecho de casarse enajenaba sus derechos agnaticios sin recibir una compensación equivalente; antes del cambio los miembros de su propia gens predominaban en el hogar, lo que daba pleno vigor al vínculo materno y hacía que la mujer fuese más el centro de la familia que el varón. Después del cambio se encontraba sola en el hogar de su esposo, aislada de su parentela gentilicia. En las clases prósperas su estado <era> de reclusión forzosa y el objeto primario del matrimonio la procreación de hijos legítimos (παιδοποιεσθαι γνησίως).

En todo momento predominó entre los griegos un principio, difícil de encontrar entre los salvajes, de egoísmo calculado por parte de los hombres, que tendía a menguar la estimación de la mujer. Costumbres de siglos habían impreso en las mentes de las mujeres griegas el sentimiento de su inferioridad.

[Pero la situación de las diosas del Olimpo muestra reminiscencias de una posición anterior de las mujeres, más libre e influyente. La ansiosa de poder Juno, la diosa sabiduría nace de la cabeza de Zeus, etc.]. Tal vez le fuera... preciso a esta raza, para pasar del sistema sindiásmico al monógamo. Los griegos siguieron siendo bárbaros en el apogeo de su civilización en el tratamiento del sexo femenino; educación superficial de éste, prohibición de su trato con el sexo opuesto, su inferioridad le era inculcada como un principio, hasta el punto de que llegó a ser aceptada como un hecho por las mujeres mismas. La mujer no <era> compañera igual a su marido, sino una hija con respecto a éste.

Véase Becker, *Charicles*.

El desarrollo de la propiedad y el deseo de transmitirla a los hijos fue la fuerza motriz que trajo la monogamia; la legitimación de los herederos, la progenie real de la pareja conyugal, apareció en el estadio superior de la barbarie como protección contra la supervivencia de cierta parte de los antiguos iura conyugal; el nuevo uso: la reclusión de las esposas; el plan de vida doméstica entre los griegos <fue> un régimen de confinamiento y restricciones para la mujer. /

17 Familia romana:

La materfamilias era la señora de la familia; salía a la calle libremente sin restricciones por parte de su marido, frecuentaba con los hombres los teatros y banquetes festivos; en casa, ni confinada a un aposento especial, ni excluida de la mesa con los hombres. Por tanto las mujeres romanas <tenían> más dignidad personal e independencia que las griegas; pero el matrimonio las entregaba in manum viri; era = hija del marido; éste tenía autoridad para castigarla y derecho de vida y muerte en caso de adulterio (con presencia del consejo de la gens de ella).

Confarreatio, coemptio, usus⁷, las tres formas del matrimonio romano, ponían a la esposa in manus del marido; desaparecieron en el imperio con la adopción general del matrimonio libre, que no ponía a la mujer in manus del marido.

Divorcio desde los tiempos más antiguos, a voluntad de las partes —probablemente heredado de la familia sindiásmica—, raro en la república. Becker, *Gallus*.

El desenfreno —tan llamativo en las ciudades romanas y griegas del apogeo de su civilización—, muy probablemente resto de un antiguo sistema conyugal nunca erradicado del todo, había persistido desde la barbarie como lacra social y ahora manifestaba sus excesos en la nueva corriente del heterismo.

La familia monógama correspondía al sistema de consanguinidad y afinidad ario —semítico, urálico—. La gens tuvo su origen natural en la familia punalúa. Las principales ramas del tronco ario organizadas en gentes cuando aparecen en la historia; muestra que tal fue también su comienzo y de la familia punalúa procede el sistema turanio de parentesco, aún ligado a la gens en su forma arcaica entre los aborígenes americanos. Este también <fue> por consiguiente el sistema originario de los arios. La pobreza de la nomenclatura original en el sistema ario de consanguinidad se explica por la desaparición bajo la monogamia de una gran parte de la nomenclatura turania. Todo lo que hay de común en los diversos dialectos arios: padre y madre, hermano y

⁷ *Coemptio*: matrimonio con aparente compra mutua de las partes, por el que la mujer quedaba liberada de la tutela de su familia. *Confarreatio*: forma antigua y solemne de matrimonio en Roma. *Usus*: costumbre (Lewis y Short, *Latin Dict.*)

hermana, hijo e hija, y un término común aplicado indistintamente a sobrino, nieto y primo —sánscrito: 'naptar', latín: 'nepos', griego: 'ἀνεψιός'—. Jamás hubieran podido alcanzar la posición de adelanto que implica la monogamia con semejante nomenclatura, tan pobre para los parentescos consanguíneos. Se explica con un sistema anterior como el turanio, por empobrecimiento.

Hermanos y hermanas en el sistema turanio: menores y mayores, y los diversos términos aplicados a categorías de personas, comprendiendo a las que no eran hermanos y hermanas propios. <El sistema> ario, sobre la base de la monogamia; por primera vez los términos para hermano y hermana <se hacen> abstractos e inaplicables a los colaterales.

Aún perviven restos de un sistema turanio anterior. Así los húngaros clasifican a los hermanos y hermanas en mayores y menores con términos especiales. En francés frère; aîné: el mayor, puîné y cadet: el menor; aînée y cadette: hermana mayor y menor. Sánscrito: hermano mayor y menor —agrajar y amujar—, lo mismo para hermana —agrajri y amujri—. Si en un tiempo existieron en los dialectos griegos, romanos, etc. términos comunes para hermanos y hermanas mayores y menores, su anterior aplicación a categorías de personas habría imposibilitado su aplicación exclusiva a los hermanos y hermanas propios.

Los dialectos arios carecen de un término común para abuelo. Sánscrito: pitameha; griego: πάππος; latín: avus; ruso: djed; galés: henda. El término en un sistema anterior (turanio) se aplicaba no sólo al abuelo propio, a sus hermanos y primos varones, sino también a los hermanos y a todos los primos varones de la abuela; por tanto no pudo crearse para significar un abuelo y progenitor lineal bajo la monogamia.

Sin término para tío y tía en abstracto, como tampoco en especial para tío y tía por parte de padre y de madre en los dialectos arios. Sánscrito: pitroya; griego: πάτρω; latín: patruus; eslavo: stryc; anglosajón, belga, alemán: eam, oom, oheim para tío paterno. En ario originario ningún término para tío por parte de madre, parentesco tan destacado por la gens entre las tribus bárbaras. Si el sistema anterior <hubiese sido> el turanio, necesariamente un término para este parentesco, pero restringido a los hermanos propios de la madre y a todos sus primos varones; la categoría incluía a muchas personas que no podrían ser tíos en el sistema monógamo.

18 En cambio admitiendo la existencia anterior del sistema turanio (por las categorías), se explica la transición al sistema descriptivo sobre la base de la monogamia. Bajo la monogamia todo parentesco es específico; las personas, en el nuevo sistema, descritas a base de los términos primarios o combinaciones de ellos, tal como hijo del hermano por sobrino, hermano del padre por tío e hijo del hermano del padre por primo. Esto fue lo original en el sistema actual de las familias aria, semítica y urálica. Las generalizaciones que actualmente contienen, / fueron introducidas posteriormente. Todas las tribus en posesión del sistema malayo y turanio describían su parentela con la misma fórmula al responder a la pregunta por el grado de parentesco entre dos personas, no como sistema de consanguinidad sino como medio de trazar parentescos. Consecuencia: cuando el régimen monógamo se generalizó entre los arios, etc., éstos volvieron a la antigua forma descriptiva en uso constante bajo el sistema turanio y abandonaron éste como inútil y falso para la descendencia.

Demostración de que lo original del presente sistema <es> puramente descriptivo: el gaélico —la típica forma aria—, el estonio —la típica forma urálica— son todavía descriptivos. En gaélico, los únicos términos para las relaciones consanguíneas, los primarios: padre y madre, hermano y hermana, hijo e hija. Todos los demás parentescos se describen por medio de éstos, comenzando a la inversa; por ejemplo: hermano, hijo del hermano, hijo del hijo del hermano. El sistema ario expresa los parentescos efectivos bajo la monogamia, dando por sentado que es conocida la paternidad de los hijos.

Con el transcurso del tiempo se injertó en el nuevo sistema un método de descripción materialmente diferente del celta, pero sin modificar sus rasgos esenciales; introducido por los civilistas romanos, adoptado por las diversas naciones arias a las que alcanzó la influencia romana. El sistema eslavo tiene algunas características enteramente peculiares, de origen turanio (véase *Systems of consanguinity*, etcétera, p. 40).

Modificaciones romanas: distinguieron al tío paterno del materno con términos especiales, crearon el término para abuelo como correlativo de nepos. Con estos términos y los primarios, acompañados de prefijos apropiados, estaban en condiciones de sistematizar los parentescos en la línea directa y en las cinco primeras líneas colaterales, que incluían el conjunto de los parientes de cada uno.

El sistema árabe pasó por procesos similares al romano y con resultados similares.

Del ego al tritavus en la línea directa, seis generaciones de ascendentes; y del ego al trinepos el mismo número de descendientes, en cuya descripción sólo se usaban cuatro términos radicales. Si se deseaba remontar aún más lejos, el tritavus se convertía en el nuevo punto de partida para la descripción: tritavi pater hasta tritavi tritavus, el duodécimo antecesor masculino del ego en la línea directa; de la misma manera trinepotis trinepos, etc.

- 1^a línea colateral masculina: frater, fratris filius, fratris nepos, fratris pronepos hasta fratris trinepos; si hasta el duodécimo descendiente: fratris trinepotis trinepos. Con este sencillo método, frater se convierte en la raíz de la descendencia en esta línea.

Misma línea, femenina: soror, sororis filia, sororis neptis, sororis proneptis hasta sororis trineptis (6º grado) y sororis trineptis trineptis (12ª descendiente). Las dos líneas descienden del pater; pero al tomar como raíz de descendencia en esta descripción al hermano y la hermana, se mantienen distintas la línea y sus dos ramas, y queda especificado el parentesco de cada persona con el ego.

- 2^a línea colateral, masculina, por la parte del padre: hermano del padre, patruus; patruus filius, patruus nepos, patruus pronepos, patruus trinepos, hasta patruus trinepotis trinepos; patruus filius se llama también frater patruelis y vulgarmente consobrinus (cousin).

Pand <ectas>, lib. XXXVIII, tit. 10: «Item fratres patruales, sorores patruales, id est qui quaeve ex duobus fratribus progenerantur; item consobrini, consobrinae, id est qui quaeve ex duobus sororibus nascuntur (quasi consobrini); item amitini, amitinae, id est qui quaeve ex fratre, ex sorore propagantur; sed fere vulgus istos omnes communi appellatione consobrinos vocat». <También fratres patruales, sorores patruales, o sea los hijos, respectivamente hijas, nacidos de dos hermanos; también consobrini, consobrinae, o sea, los hijos, respectivamente hijas de dos hermanas —como consobrini—; también amitini, amitinae, o sea, los hijos del hermano y la hermana <<en matrimonios distintos>>; pero el vulgo les suele llamar a todos con el término común de consobrini>.

Femenina, por la parte del padre: hermana del padre; amita, amitae filius, amitae neptis, amitae trineptis, amitae trineptis trineptis. Término especial para amitae filia: amitina.

- 19 3ª línea colateral, masculina, por la parte del padre: hermano del abuelo: patruus magnus (ninguna lengua existente cuenta con un término original para este parentesco); patru magni filius, nepos, trinepos, para terminar con patru magni trinepotis trinepos / La misma línea femenina (por la parte del padre) comienza con amita magna, gran tía paterna, etc.

La 4ª y la 5ª línea colateral <masculina> por la parte del padre comienzan respectivamente con patruus major —hermano del bisabuelo— y patruus maximus —hermano del tatarabuelo—. Luego sigue como antes: patru majoris filius, hasta trinepos y patru maximi filius hasta trinepos.

Las ramas femeninas —por la parte del padre— comienzan respectivamente con amita major y amita máxima.

Para los parientes por la parte de la madre, la primera línea colateral, soror, etc., permanece la misma, mientras que la línea directa femenina es sustituida por la masculina.

Segunda línea colateral <masculina> —por la parte de la madre—: avunculus —tío materno—, avunculi filius, nepos, trinepos, etc.

En la rama femenina —por parte de la madre—: matertera —tía materna—, materterae filia, neptis, proneptis, trineptis, etc.

Tercera línea colateral, masculina y femenina —por la parte de la madre— comienza respectivamente con avunculus magnus y matertera magna.

Cuarta ... con avunculus major y matertera major.

Quinta ... avunculus maximus y matertera máxima.

Con respecto a la actual familia monógama; debe progresar con el progreso de la sociedad y cambiar en la medida en que ésta lo haga, tal como ocurriera en el pasado. Es un producto del sistema social... debemos suponerla capaz de mayores perfeccionamientos hasta que se logre la igualdad de los sexos.

Actualmente es imposible predecir la naturaleza de su sucesora, si en un futuro lejano la familia monógama no llegara a responder a las exigencias de la sociedad, asumiendo el constante progreso de la civilización (491, 492 <: 486>).

Parte III. Cap. VI. Serie de instituciones relacionadas con la familia

- Primera etapa de la serie:
- I) Trato promiscuo.
 - II) Matrimonio entre hermanos y hermanas, propios y colaterales, en grupos; da:
 - III) La familia consanguínea —primera etapa de la familia—; da:
 - IV) El sistema malayo de consanguinidad y afinidad.
- Segunda etapa de la serie:
- V) Organización sobre la base del sexo y costumbre punalúa tendente a reprimir el matrimonio entre hermanos y hermanas; da:
 - VI) La familia punalúa —segunda etapa de la familia—; da:
 - VII) La organización en gentes, que excluía el matrimonio de los hermanos y hermanas; da:
 - VIII) El sistema turanio y ganowanio de consanguinidad y afinidad.
- Tercera etapa de la serie:
- IX) Influencia creciente de la organización gentilicia y perfeccionamiento de las artes de la vida con el adelanto de una parte del género humano hasta el estado inferior de la barbarie; da:
 - X) El matrimonio entre parejas solas, pero sin cohabitación exclusiva; da:
 - XI) La familia sindiásmica —tercera etapa de la familia—.

Cuarta etapa de la serie: XII) Vida pastoril en las llanuras sobre zonas limitadas; da:

XIII) La familia patriarcal —cuarta etapa, si bien excepcional, de la familia—.

Quinta etapa de la serie: XIV) Nacimiento de la propiedad y disposición de la herencia directa de los bienes; da:

XV) La familia monógama — quinta etapa de la familia—; da:

XVI) El sistema ario, semítico y urálico de consanguinidad y afinidad, que desbanca al turanio.

20

I) Trato promiscuo. Vida en hordas; sin matrimonio; muy por debajo del salvaje más primitivo actualmente. Los utensilios de pedernal, más toscos, encontrados en ciertas regiones del globo y no empleados por los salvajes actuales, atestiguan la extrema rudeza de la condición humana después que hubo salido de su primitivo hábitat y comenzado como pescador su expansión por las zonas continentales. Salvaje primitivo. / La familia consanguínea... reconocía la promiscuidad dentro de límites fijos, que no eran los más estrechos, y su misma constitución orgánica señala una condición peor, frente a la cual ella interponía un escudo.

V) Entre los australianos en las categorías de varones y mujeres unidos en matrimonio se descubren los grupos punalúas. También se encuentra el mismo grupo entre los hawaianos con el régimen matrimonial que lo expresa. La familia punalúa incluía las mismas personas comprendidas en la anterior consanguínea, con la excepción de hermanos y hermanas propios, teóricamente excluidos, si bien no en todos los casos.

VII) Organización en gentes. Entre las clases australianas el grupo punalúa alcanza una amplia y sistemática difusión; así mismo estaban organizados en gentes. Aquí la familia punalúa <era> más antigua que la gens, porque se basaba en clases que habían precedido a las gentes... El sistema turanio necesita para surgir tanto de la familia punalúa como de la organización gentilicia.

X y XI) Tendencia a reducir a menores proporciones los grupos de matrimonios antes de terminarse el período de salvajismo, porque la familia sindiásmica se convirtió en un fenómeno constante en el estadio inferior de la barbarie. La costumbre condujo a los salvajes más adelantados a reconocer entre sus esposas a una esposa principal; de aquí resultó con el tiempo la práctica de formar parejas y de hacer de la esposa una compañera y asociada en el mantenimiento de la familia... El antiguo régimen conyugal, limitado ahora por la gradual desaparición de los grupos punalúas, todavía envolvía a la familia, que evolucionaba cada vez más y a la que acompañaría hasta los umbrales de la civilización... Finalmente desapareció en la nueva forma de heterismo, que todavía sigue al hombre civilizado como una sombra que envuelve a la familia... La familia sindiásmica <apareció> con posterioridad a la gens, que influyó notablemente en su creación.

Desde el río Columbia hasta el Paraguay la familia india era sindiásmica en general, punalúa en zonas excepcionales y monógama quizá en ninguna parte.

XIV) Es imposible valorar en toda su magnitud la influencia de la propiedad en la civilización del género humano. Fue el poder que arrancó las naciones arias y semíticas de la barbarie a la civilización... Los gobiernos y las leyes se instituyen con referencia primaria a su creación, protección y disfrute. Ella introdujo la esclavitud humana como un instrumento en su producción. Con el establecimiento de la herencia de los bienes por los hijos del propietario surgió la primera posibilidad de la familia estrictamente monógama.

XV) La familia monógama. Tal como quedó finalmente constituida, esta familia aseguraba la paternidad de los hijos, sustituía la propiedad comunitaria por la propiedad individual de bienes, tanto muebles como inmuebles, y la herencia agnaticia por la herencia exclusiva en favor de los hijos. La sociedad moderna descansa sobre la familia monógama.

Antes todos los mozos —entre ellos Sir Henry Maine— tomaban a los tipos hebreos y latinos —la familia patriarcal— por los creadores de la primera sociedad organizada ... a esto va unida la hipótesis de la degradación humana para explicar la existencia de bárbaros y salvajes.

Pero los inventos y descubrimientos se produjeron uno a uno; el conocimiento de la cuerda debió preceder al arco y la flecha, así como el conocimiento de la pólvora debió preceder al mosquete, la máquina de vapor al ferrocarril y al buque de vapor; así las artes de subsistencia se siguieron unas a otras con largos intervalos de tiempo y los utensilios del hombre atravesaron las formas de pedernal y piedra antes de que fuesen hechos de hierro. Lo mismo las instituciones.

Parte IV. El desarrollo de la idea de propiedad.

Cap. I. Las tres reglas de la herencia

21 «Las primeras nociones [!] de propiedad» íntimamente ligadas a la obtención de la subsistencia, la necesidad primordial. Los objetos de propiedad aumentan naturalmente en cada «sucesivo período étnico» con la multiplicación de las artes de las que dependen los medios de subsistencia. De esta suerte el crecimiento de la propiedad va a la par con el progreso de los inventos y descubrimientos. Así que cada periodo étnico muestra un notable adelanto sobre sus predecesores no sólo por el número de inventos sino también por la variedad y volumen de la propiedad resultante de los mismos. La variedad de las formas de propiedad iría acompañada por el desarrollo de ciertas reglas referentes a la posesión y a la herencia. Las costumbres de las que dependen esas reglas de posesión propietaria y herencia, se hallan determinadas por la condición y progreso de la organización social. El desarrollo de la propiedad se halla así estrechamente vinculado al aumento de los inventos / y descubrimientos y al adelanto de las instituciones sociales que señalan los diversos períodos étnicos del progreso humano (525, 526 <: 523>).

I. La propiedad en el estadio del salvajismo

La humanidad, sin conocimiento del fuego, sin lenguaje articulado y sin armas artificiales... dependía... de los productos espontáneos de la tierra. Lenta y casi imperceptiblemente <pasan> al período del salvajismo, avanzan desde el lenguaje gesticulado y de sonidos imperfectos hasta el lenguaje articulado; desde la maza, la primera arma, hasta el dardo con punta de pedernal, para terminar con el arco y la flecha; desde el cuchillo y formón de pedernal al hacha y martillo de piedra; desde el cesto de mimbres o de cañas hasta el cesto

embadurnado de arcilla, que le dio una vasija para cocer los alimentos al fuego; y, por último, al arte de la alfarería.

En los medios de subsistencia avanzaron desde los frutos espontáneos de una región limitada a los peces y mariscos del mar y finalmente a las raíces panificables y la caza.

También se desarrolló en el estado de salvajismo la producción de cuerdas e hilos con filamentos de cortezas; una especie de paño hecho con pulpa vegetal; el curtido de las pieles para vestirse y para cubrir las tiendas; finalmente la vivienda hecha de troncos y recubierta de corteza, o bien de tablas extraídas con cuñas de piedra. Entre los inventos menores se cuentan, además del taladrar a fuego [¡cuando, por el contrario, todo lo que se refiere a hacer fuego <es> el principal invento!], el mocasín (palabra india para zapatos sin suela, hechos con una piel blanda de ciervo, etc.) y el calzado de nieve.

Durante este período gran multiplicación de los hombres (en contraste con el estado primitivo) sobre la base de un aumento en los medios de consumo, expansión por los continentes. En la organización social progreso de la horda consanguínea a tribus organizadas en gentes, de modo que poseían los gérmenes de las principales instituciones de gobierno.

La parte más desarrollada de los salvajes había concluido por organizar la sociedad gentilicia y en diversas regiones había desarrollado pequeñas tribus con poblados... dedicaba sus energías rudimentarias y sus artes aún más rudimentarias principalmente al problema de la subsistencia; todavía sin la empalizada para la defensa del poblado, sin la alimentación farinácea, con persistencia del canibalismo. El progreso era inmenso «potencialmente», encerraba los rudimentos del lenguaje, gobierno, familia, religión, arquitectura doméstica, propiedad, juntamente con los gérmenes principales de las artes de la vida.

La propiedad de los salvajes, de escasa importancia; toscas armas, tejidos, utensilios, vestido, instrumentos de piedra, pedernal y hueso, así como «objetos de adorno personal» formaban el grueso de los bienes de su propiedad. Pocos objetos de su posesión, ninguna pasión por ella; sin el *studium lucri* <codicia> que es hoy una fuerza tan dominante en la mente humana.

Las tierras, propiedad común de cada tribu y las viviendas propiedad conjunta de sus habitantes.

La pasión por la posesión alimentaba sus incipientes poderes con los bienes de carácter puramente personal, que aumentaban con el lento progreso de los inventos. Los que se estimaban mas valiosos <eran> depositados en la sepultura del propietario fallecido, para que siguiese usando de ellos en el país de los espíritus.

Herencia: su primera gran regla vino con la institución de la gens, que distribuía los efectos del fallecido entre sus gentilicios. En la práctica se apropiaban de ellos los parientes más próximos; pero <regía> el principio general de que la propiedad debía quedar en la gens del finado y ser distribuida entre sus miembros. —Perduró en la civilización de las gentes griegas y romanas—. Los hijos heredaban de la madre; pero no recibían nada de su supuesto padre.

II. La propiedad en el estadio inferior de la barbarie

Principales inventos: arte de la alfarería, tejido a mano y en América el arte del cultivo, que dio la alimentación farinácea (maíz) y plantas por riego [en el hemisferio oriental el comienzo equivalente: domesticación de animales], ausencia de grandes inventos. El tejido a mano con trama y urdimbre parece corresponder a este período, es uno de los mayores inventos; pero no puede asegurarse con certeza que fuera desconocido en el salvajismo.

Los iroqueses y otras tribus americanas del mismo estadio fabricaban cintos y correas con trama y urdimbre de excelente calidad y acabado, usando hilo fino hecho con filamentos de olmo y corteza de tilo americano. Se daban cuenta cabal de los principios de este invento, que desde entonces ha vestido a la familia humana; pero no supieron extenderlo a la confección de ropas.

La escritura pictográfica parece haber hecho su aparición en este período; en el caso de proceder de antes, ahora recibió un considerable impulso. Las series de inventos conexos en esta etapa:

- 22 1) Lenguaje gesticulado o lenguaje de símbolos personales. 2) Escritura pictográfica o símbolos ideográficos. / 3) Jeroglíficos o símbolos convencionales.

4) Jeroglíficos de poder fonético o símbolos fonéticos para sílabas. 5) Alfabeto fonético o sonidos escritos.

Los caracteres en los monumentos de Copán, aparentemente jeroglíficos del grado de símbolos convencionales, demuestran que los aborígenes americanos, que practicaron las tres primeras formas, <se hallaban > independientemente con rumbo a un alfabeto fonético.

Parece pertenecer a este período la empalizada como medio de defensa del pueblo y la del escudo de cuero sin curtir como defensa contra la flecha, convertida ahora en proyectil mortífero, de las varias formas del mazo de guerra armado con una piedra embutida o con punta de asta de ciervo. Por lo menos los usaban en general las tribus indias de América en el estadio inferior de la barbarie al ser descubiertas. La lanza con punta de pedernal o hueso no <era> arma usual entre las tribus de la selva, aunque a veces la empleaban; por ejemplo, los ojibwas usaban la lanza o jabalina, she-me-gun, con punta de pedernal o hueso. Arco y flecha y la maza de guerra <eran> las armas principales de los indios americanos en este estadio.

Cierto progreso en la alfarería, a saber en el aumento del tamaño de las vasijas que se producían y en su decoración; los crics hacían vasijas de barro de 2 a 10 galones <9 a 45 litros>; los iroqueses ornamentaban sus cántaros y pipas con miniaturas de rostros humanos aplicados con botones; en conjunto la alfarería siguió siendo muy tosca hasta el fin de este período. Adelanto sensible en la arquitectura doméstica por tamaño y modo de construcción.

Entre los inventos menores: cerbatana para la caza de aves, mortero de madera para moler el maíz y mortero de piedra para preparar pinturas.

Pipas de tierra y piedra junto con el uso del tabaco.

Utensilios de piedra y hueso de grado más adelantado así como martillos de piedra y mazos, el mango y la parte superior de la piedra enfundados en cuero sin curtir; y mocasines y cintos ornamentados con púas de erizo.

Algunos de estos inventos probablemente copiados de tribus en el estadio medio, pues por este proceso constantemente repetido las tribus más adelantadas elevaban a las más atrasadas, a medida que éstas eran capaces de apreciar los medios de progreso y apropiárselos.

Propie-
dad

El cultivo del maíz y las plantas dio a la gente el pan sin levadura, el succotash (una especie de maíz verde y alubias) y hominy (papilla de maíz) indios, tendiendo también a introducir una nueva especie de propiedad, tierras cultivadas o huertas.

Aunque las tierras eran propiedad común de la tribu, ahora se reconocía al individuo o al grupo un derecho de posesión sobre la tierra cultivada, que ahora llegó a ser objeto de herencia. El grupo unido en una vivienda común era en su mayoría de la misma gens y la regla de la herencia no permitía que fuese desprendida de la parentela.

Herencia: La propiedad y los efectos del marido y de la mujer se mantenían aparte y después de su muerte quedaban en la gens a la que respectivamente pertenecían. La esposa y los hijos no recibían nada del marido y padre, y viceversa. Entre los iroqueses, a la muerte de un individuo que dejara esposa e hijos, sus bienes se distribuían entre sus gentilicios, de tal suerte que la mayor parte iría a sus hermanas e hijos de éstas y a sus tíos maternos; una pequeña parte podía corresponder a sus hermanos. A la muerte de una mujer que dejara marido e hijos, sus efectos los heredaban sus hijos, hermanas, madre y las hermanas de ésta; el monto principal correspondía a los hijos; en todo caso la propiedad se quedaba en la gens. Los ojibwas repartían los bienes de la madre entre sus hijos, si éstos tenían edad para hacer uso de ellos; si no, o a falta de hijos, correspondían a sus hermanas, a la madre y a las hermanas de la madre con exclusión de los hermanos varones. Aunque los ojibwas habían cambiado la descendencia a la línea masculina, la herencia continuaba la regla que prevalecía cuando la descendencia seguía la línea femenina.

La variedad y cantidad de propiedad, mayor que en el salvajismo, pero aún insuficiente para desarrollar un sentimiento vigoroso con respecto a la herencia.

En el modo de distribución, germen de la segunda gran regla de herencia, que otorgaba la propiedad a la parentela agnaticia con exclusión de los restantes gentilicios. La agnación y los parientes agnaticios presuponen la descendencia por línea masculina. Idéntico principio en ambos casos, pero diferentes las personas incluidas. Con descendencia en la línea femenina, los agnados <son aquellas> personas que a través exclusivamente de mujeres pueden trazar su descendencia de un / mismo antepasado común con el interesado; en el otro caso, quien pueda trazar su descendencia por línea exclusivamente masculina.

La base del parentesco agnaticio es la relación de sangre entre personas de una misma gens por descendencia directa de un mismo antepasado común en una línea determinada.

Actualmente en las tribus indias más avanzadas ha comenzado a manifestarse un rechazo de la herencia gentilicia, algunas han prescindido por completo de ella, sustituyéndola por la herencia exclusiva de los hijos. Pruebas de este rechazo entre los iroqueses, crics, cherokis, choctas, menominis, crows y ojibwas.

En este período inferior de la barbarie, disminución muy notable del canibalismo; se fue dejando como práctica general; se mantuvo como práctica de guerra en este y en el período medio. En esta forma fue encontrado el canibalismo en las principales tribus de los Estados Unidos, México y Centroamérica. La adquisición de la alimentación farinácea <fue> el principal medio para sacar al hombre de esta costumbre salvaje.

I) y II), estadio de salvajismo y estadio inferior de la barbarie, estos dos períodos étnicos abarcan por lo menos 4/5 de la existencia total del hombre sobre la tierra.

En el estadio inferior comienzan a desarrollarse los atributos superiores de la humanidad: dignidad personal, elocuencia, sentimiento religioso, rectitud, virilidad y arrojo ya rasgos comunes del carácter; pero también crueldad, traición y fanatismo. Culto de los elementos en la religión con una vaga concepción de dioses personales y de un Gran Espíritu, versificación rudimentaria, viviendas colectivas y pan de maíz corresponden a este período. También produjo la familia sindiásmica y la confederación de tribus, organizadas en fratrías y gentes. La imaginación, esa gran facultad que tanto ha contribuido a la elevación del género humano, originaba ahora una literatura oral de mitos, leyendas y tradiciones, que ya había llegado a ser un poderoso estímulo para la raza.

III. La propiedad en el estadio medio de la barbarie

Los vestigios de este período <se han> perdido más completamente que los de cualquier otro.

En la época de su descubrimiento, los indios pueblos de América del Norte y del Sur lo mostraban con bárbaro esplendor.

Esta época se inicia en el hemisferio oriental con la domesticación de animales, en el occidental con la aparición de indios sedentarios que habitaban grandes viviendas colectivas de adobe y, en algunas regiones, de sillería.

Regadío de maíz y plantas, que exigía canales artificiales y bancales con bordes levantados para conservar el agua hasta su absorción.

Una parte de estos indios sedentarios, en la época de su descubrimiento, habían alcanzado el bronce, lo que les acercaba al proceso de fundición del hierro.

La vivienda colectiva con carácter de fortaleza ocupaba una posición intermedia entre el poblado con empalizada del estadio inferior y la ciudad amurallada del estadio superior. En la época del descubrimiento no <existían> en América ciudades en el sentido estricto de la palabra.

El arte de la guerra había progresado poco, salvo en la defensa con la construcción de grandes casas inexpugnables generalmente al asalto indio.

Habían inventado: los mantos —escaupiles— forrados de algodón como nueva defensa contra la flecha, y la espada de dos filos —macuahuitl—, cada uno dotado de una hilera de puntas angulares de pedernal embutidas en la hoja de madera. Todavía empleaban el arco y la flecha, la lanza, el mazo de guerra, puñales y hachas de pedernal y utensilios de piedra, aun cuando poseían el hacha y formón de cobre, que por alguna razón nunca fueron de uso general.

Al maíz, judías, calabazas y tabaco se añadió ahora el algodón, pimienta, tomate, cacao y el cultivo de ciertas frutas. Se hacía una cerveza haciendo fermentar el jugo del maguey (el agave mexicano). Entre tanto los iroqueses ya habían fabricado una bebida similar haciendo fermentar la savia del arce.

Mediante procedimientos perfeccionados en el arte de la cerámica, fabricaban vasijas de barro con una capacidad de varios galones, fina contextura y ornamentación superior. Recipientes, ollas y cántaros de agua en abundancia.

Descubrimiento y empleo de los metales nativos, *primero para adornos*, finalmente para herramientas y utensilios como el hacha y el formón de cobre, pertenecientes a este período. Fusión de estos metales en crisol con el empleo probable del soplete y del carbón de leña, y vaciado en moldes, producción de bronce, toscas esculturas de piedra, vestimentas de algodón tejido —hakluyt, *Coll. of voyages*, III, 377—, casas de piedra labrada, ideogramas o jeroglíficos tallados en los postes sepulcrales de los jefes, calendario para medir el tiempo, piedra solsticial para señalar las estaciones, murallas ciclópeas, domesticación de la llama, de una especie de perro, del pavo y otras aves corresponden en América al mismo período.

24 Clero organizado jerárquicamente, distinguiéndose por su indumentaria; dioses personales con ídolos para representarlos y sacrificios humanos aparecen por primera vez en este período. / Dos grandes «pueblos» indios, los actuales México y Cuzco, contenían más de 20 000 habitantes, cifra desconocida en el período anterior.

Elemento aristocrático en la sociedad en formas débiles, entre los jefes, civiles y militares, por el aumento de la población bajo un mismo gobierno y la creciente complejidad de los asuntos.

Hemisferio oriental: hallamos en este período a sus tribus nativas con animales domésticos que les suministraban una alimentación de carne y leche, pero probablemente sin alimentación hortícola y farinácea. Caballo, vaca, oveja, asno, cabra salvajes; su domesticación significó un gran impulso; producidos en rebaños y manadas se convirtieron en fuente de permanente progreso. El efecto no se hizo general hasta tanto no se estableció la vida pastoril para la creación y conservación de las manadas. Europa, como región de bosques en su mayor parte, no era apta para la vida pastoril; pero las praderas del altiplano asiático y de las orillas del Eufrates, Tigris y otros ríos de Asia <fueron> los asentamientos naturales de las tribus pastoriles. Hacia allí tenderían naturalmente; allí encontramos a los remotos antepasados arios en confrontación con tribus semíticas pastoriles semejantes.

El cultivo de cereales y plantas debió de preceder a su migración desde las praderas hacia la regiones forestales de Asia occidental y de Europa. Forzados a este cultivo por las necesidades de los animales domésticos, incorporados ahora a su régimen de vida [quizá no es el caso de los celtas].

Telas tejidas de lino y lana e implementos y armas de bronce aparecen también en este período en el hemisferio oriental.

Para cruzar la barrera al estado superior de la barbarie <eran> indispensables utensilios metálicos capaces de conservar el filo y la punta; para ello necesario inventar el proceso de la fundición del hierro.

Propiedad: gran incremento de la propiedad personal y algunos cambios en las relaciones de las personas con la tierra. El dominio territorial todavía pertenecía a la tribu en común; pero una porción se sustraía ahora para el sostenimiento del gobierno, otra para usos religiosos y una porción aún más importante: aquélla con la que se sostenía el pueblo, dividida entre las diversas gentes o comunidades de personas que residían en el mismo pueblo. Nadie poseía tierras o casas por derecho propio, con poder para venderlas o transferirlas en plena propiedad a quien quisiera. La propiedad individual de casas y tierras <se hallaba> excluida por la propiedad comunitaria de las tierras por las gentes o comunidades de personas, las viviendas colectivas y el modo de ocupación por familias emparentadas.

El reverendo Sam<uel> Gorman, misionero entre los indios pueblos laguneros, dice en una comunicación a la Historical Society of New México:

«El derecho de propiedad corresponde a la parte femenina de la familia y se hereda por esta línea de madre e hija. La tierra se posee en común; pero cuando una persona cultiva una parcela, tiene derecho personal a ella, que puede vender a otro de la comunidad ... Generalmente sus mujeres llevan el control del granero, son más previsores frente al futuro que sus vecinos españoles. Comúnmente tratan de disponer de provisiones para un año. Solamente cuando se suceden dos años de carestía, los pueblos como comunidad padecen hambre.» (Morgan, p. 536 <: 532>, nota.) Derechos posesorios, existentes en individuos o familias, inalienables salvo por herencia a los herederos o herederas gentilicios.

Los indios pueblos moquis poseen ahora, además de siete grandes pueblos y huertas, rebaños de ovejas, caballos y mulas y otros considerables bienes de propiedad personal; hacen vasijas de barro de diferentes tamaños y excelente calidad, y mantas de lana en telares y con hilo de su propia producción. El comandante J. W. Powell cuenta el siguiente caso, que muestra que el marido aún no ha adquirido allí ningún derecho sobre la propiedad de su esposa o

25 sobre los hijos del matrimonio. Un zuñi se casó con una oraibi y tuvo tres hijos de ella; vivió con ellos en Oraibe hasta que ella murió. Los parientes de su difunta mujer se apropiaron de los hijos y de sus bienes domésticos, dejándole su caballo, vestido y armas, además de algunas mantas que le pertenecían, no las de su esposa. Partió del pueblo con Powell para ir a Santa Fe y volver luego a su propio pueblo en Zuñi. La mujer, igual —y no menos— que el hombre tenía derecho de posesión sobre las habitaciones y partes de las casas pueblos mientras las ocupaban, y las dejaban a su pariente más próximo bajo ciertas condiciones. / Los escritores españoles han hecho una maraña inextricable de la tenencia de la tierra en las tribus meridionales. La propiedad en común e inalienable de la tierra por una comunidad de personas la tomaron por una hacienda feudal, al jefe por un señor feudal, al pueblo por sus vasallos; vieron que la tierra era propiedad común; no <vieron> la comunidad misma de sus propietarios: la gens o división de una gens.

La descendencia en la línea femenina todavía se mantenía en algunas tribus de México y Centroamérica, mientras que en otras, probablemente las más, la descendencia <había> pasado a la línea masculina; esto causado por la influencia de la propiedad. Entre los mayas la descendencia era por línea masculina: en cambio <es> difícil precisar qué línea seguían los aztecas, tezcucas, tlacopas y tlaxcaltecas.

Entre los indios pueblos, probable descendencia en línea masculina, con restos de un régimen arcaico como en el caso del cargo de Teuctli. Entre ellos <era> de esperar la segunda gran regla de la herencia, que distribuía la propiedad entre los parientes agnaticios. Con la descendencia por línea masculina, los hijos del difunto <estaban> a la cabeza de los agnados, de modo que recibían la mayor parte (entre los agnados). Pero no eran los herederos exclusivos (con exclusión de los otros agnados). Los americanos nunca alcanzaron el período último (superior) de la barbarie.

Cap. II (parte IV). Las tres reglas de la herencia, prosigue

El período superior de la barbarie comenzó en el hemisferio oriental.

Proceso de fundición del hierro; no obstante el bronce, el progreso estaba detenido a falta de un metal de suficiente tenacidad y dureza para usos

mecánicos; no se encontró hasta el hierro. Desde entonces el progreso más rápido.

IV. La propiedad en el estadio superior de la barbarie

En las postrimerías de este período se generaliza la propiedad en masa —consistente en una variedad de bienes de propiedad individual— debido al asentamiento de la agricultura, manufacturas, tratos locales, comercio exterior; pero:

La antigua tenencia en común de las tierras no había cedido más que en parte a la propiedad individual.

En este estadio se produjo la esclavitud; se halla directamente relacionada con la producción de propiedad. En ella (la esclavitud) tuvo su origen la familia patriarcal del tipo hebreo y la familia semejante de las tribus latinas bajo autoridad paterna, así como también una forma modificada de la misma familia entre las tribus griegas.

Debido a esto y más particularmente a la creciente abundancia de alimentos merced al cultivo de los campos, comenzaron a desarrollarse naciones, contaban muchos miles bajo un gobierno, mientras que antes sólo unos pocos miles. Lucha por la posesión de los territorios más codiciables intensificada por la ubicación de las tribus en zonas fijas y en ciudades fortificadas al aumentar la población. Se perfeccionó el arte de la guerra y aumentaron las recompensas de una proeza. Estos cambios indican la aproximación de la civilización.

Las primeras leyes de los griegos, romanos y hebreos, una vez comenzada la civilización, hicieron poco más que convertir en disposiciones de ley resultados a los que su experiencia anterior había dado cuerpo en usos y costumbres.

Hacia el final del período superior de la barbarie, tendencia a dos formas de propiedad, a saber de Estado e individual. Entre los griegos algunas tierras eran aún comunes a la tribu, otras comunes a la fratría para usos religiosos, otras a la gens; pero la mayor parte de las tierras habían caído en propiedad privada individual. En tiempos de Solón la sociedad ateniense todavía era gentilicia, las tierras en general detentadas por individuos que habían aprendido a hipotecarlas. Plutarco en Solón, cap. XV: < Pues en estos poemas Solón se gloria de haber quitado las marcas de la tierra hipotecada, que estaban por todas

partes; antes la tierra estaba esclavizada, ahora es libre:> «Σεμνύνεται γὰρ Σόλων ἐν τούτοις ὅτι τῆς τε προὔποκειμένης (hipotecada) γῆς ὄρους [las marcas que el deudor tenía que poner en su casa o campo, cuando había tomado dinero prestado a cuenta de ellos, con una inscripción que indicaba su nombre junto con la suma] ἀνεῖλε πολλαχῇ πεπηγότας πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρᾳ»⁸.

Desde su primer establecimiento, las tribus romanas tenían un campo público, el *ager romanus*; a la vez había tierras de la curia para fines religiosos, de la gens y de individuos particulares. Una vez que se extinguieron estas corporaciones sociales, las tierras que habían tenido en común fueron convirtiéndose en propiedad privada.

Estas diversas formas de propiedad muestran que la tenencia más antigua de la tierra era la comunitaria de la tribu; tras iniciarse su cultivo, una parte de las tierras de la tribu se repartió entre las gentes, teniendo cada una de ellas su parte en común; a esto le sucedió con el transcurso del tiempo la adjudicación a individuos y por último estas adjudicaciones se convirtieron en propiedad privada individual. / En general los bienes personales eran de propiedad individual.

La familia monógama apareció en el estadio superior de la barbarie procedente de la familia sindiásmica; estaba íntimamente relacionada con el incremento de la propiedad y con las costumbres referentes a la herencia. La descendencia <había> cambiado a la línea masculina; pero toda la propiedad, móvil e inmóvil, siguió siendo hereditaria en la gens como desde tiempo inmemorial.

Ilíada. En la *Ilíada* —V, 90— se hace mención de cercas alrededor de los campos cultivados. IX, 577: una parcela de 50 acres (πεντηχοντόγυος), la mitad para viñedos, el resto para labranza. XIV, 121: Tideo vive en una casa rica en bienes y tiene campos de cereales en abundancia.

[Morgan se equivoca si piensa que el mero deslinde demuestra la propiedad privada del suelo]. V, 265: ya se distinguía diversas razas de caballos por sus cualidades peculiares; IV, 433: «innumerables ovejas en el establo de un hombre

⁸ Plutarco, *Solón*, cap. XV, B. Perrin, ed. Loeb Lib., 1914: la «liberación» era una condonación de todas las deudas. En su poema, Solón se gloria de ello con respecto a la tierra hipotecada.

opulento». La moneda acuñada era desconocida, por consiguiente el comercio casi todo de trueque, como en las líneas siguientes: «ἔνδεν ἄρ' οἰνίζοντο [οἰνάζω en voz media, comprar vino] χάρη χομόωντες Ἀχαιῶι, ἄλλοι μὲν χαλχῶ (aere), ἄλλοι δ' αἰθῶνι (reluciente) σιδήρῳ ἄλλοι δὲ ῥινοῖς (pellibus), ἄλλοι δ' αὐτῇσι βόεσσιν, ἄλλοι δ' ἀνδραπόδεσσι» <: allí compraron, pues, vino [οἰνάζω en voz media, comprar vino] los aqueos de larga cabellera, unos con bronce (aere), otros con reluciente (espléndido) hierro, otros con pieles (pellibus), otros con bueyes, otros con esclavos>. (*Iliada*, libro VII, vs. 472-475);

aquí bronce	(3ª forma de equivalente;	y vino = bronce o hierro o
hierro	aquí vino = dinero)	pieles o bueyes.
pieles = vino		(2ª forma de equivalente).
bueyes		
esclavos		
<Cf. OME 40, pp. 74, 71>.		

Se menciona el oro en lingotes como valorado por el peso y medido en talentos [Morgan cita *Iliada* XII, 274, no está ahí]⁹.

Se hace mención de artículos hechos con oro, plata, bronce y hierro, tejidos de lino y lana de muchas formas, casas, palacios, etc.

Herencia: Una vez que en el estadio superior de la barbarie las casas y tierras, rebaños y manadas y mercancías intercambiables hubieron aumentado tanto en cantidad, a la vez que eran propiedad privada, la cuestión de la herencia fue ejerciendo presión hasta que el derecho correspondiera a las realidades. Los animales domésticos eran una posesión de mayor valor que el conjunto de todos los tipos de propiedad anteriores; servían de alimento, intercambiables con mercancías, de utilidad para el rescate de cautivos, para el pago de multas y en los sacrificios religiosos; capaces de multiplicación indefinida, su posesión reveló a la mente humana la primera concepción de la riqueza. Cronológicamente vino luego el cultivo sistemático de la tierra, que tendía

9 La referencia verdadera es, en efecto, *Iliada* XIX, 247 (S. A. Žebelev, *Archiv*, loc. cit., tomo 9, p. 51); Morgan, *op. cit.*, 536-537.

«χρυσοῦ δὲ στήσας Ὀδυσσεὺς δέκα πάντα τάλαντα»...: Ulises, después de haber pesado 10 talentos enteros...

a identificar la familia con el suelo y a hacer de ella una organización para producir propiedad; pronto encontró expresión en las tribus latinas, griegas, hebreas, en la familia patriarcal incluyendo esclavos y sirvientes. El trabajo del padre y los hijos se fue incorporando cada vez más a la tierra, la cría de animales domésticos y la producción de mercancías, tendiendo a individualizar la familia y a hacer plausibles los derechos preferentes de los hijos a la herencia de la propiedad en cuya producción habían colaborado. Antes del cultivo de la tierra, los rebaños y manadas correspondían por orden natural al colectivo de personas unido para subsistir en un grupo constituido sobre la base del parentesco. La herencia agnaticia estaba en condiciones de imponerse en tales circunstancias. Pero una vez que la tierra se convirtió en objeto de propiedad y las adjudicaciones a los individuos hubieron llegado a la propiedad privada, era seguro que la tercera gran regla de la herencia, que asignaba la propiedad a los hijos del difunto propietario, se había de sobreponer a la herencia agnaticia.

Cuando la labranza de los campos demostró que la superficie íntegra de la tierra podía ser objeto de propiedad individual y el cabeza de familia se hizo el centro natural de la acumulación, inaugurada una nueva marcha de la humanidad hacia la propiedad y completada su evolución antes de que finalizara el período posterior de la barbarie, esta situación ejerció un gran influjo sobre la mente humana, despertó nuevos elementos de carácter; la propiedad se convirtió en pasión avasalladora del bárbaro de la edad heroica («botín y belleza»). Frente a ella no pudieron mantenerse las costumbres arcaicas y más recientes. [¡Sr. Loria, ahí tiene Vd. el resultado de la pasión!] La monogamia había garantizado la paternidad de / los hijos y proclamado y sostenido el derecho exclusivo de éstos a heredar la propiedad de sus difuntos padres.

Los germanos, cuando fueron descubiertos, en el estadio superior de la barbarie, empleaban el hierro en cantidades limitadas; tenían rebaños y manadas, cultivaban cereales, hacían toscas telas de lino y lana, no habían alcanzado la idea de propiedad individual de las tierras, De ahí resulta que la propiedad individual de tierras, desconocida en Asia y en Europa en el período medio de la barbarie, se produjo en el período superior. En las tribus hebreas existió la propiedad privada de tierras antes del comienzo de su civilización. Como las tribus arias, emergieron de la barbarie en posesión de animales domésticos y cereales, hierro y bronce, oro y plata, géneros elaborados y productos textiles, Pero en la época de Abrahán su conocimiento de la labranza

era rudimentario. La reconstrucción de la sociedad hebrea después del éxodo sobre la base de tribus consanguíneas, a las cuales se les asignaron al llegar a Palestina áreas territoriales, muestra que la civilización las encontró con instituciones gentilicias, sin que hubiesen llegado aún a conocer la sociedad política. La herencia era rigurosamente en la fratría y probablemente en la gens, «la casa paterna»...

Después que los hijos hubieron adquirido la herencia exclusiva, las hijas heredaban a falta de varones; luego el matrimonio transferiría sus bienes de su propia gens a la de su marido, salvo que en el caso de las herederas se pusiese alguna restricción al derecho. Como es presumible y natural, estaba prohibido el matrimonio dentro de la gens; la invocación por parte de la gens de su derecho prioritario a retener los bienes dentro de ella misma le fue planteada a Moisés como cuestión de herencia hebrea y a Solón como cuestión de herencia ateniense; ambos fallaron en igual sentido. La misma cuestión debe haberse planteado en Roma y resuelta en parte por el precepto de que el matrimonio de la mujer producía una *diminutio capitis* y con ello la pérdida de los derechos agnaticios.

Esto entrañaba otro problema: si el matrimonio debía quedar restringido por la regla que lo prohibía dentro de la gens, o convenirse en libre, siendo el grado y no el hecho del parentesco la medida de la limitación. Ganó la última solución.

Salfad murió, dejó hijas en vez de hijos y la herencia les fue adjudicada. Más tarde estas hijas pensaron en casarse fuera de la tribu de José a la que pertenecían; los miembros de la tribu se opusieron a esa transmisión de bienes, llevaron la cuestión ante Moisés.

Estos mozos presentaron el caso del siguiente modo:

«Si ellas se casan con uno de otra tribu de los hijos de Israel, su heredad se substraerá a la heredad de nuestros padres, yendo a aumentar la heredad de la tribu a que ellos pertenezcan; y disminuirá lo que nos haya tocado en suerte.»
Números, XXXVI, 3.

Moisés respondió:

«La tribu de los hijos de José dice bien. He aquí lo que respecto de la hijas de Salfad manda Yavé: podrán casarse con quien quieran, siempre que sea dentro de una de las familias de la tribu de sus padres. La heredad de los hijos de Israel no pasará de tribu a tribu, porque los hijos de Israel han de quedar ligados cada uno a la heredad de la tribu de sus padres. Toda hija que posea una heredad en alguna de las tribus de los hijos de Israel tomará por marido un hombre de una de las familias de la tribu de su padre, para que los hijos de Israel conserven cada uno la heredad de sus padres.» *Números*, XXXVI, 5-9. Se les exigía que se casaran dentro de su propia fratría, no necesariamente dentro de su propia gens. Las hijas de Salfad «se casaron con hijos de sus tíos por parte de padre» —*Números* XXXVI, 11—, quienes no sólo eran miembros de la misma fratría sino también de su misma gens; también eran sus agnados más próximos.

En una ocasión anterior, Moisés había fijado las reglas de herencia y reversión en los siguientes términos: «Habla a los hijos de Israel y diles: Si uno muere sin dejar hijos, haréis pasar su heredad a su hija; y si no hay tampoco hija, pasará a sus hermanos la heredad. Si no hay hermanos, daréis la heredad a los hermanos de su padre; y si no hay hermanos de su padre, pasaréis la heredad al más próximo pariente de la familia; de ésta será.» *Números*, XXVII, 8-11.

Sus herederos: 1) los hijos; pero parece que los varones recibían la propiedad con el deber de mantener a las hijas. En otro pasaje encontramos que el hijo mayor tenía doble parte.

2) Los agnados por orden de propincuidad: a) los hermanos del difunto a falta de hijos de él; y, si no tenía hermanos, b) los hermanos del padre del difunto.

28 3) Los gentilicios, también por orden de propincuidad: «el más próximo pariente de la familia». La «familia de la tribu» es el análogo de la fratría; así que la propiedad, a falta de hijos y agnados, pasaba al frator más próximo del propietario difunto. Esta sucesión excluye de la herencia a los cognados; un frator más lejano que un / hermano del padre heredaría con preferencia sobre los hijos de una hermana del difunto. La descendencia seguía la línea masculina y la propiedad debía heredarse dentro de la gens. El padre no heredaba de su hijo ni el abuelo de su nieto. Aquí y casi siempre la ley mosaica coincide con la ley de las doce tablas.

Posteriormente la ley levítica estableció el matrimonio sobre una nueva base independiente de la ley gentilicia; prohibió el matrimonio en ciertos grados de consanguinidad y afinidad, declarándolo libre fuera de estos grados; así fueron arrancados de raíz los usos gentilicios con respecto al matrimonio entre los hebreos; se convirtió luego en la norma de las naciones cristianas.

Las leyes de Solón sobre la herencia, sustancialmente idénticas a las de Moisés. Prueba de que los usos, costumbres e instituciones primitivas de los hebreos y griegos <eran> iguales con respecto a la propiedad.

En tiempos de Solón se estableció plenamente entre los atenienses la 3ª gran regla de la herencia; los hijos recibían la herencia de su difunto padre con la obligación de mantener a las hijas y de dotarlas convenientemente para su matrimonio. De no <haber> hijos, heredaban las hijas a partes iguales; al otorgarse así herencias a las mujeres, se creaban herederas (ἐπίκληρες); Solón dispuso que la heredera se casara con su agnado más próximo, aun cuando perteneciesen a la misma gens, matrimonio que antes prohibía la costumbre. Ocurrieron casos en que el agnado más próximo, pese a estar casado, se separaba de su esposa para casarse con la heredera y ganar así la herencia. Ejemplo: Protómaco en el *Eubúlides* de Demóstenes —Demóstenes, *Contra Eubúlides*, 41—. No habiendo hijos, heredaban los agnados, en su defecto los gentilicios del difunto. La propiedad se retenía dentro de la gens tan inflexiblemente entre los atenienses como entre los hebreos y romanos. Solón convirtió en ley lo que antes era costumbre establecida. Bajo Solón aparecieron disposiciones testamentarias establecidas (?) por él; Plutarco dice que antes no estaban permitidas (Rómulo: 754-717 a. de C. 1-37 ab urbe condita; Solón, legislador de Atenas alrededor del 594 a. de C).

Εὐδοκίμησε δὲ καὶ τῷ περὶ διαθηκῶν νόμῳ, πρότερον γὰρ οὐκ ἔξῃν, ἀλλ' ἐν τῷ γένει τοῦ τεθνηκότος ἔδει τὰ χρήματα καὶ τὸν οἶκον καταμένειν, ὁ δ' ὧ βούλεται τις ἐπιτρέψας, εἰ μὴ παῖδες εἶεν αὐτῷ, δοῦναι τὰ αὐτοῦ, φιλίαν τε συγγενείας ἐτίμησε μᾶλλον καὶ χάριν ἀνάγκης, καὶ τὰ χρήματα κτήματα τῶν ἔχόντων ἐποίησεν. <También la ley sobre los testamentos le dio buen nombre. Y es que antes no era posible hacer testamento; dinero y casa del difunto debían quedarse en la familia. Desde el momento en que dejó libre a todo el que no tenía hijos legar su propiedad a quien quisiere, puso la amistad por encima del parentesco,

la benevolencia por encima de la necesidad e hizo los bienes propiedad de quienes los poseían.» Plutarco, *Vita Solon*, cap. 21.

Esta ley reconocía la absoluta posesión individual de la propiedad por una persona en vida, a la que ahora se añadía la facultad de disponer testamentariamente en caso de no haber hijos; pero el derecho gentilicio seguía siendo el supremo, mientras hubiera hijos que le representaran en la gens. En todo caso la costumbre tiene que haber existido antes (la testamentaria), pues Solón transformó en derecho positivo la ley consuetudinaria.

La ley romana de las 12 tablas, promulgada por vez primera el 449 a. de C., reconoce el derecho sucesorio en intestado: «Intestatorum hereditates lege XII tabularum priscum ad suos heredes pertinet». <La herencia del intestado corresponde primero por la ley de las XII tablas a sus herederos>. Gayo, *Inst.*, III, 1 —la esposa del extinto era coheredera con los hijos—. «Si nullus sit suorum heredum, tunc hereditas pertinet ex eadem lege XII tabularum ad agnatos». <Si no hay ningún heredero, la herencia corresponde por la misma ley de las XII tablas a los agnados>. Gayo, III, 9. «Si nullus agnatus sit, eadem lex XII tabularum gentiles ad hereditatem vocat». <Si no hay ningún agnado, la misma ley de las XII tablas asigna la herencia a los gentilicios>. *Ibidem*, III, 17. Parece razonable concluir que entre los primitivos romanos la herencia había guardado en la realidad exactamente el orden inverso al de las 12 tablas; los gentilicios heredaban antes que los agnados, los agnados antes de que los hijos tuvieran la herencia exclusiva.

En el período posterior a la barbarie surgió la aristocracia mediante el desarrollo de la individualidad de las personas, el acrecentamiento de las riquezas, ahora en grandes cantidades propiedad individual; la esclavitud, degradando permanentemente a una parte del pueblo, tendía a establecer contrastes de condición desconocidos en los anteriores períodos étnicos; además con la propiedad y el cargo oficial se creó un sentimiento de aristocracia, antagónico con los principios democráticos que alimentaban las gentes.

29 En el estadio superior de la barbarie la función de jefe en sus diversos grados, originariamente hereditaria en la gens y electiva entre sus miembros, es muy probable que en las tribus griegas y latinas pasara como regla de padre a hijo. Pero no hay pruebas de que así <fuese> por derecho hereditario. / Sin embargo, la mera posesión de los cargos de arconte, filobasileus o βασιλεύς

entre los griegos, y de princeps y rex entre los romanos, tendía a robustecer en sus familias el sentimiento de aristocracia. <Pero> no obstante haber alcanzado una existencia permanente, no <era> lo suficientemente vigoroso como para cambiar esencialmente la constitución democrática de los gobiernos primitivos de estas tribus.

Hoy en día la propiedad, de dimensiones tan enormes y formas tan diversificadas, se ha convertido para el pueblo en una fuerza incontrolable. «La mente humana se siente desconcertada ante su propia creación. Llegará el día, sin embargo, en que el intelecto humano se eleve hasta dominar la propiedad... El destino final de la humanidad no consiste sólo en la trayectoria a la propiedad. El tiempo transcurrido desde que se inició la civilización no es más que un fragmento (y además muy pequeño) del pasado de la existencia humana; y sólo un fragmento de las edades aún por venir. La disolución de la sociedad amenaza claramente con llegar a ser el punto final de una trayectoria cuyo fin y meta es la propiedad, pues esa trayectoria encierra los elementos de su propia destrucción... (Un nivel superior de la sociedad) será en forma más elevada la resurrección de la libertad, igualdad y fraternidad de las antiguas gentes». (552 <: 544>).

«Con un mismo principio de inteligencia y una misma forma física, en virtud de un origen común, los resultados de la experiencia humana han sido los mismos sustancialmente en todos los tiempos y en todas las regiones de la misma condición étnica». (552 <: 544>).

Parte II. Desarrollo de la idea de gobierno

Cap. I. Organización de la sociedad sobre la base del sexo

La organización por clases en varones y mujeres (o sea una organización basada en el sexo) se encuentra aún en plena vigencia entre los aborígenes de Australia. En lo más bajo del salvajismo, la comunidad de maridos y mujeres dentro de límites establecidos era el principio central del sistema social; los derechos maritales —iura coniugalia. Los romanos distinguían: connubium, referente al matrimonio como institución civil; y coniugium, la mera unión física— establecidos a nivel de grupo. —La emancipación de estos «derechos», etc.

se realizó lentamente mediante movimientos cuyo resultado fueron reformas inconscientes; «elaborados inconscientemente por selección natural»—.

En el distrito del río Darling, al norte de Sidney, <se da actualmente> la siguiente organización en clases sobre la base del sexo y una organización incipiente en gentes sobre la base del parentesco entre los aborígenes australianos que hablan la lengua camilaroi. Lo mismo, ampliamente difundido en otras tribus australianas; salta a la vista por razones internas que la clasificación en varones y mujeres es más antigua que las gentes, las cuales entre los camilaroi se están sobreponiendo a la clasificación. La clasificación en sus ramas femenina y masculina es la unidad del sistema social y <ocupa> el puesto central mientras las gentes se empiezan a desarrollar, y éstas van avanzando hacia su plenitud a base de comerle terreno a aquélla. Esta organización basada en el sexo no ha sido encontrada hasta ahora en ninguna tribu salvaje fuera de Australia, porque el lento desarrollo de estos salvajes isleños en su apartado hábitat ha hecho que conserven por más tiempo la forma organizada más arcaica.

Los camilaroi <están> divididos en 6 gentes, divididas en dos grupos en lo que toca al matrimonio:

I)	1) Iguana (duli).	II)	4) Emú (dinoun).
	2) Canguro (murriira)		5) Bandicut (bilba).
	[padymelón, una		6) Víbora negra (nurai).
	especie de canguro]		
	3) Oposum (mute).		

Al principio las tres primeras gentes no podían casarse entre ellas, pues eran subdivisiones de una gens originaria; pero podían casarse en cualquiera de las otras gentes y viceversa. Los camilaroi lo han modificado, pero no hasta el punto de permitir el matrimonio con todas las gentes fuera de la gens del individuo. Prohibición absoluta para hombres y mujeres de casarse en su propia gens. Descendencia por línea materna, que asigna los hijos a la línea de su madre. Estas <son> características de la gens en su forma arcaica.

Pero existe todavía otra y más antigua división de la gente en 8 categorías, 4 exclusivamente de varones y 4 exclusivamente de mujeres. Va acompañada de un reglamento relativo al matrimonio y la descendencia que obstaculiza la gens —muestra que su organización <es> posterior—... . El matrimonio se

halla restringido a una parte de los varones de una gens con una parte de las hembras de otra gens, mientras que en la organización gentilicia plenamente desarrollada los miembros de cualquier gens podían casarse con personas del sexo opuesto de la gens que fuese, salvo la propia. /

30 Las clases son:

Varón	Mujer
1) Ippai.	1) Ippata.
2) Cumbo.	2) Buta.
3) Murri.	3) Mata.
4) Cubbi.	4) Capota.

Todos los miembros de cada una de las 4 clases masculinas son hermanos entre sí, sea cual fuere su gens; así todos los ippais hermanos, etc., pues se supone que todos descienden de un antepasado femenino común.

De igual modo todos los miembros de cada una de las 4 clases femeninas <son> hermanas entre sí por idéntica razón (descienden de una madre común), sea cual fuere la gens a que pertenecen.

Además todos los ippais e ippatas <son> hermanos y hermanas entre sí, sean hijos de la misma madre o consanguíneos colaterales; lo mismo pasa con las siguientes clases comprendidas en el mismo número. Si se encuentran un cumbo y un buta que jamás se hayan visto antes, se saludan como hermano y hermana. Así pues los camilaroi están organizados en 4 grandes grupos primarios de hermanos y hermanas, estando compuesto cada grupo de una rama masculina y una femenina, pero ocupando conjuntamente una misma región. Las clases encarnan el germen de la gens, en cuanto, por ejemplo, los ippai y los ippata forman de hecho una sola clase en 2 ramas y no pueden casarse entre ellos; pero no es una gens constituida, porque se hallan comprendidos bajo 2 nombres (como ippai e ippata), cada uno de los cuales es una totalidad para ciertos efectos, y porque sus hijos toman otros nombres.

Las clases se hallaban entre sí en un orden diferente con respecto al derecho de matrimonio, o más bien de cohabitación (toda vez que hermano y hermana no podían casarse), a saber:

1) ippai puede casarse con	4) capota solamente
2) cumbo puede casarse con	3) mata solamente
3) murri puede casarse con	2) buta solamente
4) cubbi puede casarse con	1) ippata solamente

Posteriormente, como se verá, este esquema <fue> modificado de forma que cada clase de varones <tuviera> derecho a casarse con una categoría adicional de mujeres; esto <muestra> la invasión de la gens en la clase.

Cada varón circunscrito así en la elección de mujer a 1/4 de todas las camilaroi. En teoría, toda capota <es> la mujer de todo ippai. El Rev. Fison cita de una carta del Sr. T. E. Lance (quien vivió mucho tiempo en Australia); «Si un cubbi se encuentra con una ippata desconocida, se saludan mutuamente como goleer = esposa... Un cubbi que se encontrara así con una ippata, aun cuando ella fuera de otra tribu, la trataría como a su esposa, y su derecho a proceder así sería reconocido por la tribu de ella».

En <este> sistema conyugal 1/4 de todos los varones, unidos en matrimonio con 1/4 de todas las hembras de las tribus camilaroi.

Mientras que los hijos permanecían en la gens de sus madres, éstas pasaban a otra clase en la misma gens, distinta de la de su padre y de su madre.

varón	mujer	varón	mujer
1) ippai se casa con	4) capota: sus hijos son	3) murri y	3) mata
2) cumbo se casa con	3) mata: sus hijos son	4) cubbi y	4) capota
3) murri se casa con	2) buta: sus hijos son	1) ippai y	1) ippata
4) cubbi se casa con	1) ippata: sus hijos son	2) cumbo y	2) buta

Siguiendo la línea femenina, capota (4) es la madre de mata (3) y mata (3), a su vez, es la madre de capota; del mismo modo buta (2) <es> madre de ippata (1) la madre de buta (2). Lo mismo con la clase masculina; pero como la descendencia <es> por línea femenina, las tribus camilaroi se tienen por descendientes de 2 supuestos antepasados femeninos, que dieron origen a las 2 gentes originarias. Prolongando aún más la línea de sus antepasados, encontraban que la sangre de cada clase circula por todas.

A pesar de que cada individuo lleva uno de los nombres de clase citados, el nombre personal único es también común tanto entre las tribus salvajes como en las bárbaras.

La organización gentilicia se añadió naturalmente a las clases como una organización superior, que primero las envolvió sin alterarlas, antes de infiltrarse ya en ellas. /

31 Las clases van por parejas de hermanos y hermanas derivadas unas de otras; también las gentes van por pares mediante las clases, como sigue:

gentes	masculina	femenina	masculina	femenina
1) iguana	todos son murri y	mata o	cubbi y	capota
2) emú	todos son cumbo y	buta o	ippai e	ippata
3) canguro	todos son murri y	mata o	cubbi y	capota
4) bandicut	todos son cumbo y	buta o	ippai e	ippata
5) oposum	todos son murri y	mata o	cubbi y	capota
6) víbora negra	todos son cumbo y	buta o	ippai e	ippata

La vinculación de los niños con una gens particular deriva de la ley matrimonial. Así iguana-mata debe casarse con cumbo; sus hijos son cubbi y capota y necesariamente de la gens iguana, ya que la descendencia va por línea femenina. Iguana-capota debe casarse con ippai, sus hijos son murri y mata e igualmente de la gens iguana. Así emú-ippata tiene que casarse con cubbi, sus hijos son cumbo y buta y de la gens emú. Así se conserva la gens, manteniendo como miembros a los hijos de todos sus miembros femeninos. Lo mismo con las restantes gentes. Cada gens procede teóricamente de dos supuestas antepasadas y contiene 4 de las 8 clases. Parece que originariamente sólo <hubo> dos clases masculinas y dos femeninas, contrapuestas por pares en lo tocante al derecho de matrimonio; y que más tarde las 4 se subdividieron en 8. Evidentemente las clases, como organización más antigua, fueron incorporadas con posterioridad dentro de las gentes y no formadas por subdivisión de éstas.

Como las gentes iguana, canguro y oposum son contrapartes recíprocas en las clases que contienen, se sigue <que son> subdivisiones de una gens originaria; lo mismo por otra parte las emú, bandicut y víbora negra; así 2

gentes primitivas, cada una con el derecho de casarse en la otra, pero no dentro de sí misma. Lo corrobora el hecho de que originariamente 1), 3), 5) no podían casarse entre sí, como tampoco 2), 4), 6). Cuando las tres eran una gens, el matrimonio entre ellas estuvo prohibido; esto seguía valiendo para las subdivisiones, pues eran del mismo linaje, si bien bajo nombres gentilicios distintos. Lo mismo exactamente aparece en los iroqueses senecas.

Una vez restringido el matrimonio a determinadas clases de cuando solamente había 2 gentes, la mitad de las mujeres de una <clase> eran teóricamente las esposas de la mitad de los varones de la otra. Después de su subdivisión en 6, la ventaja de casarse fuera de la gens fue neutralizada por la presencia de las clases con sus restricciones; de ahí el continuo casamiento dentro de la misma rama una vez pasado el grado inmediato de hermano y hermana.

Por ejemplo, si en las descendencias de ippai y capota se adjudican a cada pareja intermediaria dos hijos, un varón y una mujer, resulta:

1. Ippai se casa con capota; hijos murri y mata. Estos no pueden casarse entre sí.
2. Murri se casa con buta... hijos ippai e ippata.
3. Ippai se casa con su primo capota y cubi se casa con su primo ippata; sus hijos son respectivamente murri y mata, y cumbo y buta; de éstos los murrís se casan con las butas, sus primos segundos, etc. En esta condición <de sociedad> las clases no sólo se casan entre sí, sino que se hallan forzadas a ello debido a esta organización por el sexo. La organización en clases parece haberse propuesto como único objetivo acabar con el matrimonio entre hermanos y hermanas. Innovación: <primero,> consentir el matrimonio en cada tríada de gentes en un grado limitado; y segundo, matrimonio con clases antes prohibidas, de modo que entonces iguana-murri puede casarse con mata en la gente canguro, su hermana colateral, etc. Cada / clase de varones en cada tríada de gentes parece poder disponer entonces de una clase adicional de mujeres en las dos restantes gentes de la misma tríada, de la que antes se hallaban excluidos.

Dondequiera que se ha descubierto el estrato medio o inferior del salvajismo, se han encontrado matrimonios de grupos enteros, bajo costumbres que caracterizan los grupos... las necesidades <propias> de su condición fijarían un límite práctico a las dimensiones de la agrupación reunida sobre la base de esta costumbre. «Hay que admitir casos de retroceso mental y físico en tribus y naciones por razones conocidas; pero jamás interrumpieron el progreso general de la humanidad... Las artes mediante las cuales los salvajes mantienen su existencia son notablemente persistentes. No se pierden jamás hasta ser reemplazadas por otras de grado más elevado. Mediante la práctica de estas artes y la experiencia cosechada por las instituciones sociales, el género humano ha avanzado bajo una ley necesaria de desarrollo, bien que su progreso puede haber sido sustancialmente imperceptible durante siglos... Tribus y naciones han perecido por la desorganización de su vida étnica». (P. 60 <: 124>). Entre otras tribus (no australianas) la gens parece haber avanzado a proporción que se reducía el sistema conyugal.

«Poseemos el mismo cerebro, perpetuado por la reproducción, que funcionaba en el cráneo de los bárbaros y salvajes de tiempos remotos; y lo hemos heredado cargado y saturado con los pensamientos, aspiraciones y pasiones que lo ocupaban en los períodos intermedios. Es el mismo cerebro, que ha crecido en edad y en tamaño con la experiencia de los siglos... Estallidos de barbarie —como por ejemplo el mormonismo— son otras tantas revelaciones de sus antiguas tendencias... una suerte de atavismo mental». (61 <: 125>).

Parte II. Cap. II. La gens iroquesa

La organización más antigua fue social, basada en las gentes, fratrías, tribus; así se creó la sociedad gentilicia, en la que el gobierno actuaba sobre las personas a través de las relaciones de éstas con una gens o tribu. Estas relaciones, puramente personales. Luego viene una organización política, basada en el territorio y la propiedad; aquí el gobierno actúa sobre las personas a través de las relaciones territoriales de éstas, como por ejemplo, pueblo, distrito y Estado (62 <: 126>).

La organización gentilicia se ha hallado en Asia, Europa, África, América, Australia; subsiste hasta la sociedad política, que no aparece sino después de iniciada la civilización. Sept irlandés. Clan escocés, frara de los albaneses, ganas

en sánscrito, etc., era lo mismo que la gens india americana. Gens, γένος y ganas —latín, griego, sánscrito— tienen todos por igual el significado de parentesco; contienen el mismo elemento que gigno, γίγνομαι, ganamai —todos tres, procrear—; implica la inmediata descendencia común de los miembros de una gens. De ahí que la gens <sea> un cuerpo de consanguíneos. Descienden de un antepasado común, distinguidos por un nombre gentilicio y vinculados entre sí por afinidades de sangre. Comprende solamente una mitad de tales descendientes; donde la descendencia sigue la línea femenina, como en todo el período arcaico, la gens consta de un supuesto antepasado femenino y sus hijos, juntamente con los hijos de sus descendientes femeninos, por línea femenina, a perpetuidad; a la inversa, cuando la descendencia sigue la línea masculina, en la que se transformó la línea femenina tras la aparición en masa de la propiedad. Nuestros mismos apellidos son una supervivencia del nombre gentilicio con descendencia por línea masculina. La familia moderna, como lo expresan los apellidos, es una gens desorganizada; el vínculo de parentesco <se ha> roto y sus miembros <están> tan dispersos como se haya extendido el apellido. La forma final de la gens encierra dos cambios: 1) cambio de la línea femenina a la línea masculina de descendencia; 2) cambio en la herencia de la propiedad de un miembro finado, quitándosela a sus gentilicios para dársela a sus parientes agnáticos y finalmente a sus hijos.

La gens en su forma arcaica existe hoy entre los aborígenes americanos.

Dondequiera que prevalecieron las instituciones gentilicias, y antes de la implantación de la sociedad política, hallamos a los pueblos o naciones en sociedades gentilicias y nada más. «El Estado no existía.» (P. 67 <: 130>). Como la gens, la unidad de organización, era esencialmente democrática, necesariamente <lo era> también la fratría, compuesta de gentes, la tribu, compuesta de fratrías, y la sociedad gentilicia, formada por las confederaciones o (su forma superior) la unión de tribus (como las 3 tribus romanas en Roma, las 4 tribus de los atenienses en el Ática, las 3 tribus dorias en Esparta, en los tres casos compartiendo un territorio).

En la forma arcaica de la gens, los hijos de una mujer pertenecen a su gens; lo mismo los hijos de sus hijas, nietas, etc. Pero los hijos de los hijos varones de ella, sus nietos, etc. pertenecen a otras gentes, a saber a las de sus madres. En el estadio medio de la barbarie —con la familia sindiásmica— las tribus indias comenzaron a mudar la descendencia de la línea femenina

33

a la masculina; lo mismo en el estadio superior de la barbarie entre las tribus griegas, excepto las tribus licias, y entre las tribus italianas, excepto las etruscas. / Prohibido el matrimonio dentro de la gens. La institución de la gens comienza necesariamente con 2 gentes, pues los varones y mujeres de una gens se casan con las hembras y mujeres de la otra; los hijos, siguiendo las gentes de sus respectivas madres, se distribuirían entre ellas. Asentada sobre los lazos de parentesco como principio de cohesión, la gens suministra a cada miembro individual la protección personal que ningún otro poder existente podría ofrecerle.

Las gentes de los iroqueses tomadas como ejemplo clásico en la familia ganowania. En la época de su descubrimiento, los iroqueses <se hallaban> en el estadio inferior de la barbarie; hacían redes, cuerdas y sirgas de filamentos de corteza; tejían cinturones y correas de carga con trama y urdimbre, del mismo material; hacían vasijas de barro y pipas con una mezcla de arcilla y materiales silíceos endurecidas al fuego, algunas de ellas ornamentadas con toscos medallones; cultivaban el maíz, las judías, calabazas y tabaco en canteros, hacían un pan sin levadura de maíz atortujado, que cocían en vasijas de barro —estos panes o tortas <tenían> alrededor de seis pulgadas de diámetro y una de espesor—; curtían los cueros para confeccionar faldas, polainas y mocasines; empleaban arco y flecha y la maza de guerra como armas principales; empleaban utensilios de pedernal, piedra y hueso, vestían prendas de cuero, eran diestros cazadores y pescadores. Construían viviendas comunes lo bastante grandes para dar cabida a 5, 10, 20 familias, y cada hogar practicaba el comunismo en el régimen de vida; no conocían el uso de la piedra o el adobe en arquitectura ni la utilización de los metales del país. En capacidad mental y adelanto general eran la rama representativa de la familia india al norte de Nuevo México. Militarmente «su trayectoria fue simplemente terrorífica. Para los aborígenes del continente fueron el azote de Dios».

Con el transcurso del tiempo las tribus iroquesas han llegado a variar un poco en el número y en los nombres de sus respectivas gentes. Su mayor número fue de 8.

- I) Senecas: 1) Lobo. 2) Oso. 3) Tortuga. 4) Castor. 5) Ciervo
6) Becada. 7) Garza. 8) Halcón.

II) Cayugas:	1) Lobo. 2) Oso. 3) Tortuga. 4) Castor. 5) Ciervo. 6) Becada. 7) Anguila. 8) Halcón.
III) Onondagas:	1) Lobo. 2) Oso. 3) Tortuga. 4) Castor. 5) Ciervo. 6) Becada. 7) Garza. 8) Bola.
IV) Oneidas:	1) Lobo. 2) Oso. 3) Tortuga.
V) Mohawks:	1) Lobo. 2) Oso. 3) Tortuga
VI) Tuscaroras:	1) Lobo gris. 2) Oso. 3) Gran tortuga. 4) Castor. 5) Lobo amarillo. 6) Becada. 7) Anguila. 8) Pequeña tortuga.

Los cambios muestran que algunas gentes en ciertas tribus se han extinguido y se han formado otras por subdivisión de gentes con excesivo número de miembros. El *ius gentilicium* consiste en:

1. El derecho de la gens a elegir su sachem y jefas

Casi todas las tribus indias americanas <tenían> dos grados de jefes, los sachem y los jefes corrientes; todos los demás eran variedades de estos 2 grados primarios; elegidos en cada gens entre sus miembros, el hijo no podía ser elegido para suceder a su padre donde la descendencia era por línea femenina, porque pertenecía a otra gens. El cargo de sachem era hereditario en la gens, en el sentido de que se reemplazaba cada vez que se produjera una vacante; el cargo de jefe no <era> hereditario, pues se confería en premio de méritos personales y se extinguía con el individuo. Los deberes del sachem se limitaban a la paz, no podía ir a la guerra en calidad de sachem. Los jefes, promovidos al cargo por su valor personal, sabiduría en los asuntos o elocuencia en el consejo <eran> generalmente la clase superior en capacidad, pero no en autoridad sobre la gens. La relación del sachem era primariamente con la gens, cuya cabeza oficial era; la del jefe, primariamente con la tribu, a cuyo consejo pertenecía igual que el sachem.

El cargo de sachem, más antiguo que la gens, pertenece también al grupo punalúa o incluso a la anterior horda. En la gens los deberes del cargo <eran> paternos; electivo entre los miembros varones de la gens. De acuerdo con el sistema indio de consanguinidad, el cargo de sachem pasaba de hermano a hermano o de tío a sobrino y muy raramente de abuelo a nieto. La elección por libre sufragio de los adultos de ambos sexos, generalmente recaía en un hermano del sachem fallecido o en uno de los hijos de una hermana, siendo

preferido sobre todo su propio hermano o el hijo de su propia hermana. Entre varios hermanos, propios o colaterales, de una parte, y los hijos de varias hermanas, propios o colaterales, por la otra, no <existía> un derecho preferente, pues todos los miembros varones de la gens eran igualmente elegibles.

34 Después de que la gens hubiese elegido a uno como sachem —por ejemplo entre los iroqueses senecas—, todavía se requería el asentimiento de las 7 gentes restantes. Estas se reunían por fratrías al efecto; si se negaban a confirmar la elección, la gens tenía que volver a elegir; si el elegido resultaba aceptado, la elección quedaba completa, pero el nuevo sachem aún tenía que ser «alzado» —o sea, investido del cargo— por un consejo de la confederación, antes de poder entrar en funciones; tal era su modo de conferir el imperium. / El sachem de una gens era *ex officio* miembro del consejo de la tribu y del consejo, más alto, de la confederación. Mismo método de elección y confirmación para el cargo de jefe; pero un consejo general no era convocado nunca para investir jefes de grado inferior al de sachem; aguardaban a la elección de sachems.

<El número de> jefes en cada gens generalmente guardaba relación con el número de sus miembros; entre los iroqueses senecas 1 jefe por cada 50 personas aproximadamente; actualmente en Nueva York unos 3 000 senecas, tienen 8 sachems y unos 60 jefes; el número proporcional hoy más alto que antes. El número de gentes en una tribu corresponde generalmente a su población; el número de gentes varía en las diferentes tribus desde 3 entre los delawarees y munsis hasta más de 20 en los ojibwas y crics; 6, 8, 10 eran números corrientes.

2. Derecho a deponer a los sachems y los jefes

Este derecho, privativo de los miembros de la gens; cargo nominalmente «de por vida», su desempeño práctico «mientras se porte bien». La investidura de un sachen se llamaba «ponerle los cuernos», su deposición «quitarle los cuernos». En cuanto un sachem o jefe <era> degradado en su debida forma por la gens, pasaba a ser una persona privada. El consejo de las tribus también tenía facultad para degradar a los sachems y jefes sin aguardar a la acción de la gens y aun contra su voluntad.

3. Prohibición de casarse dentro de la gens

Esta regla aún inflexible entre los iroqueses. Al comienzo de la gens los hermanos estaban casados en grupo con las mujeres de todos ellos; y las

hermanas con los maridos de todas ellas; la gens procuró excluir el matrimonio entre hermanos prohibiendo el matrimonio en la gens.

4. Derechos mutuos de herencia sobre la propiedad de gentilicios fallecidos

En el estadio de salvajismo la propiedad se limita a objetos personales; en el estadio inferior de la barbarie se añadieron derechos posesorios sobre viviendas comunes y huertas. Los objetos personales de más valor se enterraban con el cuerpo del propietario difunto. Por lo demás la propiedad había de quedarse en la gens y ser distribuida entre los gentilicios del propietario difunto. Esto sigue siendo en teoría la regla entre los iroqueses; en la práctica los bienes de un difunto <eran> apropiados por los parientes de la gens más próximos. En el caso de un varón, sus hermanos y hermanas propios y su tío materno se dividían sus bienes; en el caso de una mujer, su propiedad <era> heredada por sus hijos y hermanas con exclusión de los hermanos varones. En ambos casos la propiedad se quedaba en la gens. Por eso el marido no heredaba nada de su mujer y viceversa. Estos derechos mutuos de herencia fortalecían la autonomía de la gens.

5. Obligaciones recíprocas de ayuda, defensa y desagravio de ofensas

La seguridad del individuo dependía de su gens; los lazos de parentesco <eran> un elemento poderoso de mutuo apoyo; ofender a una persona era ofender a su gens. Herrera en su *Historia general* <Dec. IV, 10, cap. 4> cuenta de los mayas del Yucatán: cuando había que satisfacer un daño, <«> si el condenado por la paga había de venir en pobreza, le ayudaban los parientes <«> —gens—. Y de los indios de Florida: <op. cit., Dec. IV, 4, cap. 7> <«> En la casa adonde muere algún hijo o hermano, en tres meses no buscan de comer, antes se dejan morir de hambre, si los parientes y los vecinos, como lo usan, no los proveyesen de comida <«>. <Dec. III, 1. 4, cap. 7 :> <«> El que iba a vivir de un lugar a otro, no podía vender su hacienda, sino dejarla al pariente más cercano <«>.

Garcilaso de la Vega —*Royal Commentaries*, ed. Londres, 1988, trad. Rycaut, 107 <Comentarios reales de los incas, t. II, 1. 4, cap. VIII> cuenta de las tribus de los Andes peruanos: «En los casamientos de la gente común eran obligados los concejos (= gentes) de cada pueblo a labrar las casas de sus novios y el ajuar lo proveía <la parentela>».

- I La antigua práctica de la vendetta... procede de la gens. Los tribunales para el enjuiciamiento de los criminales y las leyes que imponen su castigo aparecieron tardíamente en la sociedad gentilicia. Entre los iroqueses y otras tribus indias en general <estaba> universalmente reconocida la obligación de vengar la muerte de un pariente. Antes intento de conciliación entre la gens del que había matado y la del muerto; los miembros de cada gens celebraban un consejo por separado, se hacían en favor del que había matado propuestas de condonación del acto, por lo regular en forma de expresión de pesar y de presentes de considerable valor. Si esto no servía, porque los parientes gentilicios del muerto <seguían> implacables, la gens del muerto designaba entre sus miembros uno o más vengadores, que debían perseguir al criminal hasta descubrirle y luego matarle dondequiera se le encontrase. Si así lo hacían, no <constituía> motivo de queja por parte de ningún miembro de la gens de la víctima. /

35 6. El derecho de adjudicar nombres a los miembros de la gens

En las tribus salvajes o bárbaras no hay apellidos, Los nombres propios de los individuos de una misma familia no indican vinculación familiar alguna entre ellos. —El apellido no es más antiguo que la civilización—. Sin embargo, los nombres propios indios por lo regular indican la gens del individuo a los miembros de otras gentes en la misma tribu. Como regla cada gens disponía de nombres personales de su especial propiedad; por tanto no podían ser llevados por quien perteneciera a otra gens de la misma tribu. Un nombre gentilicio comunicaba ya de por sí derechos gentilicios. Después del nacimiento de una criatura, su madre, con la conformidad de los parientes más cercanos de ella, le buscaba un nombre que perteneciese a la gens y nadie llevara en ese momento. La asignación del nombre no <era> completa hasta que su nacimiento y el nombre de su padre hubiesen sido anunciados en el próximo consejo de la tribu. A la muerte de una persona, su nombre no podía ser nuevamente dado en vida del mayor de sus hijos supervivientes sin la anuencia de éste. [Este y los otros detalles, mientras no se diga expresamente lo contrario, se refieren a los iroqueses].

Se usaban dos clases de nombres, una para los niños, la otra para los adultos, «quitándose» —en su misma expresión— la primera al «conferirse» la segunda. A la edad de 16 ó 18 años se quitaba el primer nombre, de ordinario por el jefe de la gens, y se daba en su lugar uno de la segunda clase. En el siguiente

consejo de la tribu se publicaba el cambio de nombres y acto seguido el varón asumía los deberes de un hombre adulto. En algunas tribus indias se exigía que el joven tomase la senda de guerra y se ganara su segundo nombre con alguna proeza personal. Después de una enfermedad grave no <era> raro, por razones de superstición, que se solicitara y obtuviese un segundo cambio de nombre. Cuando alguien era elegido sachem o jefe, se le quitaba el nombre y se le confería otro nuevo en el acto de su investidura.

El individuo carecía de control sobre la cuestión del cambio; era prerrogativa de sus parientes femeninos y de los jefes; pero un adulto podía cambiar de nombre, si lograba de un jefe que lo anunciara en el consejo. Una persona que dispusiese de un nombre propio, como el hijo mayor de un difunto, se lo podía otorgar a un amigo de otra gens; pero a la muerte de éste el nombre volvía a la gens a que correspondía. Los nombres hoy en uso entre los iroqueses y otras tribus indias <son> en su mayoría nombres tradicionales, transmitidos en la gens desde tiempo inmemorial.

En el trato familiar y en los saludos formales los indios <norte>americanos se tratan con el nombre del parentesco en que se halla el saludado con quien habla. Estando emparentados se saludan por el parentesco; no estándolo se sustituye por «amigo mío». Sería tomado como una grosería dirigirse a un indio por su nombre personal o preguntárselo directamente a él mismo. Los antepasados sajones de los «ingleses» hasta la conquista normanda no tenían más que nombres personales, carecían de apellidos. <Esto> indica una aparición tardía de la monogamia y la existencia en tiempos más primitivos de una gens sajona.

7. El derecho de adopción de extraños en la gens

Los prisioneros de guerra, condenados a muerte o adoptados por alguna gens; esto último lo normal con las mujeres y niños cautivos. La adopción no sólo confería derechos gentilicios sino también la nacionalidad de la tribu.

Quien adoptaba a un cautivo le ponía en relación de hermano o hermana; si era una madre quien adoptaba, en la de hijo o hija; y de ahí en adelante la persona era tratada en todo como si hubiese nacido en esa condición. La esclavitud, que en el estadio superior de la barbarie pasó a ser el destino del cautivo, era desconocida entre las tribus del estadio inferior en el período

aborigen. Los cautivos adoptados frecuentemente ocupaban en la familia el lugar de los miembros muertos en la guerra, con el fin de rellenar las filas diezmadas de la parentela. Aunque el caso era raro, una gens en decadencia podía compensar sus pérdidas por ejemplo así. Una vez la gens halcón de los senecas se debilitó tanto que <estuvo> próxima a extinguirse; para salvar la gens fue transferido de común acuerdo por adopción un grupo de la gens lobo a la gens halcón. El derecho de adopción, dejado al arbitrio de cada gens. Entre los iroqueses la ceremonia de adopción se realizaba en un consejo público de la tribu, lo que la convertía prácticamente en un rito religioso.

8. ¿Ritos religiosos de la gens?

36 Apenas se puede decir que alguna gens india tuviese ceremonias religiosas especiales; pero sus prácticas religiosas se hallaban en una relación más o menos directa con las gentes; las ideas religiosas brotadas en la gens y las prácticas religiosas instituidas en ella se difundieron de la gens a la / tribu en vez de quedarse como algo particular de la gens. Así entre los iroqueses 6 fiestas religiosas anuales (Fiestas del Arce, la Siembra, las Bayas, el Choclo, la Cosecha y Año Nuevo), comunes a todas las gentes de la tribu, observadas en fechas determinadas del año.

Cada gens designaba un número de «custodios de la fe», varones y mujeres, encargados de la celebración de esas fiestas; dirigían en éstas las ceremonias junto con los sachems y jefes de las tribus, quienes *ex officio* <eran> «custodios de la fe». No existiendo director oficial ni ningún distintivo de sacerdocio, sus funciones <eran> iguales. Las «custodias de la fe» tenían más especialmente el encargo de preparar el festín ofrecido en todos los consejos a los asistentes al terminar cada día. <Era> un banquete colectivo. Su culto era de acción de gracias con invocaciones al Gran Espíritu y a los Espíritus menores para seguir disfrutando de las bendiciones de la vida. Cf. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 182.

9. Cementerio común

Antigua, bien que no exclusiva, forma de enterrar: exponiendo el cadáver sobre un andamio hasta que se consumía la carne; luego se recogían los huesos y se conservaban en recipientes de corteza en una casa construida al efecto. Por lo regular los correspondientes a la misma gens se depositaban en el mismo

edificio. El Rev. Dr. Cyrus Byington encontró esta práctica entre los choctas, y Adair —*Hist. of the Americ. Indians*, p. 183— dice de los cheroquis: «Vi tres de ellas en una de sus ciudades, bastante cerca entre sí... Cada casa contenía los huesos de una tribu por separado con las figuras jeroglíficas de cada familia —gens— en cada una de aquellas singulares arcas». En tiempos antiguos los iroqueses empleaban andamios y conservaban los huesos de los parientes extintos en recipientes de corteza, a menudo guardándolos en las viviendas que ellos mismos ocupaban. También enterraban en el suelo; en este caso no se enterraba siempre a la misma gens todos juntos en un sitio, salvo que hubiese un cementerio común para el pueblo. El Rev. Asher Wright, misionero entre los senecas escribió a Morgan: «No encuentro ninguna huella de un influjo del clan en los lugares de enterramiento... enterrados promiscuamente... dicen que en tiempos anteriores era más frecuente que en el día de hoy el que los miembros de cada clan viviesen juntos. Como unidad de familia se hallaban más bajo el influjo del sentimiento de familia que del interés individual».

En la reserva tuscarora, cerca de Lewiston, aunque los tuscaroras ya <son> «cristianos», la tribu tiene un cementerio común, pero los miembros de una misma gens —castor, oso, lobo gris, etc.— son enterrados en diferentes hileras; lo mismo los padres y los hijos; pero las madres y sus hijos y hermanos están en la misma hilera.

En los iroqueses y otras tribus indias al mismo nivel de adelanto todos los miembros de la gens están de luto en el entierro de un gentilicio muerto. Las peroraciones fúnebres, los preparativos para la sepultura y el entierro del cadáver estaban a cargo de miembros de otras gentes.

Los indios pueblos de México y América Central practicaban una cremación a fuego lento —limitada a los jefes y hombres principales—, así como la exposición en andamios y el entierro en el suelo.

10. El consejo de guerra

El consejo: órgano de gobierno y autoridad suprema sobre la gens, tribu, confederación. Los asuntos ordinarios competían a los jefes; los de interés general eran sometidos a la decisión del consejo y el consejo procedía de la organización gentilicia, el consejo de jefes; su historia, gentilicia, tribal y

confederada, hasta que sobrevino la sociedad política, transformando el consejo en senado.

37 La forma inferior y más sencilla del consejo: la de la gens; una asamblea democrática, donde todo asistente adulto, varón o mujer, tenía voz sobre los asuntos presentados; elegía y deponía su sachem y sus jefes, así como a los «custodios de la fe», condonaba o vengaba la muerte de un gentilicio, adoptaba personas en la gens. Era el germen del consejo superior de la tribu y del aún superior de la confederación, cada uno de los cuales estaba compuesto exclusivamente de jefes como representantes de las gentes. / Así era entre los iroqueses y los mismos derechos en las gentes griegas y latinas —con excepción de los puntos 1), 2), 6), cuya existencia antigua debe ser presumida—.

Todos los miembros de una gens iroquesa <eran> libres, estando obligados a defender la libertad de cada uno de ellos; iguales en privilegios y derechos personales. No correspondía superioridad alguna a los sachem y jefes; una fraternidad mutuamente vinculada por lazos de parentesco. Libertad, Igualdad y Fraternidad, aunque nunca formuladas, eran principios cardinales de la gens y ésta la unidad de un sistema social y gubernamental en el que se basaba la organización de la sociedad india. Explica el sentido de independencia y la dignidad personal, atributo universal del carácter indio.

Al tiempo de ser descubiertas por los europeos, las tribus indias de América en general estaban organizadas en gentes con descendencia por la línea femenina. En algunas tribus, como los dacotas, las gentes habían desaparecido; en otras, como los ojibwas, los omahas y los mayas del Yucatán, la descendencia había cambiado de la línea femenina a la masculina. Por toda la América aborígen la gens tomaba su designación de algún animal o de algún objeto inanimado, nunca de una persona; en esta primitiva condición de la sociedad la individualidad de las personas se perdía en la gens; las gentes de las tribus griegas y latinas, en el período relativamente tardío en que aparecen históricamente, llevaban —ya— nombres de personas. En algunas tribus, como los moquis entre los indios pueblos de Nuevo México, los miembros de la gens pretendían descender del animal cuyo nombre llevaban, habiendo sido sus remotos antepasados transformados por el Gran Espíritu de animales en seres humanos.

El número de personas de una gens variaba:

3 000 senecas divididos por igual entre 8 gentes darían un promedio de 375 personas por cada gens;

15 000 ojibwas divididos entre 23 gentes: 650 personas por cada gens.

Los cheroquis darían una media de más de 1 000 por cada gens.

En la situación actual de las principales tribus indias, el número de personas por cada gens variaría de 100 hasta 1 000.

Excepto los polinesios, todas las familias del género humano parecen haber tenido organización gentilicia.

Parte II. Cap. III. La fraternidad iroquesa

La fraternidad (φρατρία) <es> una hermandad, un producto natural de la organización en gentes, una unión orgánica o asociación de 2 o más gentes de la misma tribu para ciertos propósitos comunes. Estas gentes eran de ordinario las que se habían constituido por fraccionamiento de una gens originaria.

En las gentes griegas la fraternidad casi tan constante como la gens; cada una de las 4 tribus de los atenienses <estaba> organizada en 3 fraternidades, compuesta cada una de 30 gentes; de modo que 4 tribus = 12 fraternidades = 360 gentes, o 4 tribus = 4 x 3 fraternidades = 4 x 3 x 30 gentes. Una organización numérica tan simétrica demuestra que la división dada de las tribus en fraternidades y de las fraternidades en gentes <fue> luego reelaborada legalmente. Todas las gentes de una tribu procedían, por lo general, de los mismos antepasados y llevaban un nombre tribal común. La organización de la fraternidad tenía su fundamento natural en el parentesco inmediato de determinadas gentes como subdivisiones de una gens originaria y sobre esta base se formó originariamente también la fraternidad griega. La ley posterior que reajustó numéricamente las tribus atenienses en fraternidades y gentes, requirió tan sólo la incorporación de gentes extrañas y transferencias por consentimiento o por imposición. Se sabe poco de las funciones de la fraternidad griega: observancia de ceremonias religiosas especiales, condonación o venganza de la muerte de un frater, purificación del criminal tras haber escapado al castigo por su crimen, como preparación para su restitución a la sociedad. «Ποία δὲ χέρονι φρατέρων προσδέξεται» <¿Es que alguna fraternidad la va a admitir a su ritual de purificación?> Esquilo, *Euménides*, v. 656.

En Atenas esta institución sobrevivió a la instauración de la sociedad política con Clístenes; su función: llevar el registro de los ciudadanos, lo que puso bajo su cargo las descendencias así como la comprobación de la ciudadanía. Al casarse, la mujer quedaba inscrita en la fraternidad de su marido y los hijos del matrimonio eran enrolados en la gens y fraternidad del padre. También era obligación de la fraternidad llevar juicio ante los tribunales contra el asesino de un frater [¡forma modificada de la venganza de sangre!]. Si se tuviera pleno conocimiento de los pormenores, probablemente hallaríamos a la fraternidad en relación con la mesa común, los juegos públicos, las exequias de hombres distinguidos, la organización primera de las fuerzas armadas y las deliberaciones de los consejos, así como el cumplimiento de ritos religiosos y la custodia de privilegios sociales. / Análoga a la fraternidad griega, la curia romana: «εἴη δ' ἄν Ἑλλάδι γλώττη τὰ ὀνόματα ταῦτα μεθερμηνευόμενα φυλὴ μὲν καὶ τριττὺς ἢ τριβους, φράτρα δὲ καὶ λόχος ἢ κουρία». <La palabra tribu se puede traducir al griego por filé y trittis, la palabra curia por frater y lojos>. *Dionis.*, 1. II, cap. 7; cf. 1. II, cap. 13. Cada curia = 10 gentes en cada una de las 3 tribus romanas, con un total de 30 curias y 300 gentes; la curia intervenía directamente en el gobierno. La asamblea de las gentes —comitia curiata— votaba por curias, disponiendo cada una de un voto colectivo. Esta asamblea <fue> el poder soberano del pueblo romano hasta el tiempo de Servio Tulio.

Desarrollo orgánico de la fraternidad entre los aborígenes de <Norte>américa, donde se dio en un gran número de tribus; al contrario de la gens, tribu, confederación, carecía de funciones de gobierno; algunas funciones sociales, especialmente importantes cuando la tribu era grande. Presenta la fraternidad en su forma y funciones arcaicas.

1. Las ocho gentes de las tribus iroquesas senecas, refundidas en 2 fraternidades:

1ª fraternidad. Gentes: 1) Oso. 2) Lobo. 3) Castor. 4) Tortuga.

2ª fraternidad. Gentes: 5) Ciervo. 6) Becada. 7) Garza. 8) Halcón.

De-ă-non-dă'-a-yoh —fraternidad— significa hermandad. Las gentes de la misma fraternidad son gentes hermanas entre sí y primas de las de la otra fraternidad; los senecas utilizan estas palabras, cuando hablan de las gentes en el contexto de las fraternidades. Originariamente estaba prohibido el matrimonio entre miembros de la misma fraternidad; pero los miembros de una podían casarse en cualquier gens de la otra. Esta prohibición (del matrimonio entre miembros de la misma fraternidad) muestra que las gentes de cada fraternidad eran subdivisiones de una gens

originaria y la prohibición de casarse en la propia gens había sobrevivido a sus subdivisiones. Esta restricción había desaparecido desde hacía mucho tiempo, excepto en lo referente al matrimonio de un individuo en su propia gens. Una tradición de los senecas <cuenta> que el oso y el ciervo <fueron> las gentes originarias, de las que las otras <eran> subdivisiones. De ahí que la base natural de la fratría <fuese> el parentesco de las gentes que la formaban. Tras subdividirse debido al crecimiento numérico, hubo una tendencia natural a reunirse en un organismo más elevado para asuntos comunes a todos. Las mismas gentes no son indefinidamente constantes en una misma fratría; cuando se producían desequilibrios en sus respectivos números, ocurrían transferencias de determinadas gentes entre las fratrías.

Con el aumento de miembros de una gens, seguido de separación local entre sus miembros, se producía una segmentación y la parte que se separaba adoptaba un nuevo nombre gentilicio. Pero perduraba la tradición de su anterior unidad y se convertía en la base de su reorganización en una fratría.

2. Iroqueses cayugas. 8 gentes repartidas desigualmente entre 2 fratrías:

1ª fratría. Gentes: 1) Oso. 2) Lobo. 3) Tortuga. 4) Becada. 5) Anguila.

2ª fratría. Gentes: 6) Ciervo. 7) Castor. 8) Halcón.

Siete de estas gentes, las mismas que en los senecas; desaparecida la gens de la garza; la anguila ocupa su lugar, pero pasada al otro lado. Las gentes becada y castor han cambiado también de fratría. Los cayugas llaman también a las gentes de la misma fratría «gentes hermanas», a las de la fratría opuesta «gentes primas».

3. Iroqueses onondagas (8 gentes, desigualmente divididas en fratrías como los cayugas):

1ª fratría. Gentes: 1) Lobo. 2) Tortuga. 3) Becada. 4) Castor. 5) Bola.

2ª fratría. Gentes: 6) Ciervo. 7) Anguila. 8) Oso.

Halcón (de los coyugas) sustituido por bola en los onondagas. La composición de las fratrías difiere de la de los senecas. 3 de las gentes en la 1ª fratría idénticas; pero la gens oso se encuentra ahora del lado de la ciervo.

Los onondagas carecen de la gens halcón, los senecas de la anguila; pero <los miembros de ambas> fraternizan cuando se encuentran, como emparentados mutuamente.

39 Los mohawks y los oneidas no tienen sino 3 gentes: 1) Oso, 2) Lobo, 3) Tortuga; sin fratrías. Cuando se formó la confederación, existían en las diversas tribus siete de las 8 gentes senecas, como lo demuestra la presencia en ellas del cargo de sachem. Pero los mohawks y los oneidas sólo tenían las 3 nombradas; habían perdido una fratría entera y una gens de la otra, si [!] se supone [!] que originariamente las tribus se componían / de las mismas gentes.

Cuando se subdivide una tribu organizada en gentes y fratrías, esto puede ocurrir en el sentido de la organización de la fratría. Aunque los miembros de una tribu se hallaban entremezclados por matrimonio, cada gens en una fratría está compuesta de las mujeres con sus hijos y los descendientes por línea femenina, que formaban el cuerpo de la fratría. Tenderían a permanecer unidos localmente, lo que podría llevarles a formar un cuerpo separado. Los miembros varones de la gens, casados con mujeres de otras gentes y que vivían con ellas, no afectarían a la gens, toda vez que sus hijos no pertenecen a su vinculación. Las gentes y fratrías pueden seguirse en cada tribu.

Los iroqueses tuscaroras se desprendieron del tronco principal en una época desconocida del pasado, al tiempo de su descubrimiento habitaban la región del río Neuse en Carolina del Norte. Expulsados de esta tierra en 1712, se trasladaron al país de los iroqueses, fueron admitidos en la confederación como 6º miembro.

Iroqueses tuscaroras. 2 fratrías y 8 gentes:

1ª fratría. Gentes: 1) Oso. 2) Castor. 3) Gran Tortuga. 4) Anguila.

2ª fratría. Gentes: 5) Lobo Gris. 6) Lobo Amarillo. 7) Pequeña Tortuga, 8) Becada.

Tienen 6 gentes en común con los cayugas y onondagas, 5 con los senecas, 3 con los mohawks y oneidas. La gens ciervo, que un tiempo poseyeron, extinguida en la época moderna. La gens lobo ahora se divide en 2: gris y amarillo; también la gens tortuga desdoblada en grande y pequeña. 3 de las gentes de la primera fratría <tuscarora> coinciden con 3 de la primera

fratría de los senecas y cayugas, sólo que la gens tortuga¹⁰ es doble. Como <transcurrieron > algunos cientos de años entre la segregación de los tuscaroras de sus congéneres y su reincorporación, <ahí tenemos una> prueba de cómo perdura la existencia de una gens. Al igual que entre las otras tribus, las gentes de la misma fratría se dicen gentes hermanas, y las de las otras primas.

Las diferencias de composición en las fratrías muestran modificaciones para hacer frente a condiciones nuevas —que afectaban a las gentes que las constituían, como despoblación de algunas o extinción, etc.—, para mantener cierto grado de equilibrio en el número de fratores de cada una. La organización frátrica <data> entre los iroqueses de tiempo inmemorial, más antigua que la confederación, implantada hace más de 4 siglos. La suma de las diferencias en su composición gentilicia <es> de poca monta, demuestra la permanencia de la fratría así como de la gens. Las tribus iroquesas tenían 38 gentes y en 4 de las tribus un total de 8 fratrías.

Entre los iroqueses la fratría <era> en parte para asuntos sociales, en parte para asuntos religiosos.

1) Los juegos, de ordinario con ocasión de los consejos de tribu o de confederación. En el juego de la pelota, por ejemplo, los senecas juegan por fratrías, una contra la otra, y apuestan entre ellas sobre el resultado del partido. Cada fratría designa sus mejores jugadores, etc. Antes de comenzar el partido los miembros de las fratrías en liza apuestan objetos de propiedad personal, que son puestos en manos de depositarios a la espera del resultado.

10 Tachado lobo, Morgan, *op. cit.* p. 152: gens lobo. En la enumeración de Morgan no había ninguna gens lobo en la primera fratría de los tuscaroras. Gentes de la primera fratría:

<i>Senecas</i>	<i>Cayugas</i>	<i>Tuscaroras</i>
1) Oso	1) Oso	1) Oso
2) Lobo	2) Lobo	2) Castor
3) Castor	3) Tortuga	3) Gran Tortuga
4) Tortuga	4) Becada	4) Anguila
(Morgan, p. 150)	5) Anguila	(Morgan, p. 152).
	(Morgan, p. 151)	

Morgan (p. 151) dice que tres de las gentes de la primera fratría de los tuscaroras se corresponden con otras tres en la primera fratría de los senecas y los tuscaroras respectivamente, lo que no es cierto. Además advierte (p. 152) que la gens lobo es doble, lo que no vale de la primera fratría de los tuscaroras. Marx dedujo que Morgan tenía que referirse aquí a la gens tortuga. Si se tienen en cuenta las dos fratrías, la gens tortuga (grande y pequeña) es doble; la gens lobo es doble sólo en la segunda (gris y amarillo).

2) En el consejo de la tribu los sachems y jefes de cada fraternidad se sentaban habitualmente en los lados opuestos de una fogata imaginaria, y los oradores se dirigían a los dos grupos opuestos como a los representantes de las fraternidades.

3) Cuando <se había> cometido un asesinato, primero consejo de la gens de la víctima, luego consejo de la gens del criminal; pero sucedía con frecuencia que la gens del criminal llama<ba> a las otras gentes de su fraternidad —cuando el matador y el muerto pertenecían a fraternidades opuestas—, para que colaborasen con ella a obtener de la otra <gens> la condonación. En tal caso la fraternidad celebraba consejo y luego se dirigía a la otra fraternidad, a la que enviaba una delegación con un cinto de wampun blanco, solicitando un consejo de la fraternidad y un arreglo sobre el crimen. Ofrecían un arreglo a la familia y gens del asesinado mediante expresiones de pesar y regalos de valor. Negociaciones entre los 2 consejos hasta llegar a una decisión afirmativa o negativa. La influencia de una fraternidad, mayor que la de una gens y su llamada a un acuerdo con la otra fraternidad <tenía> más probabilidades de alcanzar la condonación, especialmente cuando había circunstancias atenuantes. Por eso la fraternidad griega —antes de la civilización— se hacía cargo de la acción principal en los cargos de homicidio y también de la purificación del homicida, si escapaba al castigo; de ahí que tras la implantación de la sociedad política la fraternidad asumiera el deber de perseguir al asesino ante los tribunales. /

40 4) En las exequias de personas de reconocida importancia < correspondían> a las fraternidades funciones destacadas (pp. 95, 96 <: 154, 155>). —En el caso de un sachem, la fraternidad opuesta, y no la suya, enviaba inmediatamente después del entierro el cinto oficial de wampun del extinto mandatario al fuego del consejo central en Onondaga, como notificación de su fallecimiento. Este era retenido hasta la toma de posesión de su sucesor, a quien le era impuesto como insignia de su cargo.—

5) La fraternidad tenía que ver directamente con la elección de sachems y jefes de las diversas gentes. Después que la gens de un sachem difunto elegía su sucesor —o un jefe de 2º grado—, podía contar como algo natural con que las gentes de la misma fraternidad confirmarían la elección; pero a veces <había> oposición por parte de la otra fraternidad. En este caso se celebraba un consejo de cada fraternidad.

6) En otros tiempos los senecas tenían sus «logias de medicina»; constituían una parte destacada en su sistema religioso. Tomar parte en una logia era observar los más altos ritos y practicar los misterios religiosos más sublimes; tenían 2 de estas organizaciones, una en cada fraternidad; cada una era una hermandad, a la que se incorporaban nuevos miembros mediante una iniciación formal.

A diferencia de la fraternidad griega y de la curia romana, esta fraternidad india carecía de cabeza oficial; asimismo ningún funcionario religioso pertenecía a ella como distinto de la gens y tribu.

Morgan ve los 4 «linajes» tlaxcaltecas que habitaban los 4 barrios del pueblo de Tlaxcala como otras tantas fraternidades —no como otras tantas tribus, pues ocupaban el mismo pueblo y hablaban el mismo dialecto—. Cada «linaje» o fraternidad tenía su propia organización militar, su traje y distintivo peculiares y su jefe de guerra principal —Teuctli—, quien militarmente era su comandante general. Formaban para el combate por fraternidades. La organización de una fuerza armada por fraternidades y por tribus no <era> desconocida para los griegos de Homero. Néstor dice a Agamenón: κείν' ἄνδρας κατὰ φύλα, κατὰ φρήτρας, Ἀγάμεμνον, ὥς φρήτρη φρήτρηφιν ἀρήγη, φύλα δὲ φύλοις. <Distribuye a tus hombres, oh Agamenón, por tribus, por fraternidades, de modo que la fraternidad ayude a la fraternidad, la tribu a la tribu>. Homero, *Iliada* II, 362-363.

Las gentes chocta <están> organizadas en 2 fraternidades, la primera llamada «pueblo dividido», con 4 gentes, la segunda «pueblo amado», también con 4 gentes. Esta separación del pueblo en 2 divisiones por gentes creaba dos fraternidades. Una tribu nunca tiene menos de 2 gentes. La gens <que> se incrementa por el número de sus miembros, se divide en 2; éstas, a su vez, se subdividen y con el tiempo se vuelven a unir en 2 o más fraternidades. Estas fraternidades forman una tribu y sus miembros hablan el mismo dialecto. Con el transcurso del tiempo, por un proceso de segmentación, esta tribu se divide en varias, que a su vez se vuelven a unir en una confederación. Tal confederación es el producto, a través de la tribu y la fraternidad, de un par de gentes.

La tribu mohicana constó originariamente de 3 gentes: lobo, tortuga y pavo. Cada una de ellas se subdividió y las subdivisiones se convirtieron en gentes independientes; pero conservaron los nombres de cada gens subdividida como sus respectivos nombres frátricos; dicho de otro modo, las subdivisiones de

cada gens se reorganizaron en una fraternidad. Esto prueba de forma concluyente el proceso natural por el que, en el transcurso del tiempo, una gens se escinde en varias y éstas permanecen unidas en una organización fraterna que se expresa mediante la adopción de un nombre fraterno.

La tribu mohicana constaba originariamente de 3 gentes: lobo, tortuga y pavo:

- I) Fraternidad lobo. 4 gentes: 1) Lobo. 2) Oso. 3) Perro. 4) Oposum.
- II) Fraternidad tortuga. 4 gentes: 5) Pequeña Tortuga. 6) Tortuga de fango. 7) Gran tortuga. 8) Anguila amarilla.
- III) Fraternidad pavo. 3 gentes: 9) Pavo. 10) Grulla. 11) Pollo.

Pocas veces se ha hallado entre las tribus de los indios <norte>americanos un testimonio claro de la segmentación de las gentes, seguida por la organización en fraternidades de sus respectivas subdivisiones. Muestra por tanto que la fraternidad se basa en el parentesco de las gentes. Generalmente no se conoce el nombre de la gens originaria, a partir de la cual se formaron las otras; pero en todos estos casos perdura como nombre de la fraternidad. Sólo nos es conocido el nombre de una de las fraternidades atenienses; las de los iroqueses no tenían ningún nombre fuera de la hermandad.

Parte II. Cap. IV. La tribu iroquesa

41 Los aborígenes americanos se dividen en innumerables tribus «por un proceso natural de segmentación, cada una individualizada por un nombre, un dialecto propio, un gobierno independiente, un territorio ocupado y defendido como propio. Los dialectos tan numerosos como / las tribus, pues la separación no <era> definitiva hasta tanto no habían aparecido diferencias dialectales<»>. Morgan cree que todas las muchas tribus aborígenes de América (menos los esquimales, que no son aborígenes) constituían un mismo pueblo originario.

El término nación <se ha aplicado> a muchas tribus indias, pese a contar con pocos miembros, debido a la posesión exclusiva de un dialecto y un territorio. Pero tribu y nación no <son> estrictamente equivalentes; la nación sólo surge bajo la institución gentilicia cuando las tribus unidas bajo un mismo gobierno se han fusionado en un pueblo, como las 4 tribus atenienses en el Ática, las 3

tribus dóricas en Esparta, las 3 tribus latinas y sabinas en Roma. La federación exige tribus independientes en zonas territoriales separadas; en cambio la fusión las une por un proceso superior en la misma zona, incluso si perdura la tendencia a la diferenciación local de las gentes y tribus. La confederación es lo que más se parece a la nación.

<Son> muy raros los casos entre los aborígenes <norte>americanos en que la tribu comprendiera pueblos con distintos dialectos; cuando así era, se debía a la unión de una tribu más débil con otra más fuerte, hablando dialectos muy emparentados entre sí, como la unión de los misuris —después de su caída— con los otos. Cuando fueron descubiertos, la gran masa de los aborígenes eran tribus independientes; sólo unas pocas habían alcanzado la federación, compuesta por tribus que hablaban dialectos del mismo tronco lingüístico.

En los elementos de la organización gentilicia había una constante tendencia a la desintegración, agravada por la tendencia a diferenciarse en el habla, inseparable de su estado social y de las amplias zonas que ocupaban. Un lenguaje verbal, a pesar de una notable persistencia en sus vocablos y aún más en sus formas gramaticales, es incapaz de mantenerse estable. A la separación territorial por zonas le sigue en el curso del tiempo la diferenciación del lenguaje; ésta, a su vez, lleva a la separación de intereses y por último a la independencia. El gran número de dialectos y troncos lingüísticos en América del Norte y del Sur, probablemente derivados —salvo los esquimales— de una lengua originaria, requirieron para su formación el tiempo comprendido por 3 períodos étnicos.

Por un desarrollo natural se formaban constantemente nuevas tribus y nuevas gentes; el proceso natural recibió un impulso sensible de la vasta extensión del continente americano. El método era sencillo. De algún centro geográfico superpoblado, dotado de medios de subsistencia especialmente ventajosos, <se producía> una lenta emigración. Esto continuaba durante años, hasta que se formaba una población considerable fuera de la sede originaria de la tribu; con el paso del tiempo los emigrantes se van diferenciando en sus intereses, sus sentimientos se transforman, cambia su lenguaje; siguen luego su separación e independencia, incluso en el caso de tratarse de territorios contiguos. Esto se repetía periódicamente tanto en regiones nuevamente ganadas como en las antiguas... Cuando la multiplicación de su número excedía los medios de subsistencia, el sobrante se trasladaba a una nueva ubicación, donde se

establecían con facilidad, porque el gobierno era integral en cada gens y en cualquier número de gentes reunidas en una tribu. [¡Esto era una ‘colonización organizada’!]. Lo mismo pasaba de forma un poco modificada entre los indios pueblos. Cuando un pueblo llegaba a estar superpoblado, salía una colonia río arriba o río abajo y fundaba otro pueblo; repetido periódicamente, aparecen varios poblados, cada uno independiente del otro y autónomo, pero unidos en una liga o confederación para protegerse mutuamente; al producirse finalmente divergencias dialectales, se consuma su constitución en tribus.

Las tribus, nacidas de subdivisiones de una tribu originaria, poseen en común el número de gentes y hablan dialectos de una misma lengua; conservan el número de gentes incluso tras siglos de separación. Así los hurones, hoy wyandotes, tienen 6 gentes del mismo nombre que 6 de los iroqueses senecas después de 400 años de separación por lo menos. Los potawatomis tienen 8 gentes del mismo nombre que 8 de los ojibwas, a la vez que tienen 6, y éstos últimos 14, diferentes, demostrando así que se han formado nuevas gentes por segmentación en cada tribu después de su separación. Una rama aún más antigua de los ojibwas —o de una tribu paterna común a ambas—, los miamis, sólo tienen 3 gentes en común con ellos: lobo, somorgujo y águila.

Ejemplos de tribus en el estado inferior de la barbarie

Cuando fueron descubiertas, las 8 tribus misuris ocupaban las orillas del Misuri a lo largo de más de 1 000 millas junto con las orillas de sus afluentes el Kansas y el Platte, así como los ríos menores de Iowa; además la orilla occidental del Misisipí hasta el Arkansas. Los dialectos demuestran que eran 3 tribus antes de las últimas subdivisiones, a saber:

1) Poncas y omahas; 2) iowas, otos y misuris; 3) kaws, osages y cuapas; sus diversos dialectos se asemejan entre sí más que a cualquier otro dialecto del tronco dacota, al que pertenecen; por tanto su procedencia de una tribu originaria subdividida en ellas <es una> necesidad lingüística; dispersión desde un punto central del Misuri a lo largo de sus riberas río arriba y abajo; al aumentar la distancia entre sus asentamientos, desvinculación de intereses seguida de divergencias idiomáticas y finalmente independencia. Un pueblo que así se extiende por las orillas de un río en un país de llanuras, podría dividirse primero en 3 tribus, luego en 8, quedando intacta la organización de cada subdivisión. La división significaba una fragmentación por expansión natural

42 sobre una superficie más amplia, seguida de una segmentación completa. La / tribu más a la cabecera del Misuri: los poncas, en la desembocadura del río Niobrara; en el otro extremo los cuapas, en la desembocadura del Arkansas en el Misisipí; separados por unas 1 500 millas. La región intermedia, circunscrita a la estrecha franja de bosque junto al Misuri, era el dominio de las otras 6 tribus. Eran tribus estrictamente ribereñas.

Tribus del lago Superior: 1) Ojibwas; 2) Otawas (=O-tä'-was); 3) potawatomis <son> subdivisiones de una tribu originaria; los ojibwas <corresponden a> la tribu originaria, el tronco, siguen en el asentamiento primitivo, en las grandes pesquerías a la salida del lago; las otras dos le llaman «hermano mayor», los otawas <son> el «segundo hermano», los potawatomis el «hermano menor». Estos últimos fueron los primeros en separarse, los otawas los últimos, como lo prueba el volumen relativo de variación dialectal, mayor en los potawatomis. En la época de su descubrimiento en 1641, los ojibwas poblaban los rápidos de la desembocadura del lago Superior, desde donde se habían extendido a lo largo de la ribera sur del lago hasta el sitio de Ontonagon, por la ribera noroeste y aguas abajo por el río St. Mary hacia el lago Hurón: posición excelente para vivir de la pesca y la caza (no cultivaban maíz ni plantas); ninguna parte de América del Norte era mejor a excepción del valle del Columbia. (Según afirman los ojibwas actuales, sus antepasados remotos fabricaban en barro pipas, jarras y vasijas. En Sault St. Mary se ha desenterrado en varias ocasiones alfarería india, que ellos reconocen como obra de sus antepasados). Con tales ventajas seguro que desarrollaron una numerosa población india y enviaron grupos sucesivos de emigrantes, que constituyeron tribus independientes.

Los potawatomis ocupaban una región en los confines del Alto Michigan y Wisconsin, de donde en 1641 les estaban expulsando los dacotas. Al mismo tiempo los otawas, que antes parecen haber poblado el río Ottawa en el Canadá, se habían corrido hacia el oeste: por entonces asentados en la bahía de Georgia, las islas Manitouline y en Mackinaw, desde donde se estaban extendiendo por el Bajo Michigan. La separación de los asentamientos y su distancia habían producido mucho antes del descubrimiento la formación de dialectos y la independencia de las tribus. Estas tres tribus, de territorios colindantes, habían formado una alianza para protegerse, la Confederación otawa (liga ofensiva y defensiva).

Con anterioridad a estas separaciones, otra tribu afiliada, los miamis, se había disgregado del tronco ojibwa —la tribu originaria común—, para trasladarse al Illinois central y a Indiana occidental. Los illinois, otro retoño posterior del mismo tronco, siguieron las huellas de esta migración, antes de subdividirse en los peorias, kaskaskias, weaws y piankishaws. Sus dialectos y el de los miamis <presentan> su afinidad mayor con el ojibwa y luego con el cric. (El potawatomi y el cric divergieron aproximadamente igual; después de separarse los potawatomi, los ojibwas y crics probablemente seguían siendo un pueblo en cuanto al dialecto).

Dispersión de todas estas tribus desde su lugar central en las grandes pesquerías del lago Superior como centro natural de subsistencia. Los algonquinos de Nueva Inglaterra, Delaware, Maryland, Virginia y Carolina venían todos muy probablemente del mismo tronco. Cada grupo emigrante tenía el carácter de una colonia militar, en busca de un nuevo territorio que conquistar y conservar, manteniendo por de pronto y tanto tiempo como fuera posible una vinculación con la tribu madre; con estos movimientos sucesivos procuraban ampliar sus dominios comunes y luego resistir a la intrusión de gente foránea dentro de sus límites...

Las tribus indias que hablan dialectos del mismo tronco lingüístico por lo regular han sido encontradas en continuidad territorial, por extenso que fuere su territorio común. Lo mismo vale para la mayoría de las tribus de la humanidad unidas lingüísticamente... Desprendiéndose de un centro común... han conservado su vinculación con el país de origen como elemento de auxilio en tiempos de peligro y como lugar de refugio en la calamidad.

Para que una zona se convirtiera en foco migratorio por la producción gradual de un sobrante de población, se requerían ventajas especiales desde el punto de vista de los medios de subsistencia. De hecho estos centros naturales <eran> contados en América del Norte, sólo 3. El principal, el valle del Columbia, la región más extraordinaria de la tierra por la variedad y cantidad de alimentos que brindaba, antes de que se empezase a cultivar el maíz y las plantas. Magnífica región para la caza como mezcla de bosque y pradera. En las praderas crecía una raíz harinosa, el kamash, y además en abundancia; pero en esto no superaba a otras zonas; lo que le da su superioridad: los recursos inagotables de salmón en el Columbia y otros ríos de la costa. Pululaban en estas corrientes a millones y en la estación se pescaban con facilidad y la

mayor abundancia. Después de abiertos y secados al sol, eran envasados y llevados a los poblados, cuyo principal alimento constituían la mayor parte del año. Además las pesquerías de mariscos en la costa suministraban una gran cantidad de alimentos durante los meses de invierno. Además un clima templado e igual durante todo el año, parecido al de Virginia y Tennessee; era el paraíso de las tribus que desconocían los cereales. Se puede sentar con un alto grado de probabilidad que el valle del Columbia <fue> el semillero de la familia ganowania del cual <procedieron> en épocas pasadas oleadas sucesivas de bandas migratorias hasta <ser> ocupadas las dos partes del continente, y que ambas se fueron llenando con habitantes de esta procedencia hasta la

43 época del descubrimiento europeo. El vasto espacio de las / praderas centrales, que se extendían continuamente más de 1 500 millas de Norte a Sur y más de 1 000 de Este a Oeste, interponía una barrera a la franca comunicación entre el Pacífico y el Atlántico a través del continente americano. De ahí la probabilidad de que una familia originaria, iniciando su expansión desde el

valle del Columbia y continuando su migración bajo la influencia de causas físicas, alcanzara la Patagonia antes que la Florida. El descubrimiento del maíz no cambiaría materialmente el curso de los acontecimientos ni suspendería los efectos de causas anteriores. No se sabe de qué región procede este cereal americano; pero el probable lugar de origen del maíz <sea>... América Central, donde la vegetación <es> muy activa, el maíz especialmente fructífero y <se han> encontrado los asentamientos más antiguos de los indios pueblos. De Centroamérica el cultivo se habría extendido a México, luego a Nuevo México y el valle del Misisipí y de ahí hacia el Este, a las costas del Atlántico, disminuyendo el volumen de cultivo a medida que se alejaba del punto de partida. Se propagaría con independencia de los indios pueblos debido al deseo de tribus más bárbaras de lograr una nueva subsistencia; pero nunca pasó de Nuevo México al valle del Columbia, bien que practicaran el cultivo los minitaris y los mandan del alto Misuri, los shyan del río Rojo del norte, los hurones del lago Simcoe en Canadá, los abenaquis del Kennebec, así como en general todas las tribus entre el Misisipí y el Atlántico. Bandas en migración desde el valle del Columbia presionarían sobre los indios pueblos de Nuevo México y México, tendiendo a forzar a tribus desalojadas y fragmentarias a dirigirse al istmo y, atravesándolo, a Sudamérica, a donde llevarían los primeros gérmenes del progreso desarrollados por los indios pueblos. Repetido el proceso a intervalos de tiempo, habría ido dotando a Sudamérica de una calidad de habitantes muy superior a las hordas salvajes con que antes contaba, a expensas de la mitad

norte así empobrecida. Así Sudamérica alcanzaría el puesto avanzado en el progreso, incluso siendo una región inferior, como parece que efectivamente sucedió. La leyenda peruana de Manco Capac y Mama Ocllo, hijos del Sol, hermano y hermana, marido y mujer, muestra que una banda de indios pueblos venidos de lejos, si bien no necesariamente de América del Norte en forma directa, había reunido y enseñado a las rudas tribus de los Andes las artes más elevadas de la vida, inclusive el cultivo del maíz y las plantas; la leyenda había olvidado la banda, reteniendo solamente el jefe y su mujer.

2º foco natural (después del valle del Columbia): la península entre los lagos Superior, Hurón y Michigan, sede de los ojibwas y cuna de muchas tribus indias.

3º foco natural: la región de los lagos en Minnesota, cuna de las actuales tribus dacotas. <Existen> razones para presumir que Minnesota fue parte del territorio algonquino antes de ser ocupada por los dacotas.

Cuando apareció el cultivo del maíz y las plantas, tendió a localizar los pueblos y a mantenerlos en zonas más limitadas, como también a acrecentar su población; pero no pasó el dominio del continente a las tribus más avanzadas de los indios pueblos, que vivían casi exclusivamente del cultivo. La horticultura se difundió entre las tribus principales en el estadio inferior de la barbarie, mejoró mucho su condición. Estas, al ser descubierta América del Norte, ocupaban junto con las tribus no horticultoras las grandes regiones y de su seno se pobló el continente. Guerra incesante entre los aborígenes; de ordinario la guerra más persistente <tuvo lugar> entre tribus de diferente tronco lingüístico, como por ejemplo entre las tribus iroquesas y algonquinas y lo mismo entre las tribus iroquesas y las dacotas. Por el contrario, las tribus algonquinas y dacotas vivían en paz entre sí, como lo muestra su ocupación de territorios contiguos. Los iroqueses llevaron una guerra de exterminio contra sus tribus afines, los eries, la nación neutral, los hurones y los susquehannocks. Tribus que hablan dialectos del mismo tronco lingüístico pueden entenderse, resolver sus diferencias y llegar a considerarse, en virtud de su descendencia común, como aliados naturales.

La población en una zona determinada <estaba> limitada por la cantidad de subsistencia de que disponía; cuando el sustento principal consistía en la pesca y la caza, era preciso un territorio inmenso para alimentar a una tribu

pequeña. Cuando se añadió la alimentación farinácea, el territorio ocupado por una tribu <era> aún grande en proporción al número de sus habitantes. Nueva York, con 47 000 millas cuadradas, nunca tuvo más de 25 000 indios, incluyendo los iroqueses y los algonquinos al este del Hudson y en Long Island, así como los eries y la nación neutral en la parte oeste del Estado. Un gobierno personal basado en las gentes <era> incapaz de desarrollar un poder central suficiente como para controlar la creciente población, salvo que se / mantuviera separada por distancias razonables.

Entre los indios pueblos de Nuevo México, México y América Central el crecimiento de la población en una zona reducida no detuvo el proceso de desintegración. Cuando varios pueblos estaban asentados en las cercanías junto al mismo río, la población <tenía>, por lo general, origen común y un mismo gobierno de tribu o confederación. (Cada pueblo <era> de ordinario una comunidad independiente, autónoma). Sólo en Nuevo México se hablan 7 lenguas, con varios dialectos cada una. Cuando la expedición de Coronado, 1540-1542, los pueblos descubiertos <fueron> muchos, pero pequeños. Había 7 cibolas, tucayanes y quiviras y hemeces y 12 tiguexes, así como otros grupos que indicaban una conexión lingüística entre sus miembros. No sabemos si cada grupo <estaba> confederado. Los 7 pueblos moquis (los pueblos tucayanes de la expedición de Coronado) al parecer se hallan confederados en la actualidad, probablemente lo estaban en la época de su descubrimiento.

El proceso de subdivisión que se ha operado entre los aborígenes americanos durante miles de años ha desarrollado sólo en América del Norte 40 lenguas, cada una de las cuales <es> hablada en un número de dialectos que corresponde al de tribus independientes.

Una tribu india americana sólo necesita unos centenares o cuando mucho unos pocos miles de miembros para ocupar una posición respetable en la familia ganowania.

Funciones y atributos de las tribus indias (pp. 112-121 <:169-177>)

1) Posesión de un territorio y un nombre

El territorio: el emplazamiento real de sus poblados y la comarca circundante que recorría la tribu cazando y pescando y que era capaz de defender de las incursiones de otras tribus; más allá, un amplio margen de tierras neutrales, que les separaba de la tribu vecina, si hablaba otra lengua, y que ninguna de las dos pretendía; menos amplio y definido menos claramente, cuando hablaban dialectos de la misma lengua. Los nombres que van individualizando a las tribus, en muchos casos fortuitos; así los senecas se llamaban así mismos «gente del gran cerro», etc. Cuando se inició la colonización europea en América del Norte, se dio a las tribus indias los nombres con que las conocían otras tribus, distintos de los que tenían en realidad. Como consecuencia, una serie de tribus <son> conocidas en la historia bajo nombres que ellas mismas no reconocen.

2) La posesión exclusiva de un dialecto

Sustancialmente la tribu y el dialecto <son> coextensivos. Las 12 bandas dacotas hoy <son> en rigor tribus, pero se vieron forzadas a una separación prematura por el avance de los <norte>americanos sobre su territorio primitivo, lo que les empujó a las praderas. Hasta entonces su conexión se había mantenido tan íntima, que sólo se estaba formando un nuevo dialecto, el teton, en el Misuri, mientras que el isaunti era la lengua oficial en el Misisipí. Hace unos años los cheroquis eran 26 000, el mayor número de indios hablando el mismo dialecto que se ha encontrado nunca en los Estados Unidos; en las montañas de Georgia se había producido una ligera divergencia lingüística. Los ojibwas, unos 15 000, que en conjunto no <han llegado aún a> la horticultura, hablan todos el mismo dialecto; las tribus dacotas, 25 000, 2 dialectos estrechamente ligados. Esto <son> excepciones. En los Estados Unidos y Canadá una tribu cuenta por término medio con menos de 2 000.

3) El derecho de nombrar sachems y jefes elegidos por las gentes

4) El derecho a deponer los sachems y jefes

En el estadio del salvajismo, así como en el inferior e incluso medio de la barbarie, el cargo era vitalicio o mientras se comportase bien.

Los sachems y los jefes, elegidos por las gentes, se convirtieron después de la formación de la tribu en miembros del consejo tribal; por tanto éste se reservaba el derecho de nombrarlos (a él también le competía el derecho a deponerles<)>; luego de constituida la confederación, lo asumió el consejo de la confederación. Los cargos de sachem y jefe, universalmente electivos en el norte de México; pruebas en otras partes del continente de la originaria universalidad de la regla.

5) La posesión de una creencia y culto religiosos

«Al modo de los bárbaros los indios americanos eran gente religiosa» (p, 115 <:172>). La logia de la medicina, la danza como forma de culto.

6) Un gobierno supremo por un consejo de jefes

45 La gens <estaba> representada por sus jefes. La tribu, por el consejo de los jefes de las gentes. Convocado bajo circunstancias de todos conocidas, celebrado en medio del pueblo y abierto a sus oradores, es seguro que / actuaba bajo el influjo del pueblo. Al consejo (de la tribu) le incumbía salvaguardar y proteger los intereses comunes de la tribu. Problemas e imperativos suscitados por sus incesantes guerras con otras tribus. Como regla general, el consejo <estaba> abierto a cualquier individuo privado que quisiera presentarle un asunto público.

Las mujeres podían exponer sus deseos y opiniones mediante un orador de su propia elección. El consejo era quien resolvía. La unanimidad era ley fundamental de su acción entre los iroqueses. Las cuestiones militares habitualmente <estaban> confiadas a la acción del principio voluntario. Teóricamente cada tribu estaba en guerra con todas las que no tuviesen concertado con ella un tratado de paz. Cualquiera podía organizar una partida de guerra y dirigir una expedición a donde quisiese. Anunciaba su proyecto dando una danza de guerra e invitando a voluntarios. Si lograba reunir una partida, que se compondría de los que le habían acompañado en la danza, partían enseguida, cuando el entusiasmo era mayor. Cuando amenazaba un ataque, la tribu organizaba partidas para salir al encuentro, con un procedimiento más o menos igual. Cuando estas levas formaban un solo cuerpo, cada una < estaba > mandada por su propio jefe de guerra y sus operaciones de conjunto las decidía un consejo de estos jefes. Esto se refiere a las tribus en el estadio inferior de

la barbarie. Los aztecas y tlaxcaltecas marchaban en fratrías, cada subdivisión bajo su propio capitán y con trajes y distintivos propios.

La confederación de los iroqueses y la de los aztecas fueron las más destacadas por sus propósitos agresivos. Entre las tribus del estadio inferior de la barbarie, incluidos los iroqueses, la obra más destructiva la realizaron pequeñas partidas, que continuamente se organizaban y hacían expediciones a regiones distantes. Ni se pedía la aprobación del consejo para tales expediciones ni era necesaria.

El consejo de la tribu tenía facultad para declarar la guerra y hacer la paz, enviar y recibir embajadas y concertar alianzas; la comunicación entre tribus independientes estaba confiada a los hombres sabios y a los jefes, constituidos en delegaciones. Cuando una tribu esperaba a una delegación así, se convocaba un consejo a fin de recibirla y tratar de sus asuntos.

7) Un jefe supremo de la tribu en algunos casos

O sea, un sachem, superior en rango a sus colegas. Las sesiones del consejo eran raras y podía presentarse una emergencia que reclamase la actuación provisional de alguien autorizado para representar a la tribu, <si bien> sujeto a la ratificación de sus actos por el consejo. Esta <era> la única razón de ser del cargo de jefe supremo. Ni lo tenía la tribu iroquesa ni su confederación reconocía un cargo ejecutivo. Algunas tribus indias tenían un jefe supremo, pero en una forma demasiado débil como para poder ser considerado un cargo ejecutivo. La calidad electiva del cargo de jefe y el hallarse expuesto a la destitución marcan el carácter del cargo.

El consejo de los jefes indios era un gobierno de un solo poder, predominante en general entre las tribus del estado inferior de la barbarie. Este, el primer estadio.

Segundo estadio: gobierno coordinado entre un consejo de jefes y un comandante militar general, representando el uno las funciones civiles, el otro las militares. Esta forma comenzó a manifestarse en el estadio inferior de la barbarie, tras organizarse las confederaciones, y alcanzó un perfil definitivo en el estadio medio. El cargo de general, o comandante militar, fue el germen del magistrado ejecutivo principal, rey, emperador, presidente; un gobierno de 2 poderes.

Tercer estadio; gobierno de un pueblo o nación por un consejo de jefes, una asamblea del pueblo y un comandante militar general. Aparece entre las tribus que habían alcanzado el estadio superior de la barbarie, los griegos homéricos o las tribus italianas de los tiempos de Rómulo. El gran aumento de la cantidad de gente unida en una nación, su asentamiento en ciudades cercadas, la creación de una riqueza en manadas, rebaños, tierras, trajeron la asamblea del pueblo como órgano de gobierno. El consejo de jefes se convirtió en un consejo previo; la asamblea popular aceptaba o rechazaba las medidas públicas, su acción <era> definitiva; por último un general. Esto siguió así hasta la entrada en la sociedad política, cuando, por ejemplo entre los atenienses, el consejo de los jefes se convirtió en senado, la asamblea del pueblo en ecclesia o asamblea popular. En el estadio medio de la barbarie las gentes organizadas en tribus continuaron como antes; pero abundaron más las confederaciones. En algunas zonas, como el valle de México, no llegó a haber —no hay pruebas de ella— sociedad política. Es imposible encontrar una sociedad política o un Estado basado en la gens.

Parte II. Cap. V. La confederación iroquesa

46 Primero unión para protegerse mutuamente: simplemente un hecho, producido por necesidades (como un ataque del exterior), luego liga, luego confederación sistemática. Cuando se descubrió América había confederaciones en diferentes partes, entre otras: la confederación iroquesa de 5 tribus independientes, la confederación cric de 6, la confederación otawa de 3, la liga dacota de los / «siete fuegos de consejos», la confederación moqui de 7 pueblos en Nuevo México, la confederación azteca de 3 tribus en el valle de México. La constitución de una confederación (generalmente difícil debido a «lo inestable de las relaciones geográficas») <les fue> más fácil a los indios pueblos en el estadio medio de la barbarie, dada su vecindad y la poca extensión de sus territorios. Las confederaciones más famosas de América del Norte, la de los aztecas y la de los iroqueses; ésta conocida con precisión; aquélla probablemente tenía el mismo carácter de confederación sistemática, pero los informes históricos (españoles) la presentan más o menos como una mera liga de tres tribus emparentadas, ofensiva y defensiva. La base y el centro de la confederación eran las gentes, y el tronco lingüístico (cuyos dialectos aún <eran> mutuamente inteligibles) su ámbito. No se conoce ninguna que fuera más allá del límite de los dialectos de una lengua común; habría impuesto elementos heterogéneos a la organización.

Excepcionalmente, una vez los restos de una tribu sin relación lingüística <han sido> admitidos en una confederación ya existente, como por ejemplo los natchez, tras haber sido derrotados por los franceses, en la confederación cric. No había posibilidad alguna de adherirse en igualdad de condiciones a una confederación, si no era a través de la pertenencia a una gens y tribu y de una lengua común.

La monarquía, incompatible con el gentilismo. Las tiranías griegas fueron despotismos basados en la usurpación, germen del que surgieron los reinos posteriores; los presuntos reinos de la edad homérica no eran más que democracias militares. En su origen, los iroqueses <eran> emigrantes de más allá del Misisipí, probablemente una rama del tronco dacota; primero <fueron> al valle del San Lorenzo y se asentaron en la región de Montreal. Obligados por la hostilidad de las tribus vecinas, <pasaron> a la región central de Nueva York. Costearon en canoas el lado oriental del lago Ontario (su número <era> reducido). Su primer asentamiento <fue> en la desembocadura del río Oswego, donde según sus tradiciones permanecieron largo tiempo; constituían entonces por lo menos 3 tribus distintas; 1) mohawks, 2) onondagas y 3) senecas. Posteriormente una tribu se asentó en la cabecera del lago Canandaigua y se convirtió en la seneca; otra ocupó el valle del Onandaga y se convirtió en los onondagas; la tercera se encaminó hacia el este, se estableció primero en Oneida, cerca de Utica, luego <la mayor parte> pasó al valle del Mohawk y se convirtió en los mohawks, formando los que se quedaron la <tribu> 4), los oneidas. Una parte de los senecas o de los onondagas se estableció a lo largo de la orilla oriental del lago Cayuga y se convirtió en los cayugas. Antes de su ocupación por los iroqueses, Nueva York parece haber formado parte del territorio de las tribus algonquinas; según las tradiciones de los iroqueses, éstos desplazaron a los anteriores habitantes, a medida que fueron extendiendo sus colonias al este del Hudson y al oeste del Genesee.

[O sea que hasta ahora 5 tribus: 1) seneca, 2) cayuga, 3) onondaga, 4) oneida, 5) mohawk].

Según su tradición <transcurrió> mucho tiempo desde su establecimiento en Nueva York, antes de que se constituyera la confederación, pese a que hacían causa común contra sus enemigos. Habitaban en poblados generalmente rodeados de empalizadas, vivían de la pesca y la caza y de los productos de

una limitada horticultura. Su número nunca pasó de 20 000. Lo precario de la subsistencia y el incesante guerrear detenían el crecimiento de todas las tribus aborígenes, incluidos los indios pueblos. Los iroqueses <estaban> envueltos por los grandes bosques que entonces cubrían Nueva York. Descubiertos por primera vez en 1608; hacia 1675, punto culminante de su dominación sobre un gran territorio que comprendía la mayor parte de Nueva York, Pensilvania y Ohio, y una parte del Canadá al norte del lago Ontario. (En 1651-1655 expulsaron a sus tribus afines, los eries, de la región entre el río Genesee y el lago Erie, poco después a la nación neutral del río Niágara, con lo que se adueñaron del resto de Nueva York a excepción del bajo Hudson y Long Island). En la época de su descubrimiento eran los representantes más avanzados de la raza roja al norte de <Nuevo> México por su inteligencia y adelanto, aunque inferior a las tribus del golfo <de México> en las artes de la vida. Quedan 4 000 iroqueses en Nueva York, unos 1 000 en Canadá y otros tantos en el Oeste.

La confederación se formó por los años 1400-1450 (antes, según las generaciones de sachems en la historia del tuscarora David Cusick). Los iroqueses ocupaban, las 5 tribus, territorios contiguos, hablaban dialectos mutuamente comprensibles de la misma lengua y tenían algunas gentes comunes a las diversas tribus. Otras tribus en la misma situación; pero los iroqueses mostraron su superioridad formando la confederación. Según su leyenda la confederación se constituyó por un consejo de hombres sabios y jefes de las 5 tribus, reunido al efecto en la orilla norte del lago Onondaga, cerca de la actual Syracuse, que concluyó en su conferencia la organización y la puso en inmediata vigencia. El origen del plan se atribuyó a un personaje mítico, Heyo-went'-he, el Hiawatha de Longfellow. La constitución de la confederación aún es celebrada por ellos como una obra maestra de la sabiduría india. Según los mismos iroqueses su organización se ha venido rigiendo hasta el día de hoy por esa forma con apenas algún cambio. /

47 Los usos generales de la confederación iroquesa son:

- 1) La unión de 5 tribus, compuestas de gentes comunes, bajo un gobierno sobre la base de igualdad; manteniendo cada tribu su independencia en todo lo concerniente al gobierno autónomo local.

- 2) El consejo general de sachems, limitado en número, iguales en rango y autoridad, investido con poderes supremos en todo lo concerniente a la confederación.
- 3) 50 puestos de sachem fueron creados y nombrados a perpetuidad en determinadas gentes de las diversas tribus; pudiendo estas gentes llenar las vacantes por elección entre sus propios miembros y deponerlos del cargo con causa justificada; el derecho a investir a estos sachems en sus funciones se reservaba al consejo general.
- 4) Los sachems de la confederación <eran> también sachems en sus respectivas tribus y junto con los jefes de ellas constituían el consejo de cada una, que <era> supremo en todos los asuntos pertinentes exclusivamente a la tribu.
- 5) En el consejo <general> era esencial la unanimidad para todo acto público.
- 6) En el consejo general los sachems votaban por tribus, lo que daba a cada una el derecho de veto sobre las otras. [¡Polonia!]
- 7) El consejo de cada tribu tenía facultad para convocar el consejo general; éste no tenía facultad para convocarse a sí mismo.
- 8) El consejo general estaba abierto a los oradores del pueblo para el debate de las cuestiones públicas; pero el consejo solo decidía.
- 9) La confederación carecía de magistrado ejecutivo supremo o cabeza oficial.
- 10) Conociendo por experiencia la necesidad de un comandante militar general, crearon el cargo en forma dual, de modo que se pudieran neutralizar entre sí. Los 2 jefes de guerra principales así creados recibieron la misma autoridad.

Cuando más tarde fueron admitidos los tuscaroras, se permitió a sus sachems por cortesía que se sentaran como iguales en el consejo general; pero no se aumentó el número originario de los sachems.

Los puestos de sachem estaban desigualmente distribuidos entre las 5 tribus, pero sin darle preponderancia de autoridad a ninguna, y desigualmente entre las gentes de las tres últimas tribus.

Los mohawks tenían 9 sachems, los oneidas 9, los onondagas 14, los cayugas 10, los senecas 8. Los sachems estaban dispuestos en clases para facilitar la consecución de unanimidad en el consejo.

- 1) Mohawks. 1ª clase: 3, tribu tortuga. 2ª clase: 3, tribu lobo. 3ª clase: 3, tribu oso.
- 2) Oneidas. 1ª clase: 3, tribu lobo. 2ª clase: 3, tribu tortuga. 3ª clase: 3, tribu oso.
- 3) Onondagas. 1ª clase: 3. El primero, tribu oso. El tercero, tribu oso. Este y el segundo eran consejeros hereditarios del To-do-de-ho y eran los puestos más ilustres entre los sachems.
2ª clase: 3. El primero, tribu becada. El segundo, tribu tortuga.
3ª clase: 1, tribu lobo. Este sachem era el guardián hereditario del wampun.
4ª clase: 4. El primero, tribu ciervo. El segundo, tribu ciervo. El tercero, tribu tortuga. El cuarto, tribu oso.
5ª clase: 3. El primero, tribu ciervo. El segundo, tribu tortuga. El tercero, tribu tortuga.
- 4) Cayugas. 1ª clase: 5. El primero, tribu ciervo. El segundo, tribu garza. El tercero, tribu oso. El cuarto, tribu oso. El quinto, tribu tortuga.
2ª clase: 3. El segundo, tribu tortuga. El tercero, tribu garza.
3ª clase: 2, ambos de la tribu becada.
- 5) Senecas. 1ª clase: 2, tribu tortuga y tribu becada.
2ª clase: 2, tribu tortuga y tribu halcón.
3ª clase: 2, tribu oso y tribu becada.
4ª clase: 2, tribu becada y tribu lobo.

De hecho el consejo general constaba sólo de 48. He-yo-went'-he y Da-ge-no-we'-da, los 2 fundadores legendarios, consintieron en asumir el cargo entre los sachems mohawks y que sus nombres se mantuvieran en la lista,

48 a condición de que después de su muerte los 2 quedaran siempre vacantes. En todos los consejos, cuando hay investidura de sachems, sus nombres siguen siendo llamados. (Candidaturas muertas.) / Cada sachem tiene un ayudante elegido por la gens del titular entre sus miembros; era investido con idénticas formas y ceremonias; su obligación consistía en colocarse detrás de su superior en las ceremonias, hacer de mensajero suyo, en general obedecer sus instrucciones; tenía (el ayudante) el cargo de jefe, con la probabilidad de ser elegido en reemplazo del titular a la muerte de éste; estos ayudantes se llaman «Apoyos de la Gran Casa» (esta «Gran Casa» simboliza la confederación).

Los nombres conferidos a los primeros sachems quedaron para sus sucesores a perpetuidad. Así, por ejemplo, a la muerte de Ge-ne-o-di'-yo, uno de los 8 sachems senecas, su sucesor elegido por la gens tortuga, a la cual correspondía hereditariamente el puesto de sachem, al ser «elevado» al cargo por el consejo general, «perdería» su propio nombre y recibiría aquél como parte de la ceremonia. Su actual consejo aún plenamente organizado, faltando sólo la tribu mohawk, que se trasladó al Canadá hacia 1775. Cuando se producen vacantes, se cubren los puestos y se convoca un consejo general para investir a los nuevos sachems y sus ayudantes.

En los asuntos tribales las 5 tribus <son> independientes entre sí, sus territorios <se hallan> separados por límites fijados, sus intereses tribales <son> distintos. Como organización, la confederación ni debilita ni menoscaba a la tribu, aún en plena vitalidad. En 1775 los iroqueses recomendaron a los antepasados de los <norte> americanos (ingleses) una unión de las colonias semejante a la suya. En los intereses comunes y en la lengua común de las diversas colonias vieron elementos para una confederación.

Los onondagas fueron designados «Custodios del Wampum» y «Custodios de la Brasa del Consejo»; los mohawks, «Recaudadores del Tributo» de las tribus sometidas; los senecas, «Custodios de la Puerta» de la Gran Casa. Estas y semejantes resoluciones obedecían a propósitos de común beneficio.

La confederación se basaba externamente en las tribus, pero su fundamento primario eran las gentes. Todos los miembros de la misma gens, fuesen mohawks, oneidas, onondagas, cayugas o senecas, eran hermanos y hermanas entre sí, en virtud de que descendían del mismo antepasado. Al encontrarse, lo primero que preguntaban era el nombre de su respectiva gens y enseguida el

linaje inmediato de los respectivos sachems; después de lo cual, en su peculiar sistema de consanguinidad, podían determinar el parentesco que tenían.

3 gentes —lobo, oso, tortuga— comunes a las 5 tribus; éstas y otras 3 eran comunes a 3 tribus: la gens lobo, por subdivisión en 5 de una tribu originaria, ahora con 5 divisiones, una en cada tribu; lo mismo con las gentes oso y tortuga. Las gentes ciervo, becada y halcón eran comunes a los senecas, cayugas y onondagas. [El hecho de que la elección del sachem fuera hereditaria en algunas gentes ¿no proviene de que algunas gentes <eran> las más comunes a todas las tribus?] El mohawk de la gens lobo reconocía en el oneida, onondaga, cayuga o seneca de la misma gens un hermano, aunque hablasen diferentes dialectos de la misma lengua, etc. Para el criterio de un iroqués, todo miembro de su propia gens en la tribu que fuese era tan ciertamente su pariente como cualquier otro hermano; esto aún en plena vigencia; explica la tenacidad con que se mantuvo la antigua confederación. Si las tribus hubiesen entrado en conflicto, esto habría puesto en lucha a la gens lobo contra la lobo, a la oso contra la oso, etc., hermano contra hermano. Mientras duró la confederación, nunca <hubo> anarquía ni ruptura de la organización; la misma persistencia <que tuvo> el vínculo de parentesco.

La «Gran Casa» —Ho-de'-no-sote— se convirtió en símbolo de la confederación; se llamaban a sí mismos el «pueblo de la Gran Casa» —Ho-de'-no-sau-nee—, único nombre que se daban.

La unión <fue la> etapa superior del proceso. Por ejemplo, las 4 tribus atenienses se unieron en el Ática en una nación por la coincidencia de tribus en la misma zona y la gradual desaparición de los límites geográficos entre ellas. Los nombres y las organizaciones tribales siguieron en plena vitalidad, pero sin la base del territorio independiente. Cuando se instituyó la sociedad política sobre la base del demos o concejo y todos los residentes del demos constituyeron un cuerpo político sin distinción de gens o tribu, la fusión quedó completa.

El valle del Onondaga, como sede de la tribu central y lugar donde se presumía que la brasa del consejo ardía continuamente, era el sitio usual, aunque en modo alguno exclusivo, para la celebración de los consejos de la confederación, etc.

En su origen, el objeto principal del consejo <era> el de investir a los sachems a fin de llenar las vacantes (por fallecimiento o destitución); pero trataba de todos los otros asuntos relativos al bien común. Con el transcurso del tiempo el consejo asume tres formas distintas, conforme a las funciones que desempeña alternativamente. Consejo civil: declara la guerra, hace la paz, 49 envía y recibe / embajadas, celebra tratados con tribus foráneas, reglamenta los asuntos de tribus sojuzgadas, etc. Consejo funerario: nombra a los sachems, les pone en posesión de su cargo. Consejo religioso: convocado para celebrar una fiesta religiosa de carácter general. Con el tiempo el consejo funerario para ambos fines; actualmente <es> el único, ya que los poderes civiles de la confederación terminaron con la supremacía del Estado sobre ésta.

Una tribu extranjera que iniciase una negociación, <podía dirigirse> a cualquiera de las 5 tribus; el consejo de la tribu decidía si el asunto era de suficiente importancia como para convocar un consejo de confederación; en caso afirmativo se enviaba un heraldo a las tribus vecinas (de las 5) por el este y el oeste con un cinto de wampum; éste contenía el mensaje de un consejo civil —Ho-de-os‘-seh— con tal lugar, fecha y objeto; la tribu que recibía el mensaje, tenía que enviarlo a la vecina, hasta completar la notificación. No se reunía nunca un consejo, salvo que fuera convocado en la forma prescrita. Cuando el consejo iba a reunirse con fines de paz, cada sachem debía traer consigo un haz de ramas de cedro blanco, emblema de la paz; si con fines de guerra, ramas de cedro rojo, emblema de la guerra.

Supongamos que los onondagas fueran la tribu que había convocado el consejo general. El día señalado los sachems de las diversas tribus con sus acompañantes, que ordinariamente llegaban uno o dos días antes y permanecían acampados a cierta distancia, eran recibidos en toda forma por los sachems onondagas al salir el sol. Se ponían en marcha en procesiones separadas, cada una con su manto de piel y su haz de ramas, de sus campamentos al bosque del consejo, donde les aguardaban los sachems onondagas acompañados de gente. Luego los sachems formaban un círculo, ocupando el lado hacia el sol naciente un sachem onondaga designado como maestro de ceremonias. A una señal describían el círculo en dirección al norte. El borde del círculo hacia el norte lo llamaban «el lado frío», el del oeste «el lado hacia el sol poniente», hacia el sur «el lado del sol alto», el del este «el lado del sol naciente». Tras describir 3 veces el círculo en fila de a uno, estando juntos cabeza y cola de la columna, el primero se detenía en la parte del sol saliente y depositaba delante de sí su

haz de ramas. Los demás le imitaban, formando un círculo interior de haces. Después de esto cada sachem extendía su manto de pieles en el mismo orden y se sentaba encima con las piernas cruzadas detrás de su haz, permanecía de pie a sus espaldas el sachem ayudante. Tras un momento de pausa el maestro de ceremonias se levantaba, extraía de su bolsa 2 pedazos de leña seca y un trozo de yesca, con los que procedía a obtener fuego por fricción. Una vez conseguido el fuego, penetraba dentro del círculo y prendía fuego a su propio haz, y luego a todos y cada uno de los otros. Una vez bien encendidos y a una señal del maestro de ceremonias, los sachems se ponían en pie y daban 3 veces la vuelta alrededor del círculo de fuego, como antes en dirección al norte. De vez en cuando cada uno giraba alrededor de sí mismo, a fin de exponer todas las partes de su cuerpo <al fuego> ... luego se volvían a sentar, cada uno encima de su manto. El maestro de ceremonias, volviendo a ponerse en pie, cargaba y encendía la pipa de la paz con su propio fuego; daba tres bocanadas: la primera hacia el cenit, en agradecimiento al Gran Espíritu por haberle conservado la vida en el año transcurrido y permitido que estuviese presente en este consejo; la segunda hacia el suelo, en agradecimiento a su madre, la Tierra, por los variados productos que había aportado a su mantenimiento; la tercera hacia el Sol, en agradecimiento por su luz que nunca falta y alumbraba a todos. Luego pasaba la pipa al primero a su derecha, hacia el norte, quien repetía las mismas ceremonias, y así sucesivamente alrededor del círculo de fuego. La ceremonia de fumar el calumet significaba también que se profesaban su fe, amistad, honor. Una vez abierto el consejo con la última ceremonia, éste se declaraba listo para deliberar.

En los lados opuestos del fuego del consejo se sentaban de una parte los sachems mohawks, onondagas y senecas; en consejo sus tribus eran hermanas entre sí y padres de las otras dos; constituían por extensión del principio una fratría de tribus y sachems.

Del lado opuesto los sachems oneidas y cayugas y posteriormente los tuscarroras; una segunda fratría de tribus; tribus hermanas entre sí e hijas de las opuestas.

Como los oneidas eran una subdivisión de los mohawks y los cayugas una subdivisión de los onondagas o senecas, eran en realidad tribus más jóvenes; de ahí sus relaciones de más jóvenes y mayores y la aplicación del principio de fratría.

Al ser nombradas las tribus en el consejo, la primera era la mohawk, su denominación tribal era «El Escudo»; luego los onondagas, llamados los «Portadores del Nombre», pues habían sido los designados para elegir y nombrar los 50 primeros sachems. Cuenta la tradición que los onondagas delegaron a un sabio para que visitara los territorios de las tribus y escogiera y nombrara a los nuevos sachems de acuerdo con las circunstancias; esto explica la desigual distribución de los cargos entre las diversas gentes. Luego venían los senecas, los «Guardianes de la Puerta», custodios perpetuos de la puerta occidental de la Gran Casa; luego los oneidas, el «Gran Arbol», y los cayugas, la «Gran Pipa»; se nombraba a los tuscaroras los últimos, sin nombre distintivo.

50 / La tribu extranjera <estaba> representada en el consejo por una delegación de sabios y jefes, que traían su proposición y la presentaban personalmente. Tras ser presentada la delegación, uno de los sachems pronuncia un breve parlamento, agradeciendo al Gran Espíritu, etc.; luego anuncia a los delegados que el consejo <está> preparado para escucharles. Uno de los delegados presenta la proposición en forma, apoyándola con argumentos; terminada la exposición, la delegación se retira del consejo para aguardar a cierta distancia. Sigue un debate entre los sachems; una vez tomada la decisión, se designa un portavoz para comunicar la respuesta del consejo y se llamaba de nuevo a la delegación para hacérsela conocer. Por lo regular es designado como portavoz del consejo un miembro de la tribu que ha convocado el consejo; pronuncia un parlamento formal, pasando revista a toda la cuestión, para comunicar luego el rechazo —con razones— o aceptación —íntegra o parcial—. En este último caso se intercambian cintos de wampum como testimonio de los acuerdos.

«Este cinto guarda mis palabras»: expresión común de un jefe iroqués en el consejo, entregando a menudo el cinto como testimonio de lo que había dicho. En el curso de una negociación, entrega de varios de estos cintos a la parte opuesta. Al contestar, ésta devolvería uno por cada proposición aceptada.

Unanimidad de los sachems: requerida para todas las cuestiones públicas y esencial para la validez de todo acto público; era ley fundamental de la confederación; no sabían nada de mayorías y minorías en la actuación de los consejos; la votación se realizaba según las clases nombradas antes. Ningún sachem podía expresar en el consejo una opinión con carácter de voto, sin haberse puesto antes de acuerdo con el sachem o sachems de su clase acerca de la opinión a exponer y haber sido designado como portavoz de la clase. Así los 8 sachems senecas, en 4 clases, sólo podían tener 4 opiniones; y los 10 sachems

cayugas, en el mismo número de clases, también tenían sólo 4 opiniones. Luego <había> una consulta cruzada entre los 4 sachems designados para hablar en nombre de las 4 clases; una vez puestos de acuerdo, designaban a uno de entre ellos para exponer la opinión resultante, que era la respuesta de la tribu. Cuando los sachems de las diversas tribus habían adoptado así por separado un parecer, lo comparaban entre sí y, si estaban de acuerdo, quedaba tomada la decisión del consejo. Las 5 personas designadas para expresar la decisión de las 5 tribus posiblemente expliquen la designación y funciones de los 6 electores en la confederación azteca. Si algún sachem era terco o poco razonable, se trataba de convencerle con influjos a los que no le fuese fácil resistirse. Además, caso raro.

En los comienzos de la revolución <norte>americana los iroqueses no pudieron convenir en una declaración de guerra contra la nueva confederación americana por falta de unanimidad en el consejo. Varios de los sachems oneidas se negaron. Siendo imposible la neutralidad con los mohawks y los senecas resueltos a luchar, se convino en que cada tribu podía ir a la guerra bajo su propia responsabilidad o permanecer neutral. Las guerras contra los eries, contra las naciones neutrales y contra los susquehannocks, así como las diversas guerras contra los franceses, fueron resueltas en consejo general. «Nuestros registros coloniales se hallan llenos de negociaciones con la confederación iroquesa».

La investidura de nuevos sachems era un acontecimiento de gran interés para el pueblo y para los mismos sachems. El consejo general <fue> instituido originariamente para la ceremonia de investir a los sachems; en este sentido se le llamó consejo funerario, pues tenía que llorar al difunto e instalar en el cargo a su sucesor. A la muerte de un sachem, la tribu que le había perdido tenía derecho a convocar un consejo general, fijando la fecha y lugar de la reunión; se enviaba a un heraldo con un cinto de wampum, generalmente el cinto oficial del sachem difunto, que contenía el mensaje: «el nombre» —el del difunto— «llama a consejo»; también anunciaba el día y lugar de la convocatoria. El consejo funerario con las fiestas que le seguían <constituía> la principal atracción para los iroqueses, que acudían a él con el mayor entusiasmo desde los lugares más alejados. Para la lamentación, que abría las festividades, se formaba una procesión y las lamentaciones eran cantadas en verso alternadas por las tribus unidas, mientras marchaban del lugar del encuentro al del consejo. Estos eran los actos del primer día; el segundo día: ceremonia de investidura, casi siempre prolongada hasta el cuarto día.

51 Entre otras cosas, para instrucción del nuevo sachem, se sacaban y leían, es decir, interpretaban, los antiguos cintos de wampum en los cuales, según su expresión, «habían sido contados» la estructura y principios de la confederación. Un sabio, no necesariamente sachem, tomaba estos cintos uno después de otro y paseándose entre las dos filas de sachems leía en ellos los hechos que registraban. / Para los indios estos cintos pueden mostrar, por medio de un intérprete, la regla exacta, precepto o acuerdo contados en ellos como su único registro. Un <“> strand of wampum <”> [germano: strahn, una de las mechas de que se compone una cuerda; <alemán :> Strähn = mecha, manojo (Gebind)], consistente en hileras de cuentas de concha blancas y púrpuras o bien un cinto tejido con figuras formadas por cuentas de diversos colores, representaba con una hilera o figura particular, por asociación, un hecho particular; de este modo establecía una sucesión de los hechos y daba fidelidad a la memoria. Estas mechas y cintos de wampum eran los únicos registros visibles de los iroqueses; pero exigían intérpretes instruidos para extraer de sus hileras y figuras los hechos encerrados en su recuerdo. Uno de los sachems onondagas era designado «Custodio del Wampun» y junto con él eran investidos 2 ayudantes, quienes debían estar tan versados en su interpretación como el sachem. En el discurso del hombre sabio la interpretación de estos cintos y trenzas daba cuenta cronológica de los sucesos cuando se formó la confederación. La tradición se repetía entera y apoyaba sus partes esenciales mediante referencias a los registros contenidos en los cintos. Así el consejo para investir sachems vino a ser un consejo de enseñanza, que mantenía eternamente fresca en la memoria de los iroqueses la estructura y principios de la confederación junto con la historia de su creación. Estos actos duraban hasta el mediodía, dedicándose las tardes a los juegos y distracciones. Cada atardecer se servía la comida en común para todos los presentes; consistía en caldo y carne hervida, preparada cerca de la casa del consejo y servida directamente de la olla en escudillas, cazos y cuencos de madera. La comida comenzaba con una acción de gracias; era una exclamación prolongada, de una sola persona, en un tono alto y agudo, que bajaba en cadencias hasta el silencio y era respondida en coro por la gente. La noche se destinaba a bailar. Tras estas ceremonias y fiestas durante algunos días, se realizaba la investidura de los sachems.

El derecho del consejo a «investir» a los sachems ¿era meramente funcional? Al menos no se cita ningún caso de rechazo. Aunque formalmente <era> una oligarquía, este organismo rector de sachems <era> una democracia representativa de tipo arcaico. Derecho de las gentes a elegir y deponer sus

sachems y jefes, derecho de las personas a ser oídos en el consejo mediante oradores de su elección y sistema voluntario de servicio militar. En este período étnico inferior y medio los principios democráticos eran el elemento vital de la sociedad gentilicia.

Ho-yar-na-go'-war, el nombre iroqués del sachem, significa «consejero del pueblo»; análogamente con los miembros del consejo griego de jefes; así en Esquilo, *Los siete contra Tebas*, 1005:

δοκοῦντα καὶ δόξαντ' ἀπαγγέλλειν με χρὴ
δῆμον πρόβονλοις τῇσδε Καδμείας πόλεως.

<Es preciso anunciar lo que han decidido y decretado los consejeros del pueblo de la ciudad de Cadmos>.

El nombre del jefe de segunda clase, «Ha-sa-no-we'-na», «nombre elevado», muestra que los bárbaros apreciaban los motivos corrientes de ambición personal. Los oradores célebres, los sabios y los jefes de guerra de los iroqueses fueron casi sin excepción jefes de segunda clase. El cargo de jefe, concedido por méritos, recaía necesariamente en los hombres más hábiles, excluidos así del consejo general, que de este modo se veía libre del elemento ambicioso. En los anales <norte>americanos [de europeos] casi no se encuentra más que jefes de éstos; ninguna de las largas sucesiones de sachems <presenta nombres distinguidos> con excepción de Logan —uno de los sachems cayugas—, Lago Hermoso —sachem seneca, fundador de la nueva religión de los iroqueses— y en fecha reciente Ely S. Parker —sachem seneca—.

En la confederación de tribus aparece por primera vez el cargo de general —Hos-ge-e-geh'-da-go-wa «Gran Soldado de Guerra»—. Surgido de casos en que las diversas tribus se hallarían en guerra como confederación. Así se sintió la necesidad de un comandante general para dirigir la acción de las tropas unidas. La introducción de este cargo como elemento permanente <fue> un acontecimiento <[> funesto <]> en la historia humana. Comienzo de la diferenciación del poder militar a partir del civil, que una vez cumplida cambió esencialmente el aspecto externo del gobierno. Pero el gentilismo impedía la usurpación; el gobierno de un poder se transformó en gobierno de 2; con el tiempo las funciones de gobierno se coordinaron entre los, dos. Este nuevo cargo: germen del magistrado ejecutivo supremo; del general salió el rey, etc.

52 El cargo brotó de las necesidades militares de la sociedad. / El Gran Soldado de Guerra de los iroqueses (estadio inferior de la barbarie), el Teuctli de los aztecas (estadio medio de la barbarie), el βασιλεύς de los griegos y el rex de los romanos (estadio superior de la barbarie) —tres épocas étnicas sucesivas— <fueron> el mismo cargo, el de general en una democracia militar. Entre los iroqueses, aztecas, romanos el cargo <era> electivo y confederal, mediante reunión de la confederación; probablemente lo mismo entre los griegos de la época tradicional; carece de fundamento la afirmación de que era hereditario entre las tribus homéricas de padre a hijo; contradice a la estructura fundamental de las instituciones gentilicias. Si en numerosos casos el cargo hubiese pasado de padre a hijo, esto podría dar pie a la deducción —sin fundamento— de una sucesión hereditaria, que hoy se acepta como verdad histórica. La sucesión hereditaria fue impuesta al principio por la fuerza (usurpación), no por el libre consentimiento del pueblo.

Tras formarse la confederación iroquesa se crearon y nombraron dos jefaturas permanentes de guerra, ambas asignadas a la tribu seneca. Una de ellas —Ta-wan'-ne-ars, el que rompe agujas— se asignó hereditariamente a la gens lobo y la otra —So-no'-so-we = «gran concha de ostra»— a la gens tortuga. Los senecas recibieron ambos cargos debido al mayor peligro de ataque por el extremo occidental de sus territorios; eran elegidos en la misma forma que los sachems, «alzados» por un consejo general y ambos iguales en dignidad y poder. En su calidad de comandantes generales tenían a su cargo los asuntos militares de la confederación y el mando de sus fuerzas cuando se unían en campaña común. El viejo Serpiente Negra, fallecido recientemente, desempeñaba la primera de estas jefaturas, lo que demuestra que la sucesión se ha mantenido regularmente. Elegían 2 para evitar el predominio de un solo hombre incluso en los asuntos militares; del mismo modo los 2 cónsules romanos tras la abolición del rex.

Los iroqueses vencieron a otras tribus y las mantuvieron sometidas, por ejemplo a los delawarees; pero éstos continuaban bajo el gobierno de sus propios jefes y no añadían nada a la fuerza de la confederación. En este estado social era imposible unir bajo un gobierno tribus que hablaban lenguas diferentes o someter tribus conquistadas bajo tributo con otro beneficio que no fuese el tributo mismo.

El volumen del cerebro iroqués se aproximaba al promedio ario; elocuentes en la oratoria, vengativos en la guerra, de una perseverancia indómita, se han conquistado un sitio en la historia. Instaron a los eries y a la nación neutral a hacerse miembros de la confederación y ante su rechazo les expulsaron de sus fronteras. En la rivalidad entre ingleses y franceses por la supremacía en América del Norte —cuando en el primer siglo de la colonización unos y otros eran casi iguales en fuerzas y recursos— el fracaso francés se debe en grado no pequeño a los iroqueses.

Parte II. Cap. VI. La gens en otras tribus de la familia ganowania

Cuando se descubrieron diversas regiones de América, se encontró a los aborígenes en 2 condiciones dispares: 1) Los indios pueblos, cuya subsistencia dependía casi exclusivamente de la horticultura; tales <eran> las tribus en este estado en Nuevo México, México, América Central y la meseta andina. 2) Los indios no horticultores, que dependían de la pesca, raíces farináceas y caza; tales <eran> los indios del valle del Columbia, del territorio de la bahía de Hudson, de ciertas regiones del Canadá, etc. Entre estas tribus y conectando los extremos por gradaciones insensibles <estaban> 3) los indios en parte sedentarios y en parte horticultores, como los iroqueses, los indios de Nueva Inglaterra y Virginia, los crics, choctas, cheroquis, minitaris, dacotas, shaunis. Las armas, artes, costumbres, invenciones, danzas, arquitectura doméstica, forma de gobierno y régimen de vida, todos llevan la impronta de una mentalidad común; en amplios aspectos muestran los estadios sucesivos del desarrollo de las mismas concepciones originarias.

53 Primero se sobrevaloró (por los escritores europeos y americanos) el relativo progreso de los indios pueblos, infravalorando el de los no horticultores, con lo que se les consideró como dos razas diferentes. Pero muchas de las tribus no horticultoras se hallaban en el estadio superior del salvajismo; las tribus intermedias en el estadio inferior de la barbarie, los indios pueblos en el estadio medio de la barbarie. Las pruebas de su comunidad de origen se han acumulado hoy en tal grado que <el asunto está> resuelto; los esquimales pertenecen a una familia diferente. / En *Systems of consanguinity, etc.* Morgan expuso lo mismo de 70 tribus americanas; demostró un sistema común y una misma fuente; les llamó la familia ganowania, la «Familia del Arco y la Flecha».

Así enumera las diferentes tribus de esta familia ganowania con referencia a las gentes (en la nomenclatura de *Systems of consanguinity*):

I. Tribus hodenosaunias

- 1) Iroqueses. Gentes: 1) Lobo. 2) Oso. 3) Castor. 4) Tortuga. 5) Ciervo.
6) Becada. 7) Garza. 8) Halcón.
- 2) Wyandotes; restos de los antiguos hurones, separados de los iroqueses hace por lo menos 400 años.
Gentes: 1) Lobo. 2) Oso. 3) Castor. 4) Tortuga. 5) Ciervo.
6) Serpiente. 7) Puercoespín. 8) Halcón.

Halcón actualmente extinguida; aún cinco gentes en común con los iroqueses, actualmente nombres cambiados.

Descendencia por línea femenina; matrimonio prohibido en la gens; cargo de sachem o jefe civil hereditario en la gens, electivo entre sus miembros; el cargo de sachem se transmite de hermano a hermano o de tío a sobrino, el de jefe de guerra se otorga por méritos, hay siete sachems y siete jefes de guerra; propiedad hereditaria en la gens, los hijos heredan los bienes de su madre —nada de su padre—, estén casados o no; cada gens tiene facultad de deponer y elegir a sus jefes. Los eries, nación neutral, notoways, tutelos y susquehannocks, hoy extinguidos o absorbidos por otras tribus, pertenecen al mismo tronco.

II. Tribus dacotas

Al tiempo de su descubrimiento divididas en numerosos grupos, lo mismo que su lengua en muchos dialectos; pero en lo principal habitaban territorios contiguos; ocupaban la cabecera del Misisipí y ambas orillas del Misuri en una extensión de más de 1 000 millas; probablemente los iroqueses y sus tribus cognaticias procedían de este tronco.

1. Dacotas o siux; actualmente unas 12 tribus independientes; organización gentilicia en decadencia, pero sus parientes más próximos, las tribus del Misuri, la poseen; tienen sociedades con nombres de animales, análogas a las gentes, pero éstas han desaparecido ya.

Carver, *Travels in North America*, ed. Filadelfia, 1796, p. 164, estuvo entre ellos en 1767; visitó los dacotas orientales del Misisipí. Da una exacta descripción de sus tribus y gentes, concuerda también por completo con sachem y jefe de guerra, etc. Morgan visitó los dacotas orientales en 1861, los occidentales en 1862, o sea ambos casi un siglo después de Carver, sin encontrar ya huellas de gentes; entre esas fechas los dacotas se vieron obligados a cambiar de vida, cuando fueron empujados a las praderas y se desmembraron en bandas nómadas.

2. Tribus del Misuri.

a) Poncas. Gentes:

1) Oso gris.	2) Mucha gente.	3) Alce.	4) Mofeta.
5) Bisonte.	6) Serpiente.	7) Medicina.	8) Hielo.

Aquí descendía en línea masculina, perteneciendo los hijos a la gens del padre; el cargo de sachem hereditario en la gens, designación electiva, pero elegibles los hijos del sachem difunto; el cambio de la forma arcaica probablemente reciente, ya que la descendencia aún sigue la línea femenina en dos de las ocho tribus misuris, los otos y los misuris, y entre los mandan (tribus del alto Misuri). Propiedad hereditaria en la gens, dentro de la cual se prohíbe el matrimonio.

b) Omahas. Gentes:

1) Ciervo.	2) Negro.	3) Pájaro.	4) <Tortuga>
5) Bisonte.	6) Oso.	7) Medicina.	8) <Kaw>.
9) Cabeza.	10) Rojo.	11) Trueno.	12) < Muchas estaciones>.

Descendencia, herencia, matrimonio, igual que en los poncas.

c) Iowas. Gentes:

1) Lobo.	2) Oso.	3) Bisonte hembra.	4) Alce.
5) Águila.	6) Paloma.	7) Serpiente.	8) Lechuza.

La gens castor, que existió entre los iowas y otos, extinguida. Todo lo demás como antes.

- d) Otos y misuris. Estas tribus se han fundido en una con las siguientes ocho gentes:

1) Lobo.	2) Oso.	3) Bisonte hembra.	4) Alce.
5) Águila.	6) Paloma.	7) Serpiente.	8) Lechuza.

Descendencia por línea materna. Cargo de sachem y propiedad, hereditarios en la gens, dentro de la cual está prohibido el matrimonio.

- e) Kaws o Kaw-za. Gentes:

1) Ciervo.	2) Oso.	3) Bisonte.	4) Águila blanca.
5) Águila negra.	6) Pato.	7) Alce.	8) Mapache.
9) Coyote.	10) Tortuga.	11) Tierra.	12) Rabo de ciervo.
13) Tienda.	14) Trueno.		

Descendencia, herencia, regulación del matrimonio, como entre los poncas. <Los kaws son> los más salvajes de los aborígenes americanos; inteligentes; en 1869 los kaws, ya muy mermados, unos 700, o sea 50 por gens. Morgan no ha visitado las tribus osages y cuapas. Todas estas tribus viven a lo largo del Misuri y sus afluentes desde la desembocadura del Gran Siux hasta el Misisipí y a lo largo de la orilla oeste del último hasta el río Arkansas. Todos hablan dialectos estrechamente emparentados del tronco lingüístico dacota. /

- 54 f) Winnebagos. Gentes:

1) Lobo.	2) Oso.	3) Bisonte.	4) Águila.
4) Alce.	6) Ciervo.	7) Serpiente.	8) Trueno.

En la época de su descubrimiento, esta tribu habitaba en las cercanías del lago de su nombre en Wisconsin; vástagos del tronco dacota, siguieron la huella de los iroqueses hacia el valle del San Lorenzo, detenido su avance por las tribus algonquinas entre los largos Hurón y Superior. Su vinculación más próxima, con las tribus del Misuri.

Descendencia, herencia, matrimonio, como entre los poncas.

Sorprende que tantas tribus de este tronco hubiesen cambiado la descendencia en la línea femenina por la masculina, pues, cuando fueron conocidas, la propiedad apenas se encontraba entre ellas más allá de su

estadio germinal. Probablemente todo esto <es> reciente, bajo la influencia de los <norte>americanos y los misioneros. Carver, en 1787, encontró entre los winnebagos huellas de descendencia por línea femenina. Véase Travels, *loc. cit.*, p. 166. «Algunas naciones, dice, cuando el cargo es hereditario, limitan la sucesión a la línea femenina. A la muerte de un jefe le sucede el hijo de su hermana con preferencia a su propio hijo; y si resulta que no tiene hermana, asume el cargo el pariente femenino más próximo. Así se explica que una mujer estuviese a la cabeza de la nación winnebago¹¹, lo que me extrañó cuando aún no conocía sus leyes».

En 1869 los winnebagos sumaban 1 400, con un promedio de 150 personas por gens.

3. Tribus del alto Misuri.

a) Mandan. Gentes:

- 1) Lobo. 2) Oso. 3) Gallina de la pradera. 4) Buen cuchillo.
5) Águila. 6) Cabeza chata. 7) Pueblo alto.

En inteligencia y artes de la vida, los mandan aventajan a todas las demás tribus emparentadas con ellos, cosa que probablemente deben a los minitaris. Descendencia por línea femenina, cargo y propiedad hereditarios en la gens, dentro de la cual se prohíbe el matrimonio. Muestra que originariamente la descendencia en el tronco dacota <era> femenina.

- b) Minitaris. Esta tribu y los upsarocas o crows <o cornejas son> subdivisiones de un pueblo originario, miembros dudosos de esta rama de la familia ganowania, asignados a ella por la cantidad de palabras comunes con las tribus dacotas y misuris, miembros de la familia ganowania. Trajeron a esta zona la horticultura, la casa con armazón de madera y un sistema religioso peculiar, que enseñaron a los mandan; pudieran descender de los Mound Builders <constructores de túmulos>.

Minitaris y mandan habitan en la actualidad el mismo pueblo; pertenecen a los más finos ejemplares de pieles rojas de América del Norte.

11 Morgan, *op. cit.* p. 205, cita a J. Carver, *Travels in North America*, Filadelfia, 1796, p. 166: nación.

c) Upsarocas o cornejas. Gentes:

1) Perro de la pradera.	2) Polaínas malas.
3) Mofeta.	4) Chozas traicioneras.
5) Chozas perdidas.	6) Malos honores.
7) Carniceros.	8) Chozas móviles.
9) Montaña de la Pata de Oso.	10) Cabañas de los pies negros.
11) Pescadores.	12) Antílope.
13) Cuervo.	

Descendencia, herencia, matrimonio, etc., como entre los minitaris.

Si una persona a quien se le hubiera donado algún objeto de propiedad fallecía teniéndolo en su poder y el donante hubiera fallecido, el objeto volvía a la gens de este último. La propiedad producida o adquirida por una mujer pasaba a su muerte a sus hijos; la del marido, a sus parientes gentilicios. Si alguien que hubiera hecho un regalo a un amigo fallecía, este último se hallaba obligado a realizar algún acto reconocido como señal de duelo, cortándose por ejemplo una falange de un dedo en el entierro, o, de lo contrario, devolver el regalo a la gens del donante. Este acto de duelo <es> muy común entre los cornejas, también cuando celebran una «logia de Medicina», una gran ceremonia religiosa.

Los cornejas tienen una costumbre matrimonial que Morgan <ha> encontrado en no menos de otras 40 tribus indias: si un hombre se casa con la hija mayor de una familia, tiene derecho a tomar como esposas adicionales a todas las demás hermanas, al llegar éstas a adultas. Resto de la costumbre punalúa.

La poligamia se admite en general entre los indios americanos; nunca ha alcanzado dimensiones de importancia, debido a la dificultad para mantener más de una familia.

III. Tribus del Golfo

- 1) Muscoguis o crics. La confederación cric se componía de 6 tribus, a saber: crics, hitchetes, yuchis, alabamas, cusatis y natchez. A excepción de estos últimos, admitidos en la confederación tras su derrota por los franceses, hablaban todos dialectos de la misma lengua.

55

Descendencia entre los crics por línea femenina, el cargo de sachem y la propiedad de los difuntos <eran> hereditarios en la gens, el matrimonio dentro de ella <estaba> prohibido; también las otras tribus tenían organización gentilicia; en la actualidad los crics <están> parcialmente civilizados, <tienen> un sistema político, dentro de unos pocos años se habrán borrado las huellas de su organización gentilicia. / En 1869 eran unos 15 000, a un término medio de 550 por gens.

Gentes de los crics: 22

1) Lobo.	2) Oso.	3) Mofeta.	4) Caimán.
5) Ciervo.	6) Pájaro.	7) Tigre.	8) Viento.
9) Sapo.	10) Topo.	11) Zorro.	12) Mapache.
13) Pez.	14) Maíz.	15) Patata.	16) Nuez.
17) Sal.	18) Gato montés		
19), 20), 21), 22) sentido de los nombres perdido.			

- 2) Choctas. Entre ellos cada fraternidad con su nombre; 2 fraternidades cada una con 4 gentes, como entre los iroqueses.

- 1ª fraternidad: Pueblo dividido. Gentes: 1) Junco. 2) Ley Ocla.
3) Lulak. 4) Linoclusha.
- 2ª fraternidad: Pueblo amado. <Gentes:> 1) Pueblo amado.
2) Pueblo pequeño.
3) Pueblo grande.
4) Cangrejo de río.

El matrimonio estaba prohibido entre gentes de la misma fraternidad, pero cada gens <podía casarse> con las de la otra; muestra que los choctas, como los iroqueses, habían empezado con 2 gentes, cada una de las cuales luego subdividida en 4. Descendencia por línea femenina. Propiedad y cargo de sachem hereditarios en la gens. En 1869 <eran> unos 12 000, lo que da por gens un promedio de 1 500. En 1820 vivían aún en su antiguo territorio, al este del Misisipí; pasaron luego al territorio indio. Según las costumbres choctas, la propiedad de un muerto se repartía entre sus hermanos y hermanas y los hijos de sus hermanas, no entre sus propios hijos; podía dar en vida su propiedad a sus hijos, en cuyo caso podían conservarla frente a la gens. Actualmente en muchas tribus indias hay una considerable propiedad privada individual en animales domésticos,

casas y tierras; entre ellos costumbre general de hacer en vida donación a sus hijos. A medida que aumentó la propiedad, el desheredamiento de los hijos fue levantando la oposición contra la herencia gentilicia y en algunas tribus, entre ellas los choctas, el uso antiguo quedó abolido hace pocos años, confiriéndose el derecho de herencia exclusivamente a los hijos del difunto. Con todo, esto provino de la sustitución del sistema gentilicio por un sistema político, y del antiguo gobierno de jefes por un consejo y magistratura electivos. Según las costumbres antiguas, la esposa no heredaba nada del marido y viceversa; pero los bienes de la esposa se dividían entre sus hijos y a falta de éstos entre sus hermanas.

3) Chicasaos, 2 fratrías, la 1ª 4 gentes, la 2ª 8.

1ª fratría: Pantera. Gentes:	1) Gato montés. 2) Pájaro.
	3) Pez. 4) Ciervo.
2ª fratría: Española. <Gentes:>	1) Mofeta. 2) Española.
	3) Real. 4) Hush-ko-ni.
	5) Ardilla. 6) Caimán.
	7) Lobo. 8) Mirlo.

Descendencia por línea femenina, matrimonio dentro de la gens prohibido, cargo de sachem y propiedad hereditarios en la gens.

En 1869 eran unos 5 000, con un promedio de gens de unos 400.

4) Cheroquis, originariamente 10 gentes de las cuales bellota y pájaro actualmente extinguidas.

Gentes:

1) Lobo.	2) Pintura roja.	3) Gran pradera.	4) Sordo (un pájaro).
5) Acebo.	6) Ciervo.	7) Azul.	8) Cabello largo.

Descendencia por línea femenina; matrimonio dentro de la gens prohibido.

En 1869: 14 000, promedio por gens = 1750. En la actualidad los cheroquis y los ojibwas superan a todas las otras tribus de los Estados Unidos en el número de personas que hablan el mismo dialecto. Probablemente nunca hubo en toda América del Norte 100 000 que hablasen el mismo

dialecto, de no ser las tribus de los aztecas, tezcucas y tlaxcaltecas, e incluso esto <es> difícil de demostrar con los testimonios españoles. El número excepcionalmente alto de crics y cheroquis se debe a la posesión de animales domésticos y a una forma desarrollada de cultivo de los campos; en la actualidad parcialmente civilizados, habiendo sustituido las antiguas gentes por un gobierno constitucional electivo, bajo cuyo influjo las gentes <se hallan> en rápida decadencia.

- 5) Semínolas: descendientes de los crics, se dice que están organizados en gentes.

IV. Tribus Pauni

De acuerdo con el testimonio del misionero Rev. Samuel Allis, los paunis están organizados en 6 gentes: oso, castor, águila, bisonte, ciervo, lechuza. En este caso también los arikaras (cuyo pueblo es vecino del de los minitaris y <son> los vecinos más próximos de los paunis), los huecos y otras 2 ó 3 pequeñas tribus a orillas del río Canadá; todas ellas han vivido siempre al oeste del Misuri y constituyen un tronco lingüístico independiente. /

56 V. Tribus algonquinas

En la época de su descubrimiento, este gran tronco de los aborígenes americanos ocupaba una región desde las montañas Rocosas hasta la bahía de Hudson al sur del Saskatchewan y, desde ahí hacia el Este, hasta el Atlántico, incluyendo ambas orillas del lago Superior menos su cabecera, y ambos lados del San Lorenzo por debajo del lago Champlain. Su zona se extendía al sur por la costa del Atlántico hasta Carolina del Norte y por la orilla oriental del Misisipí desde Wisconsin e Illinois hasta Kentucky.

En la parte oriental de esta inmensa región los iroqueses y sus tribus afiliadas eran gente intrusa, los únicos que disputaban la supremacía a los algonquinos en este territorio.

- a) Tribus gitchigamias. Del ojibwa gi-tchi', grande, y ge'-me, lago, nombre aborigen del lago Superior y de otros grandes lagos.
 1. Ojibwas. Hablan el mismo dialecto, organizados en gentes, de las que Morgan ha pescado 23. En su dialecto el símbolo o divisa gentilicia

se llama totem (que también se pronuncia a menudo dodaim); por ejemplo, un lobo <es> el totem de la gens lobo. De ahí que Schoolcraft (History of Indian tribes) <haya> bautizado organización gentilicia a la «organización totémica».

23 gentes (que se sepa):

1) Lobo.	2) Oso.
3) Castor.	4) Tortuga del cieno.
5) Tortuga mordiscadora.	6) Tortuga pequeña.
7) Reno.	8) Becada.
9) Grulla.	10) Halcón gerifalte.
11) Águila de cabeza blanca.	12) Somorgujo.
13) Pato.	14) Pato.
15) Serpiente.	16) Rata almizclera.
17) Marta.	18) Garza.
19) Cabeza de toro.	20) Carpa.
21) Bagre.	22) Esturión.
23) Lucio.	

Descendencia por línea masculina, perteneciendo los hijos a la gens del padre. Originariamente femenina. En efecto, 1) los delawarees, a quienes todas las tribus algonquinas reconocen como una de las más antiguas y les llaman sus «abuelos», conservan la descendencia por línea femenina, al igual que otras varias tribus algonquinas; 2) consta que en 1840 la descendencia del sachem seguía la línea femenina; 3) influencia de los <norte>americanos y misioneros; a los misioneros les pareció injusta la sucesión que desheredaba al hijo. Allí donde nosotros usamos la palabra «hereditario», por ejemplo para el sobrino de un sachem, o sea el hijo de su hermana, no por eso tenía éste un «derecho hereditario» en sentido moderno, sino que <se hallaba> en la línea de sucesión (en la gens) y su elección <era> prácticamente segura.

Propiedad y cargo hereditarios en la gens, dentro de la cual se halla prohibido el matrimonio; en la actualidad los hijos heredan la mayor parte con exclusión de su parentela gentilicia. La propiedad y efectos personales de la madre pasan a los hijos y, a falta de éstos, a las hermanas propias y colaterales. Actualmente un hijo puede suceder a su padre en

el cargo; en habiendo varios hijos varones, se le designa por elección; los gentilicios no sólo pueden elegir, sino también deponer.

Actualmente los ojibwas <son> unos 16 000; la media por gens es de unos 700.

2. Potawatomis. 15 gentes. Todo lo demás como entre los ojibwas. Las gentes son:

1) Lobo.	2) Oso.
3) Castor.	4) Alce.
5) Somorgujo.	6) Águila.
7) Esturión.	8) Carpa.
9) Águila de cabeza blanca.	10) Trueno.
11) Conejo.	12) Corneja.
13) Zorro.	14) Pavo.
15) Halcón negro.	

(Somorgujo: una especie de buceador.)

3. Ojibwas, otawas y potawatomis <son> subdivisiones de una tribu originaria; cuando fueron descubiertos <estaban> confederados.
4. Crics. En la época de su descubrimiento ocupaban la orilla noroeste del lago Superior, de donde se extendían hasta la bahía de Hudson y al oeste hasta el río Rojo del Norte; posteriormente ocupan la región del Saskatchewan; perdida su organización gentilicia; sus parientes más próximos son los ojibwas, muy semejantes a ellos en usos, costumbres y aspecto personal.
- b) Tribus del Misisipí. Los algonquinos del oeste ocupaban las orillas orientales del Misisipí en Wisconsin e Illinois y por el sur hasta Kentucky.

1. Miamis. 10 gentes;

1) Lobo.	2) Somorgujo.	3) Águila.	4) Águila ratonera.
5) Pantera.	6) Pavo.	7) Mofeta.	8) Nieve.
9) Sol.	10) Agua.		

Sus vecinos directos weaws —piankishaws, peorias, kaskaskias—, antiguamente conocidos bajo el nombre colectivo de illinois, actualmente pocos, han cambiado su antiguo modo de vida por la vida agrícola sedentaria.

Con la disminución de población y el cambio de vida, la organización gentilicia de los miamis desaparece rápidamente. Cuando empezó su decadencia, descendencia por línea masculina, en lo demás como antes. /

- 57 2. Shaunis, muy adelantados; aún conservan sus gentes, no obstante haber sustituido la organización gentilicia por la organización civil. Conservan sus gentes para fines genealógicos y sociales (antiguamente los shaunis adoraban a una deidad femenina: Go-gome-za-me', nuestra abuela):

1) Lobo.	2) Somorgujo.	3) Oso.	4) Águila ratonera.
5) Pantera.	6) Lechuza.	7) Pavo.	8) Ciervo.
9) Mofeta.	10) Tortuga.	11) Serpiente.	12) Caballo.
13) Conejo.			

Descendencia, etc. como entre los miamis. En 1869 eran sólo 700, unos 50 por gens: antaño 3-4 000, lo que superaba el promedio de las tribus indias de Norteamérica. Los shaunis tenían la costumbre —como también los miamis, así como los sauks y los zorros— de dar a sus hijos nombres de la gens del padre o de la madre o de cualquier otra gens bajo ciertas condiciones. Entre los iroqueses, véase *supra*, cada gens tenía sus nombres especiales de persona, que ninguna otra gens tenía derecho a usar; por tanto en cada tribu el nombre (especial, personal) indicaba la gens. Así entre los sauks y los zorros «Cuerno Largo» es un nombre perteneciente a la gens ciervo; <<>Lobo Negro<>, a la gens lobo; en la gens águila se encuentran los siguientes nombres especiales: Ka'-po-ne, —«Águila haciendo su nido»—, Ja-ka-kwe-pe —«Águila posada con la cabeza erguida»—, Pe-a-te-na-ke-hok —«Águila volando sobre una rama»—.

Entre los shaunis estos nombres eran portadores de los derechos de la gens a la que pertenecían, de suerte que el nombre determinaba la gens de la persona. En cualquier caso el sachem tenía que pertenecer

a su gens: el cambio de la línea femenina a la masculina comenzó así probablemente en primer lugar para que el hijo (que pertenecía a la gens de la madre) pudiese suceder al padre y, segundo, para que los hijos pudieran heredar la propiedad del padre. Si un hijo recibía el nombre de su padre, podía sucederle en el cargo con tal de salir elegido. Pero el padre no tenía intervención en el asunto; la gens lo delegaba a determinadas personas, sobre todo matronas, a quienes se debía consultar cuando había que dar nombre a los niños. Este acuerdo entre las gentes shaunis daba a tales personas ese poder, con lo que la persona podía ser incorporada a la gens a la que pertenecía el nombre. [¡Casuística innata del hombre para cambiar las cosas cambiando los nombres! ¡Encontrar un escape para romper la tradición sin salirse de la tradición, cuando un interés real daba un motivo poderoso para ello!] Entre los shaunis quedan rastros del régimen arcaico de descendencia.

3. Sauks y zorros: tribus fundidas en una; todo lo demás como los miamis; en 1869 sólo 700, unos 50 por gens. Aún 14 gentes:

1) Lobo.	2) Oso.	3) Ciervo.	4) Alce.
5) Halcón.	6) Aguila.	7) Pez.	8) Bisonte.
9) Trueno.	10) Hueso.	11) zorro.	12) Mar.
13) Esturión.	14) Gran árbol.		
 4. Menominis y kikapus. Tribus independientes entre sí, organizadas en gentes; propiedad hereditaria en la gens, pero restringida a los parientes agnaticios por línea femenina.
- c) Tribus de las montañas Rocosas. 1) Pies Negros de Sangre. 2) Pies Negros Piegan. Cada una de estas 2 tribus dividida en gentes, la primera en 5, la segunda en 8. Sobre todo los últimos nombres (de gens) huelen más a bandas que a gentes, como Grasa de Piel, Grasa Interior, Brujos, Nunca-Ríe, Famélico, Carne Medio Muerta; pero en algunos casos los hombres primitivos de las gentes <han> sido sustituidos por los apodos. Descendencia por línea masculina, prohibido el matrimonio dentro de la gens.

d) Tribus del Atlántico.

1. Delawares, una de las tribus más antiguas de los algonquinos; en la época del descubrimiento, la zona en que habitaban <se hallaba> alrededor y al norte de la bahía de Delaware.

Constan de 3 gentes: 1) Lobo, 2) Tortuga, 3) Pavo. Pero cada una de estas gentes <es> una fratría, ya que lobo se subdivide en 12 subgentes, cada una de ellas con algunos atributos de gens; tortuga <tiene> 10 subgentes —otras 2, extinguidas—, pavo 12 subgentes. Los nombres de las subgentes son personales y los más, si no todos, femeninos; los mismos delawares —actualmente en la reserva delaware en Kansas— los consideran como sus diversos antepasados epónimos. Esto prueba dos cosas: 1º) que los nombres de animales que originariamente llevaron las gentes, pueden ser nombres de personas, (Perviven los nombres de las gentes originarias, como lobo, tortuga, pavo; pero la subdivisión de la gens en subgentes <introduce la denominación> por el nombre específico (personal) de las madres de que descenden las partes (subdivisiones de las familias gentilicias); de este modo los nombres de animales que originariamente llevaban las gentes se convierten en nombres de fratrías y los de las subgentes <en nombres> de personas (madres), sin que este cambio (como en la descendencia masculina de la Antigüedad clásica) tuviese que ver nada con la veración de los héroes (como ante pasados originarios)). 2º) enseña el crecimiento natural de la fratría mediante la subdivisión de una gens en varias subgentes.

La descendencia entre los delawares por línea femenina y todo lo demás arcaico —así las 3 gentes originarias no podían casarse dentro de la propia gens—; en los últimos años la prohibición se ha limitado a las subgentes; así en la gens lobo, por ejemplo, los del mismo nombre no pueden casarse entre sí, pero pueden hacerlo los de nombres diferentes. También la costumbre de poner a los hijos nombres de la gens / paterna ha aparecido entre los delawares, introduciendo la misma confusión de descendencias que hay entre los shaunis y los miamis. [Esta parece la transición natural de la línea femenina a la masculina, sólo se podía acabar con la confusión haciendo el cambio]. La civilización <norte>americana y el contacto con ella fueron un choque para las instituciones indias, cuya vida étnica se ha ido derrumbando gradualmente.

Como la descendencia <era> por línea femenina, entre los, delawarees como entre los iroqueses, el cargo de sachem pasaba de hermano a hermano o de tío —materno— a sobrino —hijo de la hermana—.

2. Munsis: vástago de los delawarees, tienen las mismas gentes: lobo, tortuga, pavo; descendencia femenina, etc.
3. Mohicanos: forman parte de los indios de Nueva Inglaterra al sur del río Kennebeck, todos ellos con un lenguaje estrechamente emparentado, entendiendo mutuamente sus dialectos. Como los delawarees y munsis, los mohicanos tienen lobo, tortuga y pavo, cada una de ellas compuesta de un número de gentes, por consiguiente fraccionamiento de la gens originaria en varias, que permanecen unidas en una fratría. Las fratrías de los mohicanos abarcan las gentes de cada una y es preciso citar las fratrías para exponer la clasificación de las gentes. Descendencia por línea femenina —lo mismo vale de los pequot y narragansetts—.

I) Fratría Lobo:	1) Lobo.	2) Oso.
	3) Perro.	4) Oposum.
II) Fratría Tortuga:	1) Tortuga pequeña.	2) Tortuga del cieno.
	3) Tortuga grande.	4) Anguila amarilla.
III) Fratría Pavo:	1) Pavo.	2) Grulla.

4. Abenakis —significa «Sol Naciente»—. Tienen más parentesco con los micmacs que con los indios de Nueva Inglaterra al Sur del Kennebeck. 14 gentes, varias de ellas las mismas que entre los ojibwas. Descendencia sólo por línea masculina, la prohibición de matrimonio dentro de la gens actualmente muy debilitada, cargo de sachem hereditario en la gens.

VI. Tribus atapascos-apaches

No se sabe con certeza si los atapascos del territorio de la bahía de Hudson y los apaches de Nuevo México, subdivisiones de un tronco originario, están organizados en gentes. Atapascos liebre y atapascos cuchillo rojo (en el territorio de la bahía de Hudson). Atapascos del lago de los Esclavos en el mismo sitio.

Los kuchin (loucheox) de la región del río Yukón. [Territorios del Noroeste, América del Norte inglesa, al sur de las antiguas colonias rusas] son atapascos y entre ellos —según carta del difunto George Bibbs a Morgan— <hay> «3 grados o clases de sociedad —quiere decir de totem, si bien pudieran ser distintos —[y en el modo, a saber si se añade al principio gentilicio la conquista, las gentes ¿pueden dar lugar poco a poco a la formación de castas? En ese caso la subsiguiente prohibición del matrimonio cruzado entre varias gentes <sería> completamente tergiversada, la norma arcaica <que prohibía> el matrimonio dentro de la propia gens]—; el hombre no contrae matrimonio dentro de su propia clase, sino que busca mujer en otra; un jefe de la más alta puede casarse con una mujer de la más baja sin perder su casta. [El concepto de casta lo introduce el que escribe la carta y se interpreta de modo que un hombre no puede contraer matrimonio en su propia gens, pero sí en la gens de sus otros hermanos o fratría prima, pero muestra que en cuanto se produce una diferencia de rango entre parientes de sangre de <diversas> gentes, se produce un conflicto con el principio gentilicio y la gens puede petrificarse en su contrario, la casta]¹².

12 Marx se refiere en varias ocasiones a la casta. Cf. P. V. Annenkov, 28 de diciembre de 1846: MEW, XXVII, p. 454; Apéndice a *Miseria de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1970, pp. 169-183. En esta carta trata de la cuestión de la casta en el contexto de la crítica a la idea proudhoniana de evolución económica. En *El Capital*, I, cap. 12 (OME, XL, p. 366; ed. Siglo XXI, libro I, vol. 2, p. 413), Marx habla del “impulso de sociedades anteriores a hacer hereditarios los oficios, fosilizarlos en castas o cuajarlos en gremios, cuando determinadas condiciones históricas ocasionan una variabilidad del individuo contradictoria con la organización en castas. Las castas y los gremios nacen de la misma ley natural que regula la separación de las plantas y animales en especies y subespecies, con la diferencia de que en un determinado grado de evolución se decreta como ley social el carácter hereditario de las castas o la exclusividad de los gremios”, Cf. en el mismo capítulo, sección 5, p. 395 (ed. Siglo XXI, p. 446), donde la división del trabajo en el estado platónico es presentada como “idealización ateniense de la organización egipcia de las castas”.

En *El Capital* y en el comentario de los extractos de Morgan, Marx ve en la casta una institución arcaica y petrificada. En la carta a Annenkov y en *El Capital* la relaciona directamente con la división del trabajo en la sociedad, mientras que los extractos de Morgan la consideran en otro contexto, el de su origen: la diferencia de rango entre parientes entra en conflicto con el principio gentilicio y puede petrificarse en su contrario, la casta.

La observación de Marx sobre la casta en los extractos de Morgan tiene empero otro significado aún más importante: en *El Capital* Marx subsume castas y gremios en un nivel primitivo de desarrollo del orden natural; “nacen de la misma ley natural que regula la separación de las plantas y animales en especies y subespecies”. O sea, que sólo cuando se ha alcanzado un cierto grado de desarrollo, se decreta como una ley social el carácter hereditario de la casta o la exclusividad de los gremios. La separación entre la primitiva organización de la casta y la posterior —la primera dentro del orden natural, la segunda en el ámbito de la legislación social— se halla en contradicción con la concepción de la casta que presenta el comentario de Morgan. Aquí Marx ve todo el fenómeno de las castas como incluido en el orden social, dejando abierta la cuestión de si se establece por desarrollo inconsciente o por legislación intencionada. La comparación entre los niveles primitivos de desarrollo de la casta y fenómenos del orden natural no es más que una analogía; es menos conciliable con las ideas generales

Los hijos pertenecen a la clase de la madre [por tanto, cualquiera que sea la diferencia de rango entre las gentes, hermanos y hermanas de todas ellas se encuentran en gentes de cualquier rango. El vínculo de parentesco no permite que brote una aristocracia acabada, la fraternidad permanece en equilibrio]. Los miembros de un mismo grado en las diferentes tribus no guerrearán entre sí».

Los koloches de la costa noroeste, lingüísticamente muy emparentados con los atapascos¹³, tienen organización gentilicia; las gentes tienen nombres de animales, descendencia por línea femenina; derecho sucesorio por línea femenina de tío o sobrino, excepto el jefe principal, quien generalmente es el más poderoso de la familia. /

59 VII. Tribus indias de la costa noroeste

En algunas de estas tribus, además de los koloches, predomina la organización gentilicia. Véase Dall, *Alaska and its resources* <p. 414> y sobre todo Bancroft, *Pacific States*, I, 109.

VIII. Tribus salish, sahaptin y kutenai

Este <es> el tronco principal de las tribus del valle del Columbia, sin organización gentilicia. Aquí estuvo el punto de partida de las migraciones de la familia ganowania, que se extendió a ambas partes del continente; sus habitantes poseyeron por tanto la organización gentilicia, que entró en decadencia y finalmente desapareció.

IX. Tribus shoshones

Pertenecen a ellas los comanches de Texas, como también las tribus utah, los banaks <Morgan; bonnaks> (¿panacks?), shoshones y algunas otras tribus.

En 1859 —según informa Mathew Walker, un mestizo wyandote <que había> vivido entre los comanches— los comanches tenían 6 gentes:

de los *Manuscritos de París*, *La sagrada familia*, *La ideología alemana* y otros escritos que abordan la relación entre el hombre y la naturaleza, que con la formulación de los extractos sobre Morgan. (Cf. *supra*, Introducción, sección 1ª sobre Morgan).

13 Morgan, *op. cit.*, p. 223: «Lingüísticamente emparentados con los atapascos, aunque no estrechamente».

Tribu comanche. Gentes: 1) Lobo. 2) Oso.
 3) Alce. 4) Ciervo.
 5) Gopher (una ardilla americana de suelo).
 6) Antílope.

Como los comanches <tienen> gentes, se supone que también <las tienen> las otras tribus de este tronco.

Morgan termina aquí con los indios al norte de Nuevo México. En la época del descubrimiento europeo la mayor parte <se encontraba> en el estadio inferior de la barbarie, el resto en el estadio superior del salvajismo. Organización en gentes y descendencia por línea femenina parece haber sido antiguamente universal <entre ellos>. Su sistema <era> puramente social; unidad de la gens; fratría, tribu, confederación, los miembros restantes de la serie orgánica. Lo mismo entre las tribus arias y semíticas, cuando emergieron de la barbarie; por tanto sistema universal en la sociedad primitiva; se deduce que tuvieron un origen común: el grupo punalúa, que dio origen a las gentes; todos, las familias aria, semítica, urálica, turania y ganowania del género humano, apuntan a un tronco punalúa común —con la organización en gentes inserta sobre él—, del que todos derivaron, para diferenciarse finalmente en familias.

X. Indios pueblos

- 1) Indios pueblos moquis; aún en posesión de sus antiguas casas comunitarias, en número de 7, cerca del río Pequeño Colorado en Arizona, anteriormente parte de Nuevo México; siguen en vigor sus instituciones primitivas, representan la típica vida india desde Zuñi (pueblo) (Nuevo México) al Cuzco (Perú septentrional). Los zuñis, acomas, taos y varios otros pueblos de Nuevo México tienen la misma estructura que cuando los encontró Coronado (1540-1542). Hasta ahora no se ha estudiado gran cosa acerca de su organización interna.

Los moquis <están> organizados en gentes, 9, como sigue:

1) Ciervo.	2) Arena.	3) Lluvia.
4) Oso.	5) Liebre.	6) Coyote.
7) Serpiente de cascabel.	8) Planta de tabaco.	9) Carrizo.

El Dr. Ten Broeck, cirujano auxiliar, USA, proporcionó al Sr. Schoolcraft la leyenda moqui sobre el origen de sus pueblos. «Su Gran Madre trajo de su tierra en el Oeste 9 razas de hombres, primero el ciervo y así sucesivamente las demás gentes (cf. sobre la Abuela de los shaunis *supra*, p. 152). Habiendo plantado las mismas en el sitio donde hoy <están> los pueblos, las transformó (o sea ciervo, arena, lluvia, oso, etc.) en hombres y éstos edificaron los diversos pueblos; y la distinción entre las razas ciervo, arena, etc. se mantiene hasta el día de hoy. Creen en la metempsícosis y dicen que a su muerte volverán a sus formas originarias de osos, ciervos, etc., gobierno hereditario, pero no necesariamente en el hijo del detentador, pues, si prefieren cualquier otro pariente consanguíneo, le eligen»¹⁴. Aquí también se encuentra la organización gentilicia en el estadio inferior de la barbarie; pero de aquí en adelante, tanto en el resto <de América> del Norte como en toda Sud<américa>, carecemos de información precisa salvo respecto a los laguneros. Pero aún <han> quedado rastros en los escritores españoles antiguos y conocimiento directo de ella en algunos pocos escritores posteriores.

En muchas gentes circulan tradiciones como la de los moquis sobre la transformación de sus primeros progenitores en hombres y mujeres a partir del objeto animal o inanimado que vino a ser el símbolo de la gens (totem), así por ejemplo en la gens grulla de los ojibwas. Muchas tribus se abstienen de comer el animal cuyo nombre llevan; pero esto no <es> universal ni mucho menos. /

- 60 2) Laguneros (Nuevo México). De la comunicación del Rev. Samuel Gorman a la Historical Society of New México, 1860:

«Cada pueblo está clasificado en tribus y familias, y cada uno de estos grupos lleva el nombre de algún animal, ave, hierba, madera, planeta o uno de los 4 elementos. En el pueblo de Laguna, con unos 1 000 habitantes, <hay> 17 de estas tribus; algunos se llaman ciervo, otros serpiente de cascabel, otros maíz, otros lodo, otros agua, etc. Los niños <son> de la misma tribu que su madre. Y según la vieja costumbre les está prohibido el matrimonio a 2 personas de la misma tribu; últimamente esta costumbre se observa con menos rigor que antes. Las tierras las tienen en común;

14 Las comillas non son literales (Nota del trad.).

pero luego que una persona ha cultivado una parcela, adquiere sobre ella un título personal, que puede enajenar a favor de otra de la misma comunidad; o si no, cuando muere, pertenece a su viuda e hijas; o, si era soltero, queda para la familia de su padre». Que la esposa o hija heredara al padre es dudoso.

- 3) Aztecas, tezcucas y tlacopas, así como las restantes tribus náhuatlac de México: capítulo siguiente.
- 4) Mayas de Yucatán.

Herrera, *Historia general*, habla con frecuencia de «parientes» tratando de las tribus de México, América Central y Sudamérica, de modo que se trasluce ahí la gens. Él y los otros observadores españoles antiguos repararon en que grandes grupos de personas estaban unidos entre sí por el vínculo de parentesco y designan, por tanto, el grupo como «parientes»; no investigaron más allá en el asunto.

Herrera, entre otras cosas, dice de los mayas (ed. Londres, 1726, trad. Stevens, III, 299) <*Historia general*, Déc. IV, libro 10, cap. 4>: «Solían ser muy linajudos, por lo cual [!] se tenían todos por parientes y se ayudaban unos a otros mucho... No tomaban por mujer a las madrastras ni cuñadas; no tomaban por mujer de su nombre, de parte de padre, que lo tenían por malo». El linaje de un indio en su sistema de consanguinidad no tendría otro significado que el de la gens. Tylor dice en su *Early history of mankind* <p. 287>: «La analogía de la costumbre de los indios de América del Norte con la de los australianos consiste por tanto en hacer que el vínculo de clan por la línea femenina sea impedimento para el matrimonio; pero si seguimos más al sur hasta Centroamérica vemos que hace su aparición la costumbre contraria, como en China. Diego de Landa dice de la gente del Yucatán que no tomaban por esposa a una mujer de su mismo nombre por parte de padre, porque para ellos sería una vileza; pero podían casarse con primas hermanas por parte de madre».

XI. Tribus indias de Sudamérica

En todas las regiones de Sudamérica <se han> encontrado restos de la gens, como también de la presencia actual del sistema ganowanio de consanguinidad; pero el asunto no <ha sido> plenamente investigado.

Hablando de las numerosas tribus de los Andes, dice Herrera, *Historia general* <Déc. V, libro 1, cap. 1>: «La diversidad de tantos lenguajes procedía de estar dividida toda aquella nación en linajes, tribus o parcialidades» (parcialidad = gens). Las tribus de los Andes sobre las que habla <habían sido> sometidas por los incas a una especie de confederación. E. B. Tylor, tras hablar del Yucatán, donde la descendencia sigue la línea masculina con la correspondiente restricción matrimonial, dice: «Más al sur, allende el istmo, reaparece el “vínculo de clan y la prohibición” por la línea femenina, así entre los arauacos de la Guayana británica, entre los guaraníes y abipones del Paraguay (trad. alemana, 363, 364). Brett —*Indian tribes of Guiana*— dice de las tribus indias de la Guayana: estas tribus <se hallan> «divididas en familias (léase gentes), cada una de las cuales tiene un nombre distinto, como los siuidi, karuafudi, onisidi, etc. ... todas ellas tienen la descendencia por línea femenina y nadie de uno u otro sexo puede casarse con quien lleve el mismo nombre de familia. Así una mujer de la familia siuidi lleva el mismo nombre que su madre; pero ni su padre ni su marido pueden ser de la misma familia. Sus hijos y los hijos de su hija <...> no pueden contraer enlace con nadie del mismo nombre; sin embargo, pueden casarse, si quieren, en la familia del padre, etc».

61 En la época de su descubrimiento, las tribus sudamericanas con excepción de las andinas <se hallaban> en el estadio inferior de la barbarie o en el estadio de salvajismo. Muchas de las tribus peruanas agrupadas bajo el gobierno instituido por los indios pueblos incas se hallaban en el estadio inferior de la barbarie, si se puede sacar conclusiones de la imperfecta / descripción de Garcilaso de la Vega.

Raíz de la gens en el estadio del salvajismo; última fase del desarrollo entre los griegos y romanos (estadio superior de la barbarie). Dondequiera que se encuentre gentes en una tribu del género humano en su última forma, sus antepasados remotos deben haberlas tenido en su forma arcaica. Lo importante sería conocer con precisión la fase media (en el estadio medio de la barbarie); existía en el siglo XVI entre los indios pueblos; pero los colonizadores españoles

perdieron una oportunidad de oro para comprender un tipo de sociedad cuya unidad (la gens) <fueron> incapaces de comprender.

Parte II. Cap.<VI>I. La confederación azteca

La única plaza fuerte de los aztecas era el pueblo de México; al ser tomado <quedó> destruida su organización de gobierno y sustituida por el dominio de los españoles. Estos vieron en el gobierno azteca algo análogo a la monarquía europea, lo que falseó todas sus narraciones históricas; «históricas» lo son sólo en lo que refiere a los hechos de los españoles, los hechos y características personales de los aztecas, sus armas, herramientas y utensilios, edificios, alimentación y vestido, etc. Carecen de todo valor con respecto a la sociedad y gobierno indios. «Ni aprendieron ni entendieron nada de ambos».

Los aztecas y sus confederados <se hallaban> en el estadio medio de la barbarie; sin hierro ni utensilios de hierro; sin dinero; comerciaban a base de intercambiar mercancías; seguro que cocinaban una sola comida al día, comiendo primero los hombres solos, después las mujeres y los niños; no disponían de mesas ni de sillas.

Posesión de las tierras en común. Vivían en grandes hogares compuestos de varias familias emparentadas y <hay> razones para creer que practicaban el comunismo en la vida del hogar. Por otra parte, trabajaban los metales nativos, cultivaban con regadío, tejían géneros bastos de algodón, construían casas comunes de adobe y piedra, hacían una alfarería de excelente calidad. No hubo ningún «reino de México», como figura en las primeras descripciones, ni un «Imperio de México», como lo llamaron las posteriores. Lo que hallaron los españoles <fue> simplemente una «confederación de 3 tribus», a semejanza de las que existían en todas partes del continente. El gobierno lo administraba un consejo de jefes con la cooperación de un comandante general de los cuerpos militares —jefe principal de guerra—. Las 3 tribus eran: 1) aztecas o mexicanos; 2) tezucas; 3) tlacopas. Los aztecas eran una de las 7 tribus que, viniendo del norte, se asentaron en el valle de México y sus cercanías; en la época de la conquista española se encontraban entre las tribus históricas del país. Todas estas tribus se llamaban colectivamente a sí mismas «náhuatlacs» según sus tradiciones, hablaban dialectos de la lengua (tronco) común náhuatlac. Acosta

(quien visitó México en 1585) cuenta la tradición corriente de sus sucesivos asentamientos <*Historia natural y moral de las Indias*, libro VII, cap. 3>:

- 1) Xochimilcas, «gente de sementeras de flores», poblaron la orilla del lago Xochimilco, en el declive sur del valle de México.
- 2) Chalcas, «gente de las bocas», llegaron mucho después, se asentaron junto a los 1) en el lago Chalco.
- 3) Tepanecas, «gente de la puente», poblaron Azcapozalco, al oeste del lago Tezcuco, en el declive occidental de valle.
- 4) Culhuas, «gente corva», poblaron la orilla oriental del lago Tezcuco, luego conocidos como tezcucas.
- 5) Tlatluicas, «gente de la sierra», como hallaron ocupados todos los llanos en torno de la laguna, pasaron a la otra parte de la sierra, hacia el sur, y se asentaron del otro lado.
- 6) Tlaxcaltecas, «gente de pan», vivieron un tiempo con los tepanecas, luego se asentaron tras el valle, hacia el este, en Tlaxcala.
- 7) Aztecas, vinieron los últimos, ocuparon el sitio de la actual ciudad de México.

Acosta observa que ellos (los aztecas) vinieron de lejanos países situados al norte, donde ahora han fundado un reino que llaman Nuevo México. La misma tradición en Clavijero y Herrera.

No se menciona a los tlacopas, probablemente una subdivisión de los tepanecas, que se quedó en el territorio originario de la tribu, mientras que el resto <se corrió> a una zona inmediatamente al sur de los tlaxcaltecas, donde se les encontró con el nombre de tepeacas.

La tradición contiene 2 hechos: 1) 7 tribus de origen común, hablando dialectos emparentados; 2) que vinieron del norte. Originariamente fueron un solo pueblo, dividido en varias tribus por un proceso natural de fragmentación.

Los aztecas hallaron ocupados los mejores sitios del valle y después de varios traslados se asentaron en un pequeño espacio de tierra firme en medio de una ciénaga, rodeado de pedregales y estanques naturales. Aquí fundaron el pueblo de México —Tenochtitlán, 1325 según Clavijero— 196 años antes

de la conquista española. Eran pocos en número y de pobre condición. Pero los riachuelos de las colinas del oeste y los desagües de los lagos Xochimilco y Chalco desembocaban en el lago Tezcucó por su zona. Mediante calzadas y /
62 diques rodearon su pueblo con un estanque artificial de gran extensión, cuyas aguas les suministraban las fuentes citadas. Como el nivel del lago Tezcucó era más alto que en la actualidad, les proporcionó, cuando el trabajo estuvo terminado, la posición más segura de todos los pueblos del valle. Su ingeniería mecánica, mediante la cual lograron este resultado, <fue> uno de los mayores logros aztecas.

En la época de la conquista española, 5 de las 7 tribus —aztecas, tezcucas, tlacopas, xochimilcas y chalcas— habitaban el valle, de reducidas dimensiones, más o menos como el estado de Rhode Island; se trataba de un valle alto sin desagüe, de forma oval, con su mayor extensión de norte a sur, 120 millas de perímetro y 1 600 millas cuadradas de superficie, sin contar la que cubría el agua; el valle mismo, rodeado por una serie de colinas separadas por hondonadas, de modo que quedaba cerrado por una barrera montañosa. Las tribus habitaban unos 30 pueblos, de los que México el mayor. Abundan las pruebas de que el resto del moderno México <se hallaba> ocupado por numerosas tribus que hablaban lenguas diferentes del náhuatl y en su mayoría <eran tribus> independientes.

Las restantes tribus náhuatl, que vivían fuera del valle de México, eran los tlaxcaltecas, los cholulas —presunta subdivisión de los anteriores—, los huexotzincos, los mexitlans —presunta subdivisión de los tezcucas—, todos ellos independientes, y por último los tepeacas y los tlatluicas, que <eran> dependientes. Las otras tribus un número importante, pues formaban unos 17 grupos territoriales con otros tantos troncos lingüísticos, ocupaban el resto de México: casi la exacta reproducción —en su estado de desintegración e independencia— de las tribus de los Estados Unidos y de la América británica cuando se les descubrió un siglo o más después.

En 1426 se formó la confederación azteca; hasta entonces <habían sido> escasos los acontecimientos de importancia histórica entre las tribus del valle; desunidas, en guerra, sin influjo fuera de sus lugares directos. Por entonces <se empezó a perfilar> la preponderancia en número y fuerza de los aztecas. Bajo su jefe de guerra Itzcoatl derrocaron la anterior supremacía de los tezcucas y tlacopas, y como consecuencia de las anteriores guerras entre ellos constituyeron

una liga o confederación. Fue una alianza defensiva y ofensiva entre las 3 tribus, con estipulación del reparto del botín entre ellos en proporciones fijas y de los tributos de las tribus sometidas. Actualmente <es> difícil precisar si la unión <era una> liga —prolongable y disoluble a voluntad— o una confederación, o sea una organización consolidada como la confederación de los iroqueses. Cada tribu era independiente en los asuntos de autonomía local; hacia fuera <en cambio,> las 3 <eran> un solo pueblo en lo concerniente al ataque y la defensa. Cada tribu tenía su propio consejo de jefes y su propio gran jefe de guerra, pero el jefe de guerra azteca era el comandante en jefe de las unidades confederadas; así se puede deducir del hecho que los tezcucas y los tlacopas tuviesen parte en la elección y confirmación del jefe de guerra azteca; muestra que el influjo azteca predominaba cuando se fundó la confederación.

1426-1520 —94 años— la confederación tuvo frecuentes guerras con las tribus circundantes y especialmente con los débiles indios pueblos al sur del valle de México hasta el Pacífico y hacia el este hasta Guatemala. Comenzaron con los más próximos, les vencieron. En esta zona los poblados eran numerosos, pero pequeños, a menudo un solo edificio grande de adobe —ladrillo o piedra en algunos casos—, otras veces varios agrupados en uno. Estas incursiones se repitieron con el expreso propósito de ganar botín, imponer tributo, capturar prisioneros para el sacrificio, hasta que las principales tribus de esta zona, con algunas excepciones, <fueron> sometidas y hechas tributarias, incluidas las aldeas dispersas de los totonacas cerca de la actual Veracruz.

Como los indios del norte, los aztecas no canjeaban ni dejaban en libertad a sus prisioneros; el poste del suplicio <era> su destino entre los indios del norte, si no eran salvados por adopción. Entre los aztecas —bajo influjo clerical— se les ofrecía como sacrificio al dios principal de su culto. Entre los aborígenes americanos el sacerdocio organizado no aparece hasta el estadio medio de barbarie; conexión con la invención de ídolos y sacrificios humanos como un medio de adquirir autoridad sobre los hombres. Probablemente la misma historia en las principales tribus del género humano.

Con respecto a los prisioneros, 3 costumbres sucesivas en los 3 subperíodos de la barbarie. En el primer período se les quemaba en el poste, en el 2º eran sacrificados a los dioses, en el 3º se les esclavizaba; en los 3 se mantuvo

tenazmente, hasta muy avanzada la llamada civilización¹⁵, el principio de que el prisionero pertenecía a su apresador.

63 La confederación azteca no intentó incorporarse las tribus sometidas; la barrera del lenguaje lo hace imposible bajo las instituciones gentilicias. Las dejó bajo el gobierno de sus jefes y de sus viejas costumbres. A veces residía entre ellos un recaudador de tributos. A miembro del gobierno se podía / llegar sólo por medio de la gens; pero los aztecas no <se hallaban> lo suficientemente avanzados como para, a ejemplo de los romanos, trasladar las gentes de las tribus sometidas a su propio lugar e incorporarlas. La misma razón —así como la barrera lingüística— hacía que la confederación azteca no pudiese asimilar mediante colonizadores las tribus conquistadas. Por tanto la confederación azteca no ganó fuerza con su terrorismo ni con mantener gravadas a estas tribus, henchidas de enemistad y siempre dispuestas a sublevarse. Ni siquiera las restantes tribus náhuatlac <formaban parte> de la confederación; los xochimilcas y chalcas eran nominalmente independientes, pero tributarios.

La confederación se enfrentaba con tribus hostiles e independientes, como los michoacanes al oeste, los otomíes al noroeste —grupos dispersos de éstos en las proximidades del valle habían sido sometidos a tributo—, los chichimecas o tribus salvajes al norte de los otomíes, los mexitilas al nordeste, los tlaxcaltecas al este, los cholulas y huexotzincos al sudeste y más allá de ellos las tribus de los tabascos, los chiapas y los zapotecas. En todas estas direcciones, el dominio de la confederación azteca no se extendía más allá de 100 millas desde el valle de México y una parte de la zona limítrofe <era> indudablemente tierra neutral, que separaba a la confederación de sus eternos enemigos. Con tan limitado material inventaron las crónicas españolas el reino de México, magnificado más tarde como el imperio azteca de la historia corriente.

250 000 personas <sería> un cálculo excesivo para la población del valle y pueblo de México; daría un promedio de cerca de 160 personas por milla cuadrada, equivalente a casi el doble del actual promedio de habitantes del estado de Nueva York y más o menos igual al de Rhode Island. No tenían rebaños de ningún tipo ni labranza de campos. De esa población acaso se pueda atribuir unos 30 000 al pueblo de México.

15 Morgan (nota 136) dice aquí: «Fue necesario que la civilización y el cristianismo se combinaran para desalojarlo» (Nota del trad.).

Cifras fantásticas: Zuazo, que visitó México en 1521, le da 60 000 habitantes, así como el conquistador anónimo que acompañó a Cortés (H. Ternaux-Compans, X, 92); Gómara y Mártir transforman los 60 000 habitantes en 60 000 casas, cálculo aceptado por Clavijero, Herrera y por último Prescott (*Conquest of Mexico*). Solís convierte los 60 000 habitantes que diera Zuazo en 60 000 familias, lo que arrojaría una población de 300 000, cuando Londres tenía entonces sólo 145 000 habitantes (Black, *London* <p. 5>). Torquemada, citado por Clavijero, convierte las 60 000 casas ¡en 120 000! Sin duda las casas del pueblo de México eran en general grandes viviendas comunes, como las de Nuevo México en el mismo período, con capacidad para alojar de 10 a 50 y 100 familias en cada una.

La confederación azteca <era> inferior en plan y simetría a la de los iroqueses.

El pueblo de México era el más grande de América; románticamente situado en medio de un lago artificial, grandes casas comunes enlucidas, lo que les <daba> un blanco deslumbrante, excitó desde lejos la imaginación de los españoles; de ahí la extravagancia en las opiniones.

Los aztecas tenían: jardines, almacenes de armas y equipo militar, trajes refinados, tejidos de algodón de calidad superior, aperos y utensilios perfeccionados, así como una crecida variedad de alimentos; escritura pictográfica, principalmente para indicar el tributo en especie que debía satisfacer cada pueblo sometido (estos tributos, impuestos sistemáticamente y cruelmente exigidos, eran géneros y productos agrícolas); un calendario para medir el tiempo y mercados al aire libre para el intercambio de mercancías, además cargos administrativos para atender a las exigencias de la creciente vida municipal; sacerdocio con culto en templos y un ritual que comprendía sacrificios humanos. El cargo de gran jefe de guerra había aumentado su importancia, etc.

I. Gentes y fratrías

Los escritores españoles (contemporáneos de la conquista) no se dieron cuenta de las gentes aztecas; pero tampoco las vieron los angloamericanos por más de 200 años en los iroqueses; notaron pronto la existencia de clanes con nombres especiales de animales, pero no como la unidad social en que se basaba la tribu

y la confederación. Herrera <Dec. III, libro 2, cap. 11>, entre otros, habla de los «parientes» en el sentido de grupo —gens— y «linaje» —que en algunos escritores designa la fratría, en otros la gens—. El pueblo de México se dividía geográficamente en 4 barrios, cada uno ocupado por un «linaje» —fratría— y cada barrio «subdividido»; cada subdivisión la ocupaba una comunidad de personas ligadas entre sí por algún vínculo común —gens—. [En México sólo 1 tribu, la de los aztecas].

Lo mismo cuentan de los tlaxcaltecas Herrera y Clavijero: su pueblo dividido en 4 barrios, cada uno ocupado por un «linaje»; cada uno tenía su propio teuctli (gran jefe de guerra), indumentaria militar característica, su propio estandarte y blasón. «Los cuatro jefes de guerra» (Clavijero)¹⁶ eran *ex officio* miembros del senado. De igual suerte, Cholula dividida en 6 barrios.

64 Como las subdivisiones sociales de los aztecas se habían distribuido entre ellas las partes del pueblo que iban a ocupar cada una, los barrios eran resultado de este modo de asentamiento. / Después de Acosta, Herrera <loc. cit.> da la siguiente breve relación de la fundación de México. Primero «una capilla de piedras y cal para el ídolo». Hecho esto mandó el ídolo a un sacerdote que tomaran en medio su casa (del ídolo); que se subdividiesen los señores con sus parientes y allegados en 4 barrios, y que cada parcialidad edificase a su voluntad; éstos, los 4 barrios de México, que se llaman hoy San Juan, Santa María la Redonda, San Pablo y San Sebastián. Y hecha la división sobredicha, les mandó el ídolo otra vez que repartiesen entre sí los dioses que él les nombrase y que cada barrio señalase lugares particulares adonde los dioses fuesen reverenciados. Y así cada barrio tenía debajo de sí otros muchos pequeños según el número de sus dioses que este ídolo le mandó adorar... <cap. 12:> Hecho el repartimiento sobredicho, los que se hallaron agraviados con sus parientes y amigos se fueron a buscar otro sitio, a saber Tlaltelolco, en las cercanías.

Esta narración está hecha ‘*ad hoc*’ a partir del resultado; primero la parentela dividida en 4 partes y éstas en subdivisiones menores. El proceso real es exactamente al revés; primero cada grupo de gente<s> emparentada<s> ocupó por sí mismo una zona y los diversos grupos —fratrías— <se situaron> de tal suerte que los más íntimamente emparentados estuviesen en contacto

16 *Historia antigua de México*, libro II, cap. 16: «Los cuatro señores» (Nota del trad).

geográfico entre sí. Por tanto, si la menor división <era> una gens, cada barrio ocupado por una fratría, constituida por gentes emparentadas. —De esta manera se asentaron en sus ciudades las tribus griegas y romanas—. Dentro de la fratría (los 4 barrios de México) cada gens se asentaba fundamentalmente por sí misma. Como marido y mujer eran de gentes diferentes y los hijos correspondían a la gens del padre o a la de la madre, según <siguiere> la gens la línea masculina o la femenina, preponderarían en cada localidad los de una misma gens.

Su organización militar se basaba en estas divisiones sociales. En la *Crónica mexicana* del autor indígena Tezozomoc <cap. 51 > (Morgan debe esta cita a A. F. Bandelier, de Highland, Illinois, ocupado en traducir este libro), refiriéndose a una proyectada invasión de Michoacán, Axayacatl habló a los 2 capitanes, etc. <«>y a todos los demás y preguntó que si¹⁷ estaban ya apercibidos todos los mexicanos según uso y costumbre de cada barrio <,cada uno con su capitán,> que comenzasen a caminar, que allí en Matlatzincó, Toluca, se habían de juntar todos»; esto indica una organización militar por gentes y fratrías.

También su régimen de tenencia de tierras sugiere las gentes Clavijero <op. cit. 1. VII, cap. 14> dice: «Las tierras que llamaban altepetlalli, o tierras de los pueblos, eran las que poseía el común de cada ciudad o lugar, las cuales estaban divididas en tantas partes cuantos eran los barrios de la población y cada barrio poseía su parte con entera exclusión e independencia de los demás. Estas tierras no podían en manera alguna enajenarse».

Cada uno de estos comunes era una gens, cuya localización era necesaria. Consecuencia de su sistema social. La comunidad hacía el barrio —Clavijero toma el barrio por la comunidad— y <era> quien poseía las tierras en común. El factor parentesco que unía la comunidad, omitido por Clavijero, es completado por Herrera <op. cit., Dec. III, 1. 4, cap. 15>, quien dice: «Había otros señores, que llamaban parientes mayores (sachems)¹⁸, y todas las heredades eran de un linaje (gens)¹⁸ que vivía en un barrio; y había muchos de éstos, que fueron repartimientos de cuando vinieron a poblar la tierra de Nueva España, y se dio su parte a cada linaje y hasta hoy las han poseído, y no son particulares de cada uno, sino en común; y el que las poseía no las podía enajenar, aunque las gozaba por su vida y dejaba a sus hijos y herederos; y si alguna casa [expresión feudal

17 Aquí comienzan las comillas en el manuscrito (Nota del trad.).

18 Inciso de Morgan (Nota del trad.).

de los españoles]¹⁹ se acababa, quedaba el pariente más cercano, que las daba al que los había menester del mismo barrio o linaje, y no se daban a otro, y se podían dar a renta a los de otro linaje».

Las ideas feudales de los españoles y la situación de los indios que vio <Herrera> se embrollan aquí; pero <son> separables. El «señor» azteca era el sachem, jefe civil de un grupo de consanguíneos, de los que era «el pariente mayor». Las tierras pertenecían a ese grupo —gens— en común; cuando moría el jefe, su lugar —según Herrera— era ocupado por su hijo; lo que en este caso se transmitía era el cargo de sachem, no la tierra, que nadie «poseía» en usufructo; si no tenía hijos, «las tierras se dejaban al pariente mayor más cercano», es decir que se elegía otro sachem.

«Linaje» no puede ser aquí sino gens o cargo hereditario en la gens, como en los otros indios, electivo entre los miembros de la gens; si la sucesión era por línea masculina, la elección recaería en uno de los hijos del difunto sachem, propio o colateral, o sobre un hermano, propio o colateral, etc.

65 El «linaje» de Herrera y «los comunes» de Clavijero eran evidentemente la misma organización gentilicia. El sachem / no tenía título alguno sobre las tierras ni podía transmitirlos a nadie. La interpretación de los españoles se debió a que desempeñaba un cargo a perpetuidad y a que había una serie de tierras que pertenecían perpetuamente a la gens de la que era sachem; éste (aparte de sus funciones de jefe de la gens) tenía tan poca autoridad sobre las personas (que le atribuían los españoles) como sobre las tierras.

Lo que dicen sobre la herencia <es> igualmente confuso y contradictorio; aquí sólo nos importan en cuanto revelan grupos consanguíneos y la herencia de padres a hijos, en cuyo caso la descendencia <era> por línea masculina.

II. Existencia y funciones del consejo de jefes

Pruebas de la existencia de un consejo azteca; casi nada sobre sus funciones y número de sus miembros.

19 Inciso de Marx, que aquí cita a Herrera directamente en castellano: «alguna cosa». Morgan lo cita del inglés (Nota del trad.).

Brasseur de Bourbourg dice: «Casi todos los pueblos o tribus se dividen en 4 clanes o barrios, cuyos jefes constituyen el gran consejo»; luego dice que el consejo azteca constaba de 4 jefes. (Bourbourg, *Popul Vuh*).

Diego Durán —escribió su *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* de 1579 a 1581, o sea con anterioridad a Acosta y Tezozomoc— dice <t. II, cap. XI, n.^{os} 29 y 33>: «Después de electo el rey en México, elegían 4 señores de los hermanos del rey, o parientes más cercanos, a los cuales daban dictados de príncipes. Y de aquellos 4 habían de elegir rey... A estos 4 señores y dictados, después de electos príncipes les hacían del consejo real, como presidentes y oidores del consejo supremo, sin parecer de los cuales ninguna cosa se había de hacer». Acosta <*Historia natural y moral de las Indias*, 1. VI, cap. 25> menciona los mismos 4 dictados —tlacohecalcatl, tlacatecatl, ezuauacatl y tlillanacalqui—, llama a los detentadores de estos cargos «electores» y «todos estos 4 dictados eran del consejo supremo, sin cuyo parecer el rey no hacía ni podía hacer cosa de importancia».

Herrera, después de poner estos dictados en 4 grados, prosigue <*op. cit.*, Dec. III, 1. 2, cap. 19>: «Estos cuatro dictados eran del consejo supremo, sin cuyo parecer no podía hacer el rey cosa de importancia; y ningún rey podía ser elegido sino de estas cuatro órdenes». «Rey» por gran jefe de guerra y «dictados» por jefes indios. Cuando los huexotzincos enviaron delegados a México proponiendo una alianza contra los tlaxcaltecas, Moctezuma—según Tezozomoc <cap, 97>— les dijo: «Hijos y hermanos, seáis muy bienvenidos; descansad, que aunque en verdad soy rey y señor, yo solo no puedo valeros, si no son todos los principales mexicanos del sacro senado mexicano». Aquí el punto primordial, como en las relaciones citadas: existencia de un consejo supremo con autoridad sobre la actuación del jefe principal de guerra. La limitación del consejo a 4 <es> improbable; de esta forma no representaría a la tribu azteca sino al corto grupo de parientes entre los que debía ser elegido el jefe militar. En cambio en el sistema indio (y en cualquier otra parte bajo la institución gentilicia) cada jefe representa a una asamblea, y todos los jefes a la tribu. Algunas veces se elegía de entre ellos un consejo general; pero siempre <era> a base de un precepto orgánico que fijaba su número y proveía su continuidad.

El consejo tezcuca se componía de 14 miembros —Ixtlilxochitl, *Historia chichimeca*, Kingsborough, Mexican Antiq. IX, p. 243 <cap. XXXIV>—; el consejo de Tlaxcala era un cuerpo numeroso; encontramos igualmente un

consejo cholula y otro michoacán; en cambio Clavijero <op. cit., 1. VII, cap. 10>, hablando de los aztecas, dice: «En la historia de la conquista veremos a Moctezuma deliberar frecuentemente con sus consejeros sobre las pretensiones de los españoles. No sabemos el número de los miembros de cada consejo, ni los historiadores nos suministran todas las luces que necesitamos para exponer con individualidad lo que toca a esta materia».

Es poco probable la presentación del consejo azteca como limitado a cuatro miembros, todos del mismo linaje. [¿Podrían los españoles haber interpretado falsamente el consejo tribal, formado por jefe<s> de las gentes, como la gens de la que había que elegir al jefe principal de guerra y quizá otros cuatro cargos? ¿Exactamente como por ejemplo el guardián del wampum tenía que ser elegido de una gens precisa entre los irakueses? El cargo pudo llegar a hacerse hereditario en la gens].

Todas las tribus de México y América Central tenían su consejo de jefes.

No parece que haya habido un consejo general de la confederación azteca compuesto de los jefes principales de las tres tribus, distinto de los consejos particulares de cada tribu. En este caso la confederación azteca habría sido simplemente una liga, ofensiva y defensiva, y como tal bajo el control principal de las tribus aztecas. Esto <se halla> aún por elucidar.

III. Tenencia y funciones del cargo de jefe principal de guerra

El nombre del cargo de Moctezuma: teuctli, jefe de guerra; en calidad de miembro del consejo de jefes se le llama a veces tlatoani = el que habla. Este cargo de comandante militar general, el más alto conocido entre los aztecas, era por lo demás el mismo que el de gran jefe de guerra de la confederación iroquesa. Quien lo desempeña era *ex officio* miembro del consejo de jefes. El título de teuctli se agregaba como una especie de sobrenombre: Chichimeca-
66 Teuctli, Pil-Teuctli, etc. / Clavijero <op. cit., 1. VII, cap. 13> dice: «Precedían los teuctlis en el senado a todos los demás así en el asiento como en el sufragio y podían llevar por detrás un criado (el subsachem de los iroqueses)¹⁹ cargado con el <icpalli o> taburete, que era un privilegio de mucho honor». Los escritores españoles no usan nunca la palabra «teuctli», la sustituyen por rey para Moctezuma y sus sucesores. Ixtlilxochitl, de origen mestizo, tezcuca y

español, llama a los jefes principales de guerra de México, Tezcuco y Tlacopán meramente «jefe de guerra», teuctli, más otra palabra para indicar la tribu (teuctli = jefe de guerra = general). El mismo Ixtlilxochitl <op. cit., cap. XXXII> dice, hablando de la división de poderes entre los tres jefes al constituirse la confederación, etc.:

«Al de Tezcuco llamándole [los jefes reunidos de las tres tribus]¹⁹ Acolhua Teuctli, y dándole juntamente el título y dignidad de sus antepasados, que fue llamarse Chichimecatl Teuctli que era el título y soberano señorío que los emperadores chichimecas tenían el sobrenombre para designar la tribu. A su tío Itzcoatzin (Itzcoatl) se le dio el título de Colhua Teuctli, por la nación de los colhuas toltecas [era jefe de guerra de los aztecas, cuando se constituyó la confederación]. A Totoquihuatzin se le dio el título de Tepauecatli Teuctli, que es el título que tuvieron los reyes de Azcapotzalco. Y desde este tiempo los que fueron sucediendo, tuvieron estos títulos y renombres».

²⁰Los españoles coinciden en que el cargo desempeñado por Moctezuma era electivo con elección restringida a una determinada familia e —inusitado para ellos— no de padre a hijo sino de hermano a hermano o de tío a sobrino. Dos elecciones tuvieron lugar bajo los ojos de los conquistadores: cuando a Moctezuma le sucedió su hermano —no se sabe si propio o colateral— Huitláhuac, y a la muerte de éste su sobrino —¿propio o colateral?— Guatemocín. Ya en casos anteriores el hermano <había> sucedido al hermano o el sobrino al tío: Clavijero <op. cit., 1. II, cap. 21>. Pero ¿quién elegía? Durán —véase *supra*— cita cuatro jefes como electores, a los que se añade un elector de Tezcuco y uno de Tlacopán, en total seis, investidos de la facultad de escoger el jefe principal de guerra en una determinada familia. Esto no corresponde al sistema de un cargo electivo entre los indios <norteamericanos>.

Sahagún (*Historia general*, etc. <1. VIII> cap. 18 <n.^{os} 1-4> dice: «Cuando moría el señor o rey, <para elegir otro> juntábanse los senadores que llamaban tecutlatoque, y también los viejos del pueblo que llamaban achcacauhtin; y también los capitanes, soldados viejos de la guerra, que llamaban yaotequiuaque, y otros capitanes que eran principales en las cosas de la guerra, y también los sátrapas que llamaban tlenamacazque o papauaque. Todos se juntaban en las casas reales y allí deliberaban y determinaban quién había de ser señor, y

20 Tachado: Moctezuma tenía funciones civiles y militares.

escogían uno de los más nobles de la línea de los señores antepasados, que fuese hombre valiente, ejercitado en las cosas de la guerra, osado y animoso... No se hacía esta elección por escrutinio, o por votos, sino que todos juntos, confiriendo los unos con los otros, venían a concertarse en uno. Elegido el señor luego elegían otros cuatro que eran como senadores, que habían siempre de estar al lado del señor y entender en todos los negocios graves del reino». Los aztecas tenían gentes, el cargo hereditario en una gens particular, pero electivo entre sus miembros; se transmitiría por elección (como cuenta *supra* Sahagún de los aztecas) dentro de la gens, de hermano a hermano o de tío a sobrino, nunca de padre a hijo —o sea, descendencia por línea femenina como entre los iroqueses—. Esta sucesión electiva de los jefes de guerra entre los aztecas demuestra que tenían gentes y que, por lo menos con respecto a este cargo, la descendencia todavía <seguía> la línea femenina.

Morgan conjetura: que el cargo desempeñado por Moctezuma <era> hereditario en una gens —el águila era el blasón o totem de la casa ocupada por Moctezuma—, cuyos miembros le eligieron de entre ellos; este nombramiento luego sometido por separado a los cuatro linajes —fratrías— de los aztecas para su aceptación o rechazo; también a los tezcucas y tlacopas, directamente interesados en la elección del comandante general. Cuando cada parte había considerado y confirmado la designación, nombraba una persona para expresar su acuerdo; de ahí los seis erróneamente llamados «electores»; los cuatro altos jefes de los aztecas, mencionados como electores, <eran> probablemente los cuatro jefes de guerra de los cuatro linajes o fratrías de los aztecas, como los cuatro jefes de guerra de los cuatro linajes de los tlaxcaltecas; su función no consistía en elegir, sino en cerciorarse mediante una conferencia entre ellos de si la elección realizada por la gens había encontrado el asentimiento y, en caso afirmativo, anunciar el resultado. El derecho a deponer se deduce del derecho a elegir, cuando es de por vida. Cuando, intimidado, Moctezuma se deja llevar de su residencia al alojamiento de Cortés, donde queda apresado, los aztecas primero se paralizan. En las Antillas los señores españoles habían descubierto que, cuando tomaban prisionero al cacique de una tribu, los indios, paralizados, se negaban a combatir. Sirviéndose de este conocimiento, / en cuanto tocaban tierra firme, trataban de apresar al jefe principal por la fuerza o por engaño, y le mantenían preso hasta tanto hubiesen alcanzado su objetivo. Así Cortés con Moctezuma; así Pizarro cuando se apoderó de Atahualpa. Entre los indios se mataba al prisionero; si <era> un jefe principal, el cargo revertía a la tribu y se cubría enseguida. La acción del pueblo quedó paralizada (por los españoles)

ante circunstancias insólitas; en este caso el prisionero <seguía> con vida y en posesión de su cargo. Cortés puso a los aztecas en esta situación. Primero aguardaron unas semanas en la esperanza de que los españoles se retirarían; pero luego depusieron a Moctezuma por irresoluto, eligieron en su lugar a su hermano, asaltaron acto seguido furiosamente las posiciones españolas y por último les desalojaron de su pueblo. Cortés envió a Marina para preguntarle a Moctezuma si creía que habían puesto el gobierno en manos de un nuevo comandante —todo esto en Herrera <op. cit., Déc. II, 1, 10. cap. 10>—. Él contestó «que no se atreverían en México a elegir rey, siendo él vivo»; luego se sube a la azotea de la casa, se dirige a sus paisanos y —según Clavijero <op. cit., 1. IX, cap. 17>— le contestó un guerrero azteca «llamándole al rey cobarde y afeminado y más digno de manejar el huso y la rueca... y echándole en cara que por su pusilanimidad se había constituido vilmente prisionero de sus enemigos»; luego le tiraron flechas y piedras y poco después murió de la humillación; el jefe de guerra que mandó a los aztecas en este asalto fue su hermano Huitláhuac.

No hay razón para suponer, y todo <habla> en contra de ello, que Moctezuma tuviera atribución alguna en los asuntos civiles de los aztecas. Pero funciones de sacerdote y, como dice Herrera, también de juez, unidas a su cargo de jefe principal de guerra... El consejo tenía derecho no sólo a elegir sino también a deponer. Los españoles mismos reconocen primero que la confederación azteca <es> una liga o confederación de tribus. ¿Cómo pudieron fabricar de ella una monarquía azteca?

Parte II. Cap. VIII. La gens griega

Hacia el año 850 a. de C. comienza la civilización entre los griegos asiáticos con los poemas homéricos; entre los griegos europeos, como un siglo más tarde con los poemas hesiódicos. Período anterior de varios miles de años, durante los cuales los helenos atravesaron el estadio inferior de la barbarie; sus más antiguas tradiciones les hallan ya establecidos en la península griega, en el borde oriental del Mediterráneo, sus islas y las adyacentes. Una rama más antigua del mismo tronco, cuyos principales representantes eran los pelagos, habían ocupado antes la mayor parte de la misma zona, para ser helenizada con el tiempo u obligada por los helenos a emigrar.

Pelasgos y helenos organizados en gentes, fratrías (no corrientes en las tribus dorias. Müller, *Die Dorier*) y tribus; en algunos casos la serie orgánica incompleta, pero siempre la gens la unidad de organización; consejo de jefes; ágora o asamblea del pueblo, βασιλεύς o comandante militar. El desarrollo impuso modificaciones en la gens, a saber: 1) cambio de la descendencia femenina a la masculina; 2) matrimonio dentro de la gens permitido en caso de huérfanas y herederas; 3) los hijos lograron la herencia exclusiva de sus padres. Los helenos eran tribus fragmentarias, análogas a las indias, etc.

La sociedad griega aparece en la historia allá por la 1ª Olimpiada —776 a. de C.— y desde entonces hasta la legislación de Clístenes —590 a. de C.— se realiza la transición de la organización gentil a la organización política (civil). [Habría debido decir que política tiene aquí el sentido de Aristóteles = de la ciudad; y que animal político = ciudadano de una ciudad]. El distrito, con los bienes raíces que encerraba y sus habitantes actuales, tenía que irse convirtiendo en la unidad organizativa; gentilis transformado en civis. Las relaciones del individuo con su gens, que eran personales, necesitaban ser transferidas al distrito y convertirse en territoriales; el demarco (jefe del demo) del distrito ocupó en cierto sentido el lugar del jefe de la gens.

La propiedad era el nuevo elemento que gradualmente había ido remodelando las instituciones griegas en preparación de este cambio; antes transcurrieron varios siglos en el intento de realizarla sobre la base de la gens. Se ensayaron varios esquemas de diversos tipos de legislación en las diferentes comunidades griegas, copiándose más o menos los unos a los otros y llevando todos al mismo resultado.

Entre los atenienses, legislación de Teseo (leyenda); 624 a. de C., Dracón; 594 a. de C., Solón; 509 a. de C., Clístenes.

En los comienzos del período histórico los jonios del Atica estaban divididos en cuatro tribus: geleontes, hopletes, egicoreos y argadeos.

[Tribu: φυλή, luego φρατρία o φρατορία; φρατωρ, miembro de una fratría; Γένος, linaje (también nación o tribu)]. «Las tribus de sangre subdivididas de ordinario en fratrías, éstas a su vez en gentes [además de Γένος, (τὸ) γένω (pero en Homero aparece Γένεά, en jónico γενεή, y precisamente para tribu, nacimiento, familia, descendencia)]. Las gentes a su vez divididas

en οἶκοι (casas o familias); en cambio las subdivisiones de las files tópicas son distritos (δῆμοι) o barrios (κῶμαι)... originariamente, incluso cuando eran tribus de sangre, / los miembros de una tribu vivían juntos en la misma parte del país, lo mismo los miembros de una fratría y de una gens, de modo que también aquí la distribución de la gente estaba vinculada a la vez con una distribución de la tierra en distritos mayores o menores». Para las files tópicas sólo tenía importancia la residencia. Luego esto no se tomó tan estrictamente que el traslado de residencia del distrito de una file a otra necesariamente comportase también el traslado a otra file [134, 135. Schoemann, I²¹ <]>. La pertenencia a una file y en ella a una fratría o δῆμος (distrito) era en todas partes distintivo esencial y condición de la ciudadanía... de la que estaban excluidos los moradores del país que no se hallaban comprendidos en esas clasificaciones. Sobre lo último cf. *ibidem*, pp. 135 ss].

Las cuatro tribus áticas —geleontes, egicoreos, hopletes y argadeos— hablando el mismo dialecto, ocupando un territorio común, se habían fundido en una nación; pero es probable que antes fueran una mera confederación. (Hermann, *Political antiquities of Greece*, menciona las confederaciones de Atenas, Egina, Prasia, Nauplia, etc. <)>. Cada tribu ática se componía de tres fratrías, cada fratría de 30 gentes, luego cuatro (tribus) por tres fratrías, o sea, $12 \times 30 = 360$ gentes, fratrías y tribus constantes, pero variable el número de gentes.

A los dorios se les encuentra generalmente en 3 tribus —hileos, pánfilos y dimanes— en Esparta, Argos, Sición, Corinto, Trezena, etc., donde formaron diversas naciones, y más allá del Peloponeso en Megara, etc. En algunos casos se unieron con ellos una o más tribus no dorias, como en Corinto, Sición, Argos.

En todos los casos la tribu griega presupone gentes, hablando el mismo dialecto; la fratría puede faltar. En Esparta 3 ὠβη [ὠβάζω, lacedemonio, distribuir en ὠβές; ὠβάτης miembro de una ὠβή]. Cada tribu comprendía 10 ὠβαί (?) ¿Fratrías? Incertidumbre total acerca de sus funciones; en la antigua Rhethra de Licurgo se preceptúa que las tribus y obaí se mantengan sin alteración.

21 El párrafo procede de otra lectura, independiente de Morgan y no citada por éste: los *Griechische Altertümer* de Schoemann y Lipsius (1855) (Nota del trad.).

Sistema local de los atenienses: 1º) Γένος, gens, basada en el parentesco; <2º> luego φρατρία, también φράτρα, fraternidad de gentes a partir de la subdivisión de una gens originaria; <3º> luego φύλον, más tarde φυλή, tribu compuesta de varias fratrías; <4º> luego pueblo o nación, compuesto de varias tribus. La confederación de tribus aparece pronto —cada tribu ocupaba un territorio independiente—, no condujo a resultados importantes. Probablemente las 4 tribus primero se confederaron, luego se fusionaron, después que se hubieron concentrado en un territorio bajo la presión de otras tribus.

Grote, en su *History of Greece* expone la cosa como sigue: «Fatrías y gentes parecen ser englobamientos de pequeñas unidades primitivas en otras mayores... independientes de la tribu y sin presuponerla... Base de todo la casa, hogar o familia (οἶκος), que en número mayor o menor formaban la gens (Γένος), clan, sept o hermandad ampliada y parcialmente artificial, ligada entre sí por:

1) Ceremonias religiosas comunes y privilegio exclusivo de sacerdocio, en honor del mismo dios tenido por antepasado originario y caracterizado por un sobrenombre especial.

2) Enterramiento común:

{ «καίτοι τίς ἔστις ὅστις ἂν εἰς τὰ πατρῶα μνήματα τοὺς μηδὲν
έν γένει τιφέναι εἰασέν»

<y en verdad, ¿quién permitiría que fuesen enterradas en la tumba paterna personas ajenas a la familia> Demóstenes, *Eubulides*.

3) Derechos recíprocos de sucesión en la propiedad.

4) Deberes recíprocos de ayuda, defensa y reparación de daños.

5) Mutuo derecho y obligación de casarse dentro de la gens en algunos casos determinados, especialmente cuando hubiere una hija huérfana o heredera.

6) Posesión, al menos en algunos casos, de propiedad común; arconte y tesorero propios.

La unión frátrica, que ligaba a varias gentes, menos íntima... pero con todo <comprendía> obligaciones y derechos recíprocos de carácter análogo; en especial una comunidad de ritos sagrados particulares y privilegios

recíprocos de persecución en el caso de haber sido muerto un frator... Todas las fratrías de una misma tribu participaban en una comunión periódica de ritos sagrados, bajo la presencia de un magistrado llamado el filobasileús o rey de tribu, elegido de entre los eupátridas».

Pero en la gens griega se trasluce también inequívocamente el salvaje, por ejemplo el iroqués.

Por lo demás característico de la gens griega:

- 7) La limitación de la descendencia a la línea masculina; 8) la prohibición de casarse dentro de la gens salvo en el caso de herederas; 9) el derecho de adoptar extraños en la gens; 10) el derecho de elegir y deponer a sus jefes.

Sobre 7) Incluso en nuestra familia moderna los que descienden de varones llevan el apellido de familia, constituyen una gens, aunque en estado de dispersión y sin vínculo de unión salvo para los de grado más próximo. Las mujeres pierden con el matrimonio el nombre de familia, son transferidas con sus hijos a otra gens. Como dice Hermann <cap. V, 100>, «Todas las criaturas eran registradas en la fratría y clan de su padre»./

- 69 Sobre 8) (La introducción del matrimonio dentro de la gens se deduce ya de la excepción para las herederas, donde fue permitida).

Wachsmuth <I, V, § 44>: «La virgen que sale de la casa de su padre deja de ser partícipe del sacrificio en el hogar paterno, para incorporarse a la comunidad religiosa de su marido, y esto santificaba el vínculo matrimonial». Hermann <loc. cit.> dice: «Toda recién casada, siendo por sí ciudadana, se incorporaba por este título a la fratría de su marido». Sacra gentilia <los ritos religiosos de la gens>, comunes a la gens griega y romana. No es probable que entre los griegos la mujer perdiese —como entre los romanos— sus derechos agnaticios por matrimonio; sin duda se contaba a sí misma como de la gens de su padre.

La prohibición del matrimonio dentro de la gens se mantiene incluso después de fundarse el matrimonio monógamo (que trata de restringir esas limitaciones a los grados más próximos), mientras la gens continúa siendo la base del sistema social. Becker dice en *Charicles*: «Con pocas excepciones el parentesco no era impedimento de matrimonio, que podía realizarse entre todos los grados de ἀγχιστεία <parentesco próximo> ο συγγένεια <parentesco genérico>, aunque naturalmente no dentro del γένος, mismo».

Sobre 9) La adopción se practicó más tarde, al menos por las familias; pero con formalidades públicas y limitada a casos especiales.

Sobre 10) El derecho a elegir y deponer a sus jefes pertenecía fuera de duda a las gentes griegas en los tiempos primitivos; cada gens tenía su ἄρχος, el nombre corriente para jefe. No <es> de suponer que el cargo fuese hereditario en el hijo ya en el período homérico, si se tiene en cuenta el espíritu de libertad de las gentes atenienses aún con Solón y Clístenes. A falta de pruebas decisivas todas las presunciones <son> adversas al derecho hereditario, pues se halla en contradicción flagrante con la norma arcaica.

El <[> disparate <]> de Grote consiste en haber creído que la base del sistema social de los griegos <era> el οἶκος, «la casa, hogar o familia». Es evidente que traspone la familia romana bajo la férrea dominación de un paterfamilias a la época homérica de la familia griega. La gens <es> de origen más antiguo que las familias monógama y sindiásmica, fundamentalmente contemporánea de la familia punalúa; pero no se basa en ninguna de ellas. Toda familia, arcaica o no, está parcialmente dentro, parcialmente fuera de la gens, toda vez que marido y mujer pertenecen a gentes distintas. [Pero la gens brota con necesidad de un grupo promiscuo; en cuanto comienza a rechazarse en éste el matrimonio entre hermanos y hermanas, puede insertarse ya la gens sobre el grupo, <pero> no antes; presupuesto de la gens: que hermanos y hermanas (propios y colaterales) se distinguan ya de otros consanguíneos]. Una vez que se forma la gens, es constante como unidad del sistema social, mientras que la familia sufre grandes cambios.

La gens se incorpora totalmente en la fratría, ésta en la tribu, ésta en la nación; pero la familia, desde que empieza a existir, no se incorpora nunca en la gens; sólo se incorpora a medias en la gens del marido y a medias en la gens de la mujer.

No sólo Grote sino Niebuhr, Thirlwall, Maine, Mommsen, etc, —todos ellos de clásica erudición de principiantes²²— comparten la misma posición con respecto a la familia monógama de tipo patriarcal, como factor integral alrededor del cual se constituía la sociedad en los sistemas griego y romano.

22 «Clásica erudición de principiantes» = «klassische Schülergelehrsamkeit»: deformación humorística de «klassische Schulgelehrsamkeit» = Humanidades (literalmente: clasicismo escolástico). Morgan (trad. cast., p. 266) había dicho: «Investigadores capacitados y sagaces» (Nota del trad).

La familia —incluso la monógama— se hallaba tan poco en condiciones de constituir la base natural de la sociedad gentilicia como lo está hoy en día en la sociedad burguesa para constituir la unidad del sistema político. El Estado reconoce las regiones que lo forman, éstas sus distritos, pero el distrito no tiene en cuenta la familia; así la nación reconocía sus tribus, las tribus sus fratrías, las fratrías sus gentes; pero la gens no tenía en cuenta la familia.

Al señor Grote hay que advertirle además que, si bien los griegos derivan sus gentes de la mitología, aquéllas son más antiguas que la mitología de dioses y semidioses que ellas mismas crearon.

En la organización de la sociedad gentilicia la gens es primaria, forma a la vez la base y la unidad del sistema. También la familia es primaria y más antigua que la gens, precedida en el tiempo por la familia punalúa y la consanguínea; pero no es un miembro de la serie orgánica.

70 Grote <III, 75-79> dice: «La primitiva unión religiosa y social de la población ática —a diferencia de la unidad política, probablemente [!] de introducción posterior— <se hallaba> representada en un principio por las tritias y naucrarias y más adelante por las 10 tribus de Clístenes, subdivididas en tritias y demos. En la primera, la relación personal es la característica esencial y predominante, y la relación local la subordinada; en la segunda, propiedad y residencia se convierten en las consideraciones primordiales y el elemento personal sólo cuenta en la medida de estas concomitancias... Las fiestas de Theoenia —Ática— y Apaturia —común a toda la raza jónica— reunían anualmente a los miembros de estas fratrías y gentes para el culto, festividades y conservación de vinculaciones afectivas». / «Las gentes en Atenas, como en otras partes de Grecia, llevaban un nombre patronímico, sello de su supuesta paternidad común... Asclepiadas en muchas partes de Grecia, Alénadas en Tesalia; Midíledes, Psalíjides, Belsiades, Euxénides, en Egina; Bránquidas en Mileto; Nébrides en Cos; Yámidas y Clitíadas en Olimpia; Akestórides en Argos, Cinírades en Chipre, Penzílides en Mitilene, Talcibíades en Esparta; Códridas, Eumólpidas, Pitálides, Licomedes, Butades, Euneides, Hesíjides, Britiades, etc. en el Ática. A cada uno de estos les correspondía un antepasado mitológico tenido por su primer padre y por el héroe epónimo de la gens: Codro, Eumolpo, Butes, Fítalos, Hesiquio, etc... En Atenas, por lo menos después de la revolución de Clístenes, ya no se usaba el nombre gentilicio; se designaba al individuo primero por su nombre propio, luego por el nombre de

su padre y por último por el del demo al que pertenecía, por ejemplo: Esquines, hijo de Atrometos, Cotóquida... la gens <era> una corporación cerrada tanto respecto a los bienes como a las personas. Hasta el tiempo de Solón no <hubo> derecho a disponer testamentariamente. Cuando alguien moría sin hijos, sus gentilicios heredaban la propiedad, y esto incluso después de Solón, si moría intestado... En caso de asesinato, primero sus parientes más próximos, luego sus gentilicios y fratores, tenían facultad y obligación de perseguir el crimen ante la ley; en cambio sus demotas, o habitantes del mismo demo, no gozaban de este derecho de procesamiento. Todo lo que se nos cuenta de las más antiguas leyes atenienses se basa en las divisiones en gentes o fratrías, presentadas en todo como extensiones de la familia [!?]... esta división es completamente independiente de cualquier calificación por la propiedad: ricos y pobres forman parte de la misma gens... Las gentes <eran> de distinto rango, debido sobre todo a las ceremonias religiosas que cada una poseía en herencia y administración exclusiva y que, consideradas en ciertos casos de suprema santidad, fueron por tanto nacionalizadas. Así los Eumólpidas y Kérikes, de quienes procedía el hierofante y superintendente de los misterios de la Deméter eleusina —y los Butades, que daban la sacerdotisa de Atenea Polías así como el sacerdote de Poseidón Erecteo en la Acrópolis— parecen haber sido respetados por encima de todas las otras gentes».

La gens existió en la familia aria, cuando las tribus de habla latina, griega y sánscrita <eran> un solo pueblo —gens, Γένος, y ganas—; la heredaron de sus antepasados bárbaros y más remotamente de sus antecesores salvajes. Si, como es probable, la familia aria se diferenció en época tan temprana como el período medio de la barbarie, debieron de heredar la gens en su forma arcaica... Cf. la gens iroquesa en el estadio inferior de la barbarie con la gens griega en el estadio superior; salta a la vista la misma organización, allí en su forma arcaica, aquí en su forma acabada. Las diferencias entre ellas impuestas a la gens por las exigencias del progreso humano.

Junto a estos cambios de la gens <se observan> cambios paralelos en las reglas de herencia... Cuando Solón permitió que el propietario testara a su voluntad si no dejaba hijos, dio el primer asalto a los derechos de propiedad de la gens.

El Sr. Grote (II, pp. 46 ss.), después de haber observado cómo «Pollux nos muestra claramente que los miembros de una misma gens en Atenas por lo

común no estaban emparentados», explica así el origen de las gentes <[> como un filisteo escolástico <]>: «El gentilismo es un vínculo por sí mismo, distinto de los vínculos de familia, pero presuponiendo su existencia y extendiéndolos por analogía artificial, en parte fundada en creencias religiosas y en parte en un convenio positivo para comprender a extraños por el parentesco. Todos los miembros de una gens y aun de una fratría se tenían por descendientes... del mismo antepasado divino o heroico... Sin duda Niebuhr tiene razón en suponer que las antiguas gentes romanas no eran verdaderas familias, engendradas por un antepasado histórico común. Con todo, no es menos cierto... que la idea de gens encerraba la creencia en un primer padre común, divino o heroico: genealogía... fabulosa, pero consagrada y acreditada entre los propios miembros de la gens; servía de importante vínculo de unión

71 entre ellos. Por supuesto las familias naturales / cambiaban de generación en generación, unas extendiéndose... otras disminuyendo o extinguiéndose; pero la gens no sufría modificación alguna fuera de la procreación, extinción y subdivisión de estas familias componentes. En consecuencia, las relaciones de las familias con las gentes fluctuaban constantemente y la ancestral genealogía gentilicia, sin duda adecuada a la condición primitiva de la gens, a medida que avanzaban los tiempos se hizo en parte caduca e inadecuada. Rara vez oímos hablar de esta genealogía, que sólo se presentaba en público en determinados casos preeminentes y venerables. Pero las gentes de condición inferior tenían sus ritos comunes [¿le asombra, Sr. Grote?] y su antepasado sobrehumano y genealogía comunes lo mismo que las gentes más respetadas [¿extrañísimo en gentes de condición inferior! ¿No, Sr. Grote?]. El esquema y base ideal [mi querido señor, no ideal sino carnal, en alemán *fleischlich*] era igual para todos».

El sistema de consanguinidad correspondiente a la gens en su forma arcaica —y los griegos lo habían tenido un tiempo, <[> al igual que otros mortales <]>— mantenía la consciencia del parentesco de todos los miembros de la gens entre sí. [Esto, para ellos de importancia decisiva, lo aprendían en la práctica desde su infancia]. Cayó en desuso con el progreso de la familia monógama. El nombre gentilicio fundaba una genealogía a cuyo lado la de una familia era insignificante. La función de este nombre consistía en conservar el hecho de la descendencia común de todos los que lo llevasen; pero el linaje de la gens <era> tan antiguo que sus miembros no podían comprobar el parentesco efectivo que existiera entre ellos, salvo en contados casos basados en recientes antepasados comunes. El nombre mismo testimoniaba con certeza la ascendencia común, con la salvedad de que hubiese sido interrumpida por la adopción de extraños

de sangre en la historia anterior de la gens. Por el contrario, la práctica negación de cualquier parentesco entre sus miembros, a lo Pollux y Niebuhr, transforma la gens en una creación puramente ficticia <[> de escribas dignamente ideales, es decir, de ratones de biblioteca <]>. [Dado que el encadenamiento de los linajes, especialmente al surgir la monogamia, se presenta como algo lejano y la realidad del pasado cobra el reflejo fantástico de una imagen mitológica, los filisteos y caballeros burgueses decidieron y deciden ¡que una genealogía fantástica creó gentes reales!]. Una gran parte de los miembros de una gens podía probar su parentesco hasta muy atrás y, en cuanto al resto, el nombre gentilicio que llevaban era testimonio suficiente a fines prácticos de una ascendencia común. Por lo general la gens griega era pequeña; 30 familias por gens, sin contar las mujeres de los cabezas de familia, darían un promedio de 120 personas por gens.

En la gens tuvieron su origen las actividades religiosas de los griegos, antes de extenderse a las fratrías y culminar en festividades periódicas comunes a todos —<Fustel> de Coulanges—. [El miserable elemento religioso se convierte en lo principal en la gens, a medida que se acaban la cooperación real y la propiedad común; el aroma a incienso, lo que queda].

Parte II. Cap. IX. La fratría, la tribu y la nación griegas

La fratría griega tenía su base natural en el vínculo de parentesco, constituida por gentes que formaban las subdivisiones de una gens común. Grote dice: «Todos los miembros contemporáneos de la fratría de Hecateo tenían a un dios común por antepasado en el grado 16»; las gentes eran literalmente —originariamente— hermanas y de ahí su organización: la fratría. Ya Dicearco explica así <[>, racionalistamente, <]> la existencia de ésta: la práctica de determinadas gentes de proveerse de esposas entre sí condujo a la organización de la fratría para [!] la celebración de ritos religiosos comunes. Esteban de Bizancio ha conservado un fragmento de este Dicearco. Este emplea *πάτρα* en lugar de gens, como Píndaro en muchos casos y Homero a veces. Esteban informa así:

«La patria, según Dicearco, es una de las 3 formas de unión social entre los griegos que llamamos respectivamente patria, fratría y tribu. La patria nace

72 cuando el parentesco, originariamente solitario, alcanza el segundo estadio —el parentesco de los padres con los hijos y de los hijos con los padres—, y deriva de su epónimo del miembro más antiguo y principal de la patria, como Ecidas, Pelópidas. Pero vino a ser denominada *fatría* o / *fratría* cuando, algunas de ellas dieron sus hijas en matrimonio a otra patria. Y es que la mujer dada en matrimonio dejaba de participar en los ritos sagrados paternos, para entrar a formar parte de la patria de su marido; así que a cambio de la anterior unión por cariño entre hermanas y hermanos se estableció otra unión basada en la comunidad de ritos religiosos, que denominaron *fratría*; de modo que, mientras la patria tuvo su origen, como antes hemos mencionado, en la relación de sangre entre padres e hijos y entre hijos y padres, la *fratría* procede del parentesco entre hermanos. Pero las tribus y sus miembros se llamaban así por la unión en comunidades y naciones, así llamadas porque cada uno de los cuerpos que se unían era una tribu». (Wachsmuth, *Antigüedades históricas de los griegos* <Parte I, imagen I, apéndice 7>).

Matrimonio fuera de la gens, aquí reconocido como costumbre y la esposa incorporada a la gens (patria) más bien que a la *fratría* de su esposo.

Dicearco, discípulo de Aristóteles, vivió en una época en que la gens existía sobre todo como genealogía de individuos, una vez transferidos sus poderes a nuevos cuerpos políticos. El intercambio matrimonial con ritos religiosos comunes no pudo fundar, aunque sí consolidar, la unión *frátrica*. Los griegos no sabían nada de su propia historia hasta bien entrado el estadio superior de la barbarie.

Véase la distribución de las tropas en Homero <por> *fratrías* y tribus (véase *supra*). Del consejo de Néstor a Agamenón se deduce que la organización de los ejércitos por *fratrías* y tribus ya había dejado de ser corriente. (La gens, de antemano demasiado pequeña como para organizar un ejército a base de ella). —Tácito, *De moribus Germaniae*, dice en el cap. 7 sobre los germanos en la guerra: <[> «Nec fortuita conglobatio turmam aut cuneum facit, sed familiae et propinquitates». <El escuadrón o la *cuña* no se forman de cualquier modo, sino por familia y parentesco>.

La obligación de la venganza de sangre —luego convertida en el deber de acusar al asesino ante los tribunales legales— afectaba en primer lugar a la gens de la víctima; pero era compartida también por la *fratría* y más tarde

pasó a corresponder a ésta. La extensión de la obligación de la gens a la fratría supone un linaje común de todas las gentes de una fratría. Entre los atenienses la organización frátrica sobrevivió al derrumbe de las gentes como base del sistema; en la nueva sociedad política retuvo cierto control sobre el registro de ciudadanos, la inscripción de matrimonios y la acusación del asesino ante los tribunales. Las gentes y fratrías griegas dejaron en herencia a la nueva sociedad, que estaban destinadas a fundar, sus instituciones, artes, inventos y sistema mitológico (politeísta).

Así como a la cabeza de la gens se encontraba el ἀρχός, a la cabeza de la fratría el fratriarca (φρατριάρχος) presidía sus reuniones y oficiaba en la celebración de sus ritos religiosos. Coulanges <p. 157> dice: «La fratría tenía sus asambleas y sus tribunales y podía dictar decretos. En ella, como en la familia, había un dios, un sacerdocio, un tribunal legal y un gobierno». Los ritos religiosos de las fratrías eran una expansión de los de las gentes que las componían.

Un número de fratrías componían la tribu; los miembros de cada fratría <eran> de linaje común, hablaban el mismo dialecto. La concentración en zonas pequeñas de las tribus griegas fusionadas en un pueblo tendía a reprimir las variaciones dialectales, que más tarde un lenguaje escrito tendería aún más a refrenar.

Cuando las diversas fratrías de una tribu se reunían para celebrar sus fiestas religiosas, era en su calidad de tribu; como tal, bajo la presidencia de un filobasileús, el jefe principal de la tribu; estaba investido de funciones sacerdotales, siempre inherentes al cargo de basileús, y de jurisdicción criminal en casos de asesinato; en cambio carecía de funciones civiles; o sea, que el nombre de rey <es> un grave error como traducción de «basileús». Entre los atenienses, el basileús de tribu, luego el mismo término para el comandante militar general de las 4 tribus. Las instituciones gentilicias esencialmente democráticas; la monarquía, incompatible con el gentilismo. Cada gens, fratría, tribu <era> un cuerpo autónomo, completamente organizado; allí donde varias tribus se fusionaban en una nación, el gobierno resultante se constituía en armonía con los principios que animaban a sus partes constituyentes.

Una nación que procedía de la fusión de varias tribus, como era el caso en Atenas y Esparta, <era> simplemente un duplicado más complejo de la tribu.

73 La nueva organización carecía de nombre (<era> social) (en ella las tribus ocupaban el mismo lugar en la nación que las fratrías en la tribu, las gentes en la fratría) —Aristóteles, Tucídides y otros “modernos” llaman βασιλεία a los gobiernos del período heroico—; en vez de ello surgió un nombre para el pueblo o / nación. Así en Homero atenienses, locrios, etolios, etc.; pero también por la ciudad o región de la que venían. Así, antes de Licurgo y Solón, 4 niveles de organización social: gens, fratría, tribu y nación. La sociedad griega gentilicia <era> una serie de agrupaciones de personas, en las que el gobierno intervenía a través de sus relaciones personales con una gens, fratría o tribu.

La nación ateniense de la edad heroica <presenta> 3 departamentos o poderes coordinados: 1) el consejo de jefes (βουλή); 2) αγορά, asamblea del pueblo; 3) βασιλεύς, comandante militar general.

1) Consejo de jefes, βουλή. Fue un rasgo constante de su sistema social; sus poderes, últimos y supremos; probablemente también en este caso lo componían los jefes de las gentes; como generalmente había menos miembros del consejo que gentes, debió hacerse una selección; el consejo era también un cuerpo legislativo que representaba a las principales gentes; puede ser que disminuyera su importancia a medida que la adquiría el cargo de βασιλεύς y los nuevos cargos que el aumento de población y de riqueza imponía en el orden militar y municipal; pero no pudo ser suprimido sin cambiar radicalmente las instituciones. De ahí que todos los cargos de gobierno tuvieran que seguir siendo responsables de sus actos oficiales ante el consejo.

Dionisio <de Halicarnaso>, <1.> II, <cap.> 12, dice: «Ελληνικὸν δὲ ἄρχα καὶ τοῦτο τὸ ἔθος ἦν. τοῖς γοῦν βασιλεῦσιν, ὅσοι τε πατέρας ἀρχὰς παραλάβοιεν καὶ ὄρους ἢ τληθὺς αὐτὴ καταστήσαιο ἡγεμόνας, βουλευτήριον ἦν ἐκ τῶν κρατίστων, ὡς Ὅμηρός τε καὶ οἱ παλαιότατοι τῶν ποιητῶν μαρτυροῦσι. καὶ οὐχ ὥαπερ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις αὐθάδεις καὶ μονογνώμονες ἦσαν αἱ τῶν ἀρχαίων βασιλέων δμυσταίαι». <Así pues, este consejo era una institución griega. En cualquier caso los basilei, tanto si habían heredado el mando de sus padres como si habían sido elegidos jefes por el pueblo, tenían un consejo, compuesto de los mejores, como testimonian Homero y los más antiguos poetas; y la autoridad de los antiguos basilei no era arbitraria y absoluta como lo es hoy en día>.

En Esquilo, «Ἐπτά ἐπὶ Θήβας» (Los siete contra Tebas), cuando ambos caen, Eteocles al mando de Tebas y su hermano Polinices como uno de los 7

jefes que asedian la ciudad, viene un heraldo del consejo y anuncia al coro (en los otros casos fueron Antígona e Ismene quienes respondieron) el dictamen y decisión del consejo <[>, δοκοῦντα —lo que el consejo facienda esse censuit— y δόξαντα —quae decrevit—: «δημοῦ τῆς Καδμειᾶς πόλεως πρόβοθλοι» <el consejo del pueblo de la ciudad de Cadmos, o sea:> el consejo de Tebas, compuesto de los jefes de sus principales gentes. El pasaje en Esquilo, v. 1007-1010 <)>:

«Δοκοῦντα καὶ δόξαντ' ἀπαγγελλειν με χρῆ
Δήμου προβούλοις. τῆς δὲ Καδμείας πόλεως
Ἑτεοκλέα μὲν τοῦδ' ἐπ' ἐννοία χθονός
θάπτειν ἔδοξε γῆς φίλαις κατασκαφαῖς, etc.».

<Tengo que anunciar el dictamen y la decisión
del consejo del pueblo de la ciudad de Cadmos:
Eteocles, por su entrega al país,
ha parecido que reciba la honra de un piadoso funeral, etc.>.

2) Ἀγορά establecida en el período heroico: una asamblea del pueblo.

<[> Ir al ágora y a la guerra; Homero (*Ilíada*, I, 490-491) dice del enojado Aquiles: «Οὐτε ποτ' εἰς ἀγορὴν πωλέσκετο κυδιάνειραν (que da honra al varón) οὐτε ποτ' ἐς πόλεμον»:

«Ni iba al ágora, que da honra al varón,
ni a la guerra»<]>.

El ágora, institución posterior al consejo de jefes (el cual antiguamente, como entre los iroqueses, se hallaba unido con el ἀγορά en el sentido de que la dirección del pueblo [también las mujeres] podían hablar en él y siempre <había> una masa presente), tenía facultad para aceptar o rechazar las medidas públicas propuestas por el consejo. El ágora —en Homero y en los trágicos griegos— presenta ciertos rasgos que luego conservaría en la ekklesia de los atenienses y en los comitia curiata de los romanos. En la edad heroica el ágora <es> un fenómeno constante entre las tribus griegas [también entre las germánicas en el estadio superior de la barbarie]. Todos podían hablar en el ágora; la asamblea popular mostraba su decisión en los tiempos antiguos generalmente a mano alzada.

En *Las suplicantes de Esquilo* <[el χορός pregunta:

«δήμου κρατοῦσα χεὶρ ὅπη πληθύνεται».

<¿Qué ha decidido el pueblo a mano alzada?>

ΔΑΝΑΟΣ responde:

v. 605 «ἔδοξεν Ἀργείοισιν οὐ διχορρόπως,»...

<Los argivos han decidido unánimemente, ...>

v. 607 {«πανδημία γὰρ χερσὶ δεξιούμοις

-6141 {ἔφριξεν αἰθὴρ τόνδε κραινόντων λόγον» etc.

<con sus diestras levantadas el pueblo entero

ha hecho temblar el éter ratificando estas palabras]>.

3) El basileús. [Los eruditos europeos, en su mayoría lacayos de los príncipes por nacimiento, hacen del βασιλεύς un monarca en sentido moderno. En cambio Morgan, como republicano yanqui, dice con tanta ironía como verdad del untuoso Gladstone: «El Sr. Gladstone... presenta a sus lectores —en *Juventus mundi*— los jefes griegos de la edad heroica como reyes y príncipes amén de gentlemen, si bien él mismo («Buenapiedra»)²³ se ve obligado a admitir que «en suma parece que tenemos la costumbre o ley de la primogenitura /

74

<[> Con respecto al ágora en Homero, Schoemann, I, 27 dice: «En ninguna parte se habla de una votación formal del pueblo; sólo el fuerte vocerío <...> muestra el acuerdo o desacuerdo de la asamblea sobre lo expuesto; y cuando se trata de algo para cuya realización se requiere la cooperación del pueblo, Homero no deja traslucir medio alguno por el que pudiera ser obligado a ello contra su voluntad» <]>.

Pregunta: el cargo de basileús ¿se transmitía de padre a hijo por derecho hereditario? En el estadio inferior de la barbarie el cargo de jefe <era> hereditario en una gens, es decir que la vacante, cuando ocurría, se llenaba con miembros de esa gens. Si la descendencia seguía la línea femenina, como entre los iroqueses, se designaba generalmente a un hermano del jefe difunto para sucederle; si seguía la línea masculina, como entre los ojibwas y omahas, al hijo mayor. En ausencia de objeciones contra la persona, ésta se convirtió en la norma. Por consiguiente, la mera sucesión fáctica del hijo mayor o de uno de los hijos (en el caso de varios) no demuestra un «derecho hereditario»; y es que

23 Marx traduce humorísticamente al alemán el apellido Gladstone («Gutstein»). La correspondencia castellana de esta traducción viene a ser «Buenapiedra» (Nota del trad.).

por costumbre él se hallaba en la línea probable de sucesión por elección libre de la asamblea. Por tanto en lo que respecta a los griegos, de acuerdo con sus instituciones gentilicias, la presunción o bien <va> en el sentido de libre elección o de una confirmación en el cargo por el pueblo mediante sus organizaciones reconocidas, como en el caso del rex romano. En tal caso el llamado sucesor no podía asumir el cargo sin elección o confirmación y el derecho (por parte del pueblo) a elegir o confirmar incluía el derecho a deponer.

En cuanto al famoso pasaje de la *Iliada*, 1. II, v. 203-206 (en el que Grote basa también su concepción «realista»):

«οὐ μέν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ' Ἀχαιοί
οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ εἰς κοίρανος ἔστω,
εἰς βασιλεύς, ᾧ δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω
[σκηπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφίσι βασιλεύῃ]».

<No es posible que todos los aqueos manden aquí.
No es bueno que todos manden: que uno sea koiranos,
uno basileús, a quien te haya dado el hijo del artero Cronos
[el cetro y las leyes, para que mande sobre ellos]>.

Sobre esto hay que notar, primero: Agamenón —en cuyo favor habla Ulises en el pasaje citado— aparece en la *Iliada* sólo como el jefe de guerra principal, mandando un ejército ante una ciudad sitiada. <[> El verso entre corchetes no se encuentra en algunos manuscritos, por ejemplo en el comentario de Eustatio <]>. Ulises no está dando aquí una clase sobre una forma de gobierno, monárquica u otra, sino que pide «obediencia» en la guerra al jefe militar. <[> Considerando que los griegos se presentan ante Troya sólo como ejército, su ágora funciona bien democráticamente. Cuando Aquiles habla de «regalos», es decir de repartir el botín, toma siempre como repartidor no a Agamenón o a otro βασιλεύς sino a «los hijos de los aqueos», al pueblo. Tampoco los adjetivos «διογενεῖς» o «διοτρεφεῖς» <de estirpe divina> demuestran nada, puesto que cada gens descende de un dios. La gens del jefe tribal <procedía > ya de un dios «superior» —aquí Zeus—; incluso quienes carecían de libertad personal —como el porquerizo Eumeo y el vaquero Filetio— son δῖοι ο δειῖοι <dioses>, y esto en la *Odisea*, o sea mucho después de la *Iliada*; el nombre de ἥρωες <héroe> se le da en la misma *Odisea* al heraldo Mulio, al ciego bardo Demódoco, etc. <]> Κοίρανος, como llama Ulises a Agamenón además de

βασιλεύς, sólo quiere decir en ese pasaje comandante en la guerra. Βασιλεία, como llamaban los escritores griegos a la monarquía homérica —ya que el generalato era su rasgo característico— constituye junto con la βουλή y el ágora una especie de democracia militar.

En la época homérica las tribus griegas vivían en ciudades amuralladas; la población crecía por efecto de la labranza de los campos, la manufactura, el ganado mayor y menor; necesarios nuevos cargos y cierta separación de sus funciones; un nuevo sistema municipal se desarrollaba; período de incesante guerra por la posesión de las zonas más apetecibles; con el incremento de la propiedad creció el elemento aristocrático en la sociedad, causa principal de agitaciones en la sociedad ateniense desde la época de Teseo hasta Solón y Clístenes.

75 Durante este período y casi hasta la abolición final del cargo de βασιλεύς, algún tiempo antes de la primera Olimpiada, 776 a. C., el cargo de βασιλεύς llegó a ser más prominente y poderoso que lo fuera anteriormente el de persona alguna. Las funciones de sacerdote y juez <fueron> vinculadas o <eran> inherentes al cargo; parece <haber sido> *ex officio* miembro del consejo de jefes. Poderes de general en campaña y sobre la guarnición dentro de los muros, lo que le daba los medios para lograr también influencia en los asuntos civiles; pero no parece que poseyera funciones civiles. Por parte del βασιλεύς se desarrolla necesariamente una tendencia a usurpar más y más poderes en constante / lucha con el consejo de jefes, que representaba a la gens. —De ahí que al final los atenienses abolieran el cargo—.

Entre las tribus espartanas se instituyó el eforato en tiempos antiguos para limitar el poder del βασιλεύς. (En la época homérica la βουλή seguía siendo el poder supremo, apoyado por el ágora).

Tucidides, I, cap. 13 dice: «Δυνατωτέρας δὲ γιγνομένης τῆς Ἑλλάδος καὶ τῶν χρημάτων τὴν κτήσιν ἔτι μᾶλλον ἢ πρότερον ποιουμένης τὰ πολλὰ τυραννίζεις ἐν ταῖς πόλεσι καθίσταντο, τῶν προσόδων (ingresos) μειζόνων γιγνομένων—πρότερον δὲ ἦσαν ἐπὶ ῥητοῖς γέρασι (con competencias precisas) πατρικαὶ (gentiles) βασιλεῖαι—, ναυτικά τε ἐξηρτύετο ἡ Ἑλλὰς καὶ τῆς θαλάσσης μᾶλλον ἀντείχοντο». <Ahora que los griegos se hicieron más poderosos y poseían más riquezas que antes, se establecieron en las ciudades muchas tiranías al aumentar los ingresos

—mientras que antes había una basileía gentilicia con competencias precisas— y en Grecia se equiparon flotas para conquistar el mar».

Aristóteles, *Política*, III, cap. 13: «βασιλείας μὲν οὖν εἶδη (formas) ταῦτα, τέτταρα τὸν ἀριθμόν, μία μὲν ἡ περὶ τοὺς ἡρωϊκοὺς χρόνους (αὕτη δ' ἦν ἐκόντων (de libres, sobre un pueblo libre) <...> ἐπὶ τισι δὲ (y aun en ciertos casos) ὠρισμένοις στρατηγὸς γὰρ ἦν καὶ δικαστὴς ὁ βασιλεύς, καὶ τῶν πρὸς <...> θεοὺς κύριος (pontífice), δευτέρα δ' ἡ βαρβαρική (αὕτη δ' ἐστὶν ἐκ γένους ἀρχὴ δεσποτική κατὰ νόμον), τρίτη (la 3ª forma) δὲ ἐν αἰσυμνητείαν προσαγορεύουσιν (αὕτη δ' <...> αἰρετὴ τυραννίς (tiranía electiva)). τετάρτη δ' ἡ Λακωνική <...> (αὕτη δ' ἐστὶν ὡς εἶπεῖν ἀπλῶς στρατηγία (generalato). κατὰ γένος αἰδίου)» (generalato hereditario). «Estas son las formas de basileía, cuatro en número: una, la de los tiempos heroicos —ésta era de libres (sobre un pueblo libre) y aun en ciertos casos por un tiempo limitado; el basileús era general y juez y pontífice en lo referente a los dioses—; la segunda es la de los bárbaros —éste es un gobierno individual conforme a una ley y basado en la estirpe—; la tercera es la llamada asimneteía —ésta, una tiranía electiva—; la cuarta es la de Laconia —ésta es, para decirlo brevemente, un generalato vitalicio basado en la estirpe (generalato hereditario)—».

Aristóteles no asigna al βασιλεύς ninguna función civil. [En cuanto a su función judicial, tiene que ser interpretada al igual que entre los antiguos germanos como presidente del tribunal, que es una asamblea; el presidente plantea la cuestión, pero no es quien da la sentencia].

La tiranía era una usurpación, no logró nunca arraigar en Grecia, siempre les pareció algo ilegítima; el tiranicidio era reputado meritorio.

Clístenes suprimió el cargo de βασιλεύς; retuvo el consejo de jefes en un senado electivo y el ágora en la asamblea del pueblo (ekklesia); el arconte electivo sucedió entre los atenienses al βασιλεύς; éste mismo, <que corresponde> al estadio superior de la barbarie, fue en su estadio medio el teuctli —gran soldado de guerra con funciones sacerdotales— en la confederación azteca, y el gran soldado de guerra en el estadio inferior de la barbarie, como por ejemplo en la confederación iroquesa; éste mismo, por último, procede del jefe común de guerra de la tribu.

Parte II. Cap. X. La instauración de la sociedad política entre los griegos

La incapacidad de las instituciones gentilicias frente a las complejas exigencias nuevas de la sociedad hizo que se fuera despojando a las gentes, fratrías y tribus de todas sus facultades civiles, para transferirlas a nuevas instituciones. Un sistema se introdujo gradualmente, mientras el otro desaparecía, coexistiendo ambos por un tiempo.

El pueblo con empalizada, albergue habitual de la tribu en el estadio inferior de la barbarie; en el estadio medio, casas colectivas de adobe y piedra con carácter de fortalezas; en el estadio superior, ciudades rodeadas con un cinturón terraplenado, más adelante con murallas de sillería dotadas de torres, parapetos, puertas, destinados a proteger a todos por igual y a la defensa por el esfuerzo común. Ciudades de este tipo suponen la existencia de una labranza estable y desarrollada, la posesión de ganado doméstico mayor y menor, un mercado desarrollado y propiedad de casas y tierras. Se desarrolló en términos generales la necesidad de magistrados y jueces, cargos militares y municipales de diferentes grados, así como un modo de llevar y mantener tropas que tenían que requerir ingresos públicos. Todo esto hizo difícil el gobierno al «consejo de jefes». El poder militar, inicialmente asignado al βασιλεύς, pasa al general; los capitanes <se vieron> sometidos a mayores restricciones; arcontes y dicastas pasaron a ejercer el poder judicial entre los atenienses; los poderes administrativos fueron transferidos a magistrados municipales. Paso a paso el consejo originario de jefes fue perdiendo por diferenciación un poder tras otro, en la medida en que se los había entregado el pueblo. Este período de transición aparece en Tucídides —libro I, 2-13—, y otros escritores como una época de constantes desórdenes, de conflictos de autoridad y abuso de facultades aún sin definir del todo, y como fracaso de los antiguos sistemas de gobierno; con ello se hizo necesaria también la exigencia de un derecho escrito en lugar de meros usos y costumbres. Esta transición / duró siglos.

A Teseo le atribuyeron los atenienses el primer intento de subvertir la organización gentilicia; en él hay que ver un nombre para un período o una serie de acontecimientos.

<[> Según Böckh la población del Ática en su época de esplendor <era de> aproximadamente 1/2 millón; de ellos más de 2/3, o sea 365 000, esclavos, además de unos 45 000 extranjeros asentados; queda para los ciudadanos libres: ¡90 000! Según Schömann el Ática <estaba> dividida en varios principados pequeños; los antiguos (Estrabón, libro IX; Plutarco, *Teseo*, caps. 24, 32, 36) nombran 12 Estados; en alguno de estos 12 no <figura> sólo una, sino varias ciudades y miniciudades. La leyenda atribuye a Teseo la unificación del país y del pueblo bajo un solo príncipe, convirtiendo a Atenas en sede del poder central y acabando con los gobiernos particulares. A Teseo se le presenta como basileús de Atenas en la 2ª mitad del siglo XIII a. C.>].

Antes de Teseo [véase Schömann] el pueblo del Ática vivía en ciudades [Schömann cita 12 como otras tantas sedes y territorios independientes de las 12 fratrías], constituían tribus independientes, cada una con su propio territorio localizado, con su propia casa del consejo y pritaneo, pero confederadas para protegerse mutuamente y eligiendo un basileús por comandante general de sus fuerzas comunes. Pero —véase Tucídides y en sentido semejante Plutarco—, en cuanto Teseo llegó a basileús, les persuadió a deshacer las casas del consejo y los tribunales de sus ciudades particulares, y unirse a Atenas con una sola casa del consejo βουλευτήριον y un πρυτανεῖον [Este último <era> un edificio público en el que se mantenía el fuego sagrado y habitaban los prítanos o presidentes del senado]. De este modo, bajo Teseo las 4 tribus <fueron> llevadas a unirse en un pueblo. —Plutarco, en *Teseo*, cap. 24, dice: «Hasta entonces los habitantes del Ática habían vivido desparramados y apenas podían ser reunidos para los asuntos comunes (lo que muestra que estaban confederados antes de fusionarse) <[>; más aún, a veces se habían enzarzado en luchas y disputas entre sí. Teseo, pues, les unió a todos en una ciudad e hizo de ellos una sola comunidad en un solo Estado. A este fin visitó las diversas localidades y linajes, tratando de conseguir su acuerdo, etc.— A los poderosos les prometió la supresión del poder regio», etc. Y en el cap. 25: «Para hacer aún mayor la ciudad, invitó a todos garantizándoles iguales derechos e hizo pregonar, según la tradición, la famosa llamada: “¡Venid aquí, pueblos todos!”; y es que quería fundar en Atenas una unión general de los pueblos (o sea, de las tribus del Ática). Entonces, para que la afluencia de una multitud heterogénea (fantasía de Plutarco, en aquel tiempo no había esas “multitudes”) no fuese una causa de desorden y confusión en aquella democracia, dividió al pueblo primero en nobles, labradores y artesanos. A los nobles les confió el cuidado de los asuntos religiosos y el derecho de ocupar (?) cargos públicos, les nombró

maestros de las leyes, intérpretes de los derechos divinos y humanos; pero les igualó con los otros ciudadanos, por cuanto los nobles resultaron privilegiados por su prestigio, mientras que los labradores lo fueron por su utilidad y los artesanos por su número. Que él, como dice Aristóteles, haya sido el primero que “se inclinó hacia el pueblo”, suprimiendo la autocracia, parece testimoniado también por Homero, quien en la relación de los barcos (libro II de la *Ilíada*) llama a los atenienses un pueblo, demos»].

Teseo dividió al pueblo en 3 clases sin distinción de gentes: eupátridas o bien nacidos, geomoros o labradores, y «demiurgos» o artesanos. A la primera clase se asignaban los principales cargos tanto en la administración civil como en el sacerdocio. Esta clasificación no sólo reconocía la propiedad y el elemento aristocrático en el gobierno de la sociedad, sino que iba directamente contra los poderes de gobierno de las gentes. La intención evidente <era> reunir a los jefes de las gentes y sus familias con los hombres acaudalados de las diversas gentes en una clase de por sí con derecho a ocupar los principales cargos en que se hallaban concentrados los poderes de la sociedad. La división de los restantes en 2 grandes clases <constituía> otra violación del principio gentilicio. Pero no resultó. Los entonces llamados eupátridas eran probablemente los mismos que en las diversas gentes <habían> desempeñado ya antes los cargos. El plan fracasó, porque en realidad no hubo transferencia de poderes de las gentes, fratrías y tribus a las clases, y porque éstas eran inferiores a las gentes como base del sistema.

77

[Lo que dice Plutarco sobre «la buena disposición con que los humildes y los pobres / siguieron la invitación de Teseo», y la frase que cita Aristóteles acerca de que Teseo «se inclinó hacia el pueblo», parecen referirse, pese a Morgan, a que los jefes de las gentes, etc. habían entrado ya en un conflicto de intereses con la masa de las gentes, debido a la riqueza, etc.; esto <se halla> inevitablemente unido con la familia monógama, una vez que se da la propiedad privada de casas, tierras, rebaños].

Con antelación al 776 a. C. —primera olimpiada— <había sido> abolido en Atenas el cargo de basileús, sustituido por el arcontado, al parecer hereditario en la gens; los primeros 12 arcontes, llamados medónticas, de Medonte, supuesto hijo de Codro, el último basileús. (Según Morgan, el arcontado <era> vitalicio, hereditario en la gens, por tanto no hereditario en el sentido moderno).

771 a. C: el arcontado se reduce a 10 años, otorgado por libre elección a la persona tenida por más digna; aquí comienza el período histórico, con elección del cargo supremo en manos del pueblo.

683 a. C: el cargo de arconte se hace electivo anualmente, su número sube a nueve y en él siguió hasta el fin de la democracia ateniense:

- 1) Arconte epónimo, de cuyo nombre se tomaba la designación del año; decidía en toda disputa sobre las relaciones familiares, gentilicias y frátricas; era el defensor legal de viudas y huérfanos.
- 2) Arconte basileús; tenía jurisdicción en ofensas al sentimiento religioso y homicidios.
- 3) Arconte polemárco (antes de Clístenes), jefe de la fuerza militar y juez en las disputas entre ciudadanos y no ciudadanos.
- 4) Los otros 6 arcontes se llamaban tesmotetes.

El arconte ático fue originariamente el jefe de la gens, en la que este cargo era hereditario; cuando cambió la descendencia de la línea femenina a la masculina, los hijos del difunto jefe <pasaron a ser> elegibles; los atenienses dieron luego el antiguo título de jefe de la gens —arconte— al magistrado supremo, hicieron electivo el cargo sin distinción de gens, etc., primero con carácter vitalicio, luego para 10 años, luego para 1.

624 a. C: Dracón dicta un cuerpo de leyes para los atenienses; muestra que los usos y costumbres estaban a punto de ser sustituidos por leyes escritas. Los atenienses estaban en la etapa en que aparecen legisladores y la legislación, bosquejada o terminada, <se halla> bajo la sanción de un nombre personal.

594 a. C.: Solón accede al arcontado. —En su tiempo ya existía el Areópago, que constaba de los exarcas, con poder para investigar los crímenes y vigilar las costumbres, además de una serie de nuevos cargos en el servicio militar, naval y administrativo—. El acontecimiento más importante: la institución de las ναυκρασίαι (naucrarias), 12 en cada tribu, 48 en total; cada naucraria <era> una circunscripción local de cabezas de familia, base de reclutamiento para el servicio militar y naval, de la que también se recaudaban probablemente los impuestos. La naucraria fue el incipiente demo o distrito. Según Boeckh existía antes de Solón, pues con anterioridad se encuentra mención del cargo

de presidente de las naucrarias (πρυτανεῖς τῶν ναυχράρων). Aristóteles las atribuye a Solón por el hecho de que éste las incorporó a su constitución. 12 naucrarias constituían un τριττύς (tritía <tercio>), circunscripción territorial mayor, <en la que> podían no <ser> contiguas; constituyó el germen de la «comarca» [?]. Subsistió el consejo de jefes (βουλή), ahora junto al ágora, el tribunal del Areópago y los 9 arcontes. Sin duda le correspondía la administración general de las finanzas. Cuando Solón accedió al arcontado, la situación social estaba envenenada a consecuencia de la lucha por la posesión de bienes propios. Una parte de los atenienses <había> caído en la esclavitud por deudas, pues a falta de pago la persona del deudor era pasible de esclavitud; otros habían empeñado sus tierras y no estaban en condiciones de pagar su deuda. Además de un cuerpo de leyes, algunas de ellas nuevas, pero destinadas a corregir las principales dificultades financieras, Solón renovó el proyecto de Teseo de dividir la sociedad en clases, pero esta vez no por categorías, sino por el monto de la propiedad; dividió al pueblo en 4 clases de acuerdo con sus bienes.

78

[Según Plutarco, *Solón*, cap. 18, la primera clase; producto base = 500 medidas de producto agrícola seco y líquido. (Media ordinaria de cereal, un medimno —poco más de 15/16 de fanega berlinese—; de líquidos, una metreta —un poco más de 33 cuartos berlineses—²⁴. El que entraba en esta categoría <se llamaba> el de 500 fanegas. Segunda clase: los que recogían 300 medidas; se llamaban los que aportaban a la caballería. Tercera clase, los que <recogían> 200 medidas de uno de ambos tipos de frutos; <se llamaban> yunteros (ζευγῖται) por la yunta de mulas que poseían. (Esto ocurrió luego que <hubo> impuesto un censo de los ciudadanos.) Todos los otros <formaban> la cuarta clase: jornaleros (thetés)]. Las 3 primeras clases, o sea los pudientes, tenían acceso / «a todos los cargos públicos»; los zetés (cuarta clase) no estaban capacitados para desempeñar cargos, pero tomaban parte en el gobierno como miembros de las asambleas populares y de los tribunales (Esto les confería un poder decisivo, sobre todo) <[> «porque Solón permitió una apelación al tribunal popular incluso en asuntos cuya competencia pertenecía a la autoridad»<]>.

24 Fanega prusiana = 55 litros. Según George Grote, *History of Greece*, t. III (Londres, 1847), p. 155, el medimno equivalía a un dracma en dinero. La metreta equivalía a 40 litros. H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg, 1960-1970), ad voc. «medimno», da para un medimno el equivalente de 52 litros y medio aproximadamente. Engels, *El origen de la familia*, cap. V, da para medimno el equivalente de unos 41 litros.

Esto debilitó las gentes, iniciando su decadencia. Pero como fueron clases compuestas de personas las que sustituyeron a las gentes compuestas de personas, el gobierno siguió basándose en personas y relaciones puramente personales.

Solamente la primera clase era elegible para los cargos superiores, la segunda para la caballería, la tercera para la infantería, la cuarta para tropa de armamento ligero; ésta última <era> la mayoría; no pagaban impuestos, pero en la asamblea popular tenían voto al elegirse cualquier magistrado o funcionario y la facultad de exigirles cuentas; podían adoptar o rechazar todas las medidas públicas. Todos los hombres libres, aun cuando no estuvieran vinculados a una gens y tribu, participando ahora hasta cierto punto del gobierno, se convirtieron en ciudadanos y miembros de la asamblea pública.

La primera clase (la más distinguida) no estaba sujeta al servicio militar.

Además del Areópago, un consejo [Plutarco atribuye falsamente su fundación a Solón, quien no hizo más que incorporar la antigua βουλή su constitución], para el que hizo elegir 100 hombres de cada una de las 4 tribus como órgano deliberante previo del pueblo, de modo que no se le presentaba nada a la comunidad que no hubiese pasado por su previo examen.

El elemento territorial fue parcialmente incorporado por las naucrarias, que probablemente eran un registro de los ciudadanos y de su propiedad como base para las levas militares y los impuestos. Las gentes, fratrías, tribus siguieron en plena vigencia, pero con menos poderes: un estado de transición.

A causa de la inquieta situación de las tribus griegas y las inevitables migraciones de gente en la época legendaria antes de Solón, había muchos que se habían trasladado de una nación a otra, perdiendo su vinculación con la propia gens sin adquirirla con otra; lo mismo se repetía intermitentemente por aventura personal, espíritu de comercio, exigencias de la guerra, hasta que en cada tribu <llegó a haber> un considerable número de personas, junto con su pro genie, desvinculadas de toda gens. Todas estas personas <se hallaban> al margen del gobierno. Grote<II, 53> dice: «Es probable que las fratrías y las gentes en ningún tiempo hubiesen comprendido la población total del país, y la población no incluida en ellas tendía a ser cada vez mayor en los tiempos anteriores a Clístenes, como también después». Ya en la época de

Licurgo <se dio> una gran migración hacia Grecia procedente de las islas del Mediterráneo y de las ciudades jónicas de su costa oriental; cuando llegaban con sus familias, traían consigo un fragmento de una nueva gens; pero seguían siendo extranjeros hasta que la gens <era> admitida en una tribu, lo que probablemente ocurrió a menudo; explica el número inusitado de gentes en Grecia. Las clases más pobres no serían admitidas como gens en una tribu ni adoptadas por una gens de una tribu. Ya en tiempos de Teseo, pero más especialmente en la época de Solón, había crecido mucho la clase desvinculada, sin contar los esclavos; tal clase de personas <era> un elemento creciente de peligroso descontento. Teseo y Solón les admitieron a la ciudadanía por medio de las clases; pero siguieron estando excluidos en las gentes y fratrías, que continuaban existiendo. En el consejo sólo cabían 400 votos, a partes iguales entre las 4 tribus —el nuevo senado probuléutico o previamente deliberante—; de acuerdo con la antigua costumbre las condiciones de elegibilidad <eran> las mismas para los 9 arcontes, por tanto también para el Areópago (las tribus constaban sólo de gentes y fratrías; por tanto quien <se encontrara> fuera de éstas, <se hallaba también> fuera de la tribu), de suerte que un ateniense <que> no <fuese> miembro <de una> de esas tribus, sólo podía acceder a la asamblea pública (eklesía); pero precisamente esto hacía de él un ciudadano, tomaba parte en la elección de los arcontes, etc., tomaba parte en el examen anual de su gestión, podía exigir de ellos por sí mismo reparación por agravios sufridos, mientras que un extranjero tenía que recurrir a la intervención de un ciudadano que le avalase, el próstato. Todas las personas <no incluidas en las cuatro tribus>, fuese cual fuere su grado o su fortuna, se encontraban políticamente al nivel de la cuarta clase, los zetés. Por otra parte, la política de Solón tendía a atraer a Atenas a colonos laboriosos de otras partes de Grecia. Esta <fue> una de las razones del fracaso de la organización gentilicia. [Estos colonos <eran> todos griegos; con el lenguaje escrito las diferencias dialectales habían dejado de constituir una barrera separadora (ininteligibilidad); por otra parte, la emigración, la navegación y todo el movimiento de personas ligado al comercio <es> incompatible con una sociedad basada en la gens].

79 Por otra parte <se hacía> difícil mantener unidas localmente la<s> gente<s>, fratría<s> y tribu<s>. Antes la gens tenía sus tierras en común, las fratrías <tenían> en común determinadas tierras para fines religiosos y es probable que también las tribus <tuvieran> otras tierras en común. Cuando se establecieron en la ciudad o en la comarca, se asentaron unas junto a otras por gentes, / fratrías, tribus, conforme a su organización social. Cada gens <vivía> en lo

esencial por su propia cuenta, <si bien> no todos sus miembros, pues en cada familia se hallaban representadas 2 gentes, sino la comunidad que propagaba la gens. Las gentes de la misma fratría trataban de permanecer juntas, del mismo modo que las diversas fratrías de una tribu. Pero en la época de Solón las tierras y las casas eran propiedad de individuos privados con facultad de enajenar las tierras, pero no las casas, fuera de la gens. Así, cada vez más difícil mantener juntos en un sitio a los miembros de una gens, dadas las fluctuantes relaciones de las personas con la tierra y la creación de nueva propiedad por sus miembros en otras localidades. La unidad de su sistema social se estaba haciendo inestable en su localización y en su carácter. [Prescindiendo de su localización, las diferencias de propiedad en el interior de la gens habían transformado la unidad de sus intereses en antagonismo entre sus miembros; además, junto con la tierra y el ganado, el capital monetario había cobrado importancia decisiva con el desarrollo de la esclavitud].

Sólo la situación inestable y el incesante guerrear de las tribus —áticas— desde su establecimiento en el Ática hasta el tiempo de Solón había podido mantener tanto tiempo en pie la antigua organización gentilicia. El distrito, con su propiedad fija y sus habitantes actuales, aportó el elemento de permanencia de que carecía la gens.

En la época de Solón los atenienses <eran> ya un pueblo civilizado y lo venía siendo desde hacía 2 siglos; considerable desarrollo de las artes útiles, el comercio marítimo llegó a ser un interés nacional, adelanto de la agricultura y la manufactura, comienzo de la composición escrita en verso; pero sus instituciones de gobierno aún gentilicias, del tipo del último período de la barbarie; tras Solón <vino> casi un siglo lleno de disturbios.

509 a. C.: constitución de Clístenes —su núcleo lo constituyó la naucraria— duró hasta que Atenas perdió la independencia. Dividió el Ática en 100 demos o distritos, cada uno deslindado con límites precisos y distinguido por un nombre. Todo ciudadano tenía que registrarse por sí mismo junto con sus bienes en el demo donde vivía. Este registro <era> el testimonio y fundamento de sus privilegios civiles. El demo desplazó a la naucraria; sus habitantes tenían poderes de autogobierno local. Estos demotas elegían un δήμαρχος, quien llevaba el registro público; además <tenía> facultad de convocar a los demotas para la elección de magistrados y jueces, para revisar el registro de los ciudadanos y para inscribir a los que alcanzaran la mayoría de edad

durante el año. Elegían un tesorero y preveían la imposición y recaudación de impuestos y la leva del contingente militar requerido por el demo para el servicio del Estado. Asimismo elegían 30 dicastas o jueces, que entendían en todas las causas que se suscitaban en el demo por debajo de una cierta suma; además el demo tenía su propio templo, culto y sacerdote, quien también <era> elegido por el demo. Todos los ciudadanos registrados <eran> libres o iguales, exceptuando la elegibilidad para los cargos superiores.

Segundo miembro de la serie orgánica territorial: 10 demos, unidos en un distrito geográfico mayor, se llamaba tribu local <[> —φύλον τοπιχόν— <]>. (Así el término latino tribus —originariamente 1/3 del pueblo compuesto de 3 tribus— se convirtió de nombre numérico en designación local). Cada distrito llevaba el nombre de un héroe ático; algunos de los 10 demos estaban desprendidos (carecían de contigüidad local), probablemente a consecuencia de la separación local de partes de la originaria tribu consanguínea, que deseaban que su demo fuese incorporado al distrito de sus inmediatos parientes. [Morgan llama counties <comarcas> a las files tópicas, mientras que Schoemann llama Gaue (δημοι <distritos>) u Ortschaften (κῶμαι <barrios, pueblos>) a las subdivisiones de las files tópicas, basadas en la residencia y en las partes de la ciudad y del campo. De Clístenes dice: Dividió todo el país en 100 distritos administrativos, llamados δημοι, y cada demo recibió su nombre bien de alguna pequeña ciudad o aldea, o bien de algún linaje ilustre; los demos llamados por un linaje <se encontraban> sobre todo en la parte del país que se asignó a la file de los geleontes (la capital Atenas y sus cercanías), donde además se hallaban la mayoría de las familias nobles y las más importantes, junto con sus posesiones. Mucho antes de Clístenes había distritos, ciudades y aldeas que se llamaban demos. El número de los demos terminó ascendiendo a 174; de todos modos recordaba al número originario de los 100 héroes, epónimos de los 100 demos. Una file comprendía 10 demos]²⁵.

25 Schoemann, *op. cit.*, p. 553: Clístenes «de suyo ciertamente no abolió la tradicional división del pueblo en cuatro files; pero le quitó su significado anterior introduciendo sobre bases completamente nuevas una nueva división del pueblo en diez partes, que también se llamaron files; cada una de estas se subdividía a su vez en una serie de distritos administrativos menores, que fueron llamados con el antiguo nombre de demos, aunque ahora con un nuevo sentido. Ahora bien, así como estos demos eran simples agrupaciones locales que abarcaban a todos los habitantes sin distinción de linaje ni posición social, en las nuevas files sólo se mantuvo una vinculación local en el sentido de que el país se dividió en treinta tritias, diez en la ciudad y sus inmediaciones, diez en la costa y diez en el interior; las tritias se sortearon entre las diez files, de modo que cada una recibiera una tritia en cada división». La oposición de Schoemann a Morgan no es total. *Ibidem*, pp. 387-388: «Dividió todo el país en un número —que no se conoce con precisión— de más de cien distritos administrativos [Nota de Schoemann: Antes se creía que Clístenes sólo creó cien demos, opinión actualmente insostenible...], algunos de los cuales se

80

Cada file o distrito, por un héroe ático. Los habitantes elegían un φύλαρχος, que mandaba la caballería; el ταξίαρχος mandaba la infantería y el στρατηγός mandaba a ambas: cada distrito debía armar 5 trirremes, eligiendo probablemente otros tantos τριήραρχος para mandarlas. Clístenes amplió el senado a 500, 50 por distrito; elegido por sus habitantes. (El Ática, apenas mayor de 40 millas cuadradas). / El tercer y último miembro de la serie territorial <era> el Estado ateniense, constituido por 10 tribus locales, representado por el senado, la ekklesía, el tribunal del Areópago, los arcontes, jueces, comandantes militares y navales elegidos.

Para ser ciudadano había que formar parte de un demo; un senador o comandante de una división del ejército o la marina era elegido por una file tópica. Las relaciones con la gens o fratría dejaron de regir los deberes de un ateniense como ciudadano. La fusión del pueblo en cuerpos políticos por zonas territoriales <quedó> entonces completa.

Así que demo, file y Estado sustituyeron a gens, fratría, tribu, etc. Perduraron (las últimas), empero, durante siglos como genealogía del linaje y fuentes de vida religiosa.

No había cargos ejecutivos en el sistema. El presidente del senado, elegido por sorteo para un sólo día, presidía la asamblea popular —no podía ser reelegido para ese cargo durante el mismo año— y guardaba las llaves de la ciudadela y del erario.

En el período de civilización, Esparta retenía aún el cargo de basileús; un generalato dual, hereditario en una determinada familia; los poderes de gobierno coordinados entre la gerusía o consejo, la asamblea popular, 5 éforos —elegidos anualmente, con facultades similares a las de los tribunos romanos—. Los basileis mandaban el ejército y como altos sacerdotes ofrendaban los sacrificios a los dioses.

unieron a su vez en un todo mayor. A estos últimos los llamó *files*, con un nombre poco adecuado tanto para una circunscripción como para una división no basada en la sangre, si bien era usado también en otras partes con un sentido semejante. Los distritos menores se llamaron δήμος y cada uno recibió su nombre bien de las pequeñas ciudades y lugares, bien de linajes ilustres cuyos campos se encontraban en ellos». Acerca de un cálculo más alto del número de demos establecidos por la reforma de Clístenes, véase Schoemann, *loc. cit.* Cf. Morgan, *op. cit.*, pp. 309 ss.

<[>²⁶ Con respecto a las 4 tribus del pueblo ático: 1) Geleontes. 2) Hopletes (ὀπλίτης: soldado de infantería con armamento pesado, coraza y escudo, que cubre todo el cuerpo; ὄπλον: utensilio, herramienta, aparato, especialmente para el armamento de los soldados: arma; también = gran escudo y coraza del soldado con armamento pesado; también significa miembro viril; ὀπλομαϊ-ὀπλίζομαι y οπλίζω: preparar, poner a punto comidas y bebidas; véase, Homero, equiparar un barco (Odisea), armar, etc.

3) Egicoreos: cabrero, de αἶξ (gen. αἰγός, cabra, de αἶσσω moverse rápidamente) y κορέννυμι (jonio) = κορίω, saciar, hartar (Αἰγικορεῖς, αἰγικορεύς, el cabrero).

4) Argadeos: ἀργαδεῖς = ἐργάται (Plutarco): trabajador, bracero, jornalero; ἐργάω y media ἐργάζομαι (<ἔργον: obra, acción) yo trabajo, me ocupo de algo, sobre todo: cultivo los campos.

Según Schoemann <p. 327> la file de los hopletes <se componía de> los inmigrantes helenos que lucharon antaño bajo Juto al lado de los atenienses contra los calcóntidas de Eubea y recibieron en recompensa la Tetrápolis en la costa frente a Eubea y una considerable parte de la tierra limítrofe como residencia: la tierra alta vecina con Brilesos y Parnes hasta el Citerón.

La file de los egicoreos: asentada donde las características de la tierra hacían del pastoreo la principal ocupación; en esta comarca, por tanto, los cabreros los más numerosos.

La file argadea: en la parte del país que se extiende desde Brilesos hacia el oeste y el sur, donde se hallan las 3 grandes llanuras: la triásica, el Pedión o Pedías y la Mesogea. (También la file de los geleontes tenía aquí su residencia). La residencia principal de la nobleza, Atenas («ἐὺπατρίδαι οἱ αὐτὸ τὸ ἄστυ οἰκοῦντες» <eupátridas, los que viven en la ciudad misma>). Schoemann sigue diciendo que «la capital y sus proximidades» recibieron por tanto el nombre de geleontes; se llamaba distrito de los geleontes, y todos los que vivían en este distrito, nobles o no, pertenecían a la file de los geleontes. Esto muestra qué idea se hace este pedante de la naturaleza de una file o tribu.

26 Desde aquí hasta el final del capítulo Marx no extracta a Morgan, sino que añade materiales recogidos por cuenta propia (Nota del trad).

Cuando, al caer los pisistrátidas, la nobleza venció temporalmente bajo Iságoras, peligro de que el pueblo perdiese su libertad, si Clístenes no <hubiese> vencido al partido nobiliario. (A ello se refiere Herodoto, v, 69: «πὸν δῆμον πρότερον <al pueblo> (antes de Clístenes, bajo Iságoras) ἀπωσμένον πάντως» <se le excluía de todo>).

Clístenes comenzó por aumentar el número del pueblo dando la ciudadanía a muchos habitantes del Ática que no eran ciudadanos, los metecos, entre los que se encontraban también los libertos. (Aristóteles, *Política*, III, 1,10). Su supresión de la división en 4 files de parentesco o tribus, en parte necesaria, pues los recién llegados no podían incorporarse a la antigua clasificación; pero por otra parte la nobleza perdió con ello el influjo que hasta entonces ejerciera (como jefes de las gentes) en los distritos rurales. Clístenes proveyó varios cargos —y además importantes—, a saber el colegio de los 9 arcontes, en vez de / como hasta entonces, por elección popular, por sorteo; pero este sorteo sólo tenía lugar entre los candidatos de las 3 clases superiores y en el caso de los arcontes sólo en la primera clase.

Poco después de las reformas de Clístenes <ocurrieron> las guerras médicas, en las que los atenienses de todas las clases se cubrieron de gloria, Aristides consiguió que se suprimieran en adelante las barreras que excluían a los ciudadanos más pobres (o, mejor dicho, inferiores) de los cargos públicos. Plutarco, *Arístides*, cap. 22:

«γράφει ψήφισμα κοινὴν εἶναι τὴν πολιτείαν
καὶ τοὺς ἄρχοντας ἐξ Ἀθηναίων πάντων αἰρεῖσθαι».

<«decretó que la administración de la ciudad fuese común
y que los arcontes fuesen sorteados de entre todos los atenienses»>.

(Según Schoemann, la última palabra no <significa> aquí elegir sino sortear, lo mismo que en Pausanias, I, 15, 4). Con todo, ciertos cargos siguieron siendo accesibles sólo a los pentacosiomedimnois, los de quinientas fanegas. En la cuarta clase <había> también gente acomodada, sólo que no poseían tanta tierra como exigía el censo de las 3 clases superiores. Y este tipo de gente acomodada <había> crecido notablemente desde los tiempos de Solón: el comercio y la manufactura, en rápido desarrollo, adquieren tanta importancia como la agricultura. Además la guerra —el Ática <había sido> devastada repetidas veces por los ejércitos persas— había arruinado sobre todo a muchos

terratenedores, a otros empobrecido; incapaces de reconstruir sus haciendas destruidas, tuvieron que vender sus propiedades y descendieron a la cuarta clase; también éstos se beneficiaron de la reforma de Aristides. De todos modos, en conjunto su ley tuvo el efecto de suprimir la situación privilegiada exclusiva de los terratenientes y de abrir a los fabricantes y capitalistas sin tierras el acceso a los cargos.

Pericles: Mientras no se pagó por acudir a las asambleas del pueblo, los más pobres casi nunca tenían interés en acudir a ellas. Desde Pericles se pagó; primero —bajo él— un óbolo por visitar la asamblea del pueblo y tomar parte en los juicios; demagogos posteriores lo triplicaron. Las clases pudientes eran partidarias de la paz, las más pobres accedían más fácilmente a la política de las guerras de Pericles.

Efialtes —en la misma dirección que Pericles— quitó al Areópago su derecho de supervisión sobre toda la administración del Estado, dejándole sólo la jurisdicción criminal. El areópago pertenecía en su mayor parte al partido conservador, partidario de la tranquilidad; en su lugar se instituyó para inspeccionar y controlar al consejo, a la asamblea del pueblo y a los magistrados una nueva autoridad: el colegio de los 7 nomofilakes o guardianes de la ley; con el Areópago el pueblo se sacudió una instancia aristocrática represiva<]>.

Parte II. Cap. XI. La gens romana

Cuando entraron en Italia los latinos, sabinos, oscos y umbros, probablemente como un solo pueblo, tenían animales domésticos y probablemente conocían el cultivo de los cereales y las plantas; en todo caso se hallaban bien entrados en el estadio medio de la barbarie y, cuando entraron en la historia, en el estadio superior, <se hallaban> en el umbral de la civilización.

Según Mommsen <*Röm. Gesch.*, I, p. 16, nota> «cebada, trigo y espelta se encuentran en estado salvaje en la orilla derecha del Eúfrates, al noroeste de Anah. La cebada y el trigo salvajes de Mesopotamia los menciona ya el historiador babilonio Beroso». Fick, en *Primitive unity of Indo-European languages*, Gotinga, 1873, <p. 280> dice: «Base pastoral... pero rasgos muy incipientes de agricultura. Conocían unos pocos cereales, cuyo cultivo <era> realizado de forma fortuita para conseguir un suministro de leche y carne. La existencia material de la gente no se basaba en la agricultura. Son pocas las

palabras primitivas que se refieren a la agricultura». Estas palabras: yava, fruto silvestre; varka, azada o arado; rava, hoz; pio, pinsere, hornear; y mak, griego μάσσω, que indica trilla y molienda del grano.

En tiempos de Rómulo (754-711 a. C., o 1-37 Ab urbe condita) —Rómulo no significa aquí una persona sino un período, como en sus sucesores— las tribunas latinas, en el monte Albano y en las estribaciones de los Apeninos al este de Roma, se <habían> subdividido ya en 30 tribus independientes, aunque unidas en una confederación laxa para protegerse mutuamente; lo mismo los sabinos, oscos, umbros. Todos, como sus vecinos al norte, los etruscos, organizados en gentes.

Por el tiempo de la fundación de Roma, hacia el 753 a. C., se habían convertido en agricultores con rebaños de animales domésticos, familia monógama, confederación en forma de liga. Las tribus etruscas, confederadas.

82 Las tribunas latinas, que poseían numerosas ciudades fortificadas y fortalezas en el campo, se hallaban diseminadas por la superficie del territorio para fines agrícolas. Entre las instituciones de las tribus latinas al comenzar el período histórico <se encuentran> las gentes, curias y tribus. Las gentes latinas / <eran todas> del mismo linaje, los sabinos y las otras gentes, con excepción de los etruscos, <tenían> su mismo origen. En tiempos de Tarquino Prisco, cuarto desde Rómulo, la organización adoptó una escala numérica: 10 gentes por curia, 10 curias por tribu, 3 tribus; total, 30 curias y 300 gentes.

En vez de la confederación de tribus compuesta por gentes y dispersa territorialmente, Rómulo consigue que se concentren y fusionen en una ciudad; esto fue la obra de cinco generaciones. En el monte Palatino y sus alrededores Rómulo agrupó 100 gentes organizadas como una tribu: los ramnes; luego se añadió un fuerte grupo de sabinos, cuyas gentes, luego incrementadas hasta 100, se organizaron como una segunda tribu: los tities (supuestamente en el Quirinal); bajo Tarquino Prisco la tercera tribu, los lúceres: 100 gentes extraídas de las tribus circundantes, incluidas etruscas. El senado —consejo de jefes—, los comitia curiata —asamblea del pueblo— y el comandante militar — rex—. Bajo Servio Tulio el senado se hizo «patricio», pues confería el rango de patricio a sus miembros y a su posteridad; de este modo se creó una clase privilegiada, que invadió primero el sistema gentilicio y luego el político, para acabar desbancando los principios democráticos heredados de las gentes.

Niebuhr, Hermann, Mommsen, etc. consideran la gens como compuesta de familias, cuando en realidad la gens constaba de partes de familias, y la gens, no la familia, <era> la unidad del sistema social. Se sabe poco sobre la historia «social» de la Roma más antigua, pues el poder había pasado ya de las gentes a nuevos cuerpos políticos antes de que comenzase la historiografía romana. Gayo —*Institutiones*, III, 17— dice: «Qui sint autem gentiles primo commentario rettulimus, et cum illic admonuerimus totum gentilicium ius in desuetudinem abiisse, supervacuum est hoc quoque loco de (eadem re) iterum curiosius tractare» <ya queda expuesto en el primer comentario quiénes son los gentiles, y, como ya hemos dicho entonces que todo el derecho gentilicio ha caído en desuso, es superfluo que volvamos a tratar aquí con más detalle de lo mismo>.

Cicerón, *Topica*, VI <,29>: <[> «Gentiles sunt inter se qui eodem nomine [totem!] sunt. Non est satis. Qui ab ingenuis oriundi sunt. Ne id quidem satis est. Quorum maiorum nemo servitutem servivit. Abest etiam nunc. Qui capite non sunt deminuti. Hoc fortasse satis est. Nihil enim video Scaevolam pontificem ad hanc definitionem addidisse» <]Son gentiles entre sí los que llevan el mismo nombre (¡Totem!). No basta. Los que han nacido de padres libres. Tampoco basta. Aquéllos entre cuyos antepasados no hay ningún esclavo. Sigue sin bastar. Los que conservan intactos todos sus derechos. Esto tal vez sea suficiente. En efecto, no creo que el pontífice Escévola haya ido más allá de esta definición>.

Festo <, *De significatione verborum*, ad voc. «gentilis»>: «Gentilis dicitur et ex eodem genere ortus, et is qui simili nomine appellatur». < Gentil se llama tanto al nacido del mismo linaje como al que lleva el mismo nombre>.

Varrón, *De lingua latina*, lib. VIII, cap. 4: «Ut in hominibus quaedam sunt agnationes ac gentilitates, sic in verbis: ut enim ab Aemilio homines orti Aemilii, ac gentilis, sic ab Aemilii nomine declinatae voces in (gentilitate) nominali: ab eo enim, quod est impositum recto casu Aemilius, <...>, Aemilium, Aemilios, Aemiliorum, et sic reliquae ejusdem quae sunt stirpis». <Del mismo modo que entre los hombres hay ciertas agnaciones y gentilidades, las hay entre las palabras; pues, así como de Emilio proceden los Emilios y la gens, también del nombre Emilio las palabras declinadas en (gentilidad) de nombres. Y es que del Emilio puesto en nominativo <proceden...> Aemilium, Aemilios, Aemiliorum y así los demás que pertenecen a la misma estirpe>.

Otras fuentes permiten constatar que sólo pertenecían a las gens quienes podían trazar su descendencia exclusivamente por línea masculina de un antepasado reconocido en la gens; debía llevar nombre gentilicio (esto, Cicerón).

445 a. C. En el discurso del tribuno romano Canuleyo, defendiendo la abolición de la ley que prohibía el matrimonio entre patricios y plebeyos, dijo —*Livio*, IV, cap. 4—: «Quid enim in re est aliud, si plebeiam patricius duxerit, si patriciam plebeius? Quid iuris tandem mutatur? Nempe patrem sequuntur liberi». <Pues ¿qué es lo que cambia si un patricio se casa con una plebeya, un plebeyo con una patricia? ¿Qué derecho se altera a fin de cuentas? Los hijos siguen como siempre al padre>. (Esto supone descendencia por línea masculina). Ilustración práctica de que la descendencia seguía la línea masculina: Julia, hermana de Cayo Julio César, se casó con Marco Attio Balbo. El nombre de ella prueba que pertenecía a la gens Julia. Su hija Attia tomó el nombre gentilicio de su padre, pertenecía a la gens Attia. Attia se casó con Cayo Octavio, fue madre de Cayo Octavio (o sea el futuro Augusto). Su hijo toma el nombre del padre, pertenece a la gens Octavia.

83 Adam, *Roman antiquities*: si sólo había una hija en la familia, se le llamaba por el hombre de la gens, como Tulia, hija de Cicerón, Julia, hija del César, Octavia, hermana de Augusto, etc. Conservaban el mismo nombre después de casarse. De haber dos hijas, una se llamaba la Mayor, la otra la Menor [como entre los salvajes]. Si más de dos, se distinguían por su número: Prima, Secunda, Tertia, Quarta, Quinta, o, más cariñosamente, Tertulla, Quartulla, Quintilla... Durante los mejores años de la república los nombres de las gentes y los apellidos de las familias fueron fijos y seguros. Eran comunes a todos los miembros de la familia, pasaban a su posteridad. Cambiaron / y se confundieron tras ser derrocada la libertad.

Hasta donde alcanzamos el pasado romano, la descendencia seguía la línea masculina. En todos los casos expuestos, las personas se casaron fuera de la gens. Las gentes romanas <tenían> los siguientes derechos y obligaciones:

- 1) Derechos mutuos de sucesión en la propiedad de un gentilicio fallecido.
- 2) Posesión de un cementerio común.
- 3) Ritos religiosos comunes; sacra gentilicia.
- 4) Obligación de no contraer matrimonio dentro de la gens.
- 5) Posesión de tierras en común.
- 6) Obligación recíproca de auxilio, defensa y

reparación de agravios. 7) Derecho a llevar el nombre gentilicio. 8) Derecho de adoptar extraños en la gens. 9) ¿Derecho a elegir y deponer los jefes?

sobre 1). 451 a. C. Promulgación de la ley de las 12 tablas; la antigua regla de la herencia entre los gentilicios ya reemplazada; pasaban a sui heredes —sus hijos— y a falta de los hijos a los descendientes del difunto en línea recta masculina. Gayo, *Institutiones*, 1. III, 1 y 2. [La esposa era coheredera con los hijos]. Los hijos que vivían heredaban a partes iguales, los hijos de los hijos difuntos lo mismo con la parte de su padre; de este modo la herencia se quedaba en la gens; los hijos de los descendientes femeninos del intestado, que pertenecían a otra gens, se hallaban excluidos. Si no <había> sui heredes —*op. cit.*, 1. III, 9—, la herencia pasaba por la misma ley a los agnados; parientes agnados <eran> todos los que podían comprobar su descendencia por línea masculina de un mismo antepasado común con el intestado; en virtud de tal descendencia todos ellos llevaban el mismo nombre gentilicio, tanto mujeres como varones, y eran de grado más próximo al extinto que los demás gentilicios. Los agnados de grado más próximo tenían preferencia: 1º) los hermanos y las hermanas solteras, 2º) los tíos paternos y las tías maternas del intestado, etc. Pero se excluía a los hijos de las hermanas casadas —pues pertenecían a otra gens— en favor precisamente de los parientes gentilicios (agnados) cuyo parentesco con el intestado ya sólo <era> demostrable por el nombre gentilicio; el derecho gentilicio predominaba sobre la consanguinidad, debido a que el principio que retenía la propiedad en la gens <era> fundamental. Naturalmente el orden —histórico— es exactamente el inverso del que aparece en las 12 tablas: 1º) los gentilicios, 2º) los agnados, entre ellos los hijos del intestado después que la descendencia hubo cambiado de la línea femenina a la masculina; 3º) los hijos son exclusión de los <demás> agnados.

Por el matrimonio la mujer sufría una *deminutio capitis*, o sea perdía sus derechos agnaticios; una hermana soltera podía heredar, no así una casada, que habría transferido la propiedad a otra gens.

El rasgo arcaico que se mantuvo más tiempo en Roma fue el retorno de la propiedad en ciertos casos a los gentilicios (lo señala también Niebuhr). El liberto no adquiría con la manumisión derechos gentilicios en la gens de su patrono; pero le estaba permitido adoptar su nombre gentilicio, por ejemplo,

Tiro, liberto de Cicerón, llamado M. Tulio Tiro. La ley de las 12 tablas daba los bienes de un liberto que moría intestado a su antiguo amo.

sobre 2). En el estadio superior de la barbarie, cementerio exclusivo para los miembros de la gens. Así entre los romanos. Por ejemplo, Apio Claudio, jefe de la gens Claudia, se trasladó de la ciudad sabina de Regilo a Roma, de la que fue senador, con su gens y muchos clientes. Suetonio, *Vita Tiberius*, cap. I, dice: «Patricia gens Claudia... agrum (una parte de las tierras del Estado) insuper trans Anienem clientibus locumque sibi ad sepulturam sub Capitolio, publice accepit». «La gens patricia Claudia... recibió además públicamente un campo (una parte de las tierras del Estado) al otro lado del Anio para su clientela y un lugar para su propia sepultura al pie del Capitolio». Recibió un cementerio para la gens según la costumbre de entonces.

En tiempos de Julio César la tumba familiar no había sustituido por completo a la de la gens; demostración, Quintilio Varo, habiendo perdido su ejército en Germania, se dio muerte, su cuerpo cayó en poder del enemigo medio quemado. Veleyo Patérculo, II, 119: «Vari corpus semiustum hostilis laceraverat feritas; caput eius abscisum latumque ad Maroboduum et ab eo missum ad Caesarem gentilicii <...> tumuli sepultura honoratum est». «La fiereza del enemigo se ensañó en el cuerpo medio quemado de Varo; su cabeza fue cortada y enviada a Marobodio, quien la envió a César, y fue honrada con la sepultura en el túmulo gentilicio». Cicerón, *De legibus*, II, 22: «Iam tanta religio est sepulcrorum (tan grande <es> la santidad de los sepulcros), ut extra sacra et gentem inferi (<que> ser enterrado fuera de los ritos y de la gens) fas negent esse <se considera nefando>; idque apud maiores nostros. A. Torquatus in gente Popilia iudicavit». «Así lo decidió entre nuestros antepasados A. Torcuato en el caso de la gens Popilia». En la época de Cicerón la tumba familiar fue sustituyendo al panteón gentilicio, a medida que las familias fueron alcanzando plena autonomía dentro de las gentes. Antes de las 12 tablas se practicaban por igual la cremación y la inhumación —las 12 tablas prohibieron la cremación así como / la inhumación dentro de la ciudad—. El columbario —sepulcro con nichos para las urnas— tendría generalmente capacidad para unas 100 urnas.

sobre 3). Sacra privata o sacra gentilia, celebrados por la gens en fechas fijas. —Todos los miembros de la gens estaban obligados a tomar parte en ellos,

ya fueran miembros de ella por nacimiento, adopción o adrogación. Un individuo quedaba libre de su observancia y perdía los privilegios inherentes a ellos, cuando perdía su gens—. Se cuentan casos en que los gastos para sostener estos ritos se convirtieron en una carga para la gens debido a la reducción en el número de sus miembros. Las ceremonias religiosas, públicas y privadas, <eran> de exclusiva regulación sacerdotal, no sujetas a la jurisdicción civil.

Con el tiempo llegaron a constituirse colegios de pontífices, curiones y augures con un detallado sistema de culto por estos sacerdocios; pero fundamentalmente el sacerdocio <era> electivo; el cabeza de familia <era> también sacerdote del hogar.

En los tiempos primitivos de Roma muchas gentes tenían su propio sacellum [pequeño santuario sin cubrir; una capilla; «sacellum est locus parvus deo sacrata cum ara» <el sacellum es un pequeño lugar con un altar consagrado al dios> (Trebatius en <Aulus> Gellius, *Noches Aticas*, VII, cap. 12); «sacella dicuntur loca diis sacrata sine tecto» <se llama capillas a los lugares sin techo consagrados a los dioses> —Festo—] para la realización de sus ceremonias religiosas; varias gentes realizaban sacrificios especiales transmitidos de generación en generación. Se consideraban obligatorios (los Nautii a Minerva, los Fabii a Hércules, etc.).

sobre 4). Las regulaciones gentilicias eran costumbres con fuerza de ley; una de ellas, la prohibición de casarse en la gens; no parece que en Roma se haya convertido después en ley; pero la genealogía romana demuestra la regla del matrimonio fuera de la gens. También se ve por el hecho de que, sin excepción, la mujer perdía su derecho agnaticio al casarse —de modo que la propiedad no se transfiriera de la propia gens a la de su marido—. Por la misma razón: exclusión de los hijos de una mujer de todos los derechos a la herencia de un tío o abuelo maternos; como se casaba fuera de la gens, sus hijos pertenecían a la gens del padre; por tanto no <pertenecían> a la gens de ella, por tanto no heredaban nada de ella.

sobre 5). Propiedad común de tierras, general entre las tribus bárbaras. Por eso natural entre las tribus latinas; desde tiempos muy remotos una parte de sus tierras se presenta en posesión privada de individuos; primero sólo pudo

haber un derecho de posesión sobre tierras ocupadas realmente, lo que se encuentra ya en el estadio inferior de la barbarie.

Entre las tribus rústicas latinas, las tierras las poseía en común cada tribu, otras tierras la gens, otras en fin los hogares. La asignación de tierras a individuos se hizo corriente en la época de Rómulo, luego completamente general. Varrón, *De re rustica*, 1. I, cap. 10, dice: «Bina jugera quod a Romulo primum divisa (dicebantur) viritim, quae heredem sequerentur, heredium appellarunt». <Llamaron heredium a la hectárea que (se decía) por primera vez repartió Rómulo entre todos los varones, de modo que perteneciera también a sus herederos>. Lo mismo en Dionisio. Se dice que Numa y Servio Tulio efectuaron repartos semejantes; éste <fue> el comienzo, de la propiedad privada absoluta, presupone una vida sedentaria, etc. No sólo era adjudicada, sino también transferida por el gobierno, forma muy distinta del derecho de poseer tierras procedente de un acto individual... Estas tierras, tomadas de las que tenía en común el pueblo romano. Desde el comienzo de la civilización las gentes, curias y tribus tenían ciertas tierras en común, además de las asignaciones individuales.

Mommsen dice luego: «En los tiempos más antiguos el territorio romano se dividía en una serie de distritos por clanes (¡seguro que la palabra empleada por Mommsen es linajes!), que luego sirvieron de base cuando se formaron los primeros distritos rurales (tribus rusticae)... Estos nombres [de los distritos], a diferencia de lo que pasó con los que se añadieron en un período posterior, que se tomaban de localidades, se formaron sin excepción de nombres de linajes como Camilii, Galerii, Lemonii, Polii, Pupinii, Voltinii, Aemilii, Cornelii, Fabii, Horatii, Menenii, Papirii, Romilii, Sergii, Voturii». Cada gens tenía un distrito independiente y se localizaba por él —incluso en la misma Roma las gentes estaban asentadas en zonas separadas—.

Mommsen dice además:

85 «Así como cada hogar tenía su parte de tierra, también la comunidad de clan [ésta no es la palabra de Mommsen] o pueblo, tenía tierras del clan vinculadas a él, que...en un período relativamente tardío seguían siendo llevadas por analogía [!] con las tierras familiares, o sea por el sistema de / posesiones comunes... De todos modos estos clanes no se consideraron desde el principio como sociedades independientes, sino como partes integrantes de una comunidad

política (*civitas populi*). Esta se presenta primero como el conjunto de un cierto número de poblados clánicos con igual origen, lengua y usos, obligados a guardar entre ellos una ley y ayuda legal por daños, y a unir su acción ofensiva y defensivamente»²⁷. Mommsen piensa que las tribus latinas anteriores a la fundación de Roma poseen las tierras por hogares, gentes y tribus, presenta la serie ascendente de las organizaciones sociales en las tribus, <que muestra> un completo paralelismo con los iroqueses: gens, tribu, confederación. No se menciona la fratría. El hogar referido difícilmente pudo haber sido una familia sola, probablemente se componía de familias emparentadas, que ocupaban una vivienda en común y practicaban el comunismo en la vida del hogar.

sobre 6). El primer rasgo del gentilismo —la dependencia de los gentilicios entre sí para defensa de sus derechos personales— es el primero en desaparecer, una vez que cada ciudadano se dirige en busca de protección al Derecho y al Estado; en el período histórico ya sólo aparece entre los romanos en forma de restos.

27 Mommsen, *Römische Geschichte*, Berlín, 1874, t. I, p. 36: «Así como a la casa le corresponde un campo, a la comunidad de sangre o al pueblo le corresponde una marca, si bien ésta, como luego veremos, se cultiva hasta relativamente tarde como una especie de marca familiar, o sea por el sistema de la comunidad de campos. Se plantea la cuestión de si las comunidades de sangre en el Lacio mismo se han desarrollado hasta convertirse en pueblos de ascendencia común o si los latinos entraron en el Lacio ya como colectivos de sangre. [...] De suyo, ciertamente, estos colectivos de sangre no se tenían por unidades autónomas sino por partes que integraban una comunidad política (*civitas, populus*), cuya forma inicial es la suma de una serie de pueblos de parientes con comunidad de antepasados, lengua y costumbres obligados a guardar un mismo derecho y a ayudarse en caso de su violación, así como a una comunidad defensiva y ofensiva».

La expresión de Mommsen no es «*clan-household*» <comunidad de clan> —como ya ha notado Marx dos párrafos antes contra la traducción de Morgan— sino «*Geschlechtshaus*» <comunidad de sangre> La «*Geschlechtsmark*» <marca de parentesco o linaje> de Mommsen la traduce Morgan por «*clan-lands*» <tierras del clan>, y «*Geschlechtsgenossenschaften*» <colectivos de sangre> por «*clanships*» <clanes>. Morgan dice «*civitas populi*» <—corregido en la 2ª ed., 1878, conforme a Mommsen—> donde Mommsen dice «*civitas, populus*», y traduce falsamente como «*analogy of houselands*» <por analogía con las tierras familiares> lo que era «*gleichsam al Hausmark*» <como una especie de marca familiar>.

El giro de Mommsen «de suyo», referido a las partes integrantes de una comunidad política, embrolla el tema: estas partes integrantes no pertenecían en un comienzo a la comunidad política ni su forma «inicial» fue una «suma» de pueblos de parientes. Mommsen utilizaba muchas expresiones seudotemporales, como «de suyo» <«von Haus aus»>, «inicial». Su discurso es oscuro, mientras que su concepción evolutiva se expresa en parte con palabras como «integrar» (como función o proceso de integración). La «comunidad política» es o un anacronismo o una contradicción *in terminis*. Mommsen, *op. cit.*, p. 38, dice: «Todas estas comarcas eran soberanas políticamente en los tiempos más antiguos, regidas por sus soberanos con la asistencia del consejo de los ancianos y de la asamblea de los guerreros». Es imposible que la soberanía política y el cargo de soberano puedan haber formado parte del gobierno «en los tiempos más antiguos». Habría sido oportuno ordenar la cronología relativa en una secuencia más clara; pero Mommsen no pensó a fondo en la problemática y su solución al problema de la evolución política de la antigua Roma consistió en convencerse a sí mismo de que sus formulaciones estaban a la altura del estado de las fuentes y que éstas bastaban para las consecuencias que él había sacado de ellas.

Aproximadamente el 432 a. C. Apio Claudio fue encarcelado. Pero Livio, VI, 20: «Appio Claudio in vinculo ducto, Caium Claudium inimicum Claudiamque omnem gentem sordidatum fuisse». <Cuando Apio Claudio fue encarcelado, Cayo Claudio, su enemigo, y toda la gens Claudia se pusieron de luto>. Durante la 2ª guerra púnica, refiere Niebuhr, las gentes se unieron para rescatar a sus miembros que habían caído prisioneros; el senado se lo prohibió; según el mismo Niebuhr la gens <estaba> obligada a ayudar a los gentilicios necesitados; para ello se basa en Dionisio, II, 10: «ἔδει τοὺς πελάτας τῶν ἀναλωμάτων ὡς τοὺς γενεὴ προσήκοντας μετέχειν». <A los clientes correspondía... cargar también ellos con los gastos como si fueran de la gens>.

sobre 7). Al fin llegó a ser imposible a las personas trazar su descendencia hasta el fundador. Niebuhr (basándose en esta <[>estúpida<]> razón) niega la existencia de todo parentesco en la gens, puesto que no podían demostrar su vinculación con un antepasado común; por consiguiente la gens <sería> una organización puramente ficticia...

Después que la descendencia cambió de la línea femenina a la masculina, los nombres de las gentes, probablemente tomados de animales, fueron sustituidos por nombres personales. Algún individuo famoso en la tradición legendaria de la gens se convirtió en su antepasado epónimo y no es improbable que esta persona <fuera> a su vez reemplazada por otra en el transcurso de largos períodos de tiempo. Cuando una gens se dividía a consecuencia de una separación local, una de las partes podía adoptar un nombre nuevo; este cambio de nombre no alteraría el parentesco sobre el cual descansaba la gens... Sólo había un medio de alterar la descendencia gentilicia: por adopción. Esta no <fue> frecuente... En una gens iroquesa de 500 personas —estando la gens unida a un sistema de consanguinidad que reduce todos los consanguíneos a un pequeño número de categorías y reteniendo a sus descendientes indefinidamente en su seno— todos sus miembros están emparentados entre sí y cada cual conoce o puede averiguar su parentesco con el otro; de este modo el hecho del parentesco se hallaba constantemente presente en la gens arcaica. Con el matrimonio monógamo apareció un sistema totalmente diferente de consanguinidad, en el que no tardaron en desaparecer los parentescos colaterales. Este <era> el sistema de las tribus griegas y latinas en los comienzos del período histórico.

Grote, *History of Greece*, III, 33, 36, cuenta: Clístenes de Argos cambió los nombres de las 3 tribus dorias de Sición, el uno en hyatae (singular: jabalí), el otro en oneatae (burro), el 3° en choereatae (cochinillo); estaban pensados como insulto contra los sicionios, pero se mantuvieron mientras vivió y 60 años después. «La idea de estos nombres de animales ¿fue tomada de la tradición?»²⁸.

86 Una vez que empezó la decadencia de la organización gentilicia, dejaron de formarse nuevas gentes por el proceso de segmentación; algunas de las existentes se extinguieron. Esto tendió a acrecentar la importancia de la descendencia gentilicia como linaje. En tiempos del imperio se establecían constantemente en Roma nuevas familias de otros países que adoptaban nombres gentilicios para lograr ventajas sociales. El emperador Claudio, 40-54 d. C., prohibió / a los extranjeros adoptar nombres romanos, sobre todo de antiguos linajes. Suetonio, *Vita Claudii*, cap. 25, dice: «Peregrinae conditionis homines vetuit usurpare Romana nomina, dumtaxat gentilicia». <Prohibió a los extranjeros usurpar nombres romanos, sobre todo gentilicios>. Las familias romanas que pertenecían a las gentes históricas tenían en el mayor aprecio sus linajes, tanto bajo el imperio como antes, durante la república.

sobre 8). Tanto bajo la república como bajo el imperio se practicó la adopción en la familia, que incorporaba la persona adoptada a la gens de la familia; esto <se hallaba> rodeado de formalidades que lo hacían difícil. Quien no tuviese hijos ni pudiese ya tenerlos dada su edad, tenía el derecho a adoptar un hijo con el consentimiento de los pontífices y de los comitia curiata. Cicerón, *Pro Domo*, cap. 13. Las cautelas que aún había en tiempos de Cicerón muestran que antes las restricciones eran mayores y los casos más raros.

sobre 9). Carecemos de información directa sobre el desempeño del cargo de jefe —princeps— entre los romanos; con anterioridad a la institución de la civitas cada gens tenía un jefe, probablemente varios; probablemente sin sucesión hereditaria entre las tribus latinas, pues el principio electivo predomina <aun> después, o sea entre los reges y en la República; el propio rex, el cargo más alto, era electivo; el cargo de senador, electivo o por nombramiento, lo mismo el de los cónsules y magistrados inferiores. El colegio de pontífices —instituido por Numa— al principio llenaba

28 La fuente es aquí Herodoto, *Historia*, V, 68. Morgan, *op. cit.*, p. 322, nota 248, cita como fuente Grote, *loc. cit.*

las vacantes por los mismos pontífices mediante elección. Livio —XXV, 5— habla de la elección de un pontifex maximus por los comitia hacia el año 212 a. C. La lex Domitia transfirió al pueblo el derecho de elegir los miembros de los diversos colegios de pontífices y sacerdotes; Sila la modificó posteriormente. Por tanto, es una <[> necedad <]> suponer —sin pruebas positivas— que el cargo de princeps —jefe de la gens— fuera «hereditario». Pero en lo que <había> derecho electivo —como el desempeño del cargo era vitalicio— también derecho a deponer.

Estos jefes de las gentes, o una selección de ellos, componían antes de la fundación de Roma el consejo de las tribus latinas. Mommsen: Todas estas «comarcas» (léase tribus) eran soberanas políticamente [asinus!] en los tiempos más antiguos, regidas por sus soberanos [Mommsen, inventor de soberanos; léase jefe de la tribu] con la asistencia del consejo de los ancianos y de la asamblea de los guerreros». —Era el consejo <[>, Sr. Mommsen, <]> y no el comandante militar <[>, el soberano según Mommsen, <]>, quien gobernaba—.

Niebuhr dice: «En todas las ciudades de las naciones civilizadas a orillas del Mediterráneo, el senado fue una parte del Estado tan esencial e indispensable como la asamblea popular; era un cuerpo escogido de ciudadanos mayores; tal consejo —dice Aristóteles— existe siempre, ya sea aristocrático o democrático; incluso en las oligarquías, por pequeño que sea el número de los que toman parte en la soberanía, se nombra a algunos consejeros para preparar medidas públicas». El senado de la sociedad política fue el sucesor del consejo de jefes de la sociedad gentilicia. El senado de Rómulo, 100 ancianos en representación de las 100 gentes, era un cargo vitalicio, no hereditario, de donde se sigue que el cargo de jefe en esa época era electivo.

Hacia el 474 a. C. la gens Fabia propuso al senado emprender como gens la guerra contra Veyes. Aceptada su propuesta, cayeron en una emboscada. Livio, II, 50 —véase también Ovidio, *Fasti*, II, 193—: «Trecentos sex (el número de los que salieron) perisse satis convenit; unum prope puberem (impúber) aetate relictum stirpem genti Fabiae, dubiisque rebus populi Romani saepe domi bellique vel máximum futurum auxilium». <Trescientos seis (el número de los que salieron) parece que murieron; quedó de toda la gens Fabia un niño (impúber), que llegaría a ser muchas veces en momentos difíciles el mayor sostén del pueblo romano en los asuntos internos como en la guerra>.

El número de 300 indicaría un número igual de mujeres, que con los hijos de sus maridos daría un total de por lo menos 700 de la gens Fabia (no un único impúber)./

87 Parte II. Cap. XII. La curia, la tribu y el populus romanus

<[> Supuestos períodos hasta la constitución de la república: 1) Rómulo, 754-717 a. C. (1-37 Ab urbe condita). 2) Numa Pompilio, 717-679 a. C. (37-75 A. u.). 3) Tulo Hostilio, 679-640 a. C. (75-114 A. u.). 4) Anco Marcio, 640-618 a. C. (114-136 A. u.). 5) Tarquino Prisco, 618-578 a. C. (136-176 A. u.). 6) 578-534 a. C. (176-220 A. u.), Servio Tulio. 7) 534-509 a. C. (220-245 A. u.), Tarquino el Soberbio <]>.

Societas, basada en la gens; paralelamente la civitas, basada en el territorio y la propiedad; la segunda organización fue suplantando gradualmente a la primera en el curso de 200 años; el cambio se completó hasta cierto punto bajo Servio Tulio (578-534 a. C., 176-220 A. u.). Curia, análoga al griego fratría = 10 gentes; 10 curias = 1 tribu; bajo Servio Tulio el pueblo romano = 3 tribus, 10 curias, 300 gentes. Importa un pepino si los reyes romanos <fueron> legendarios o no; lo mismo, si la legislación atribuida a alguno de ellos es legendaria o verdadera. Los acontecimientos del progreso humano se encarnan independientemente de los individuos en un registro material que ha cristalizado en instituciones, usos y costumbres, y se ha conservado en inventos y descubrimientos.

El ajuste numérico de las gentes, etc. procedió de una acción legislativa, no anterior a los tiempos de Rómulo para las 2 primeras tribus. La curia de los romanos, a diferencia de la fratría de los griegos e iroqueses, se convirtió en una organización dotada de un claro carácter gubernamental. Probablemente las gentes de una curia eran parientes entre sí, se proveían recíprocamente de mujeres por matrimonio cruzado. [Esto, conjetura]. La organización en fratrías —aunque se menciona por primera vez en la historia de Roma en conexión con la legislación de Rómulo— <existía> desde tiempo inmemorial entre las tribus latinas.

Livio, I, 13: «Itaque, quam populum in curias triginta divideret (después de hacer la paz con los sabinos), nomina earum (de las sabinas raptadas) curiis impusuit». <Así, al dividir (Rómulo) el pueblo en treinta curias (después de hacer la paz con los sabinos), puso a las curias los nombres de ellas (de las sabinas raptadas)>.

Dionisio, *Antigüedades romanas*, 7: «φράτρα δὲ καὶ λόχος (tropa, partida) ἢ κουρία» <«fratría y lojos (tropa, partida) la curia»>; *ibidem* dice: «διηρηντο δὲ καὶ εἰς δεκάδας αἱ φράτραι πρὸς αὐτοῦ, καὶ ἡγεμὼν ἐκάστην ἐκόσμει δεκάδα, δεκουρίων κατὰ τὴν ἐπιχώριον γλῶτταν προσαγορευόμενος». <las fratrías se dividieron en décadas, cada una con su propio jefe, llamado decurión en la lengua del país>.

Plutarco, *Vita Romuli*, cap. 20: «Ἐκάστη δὲ φυλὴ δέκα φρατρίας εἶχεν λέγουσιν επωνύμους εἶναι ἐκείνων τῶν γυναικῶν». <Cada tribu constaba, pues, de diez fratrías, que tenían sus epónimos de aquellas mujeres>.

Lo que Rómulo <hizo> fue ajustar el número de gentes de cada tribu, tarea que pudo realizar gracias a la afluencia de personas atraídas de otras tribus. Para los ramnes —primera tribu— tomó a gentes emparentadas en la misma curia, logró un ajuste numérico tomando arbitrariamente el exceso de gentes de una curia originaria para compensar los huecos de otra [también se da entre los pieles rojas]. Los tities, casi todos sabinos; los lúceres heterogéneos, formados más tarde por incorporaciones sucesivas y conquistas; contenían también gentes etruscas. En esta reconstrucción la gens se mantuvo pura, la curia se formó de modo que incluyese en algunos casos a gentes sin parentesco entre sí, saltando los límites de la fratría natural; también la tribu abarcó elementos extraños, que no pertenecían a ella por crecimiento meramente espontáneo. La tercera tribu —lúceres—, en gran parte creación artificial; su elemento etrusco hace suponer que su dialecto no era plenamente inteligible para los romanos.

Niebuhr fue el primero en mostrar que el pueblo era soberano, que los llamados reyes ejercían un poder delegado y que el senado se basaba en el principio de representación. Pero Niebuhr en desacuerdo con los hechos, cuando dice que las proporciones numéricas son la prueba irrefutable de que las gentes romanas no <tenían> más antigüedad que la constitución de Rómulo, que «las corporaciones fueron constituidas por un legislador en armonía con el resto de su esquema». Un legislador no podía fabricar una gens y una curia

sólo a base de combinar gentes; podía imponer un aumento o disminución del número de gentes de una curia y el número de curias de una tribu.

88 El pasaje completo de Dionisio (de Halicarnaso), 1. II, cap. 7, dice: «Después de dividir (Rómulo) a toda la multitud en tres grupos, designó jefe (ἡγεμόνα ἐπέστησεν) al hombre más eminente en cada uno de los 3 grupos; luego dividió a su vez cada uno de los 3 grupos en 10, volvió a nombrar de entre sus jefes, iguales (ἴσοι <iguales> en rango), a los mejores; llamó tribus a los 3 grupos mayores; curias (κουρίας) a los más pequeños, como se siguen llamando todavía. La correspondencia griega sería para tribus = φυλή o τρίττυς; la curia = φράτρα y λόχος (banda, partida); los hombres al mando de las tribus = φύλαρχοι y τριττύαρχοι, llamados tribunos por los romanos. [O sea que tribuno equivale literalmente al antiguo jefe de tribu]. / Los jefes de las curias = φρατρίαρχοι y λοχαγοί, que los romanos llaman curiones. Las fratrías fueron divididas a su vez en décadas, cada una con su jefe, llamado decurión en la lengua del país. Y cuando todos estuvieron divididos y agrupados en files y fratrías, dividió el país en 30 partes iguales, dio una a cada fratría, apartó la tierra precisa para las ceremonias religiosas y los templos y dejó asimismo una parte de tierra para uso comunitario (καὶ τίνα τῷ κοινῷ γῆν καταλιπών). Lo único que <hizo> Rómulo fue esta división de las personas y la tierra, igualdad general y absoluta».

Los miembros de la curia se llamaban curiales; elegían un sacerdote, el curión, el principal cargo de la fraternidad; cada curia tenía sus ritos sagrados, su sacellum como lugar de culto y su lugar de asamblea para tratar sus asuntos; junto al curión se elegía un sacerdote auxiliar, el flamen curialis, encargado directamente de los ritos; la asamblea del pueblo, comitia curiata, <era> el poder soberano en Roma, más que el senado del sistema gentilicio.

Jefes tribales: antes de Rómulo entre las tribus latinas —Dionisio II, 7— <eran> el cargo principal de la tribu, con funciones de magistrado —en la ciudad—, militares —en campaña— y religiosas —de administración de los sacra—. Dionisio, *loc. cit.* Indudablemente su cargo electivo, probablemente elegido por las curias reunidas en una asamblea general. Probablemente, el «jefe de la tribu» se llamaba «rex» antes de la fundación de Roma, lo mismo vale de la asamblea del senado —senex— y de la asamblea tribal —comitia, con-ire—. Tras la fusión de las 3 tribus romanas se perdió el carácter nacional de la tribu.

Los 30 curiones fueron organizados como un cuerpo en un colegio de sacerdotes, desempeñando uno de ellos el cargo de curio maximus, elegido en asamblea por las gentes. Además, el colegio de los augures, que constaba según la ley Ogulnia (300 a. C.) de 9 miembros, incluido su jefe, el magister collegii; y el colegio de pontífices, 9 miembros por la misma ley, incluido el pontifex-maximus. El conjunto, como lo organizó Rómulo, se llamaba el *populus romanus*; no era más que una sociedad gentilicia; el rápido crecimiento de la población bajo Rómulo y sobre todo en el período entre él y Servio Tulio (754-534) impuso un cambio y además fundamental.

Livio, I, 8 dice que un «*vetus consilium*», un viejo truco de los fundadores de ciudades <consistió> en atraerse una multitud oscura y sencilla, y plantear luego una exigencia autóctona en nombre de su progenie. Rómulo instaló así un *asylum* junto al Palatino e invitó a todas las personas de las tribus vecinas, etc. «*Eo ex finitimis populis turba omnis sine discrimine, liber an servus esset, avida novarum rerum perfugit; idque primum ad coeptam magnitudinem roboris fuit*». <Allí huyó de los pueblos limítrofes toda una multitud sin distinción, libres y siervos, ávidos de una situación nueva; con esto la incipiente grandeza recibió su primer refuerzo>. También Plutarco, *Rómulo*, cap. 20, y Dionisio, II, 15, mencionan el *asylum* o lugar de refugio. Se ve que la población bárbara de Italia <había> crecido mucho, descontento entre ellos, falta de seguridad personal, existencia de esclavitud doméstica, temor a la violencia. Ataque de los sabinos por haberles robado las mujeres; tuvo por resultado un compromiso, latinos y sabinos se unieron en una sociedad, conservando cada división su propio jefe militar, los *tities* (sabinos) bajo Tito Tacio. Tulo Hostilio (679-640 a. C.) tomó la ciudad latina de Alba, trajo toda su población a Roma; supuestamente ocuparon el monte Celio. Dice Livio, I, 30, que con esto se duplicó el número de habitantes. 640-618: Anco Marcio tomó la ciudad latina de Politorio, trasladó toda su gente a Roma y, según se dice, les cedió el monte Aventino con algunos privilegios. Poco después los habitantes de Tellini y Ficana fueron sojuzgados y trasladados a Roma y también ocuparon el monte Aventino —Livio I, 35—. Las gentes traídas a Roma siguieron estando localmente aparte según la usanza universal de las gentes en el estadio medio y superior de la barbarie, en cuanto las tribus comenzaron a reunirse dentro de fortalezas y ciudades amuralladas. —En las casas de los pueblos de Nuevo México todos los ocupantes de una casa pertenecían a la misma tribu y en algunos casos una sola vivienda común contenía una tribu. En Tlaxcala 4 barrios ocupados por 4 linajes, probablemente fratrías, etc.—. La mayor parte

de estas incorporaciones <se hallaban> unidas en la 3ª tribu, los lúceres, que no estuvo completa hasta Tarquino Prisco (618-578) con la incorporación de algunas nuevas gentes etruscas.

- 89 El aumento de las tribus romanas <se realizó> por imposición legislativa no enteramente exenta de elementos extraños; de ahí el nombre de tribus, 1/3 del pueblo; el latín debe haber tenido un término equivalente a file, desapareció; muestra elementos heterogéneos en las tribus romanas, mientras que la file griega <era> pura. / El senado de Rómulo con funciones semejantes a las del antiguo consejo de jefes. Cada gens —dice Niebuhr— enviaba su decurión, o concejal que le representaba en el senado. Por tanto, cuerpo representativo y electivo, siguió siendo electivo o selectivo hasta el imperio. El cargo de los senadores, vitalicio, única duración del cargo entonces conocida [como el farmer anglosajón al menos de por vida]. Livio, I, 8, dice: «Centum creat (Rómulo) senatores: sive quia is numerus satis erat <(Rómulo) crea cien senadores, bien porque ese número bastaba> [el mozo olvida que entonces sólo había 100 gentes, que constituían la tribu de los ramnes]; sive quia soli centum erant, qui crean Patres possent <bien porque sólo había cien que pudiesen ser elegidos padres> [esto es el colmo del pragmatismo delirante]. Patres certe ab honore <Se les llamó padres sin duda por su cargo> [pater, por jefe de la gens] patriciique progenies eorum appellati» <y patricios a sus descendientes>. Cicerón, *De Republica*, II, 8: «Principes, qui appellati sunt propter caritatem, patres». <Jefes a los que se llama padres por el amor que se les tiene>. La distinción de patricios conferida a perpetuidad a sus hijos y descendientes directos implantó de golpe en el centro del sistema social romano una aristocracia de clase, que arraigó profundamente en él; este elemento aristocrático se implantó ahora por primera vez en el gentilismo. Después de la unión con los sabinos el senado aumentó su número a 200 con la incorporación de 100 de la tribu de los tities —Dionisio, II, 47—, y cuando los lúceres llegaron a contar 100 gentes en tiempo de los patricios, Tarquino Prisco añadió un 3^{er} ciento con las gentes de esta tribu.

Livio, I, 35: «Nec minus regni sui firmandi, quam augendae rei publicae memor centum in patres legit (Tarquino Prisco) qui deinde minorum gentium sunt appellati: factio haud dubia regis, cuius beneficio in curiam venerant». <Pensando tanto en consolidar su reinado como en desarrollar la res pública, creó (Tarquino Prisco) 100 padres más, que luego se llamaron los de las gentes menores; partidarios sin duda del rey, por cuyo favor habían entrado a

formar parte de la curia». Algo distinto Cicerón, *De Republica*, II. 20: «Isque (Tarquino) ut de suo imperio legem tulit, principio duplicavit illum pristinum patrum numerum; <cuando (Tarquino) elevó a ley su dominación, comenzó por duplicar aquel antiguo número de padres> —lo que supone <según Schmitz> que los antiguos padres habían disminuido en número de 200 a 150; luego había que completar 50 a base de los ramnes y tities y añadir 100 nuevos de los lúceres— et antiquos patres maiorum gentium appellavit <y a los padres antiguos les llamó los de las gentes mayores> [lo mismo también entre los iroqueses, pero con el significado primitivo de que las gentes menores descendían de las mejores, por tanto de formación posterior] quos priores sententiam rogabat; a se adscitos, minorum» <cuyo parecer pedía el primero; menores llamó en cambio a los que él había añadido>.

El sentido de esta versión muestra que cada senador representaba a una gens; además, como cada gens tenía indudablemente su jefe principal —princeps— éste <era> elegido por la gens o bien la curia elegía de una vez a 10 de las 10 gentes. Esta <es> también en substancia la opinión de Niebuhr. Desde el establecimiento de la república (a partir del 509 a. C.) los censores llenaban las vacantes en el senado por elección, tarea que fue encomendada más tarde a los cónsules; los senadores se elegían generalmente entre los ex magistrados de grado superior.

Todas las medidas públicas procedían del senado, tanto las que podía realizar independientemente, como las que debía someter a la aprobación de la asamblea popular. Al senado incumbía el cuidado del bien público, la dirección de las relaciones exteriores, la imposición de contribuciones y las levadas militares, el control general de los ingresos y gastos; así mismo tenía la última palabra en materia religiosa, si bien la administración de los asuntos religiosos correspondía a los diversos colegios.

La asamblea del pueblo —desconocida bajo esta forma en el estadio inferior y probablemente también en el estadio medio de la barbarie—, existió en el estadio superior en el ágora de las tribus griegas —su forma más desarrollada en la ekklesia de los atenienses— y también en la asamblea de guerreros de las tribus latinas; alcanzó su forma más alta en los comitia curiata de los romanos. Estos se componían de los miembros adultos de las gentes, cada curia tenía un voto colectivo, la mayoría se establecía en cada una por separado, determinando en qué sentido se daría el voto —Livio, I, 43. Dionisio, II, 14; IV, 20, 84—.

Sólo quienes formaban la asamblea de las gentes <podían> ser miembros del gobierno. Los plebeyos y los clientes, que ya constituían una clase numerosa, <estaban> excluidos, al no <haber> otra vinculación posible con el pueblo romano que la de gens y tribu. Los comitia no iniciaban medidas públicas ni enmendaban las que les fuesen sometidas: las aprobaban o rechazaban; todos los magistrados y altos funcionarios públicos, incluso el rex, los elegían los comitia previo nombramiento por el senado. Así <fue> elegido por los comitia curiata Numa Pompilio —Cicerón, *De Republica*, II, 11; Livio, I, 17—, Tulo Hostilio —Cicerón, *De Republica*, II, 17— y Anco Marcio —Cicerón, *De Republica*, II, 18; Livio, I, 32—. Con respecto a Tarquino Prisco, observa Livio, I, 35 que el *populus* le eligió rex por gran mayoría. Servio Tulio asumió el cargo después de confirmado en él por los comitia —Cicerón, *De Republica*, II, 21—. Por un decreto de esta asamblea se les confería el *imperium* a estas personas, *lex curiata* de imperio, sistema romano de conferir un cargo; hasta tanto el *imperium* no hubiese sido conferido de este modo, la persona elegida no podía entrar en posesión de él. Los comitia curiata, en recurso de apelación, tenían la última decisión en casos criminales que implicaban la vida de un ciudadano romano. El cargo de rex fue abolido por un movimiento popular. La asamblea no tenía facultades para convocarse a sí misma; se dice que lo hacía por iniciativa del rex, o en su ausencia del *praefectus urbis*; en la república la convocaban los cónsules o, en su ausencia, el *praetor*; en todos los casos la

90 persona convocante presidía las deliberaciones de los comicios. / El rex era general y sacerdote, pero sin funciones civiles.

Cuando se suprimió el rey, fue sustituido por dos cónsules, como los dos jefes de guerra de los iroqueses.

En su carácter de sumo sacerdote, el rex consultaba los auspicios en el campo de batalla y en la ciudad en ocasiones importantes, también celebraba otros ritos religiosos. Cuando se abolió la dignidad regia, sus funciones sacerdotales se transfirieron a un cargo nuevo, el rex *sacrorum* o rex *sacrificulus*; entre los atenienses análogamente uno de los nueve arcontes, el arconte basileús, ejercía la supervisión general de los asuntos religiosos. Los romanos en estos 200 años —hasta Servio Tulio— habían sentido la necesidad de leyes escritas dictadas por ellos mismos para sustituir los usos y costumbres; además crearon una magistratura de la ciudad y un sistema militar completo que incluía la institución del orden ecuestre.

Entre los nuevos magistrados creados, el más importante, el guardián de la ciudad —*custos urbis*—, era a la vez *princeps senatus*. Según Dionisio, II, 12, creado por Rómulo. Después del período de los decenviros (451-447) el cargo se convirtió en *praefectus urbis*, sus poderes se ampliaron y pasó a ser electivo por los nuevos *comitia centuriata*. [El *census* y los *comitia centuriata* <fueron> instaurados por Servio Tulio tras dividir a las personas de acuerdo con su propiedad... El intento de Coriolano movió a los tribunos a usurpar el derecho de llevar ante el tribunal del pueblo a ciertos patricios; por tanto los *comitia tributa* o <eran> simples asambleas de la plebe, o estaban organizadas de modo que la plebe predominase en ellas; esta institución dio a los tribunos su parte en la legislación, concediéndoles la facultad de proponer leyes ante el común].

Bajo la república los cónsules y, en su ausencia, el pretor, tenían facultades para convocar el senado y también para convocar los *comitia*. Más adelante el cargo de pretor —*praetor urbanus*—; absorbió las funciones del antiguo cargo de *praefectus urbis*. El pretor romano <era> un magistrado judicial, prototipo del juez moderno. A la muerte de Rómulo la sociedad aún <era> gentilicia.

Parte II. Cap. XIII, La institución de la sociedad política romana

<[> 578 o <]> 576 <[> -533 <]> a. C. Servio Tulio. Desde Rómulo la sociedad romana dividida en patricios, que constituían el *populus*, y plebeyos, la *plebs*; ambos personalmente libres y ambos formaban en las filas del ejército; pero los plebeyos no pertenecían a la sociedad gentilicia, fuera del gobierno. Según Niebuhr, la existencia de la plebe como parte reconocidamente libre y muy numerosa de la población se puede demostrar hasta el reinado de Anco Marcio [640-618]. La plebe <estaba> excluida de los cargos, *comitia curiata*, ritos religiosos de las gentes [del matrimonio con éstas]. En tiempos de Servio, la plebe casi tan numerosa como el *populus*; sujetos al servicio militar y poseyendo familias y propiedad. La constitución de la organización gentilicia les excluía; por tanto ésta tenía que saltar.

Origen de la plebe, es decir de personas que no eran miembros de una gens, curia, tribu organizada. Aventureros de las tribus vecinas que se congregaban en la nueva ciudad, prisioneros de guerra a quienes se devolvía la libertad,

individuos desarraigados mezclados con las gentes trasplantadas a Roma, formarían rápidamente esta clase; además puede haber sucedido muy bien que al llegar al número de 100 gentes de cada tribu, quedaran excluidos los fragmentos de gentes y las gentes que no alcanzasen el número prescrito de personas. El epíteto de los lúceres, «padres de las gentes menores», muestra la resistencia de las gentes antiguas a reconocer su entera igualdad. Cuando la 3ª tribu alcanzó el número prescrito de gentes, se cerró el último camino de acceso, después de lo cual la clase plebeya aumentó con rapidez. Niebuhr niega que los clientes <formaran> parte de la clase plebeya.

Dionisio, II, 8, y Plutarco, *Vita Romuli*, XIII, 16, atribuyen a Rómulo la institución [!] de la relación entre patrono y cliente; lo mismo Suetonio, *Tiberio*, cap. 1 [¡Por favor todo lo que dicen estos tres no demuestra nada!]. [La afirmación de Morgan de que los clientes <formaban> parte desde el principio de la clase plebeya <es> falsa, Niebuhr tiene razón].

Niebuhr y otros sostienen que el pueblo entero eran patricios... Según Dionisio, II, 8 —cf. Plutarco, *Vita Romuli*, XIII <,16>— la clase patricia fue instituida con anterioridad a la formación del senado; compuesta exclusivamente por personas distinguidas por su valentía, nacimiento [!] y riqueza. Junto a ella quedaba empero aún una amplia clase en las diversas gentes, que no <eran> patricios.

91 Cicerón, *De Republica*, II, 12: «Quumille Romuli Senatus, qui constabat ex optimatibus, quibus ipse rex tantum tribuisset, ut eos patres vellet nominari, patriciosque eorum liberos, tentavit, etc». <Cuando aquel senado romano, que constaba de los mejores, a quienes el rey estimara tanto que quiso llamarles patres y patricios a sus hijos, intentó, etc.>. / Livio, I, 8: «Patres certo ab honore, patriciique progenies eorum appellati». <Se les llamó padres ciertamente por su dignidad, y patricios a sus descendientes>.

La formación de los senadores a partir de los jefes de la gens sólo sirve para deducir que los jefes de familia <eran> elegidos; y el que sólo una entre las muchas familias de la gens tuviera su jefe en el senado demuestra únicamente que estos tipos <eran> padres y sólo su descendencia patricios; pero no todos los miembros de todas las gentes, o sea todo el populus (por oposición a la plebe) como opina Niebuhr. Bajo los reyes y la república el gobierno creó patricios individualmente.

Veleyo Patérculo, I, 8: «Hic centum homines electos appellatosque Patres instar habuit consilii publici. Hanc originem nomen Patriciorum habet». <Tuvo a estos cien hombres elegidos y llamados padres a modo de consejo público. El nombre de patricios tiene este origen>.

No había gentes patricias y gentes plebeyas [notabene, más adelante, cuando se abolió la sociedad gentilicia], en la misma gens unas familias podían ser patricias y otras plebeyas. Todos los miembros <varones> adultos de la gens Fabia, 306, eran patricios; podían trazar su descendencia de senadores, o bien a partir de algún acto público que elevó a sus predecesores al patriciado. Antes de Servio Tulio los romanos divididos en *populus* y *plebe*; después, sobre todo tras la legislación Licinia, 367 a. C., que hizo accesibles a cualquier ciudadano todas las dignidades del Estado, todos los ciudadanos libres romanos <se dividieron> en dos clases: la aristocracia y el común; la primera se componía de los senadores y sus descendientes, juntamente con aquellos que <habían> desempeñado uno de los tres cargos curules —cónsul, pretor, edil curul— y sus descendientes; el común, sólo los cives romanos todos; la organización gentilicia se deshacía y la antigua division ya <era> insostenible. Personas que en el primer período <habían> pertenecido al *populus*, pertenecían en el 2º a la aristocracia sin ser patricios. Los Claudios y los Marcelos, dos familias de la gens Claudia: los primeros, patricios (podían trazar su descendencia de Apio Claudio); los segundos, plebeyos.

La clase patricia, numerosa; cada nuevo senador elegido para cubrir una vacante confería el rango patricio a su descendencia; de vez en cuando otros eran elevados a patricios por un acto del Estado —Livio, IV, 4—.

Quedó una sombra de la antigua distinción entre *populus* y *plebs*: «A plebe consensu populi consulibus negotium mandatur» <La plebe con el asentimiento del *populus* encarga el asunto a los cónsules>. —Livio, IV, 51—. Numa (717-679 a. C.), el sucesor de Rómulo, trató de cruzar las gentes dividiendo el pueblo en clases —como Teseo—, unas ocho en número, de acuerdo con su artes y oficios.

Plutarco, *Numa*, cap. 17: <[> «Numa pensó entonces que también cuerpos originariamente incompatibles y reacios se pueden unir pisándolos y machacándolos, pues las partes pequeñas son más fáciles de unir. Así que decidió entonces dividir el conjunto de la multitud en varias partes y dividiendo, por así

decirlo, aquella gran división en otras menores, producir nuevas diversidades que, precisamente así, la superasen. <]> De modo que dividió al pueblo según sus oficios en flautistas (αὐλητῶν), orfebres (χρυσοχόων), carpinteros (τεκτόνων), tintoreros (βαφέων), zapateros (σκυτοτόμων), curtidores (οκυτοδεψῶν), herreros (καλκῆων) y alfareros (κεραμέων). <[> Los demás oficios los juntó, formando con ellos un gremio. Mediante los lugares comunes, reuniones y festividades religiosas que ordenó como obligación para cada gremio, consiguió que en la ciudad se borrara por completo la distinción entre sabinos y romanos, entre ciudadanos de Tacio y ciudadanos de Rómulo, de modo que esta división operó la unificación y fusión de todos con todos».

<]> Pero —como estas clases no <se hallaban> dotadas de los poderes que ejercían las gentes, la medida fracasó. [Pero según la exposición de Plutarco se trata de «ciudadanos de Rómulo» (latinos) y ciudadanos de Tacio (sabinos); según esto las gentes constarían sobre todo de artesanos! Al menos las de la ciudad].

El período de Servio Tulio, 576-535 a. C., sigue inmediatamente al de Solón, 596 a. C. y precede al de Clístenes, 509 a. C. Su constitución, modelada sobre la de Solón; estaba en vigor cuando se estableció la república, 509 a. C. Los cambios principales que, dejando de lado a las gentes, inauguraron la sociedad política, fueron: 1) nuevas clases, constituidas según la riqueza de cada uno; 2) comitia centuriata, nueva asamblea popular en sustitución de los comitia curiata, asamblea de las gentes; 3) creación de los cuatro barrios de la ciudad, perfectamente delimitados y nombrados como zonas territoriales, cuyos habitantes tenían que empadronar sus nombres y registrar su propiedad.

92 Servio dividió el pueblo entero en cinco clases según el valor de su propiedad, con el efecto de concentrar en una clase los miembros más ricos de todas las gentes. La propiedad requerida para la 1ª clase era / 100 000 ases; para la 2ª, 75 000; para la 3ª, 50 000; para la 4ª, 25 000; para la 5ª, 11 000 ases —Livio, I, 43—²⁹. Dionisio añade la 6ª clase, formada por una centuria con un voto;

29 As: unidad monetaria de la Roma de Servio Tulio; correspondía a una libra de cobre. «Como moneda de cobre el as equivalía a una libra, conforme a la vieja costumbre de pesar el dinero (*asses librales* o *aes grave* [...] y carecía de cuño (*aes rude*) hasta que Servio Tulio hizo acuñar en ella figuras de animales (de este *pecus* <animal> el nombre de *pecunia*)» (Lewis y Short, *op. cit.*, voz «as»). Pero el as era originariamente un *aes grave* o *rude*, es decir una placa de bronce cuadrada, sin cuño hasta que Servio Tulio como *supra* (Ernout y Meillet, *op. cit.*, voz «as») *Pecunia* era la propiedad privada (en animales) del jefe de la casa en tiempos de la ley de las Doce Tablas, por oposición a la *familia* —la propiedad común de la libre comunidad doméstica— y al *peculium* —la propiedad privada de los esclavos (Walde-Hofmann, *op. cit.*, voz «*pecunia*»). El esquema de Walde-Hofmann carece de especificación temporal y

compuesta de los que carecían de propiedad, o tenían menos de lo requerido para la admisión en la 5ª clase, no pagaban impuestos ni servían en la guerra —Dionisio, IV, 20; algunas diferencias entre Dionisio y Livio—³⁰. Cada clase la subdividió en centurias, <fijando> su número arbitrariamente sin considerar el número de personas en cada clase, con un voto en los comitia por centuria. Así la 1ª clase constaba de 80 centurias, tenía 80 votos en los comitia centuriata; la 2ª clase, 20 centurias, a las que se agregaron dos artesanos, con 22 votos; la 3ª clase, 20 centurias con 20 votos; la 4ª clase, 20, más dos centurias de cornetas y trompetas, 22 votos; 5ª clase, de 30 centurias con 30 votos. Además los caballeros, con 18 centurias y otros tantos votos. De este modo el gobierno, en cuanto podía influir en él la asamblea popular, los comitia centuriata, <estaba> en manos de la 1ª clase, y de los equites; sumaban 98 votos, la mayoría del total. Las centurias de todas las clases se dividían en seniores, de más de 55 años, encargados como soldados de la tarea de defender la ciudad, y juniors, de 17 a 54 años inclusive, encargados de las empresas militares exteriores —Dionisio, IV, 16—. Cada centuria, cuando se reunía en los comitia centuriata, decidía por separado su voto; al votar en cualquier cuestión pública, se llamaba primero a los equites, luego a la 1ª clase. Si su voto coincidía, la cuestión quedaba decidida y no se llamaba a votar a las demás centurias; si estaban en desacuerdo, se llamaba a la 2ª clase, y así sucesivamente. Las facultades de los comitia curiata, algo ampliadas, transferidas a los comitia centuriata; elegían todos los cargos y magistrados a nombramiento del senado; aprobaban o rechazaban las leyes propuestas por éste; derogaban las leyes vigentes a propuesta del senado, si así lo disponían; declaraban la guerra a su propuesta, pero el senado concertaba la paz sin consultarlos. Apelación a los comitia centuriata en todos los casos que implicaban la pena capital; carecían (los comitia centuriata) de control sobre las finanzas. La propiedad, no la mayoría, controlaba el gobierno. Las reuniones de los comitia se celebraban anualmente en el Campo de Marte para la elección de magistrados y funcionarios, y en otras ocasiones, cuando <era> preciso. El pueblo se reunía por centurias y clases al mando de sus jefes, organizado como un ejército —*exercitus*—; las centurias y clases servían para la organización civil y militar. A la primera revista, bajo Servio Tulio, <se presentaron> 80 000

es demasiado restringido, ya que *peculium* es el derecho de propiedad de todo el que, hijo o esclavo, se hallaba bajo la *potestas* o *dominium* de un señor. El derecho de posesión sobre el peculio se reconocía en algunos casos de acuerdo con el señor o el *paterfamilias*, en otros casos empero sin referencia a él. Estos significados tienen importancia para los extractos de Marx tanto sobre Morgan como sobre Maine. Sobre Maine, véanse sus *Lectures*, *op. cit.*, pp. 147-149, 171-172 (*Las instituciones primitivas*, pp. 137-138, 158); pecunia, ganado (*cattle*), etc. Véase *infra*, Marx, Cuaderno 1, pp. 167-168.

30 Sobre otras diferencias entre Dionisio y Livio (Livio, I, 43), véase Morgan, *op. cit.*, pp. 354-355.

en armas en el Campo de Marte, cada hombre con su centuria, cada centuria con su clase, cada clase por separado —Livio, I, 44; Dionisio, IV, 22, fija el número en 84 700—.

Ahora todo miembro de una centuria, *civis romanus*; éste, el resultado principal.

Según Cicerón, *De Republica*, II, 22, Servio Tulio escogió a los equites de entre la masa común del pueblo —se buscó los más ricos— y se dividió el resto en cinco clases.

Las clases según la propiedad sirvieron para el útil fin de deshacer las gentes, convertidas ya en corporaciones cerradas que excluían a la masa de la población. Las 5 clases se mantuvieron con ligeras modificaciones en el sistema de sufragio hasta el fin de la república. Se atribuye también a Servio Tulio la institución de los comitia tributa, una asamblea separada de cada tribu local o barrio, cuyas principales obligaciones se referían a la fijación y recaudación de los impuestos y a la leva de contingentes de tropas. Más adelante esta asamblea eligió a los tribunos del pueblo.

Una de las primeras medidas de Servio, el censo: «*Censum enim instituit, rem saluberrimam tanto futuro imperio; ex quo belli pacisque munia non viritim... sed pro habitu pecuniarum fierent*». <En efecto instituyó el censo, tan provechoso para el futuro imperio, de modo que las cargas de la guerra y la paz no se repartiesen por igual entre los individuos... sino de acuerdo con su fortuna personal>³¹. —Livio, I, 42—. Todos tenían que empadronarse en el barrio donde vivían, acompañando a la vez una declaración de su propiedad; se hacía en presencia del censor; las listas, una vez completas, constituían la base para la formación de las clases. A la vez creó los 4 barrios de la ciudad. Circunscrito con límites y con sus respectivos nombres; este barrio romano <era> una zona geográfica con un registro de ciudadanos junto con sus bienes, una organización local, un tribuno y otros cargos electivos así como una asamblea —pero a diferencia del demo ático no <era> a la vez un cuerpo político con autogobierno propio, con funcionarios, judicatura y sacerdocio propios. /Este barrio romano, copia más reciente de la naucraria ateniense, en la que además probablemente se inspiró. Dionisio IV, 14, refiere que, después que Servio Tulio hubo encerrado las 7 colinas en una muralla, dividió la ciudad

31 Sobre «pecunia», cf. *supra* nota 28.

en 4 partes: 1) Palatina; 2) Suburra; 3) Collina; 4) Esquilina —antes la ciudad se había compuesto de 3 partes—, de modo que en adelante se atuvieran a ellas (las nuevas partes): en vez de a las φυλὰς τὰς γενικάς <tribus de parentesco> a las φυλὰς τὰς τοπικάς <tribus locales>; designó comandantes para cada tribu, filarcas o comarcas, a quienes encargó que tomaran nota de la casa que habitaba cada cual. Según Mommsen, cada uno de estos 4 distritos de leva debía suministrar no sólo la 4ª parte del ejército total sino de cada una de sus subdivisiones militares, y cada centuria contaba con un contingente igual de conscriptos de cada zona, de modo que se fundiesen todas las diferencias de carácter gentilicio y local en una comunidad y bajo el influjo del espíritu militar se uniesen en un pueblo metecos y ciudadanos³².

También las inmediaciones bajo el gobierno de Roma se organizaron en tribus rústicas, 26 según unos, 31 según otros, 30 con las 4 tribus de la ciudad en un caso, 35 en el otro. Estos distritos no llegaron a ser integrales en el sentido de participar en la administración del gobierno.

La municipalidad absorbente de Roma ocupó el centro del Estado.

Tras establecerse el nuevo sistema político siguieron existiendo aún los comitia curiata [aparte de que ciertos sacerdotes iniciaran la porquería religiosa de la curia], conferían el imperium a todos los altos magistrados, con el tiempo llegó a ser cuestión de mera forma. Después de la 1ª guerra púnica perdieron toda importancia y cayeron pronto en el olvido; lo mismo las curias, ambos más bien superados que abolidos. Las gentes subsistieron hasta muy avanzado el imperio como genealogía y linaje.

El elemento de la propiedad, que ha dominado la sociedad en gran parte durante el período relativamente breve de la civilización, dio al género humano el despotismo, el imperialismo, la monarquía, las clases privilegiadas y, finalmente, la democracia representativa.

32 Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, Berlín, 1874, tomo I, p. 91: «Cada uno de estos 4 distritos de leva debía suministrar no sólo la 4ª parte del ejército total sino de cada una de sus subdivisiones militares, de modo que cada legión y cada centuria contase con un contingente igual de conscriptos de cada distrito», Morgan, *op. cit.*, p. 358 (*Ancient society, loc. cit.*, p. 347): «Igual proporción de conscritos de cada región». Esta incorrecta traducción de Morgan se halla corregida en Marx.

Parte II Cap. XIV Cambio de descendencia de la línea femenina a la masculina

- 1) Descendencia femenina: antepasado femenino y sus hijos (hijos e hijas); hijos de sus hijas y de sus descendientes femeninos a través de mujeres, a perpetuidad. —Quedaban excluidos los hijos de sus hijos varones y de sus descendientes varones a través de varones—. Así se formó la gens arcaica.
- 2) Descendencia por la línea masculina: la gens consiste en un presunto antepasado varón y sus hijos, junto con los hijos de sus hijos varones y de sus descendientes varones a través de varones a perpetuidad.

Al cambiar de 1) a 2), todos los miembros actuales de las gens siguieron siendo miembros de ella, sólo que en el futuro todos los hijos cuyos padres pertenecían a la gens serían los únicos en seguir dentro de ella y llevar el nombre gentilicio, mientras que los hijos de los miembros femeninos deberían ser excluidos. Esto no rompería ni cambiaría el parentesco o las relaciones entre gentilicios existentes; pero desde entonces seguirían en la gens los hijos excluidos hasta entonces y se excluiría a los que hasta entonces seguían en ella.

Mientras la descendencia <siguió> la línea femenina: 1) prohibido el matrimonio dentro de la gens; por tanto, los hijos en otra gens que la de su presunto padre. 2) La propiedad y el cargo de jefe hereditarios en la gens, lo que excluía a los hijos de la herencia de la propiedad o de la sucesión en el cargo de su presunto padre. Cuando la condición social cambió [debido principalmente al desarrollo de la propiedad privada y la monogamia], de modo que estas exclusiones fueron vistas como una «injusticia» se realizó el cambio en la descendencia. (Propiedad privada de ganado mayor y menor y después que la labranza había llevado a la posesión privada de casas y campos). Con una acumulación en masa de propiedad, que tomaba formas permanentes y en proporción creciente era detentada por propietarios individuales, indudablemente la descendencia por la línea femenina [debido a la herencia] <estaba llamada> a desaparecer. El cambio a la descendencia por línea masculina dejaría la herencia dentro de la gens como hasta entonces; pero pondría a los hijos en la gens de su padre y a la cabeza de sus parientes agnaticios.

Probablemente, una vez que la descendencia cambió a la línea masculina o incluso antes, se prescindió de los nombres animales de las gentes replazándolos por nombres personales. Tras esta sustitución el antepasado epónimo se convirtió en una figura recambiable.

94 Las gentes griegas más célebres realizaron el cambio de nombre; conservaron el nombre de la madre de su padre gentilicio y atribuyeron su nacimiento a la fecundación por algún dios determinado. Así a Eumolpo, el antepasado epónimo de los eumólpidas áticos, se le tenía por hijo de Neptuno y Quione. /440 a.C., Herodoto dice de los licios –de quienes cuenta que proceden de Creta y emigraron a la Licia encabezados por Sarpedón–: «sus costumbres en parte cretenses, en parte carias». «Los licios tienen una costumbre curiosa, en la que difieren de toda otra nación del mundo. Preguntadle a un licio quién es y os responderá dando su nombre propio, el de su madre y así sucesivamente por línea femenina. Por otra parte, si una mujer libre se casa con un esclavo, sus hijos serán ciudadanos libres; pero si un hombre libre se casa con una mujer extranjera o vive con una concubina, aun cuando sea el primer personaje del Estado, sus hijos perderán todo derecho a la ciudadanía».

Cfr. ahora: si un iroqués seneca se casa con una extranjera, sus hijos son extranjeros; pero si una iroquesa seneca se casa con un extranjero o con un onondaga, sus hijos serán iroqueses de la tribu seneca y de la gens y fratría de su madre. La mujer confiere a sus hijos su nacionalidad y su gens, quienquiera que sea el padre de ellos.

Del pasaje de Herodoto se deduce que los licios <estaban> organizados en gentes (de tipo arcaico), por consiguiente con descendencia por línea femenina.

Los aborígenes de Creta (Candía) eran tribus pelasgas, semíticas y helénicas, que vivían separadas localmente. Minos, el hermano de Sarpedón, es considerado como el jefe de los pelasgos de Creta; los licios, completamente helenizados en tiempos de Herodoto, sobresalían entre los griegos asiáticos por su adelanto. El aislamiento de sus antepasados en la isla de Creta, antes de su migración a Licia en el período legendario, pueden explicar el que hubieran conservado la descendencia femenina hasta ese período tardío.

Según Cramer, *Description of ancient Italy* <I,153> –quien a su vez cita a Lanzi– los monumentos de los etruscos nos muestran que «admitían

a sus esposas a sus fiestas y banquetes; describen su ascendencia y familia invariablemente por relación a la madre y no al padre. Estas mismas 2 costumbres las registró Herodoto de los licios y caunios del Asia Menor».

Curtius —*Griechische Geschichte*— comenta del siguiente modo la descendencia por línea femenina entre los licios, etruscos y cretenses: tiene su origen en las condiciones primitivas de la sociedad, cuando la monogamia aún no <se hallaba> lo suficientemente establecida como para determinar con precisión la descendencia por línea paterna. Por tanto ese uso se extiende mucho más allá del territorio licio; aún se sigue dando en la India; existió entre los antiguos egipcios, mencionado por Sanconiatón (p.16, Orell); entre los etruscos, cretenses, que llamaban a su patria tierra madre [actualmente todo el mundo sigue diciendo lengua materna, <aunque diga> patria; el lenguaje sigue perteneciendo a la madre]. El pasaje de Herodoto demuestra únicamente que los usos de descendencia por la línea femenina se mantuvieron más tiempo entre los licios que en todos los otros pueblos emparentados con los griegos... A medida que la vida fue haciéndose más regulada se abandonaron y la costumbre de dar a los hijos el nombre de sus padres se hizo general en Grecia. Cf. Bachofen, *Mutterrecht*, Stuttgart, 1861.

Bachofen —*Mutterrecht*— ha reunido y discutido las pruebas de derecho materno y matriarcado entre licios, cretenses, atenienses, lemnios, egipcios, orcomenios, locrios, lesbianos, así como entre varias naciones del Extremo Oriente. Pero ello presupone la gens en su forma arcaica; esta daría a la gens de la madre su ascendiente en el hogar. La familia —probablemente ya en una forma sindiásmica— aún envuelta en los restos del sistema conyugal correspondiente a una época aún más primitiva. Semejante familia —compuesta de una pareja casada y sus hijos— compartían con familias emparentadas un hogar común, en el cual todas las madres con sus hijos <eran> de la misma gens, <mientras que> los presuntos padres de estos hijos <pertenecían> a otras gentes.

Las tierras comunes y la labranza colectiva traerían consigo la vivienda colectiva y el comunismo en el modo de vida; el matriarcado exige para empezar a existir que <se haya> producido la descendencia por línea femenina. Las mujeres, protegidas por enormes viviendas, abastecidas por despensas comunes, apoyadas en el amplio predominio numérico de la propia gens... El cambio de la descendencia a la línea masculina con la familia monógama y la desaparición de la vivienda colectiva colocaron a la mujer y madre en medio

de una sociedad puramente gentilicia en un hogar particular y la separaron de sus parientes gentilicios.

95 Bachofen <§ XIII, p 31> dice de la ciudad cretense de Licto: esta ciudad era considerada como colonia lacedemonia y también como emparentada con los atenienses; en ambos casos era así por el lado materno, pues sólo las madres era de origen espartano. El parentesco con Atenas procede de las mujeres atenienses que se supone fueron sacadas con engaños del cabo Brauron por los pelasgos tirrenos. Como acertadamente advierte Morgan, con descendencia por línea masculina no se habría reparado en el linaje de las mujeres; en cambio con la descendencia por línea femenina los colonos trazaban sus genealogías / exclusivamente a través de las mujeres.

La monogamia entre los griegos, probablemente no antes del estadio superior de la barbarie. <[> El siguiente pasaje muestra el pragmatismo y auténtico escolasticismo germano con que el <]> mismo Bachofen enfoca el caso:

«En efecto, antes de Cécrops los hijos únicamente tenían madre y no padre; pertenecían sólo a una descendencia. Sin vinculación exclusiva con ningún hombre, la mujer sólo traía al mundo hijos espurios [!]. Crécrops [!] puso [!] fin a tal estado de cosas; volvió a reducir [!] la unión anárquica [!] de los sexos a la exclusividad del matrimonio, dio a los hijos un padre [!] y una madre [!] e hizo de ellos bilaterales en vez de unilaterales». [¡Les hizo unilaterales por la línea masculina de descendencia!].

Polibio, XII, extracto II: «Los mismos locrios (las 100 familias de locrios en Italia) me han asegurado que sus propias tradiciones están más de acuerdo con la versión de Aristóteles que con la del Timeo. Los argumentos que dan son los siguientes... Toda la nobleza de linaje deriva entre ellos de las mujeres y no de los hombres. Sólo son nobles los que derivan su origen de las 100 familias; estas familias eran nobles entre los locrios antes de su emigración; y ciertamente eran las mismas de entre las cuales <fueron> sorteadas las 100 vírgenes, como lo ordena el oráculo, y enviadas a Troya».

Probablemente el cargo de jefe de la gens se hallaba vinculado a la clase (nobleza) aquí mencionada, ennoblecía a la familia particular dentro de la gens en cuyo seno recayera; esto implica la descendencia por línea femenina

tanto para las personas como para el cargo; el cargo de jefe, hereditario en la gens y electivo entre sus miembros masculinos en los tiempos arcaicos; con la descendencia por la línea femenina pasa de hermano a hermano y de tío a sobrino (hijo de la hermana). Pero el cargo siempre pasaba por la línea femenina, dependiendo la elegibilidad de la persona de la gens de la madre, que era quien le vinculaba con la gens y con el jefe difunto cuya vacante había que llenar. Cuando el cargo y rango se transmite a través de las mujeres, su explicación exige la descendencia por la línea femenina.

En el período legendario de los griegos <había dos> hermanos de sangre, Salmoneo y Creteo, hijos de Eolo. El primero dio en matrimonio su hija Tiro al tío de ésta. Con descendencia por línea masculina Creteo y Tiro <habrían sido> de la misma gens, no habrían podido casarse; con descendencia por línea femenina, Tiro de la gens de su madre, no de su padre. Salmoneo, por tanto de diferente gens que Creteo; el matrimonio, pues, corresponde a la costumbre gentilicia. No importa el carácter mítico de los personajes, la leyenda aplica correctamente las costumbres gentilicias; por tanto apunta que en la primitiva antigüedad (de los griegos) la descendencia seguía la línea femenina.

Después de la época de Solón, un hermano podía casarse con su hermanastra en el caso de ser hijos de distintas madres, pero no si <habían> nacido de diferentes padres y la misma madre. Con descendencia por línea femenina, pertenecerían a diferentes gentes; pero por la línea masculina, que era la que entonces existía realmente, <pertenecerían> a la misma gens, su matrimonio por consiguiente prohibido. (Por consiguiente <se trata de una> supervivencia de la antigua práctica, que sobrevivió al cambio a la línea masculina de descendencia). Cimón se casó con su hermanastra Elpínice, del mismo padre, pero de distintas madres. En el *Eubúlides* de Demóstenes dice Euxiteo: ἀδελφὴν γὰρ ὁ πάππος οὐμὸς ἔγημεν οὐχ ὁμομητορίαν (mi abuelo <se casó con su hermana> de otra madre). Cf. <sobre el> mismo <tema> *Eubúlides*, 24.

La descendencia por línea femenina presupone la gens para poder distinguir el linaje; era —sin que haga falta en absoluto más pruebas históricas, una vez descubierta como forma arcaica— el derecho primitivo de las gentes latinas, griegas y otras italo-grecas.

Suponiendo que en la época de Sólon el número de atenienses registrados fuera de 60 000 y repartiéndolos proporcionalmente entre las 360 gentes áticas, el promedio de personas por cada gens sería 160. La gens era una gran familia [digamos familia sangre] de personas emparentadas, con ritos religiosos comunes, enterramiento común y en general tierras comunes. Prohibido el matrimonio dentro de ella. Con el cambio de la descendencia a la línea masculina, el desarrollo de la monogamia, la herencia exclusiva de los hijos y la aparición de herederas se preparó gradualmente el camino al matrimonio libre sin tener en cuenta la gens, con la sola prohibición de ciertos grados de parentesco próximo de sangre. Los matrimonios tienen su origen en el grupo, todos cuyos hombres y mujeres —a excepción de los niños— eran maridos y esposas comunes; sólo que <luego> maridos y mujeres fueron de distintas gentes; al final vino el matrimonio entre parejas singulares con cohabitación exclusiva [oficialmente]./

- 96 El sistema turanio de parentesco —Asia, África, Australia, corresponde al ganowanio en América— tiene que haber sido dominante en las tribus griegas y latinas del mismo período de desarrollo. Un rasgo característico de éstas: los hijos de hermanos son hermanos y hermanas entre sí, por tanto no pueden casarse entre ellos; los hijos de hermanas, el mismo parentesco, bajo la misma prohibición. [Si Bachofen considera anárquico este matrimonio punalúa, un hombre de ese período consideraría incestuosos la mayor parte de los matrimonios actuales entre primos próximos y remotos por parte de padre o de madre, que unen a hermanos de sangre]. Así se explica la leyenda de las Danaides, en que Esquilo basó sus *Suplicantes*.

Dánao y Egipto eran hermanos y descendientes de la Io argiva. De diferentes mujeres, Dánao tuvo 50 hijas y Egipto 50 hijos; éstos trataron de casarse con aquéllas, cosa que era imposible en el sistema turanio por ser hermanos y hermanas. Si entonces la descendencia <hubiese seguido> la línea masculina, habrían pertenecido también a la misma gens, otro obstáculo para el matrimonio. Las 50 hijas de Dánao —Danaides— huyeron de Egipto a Argos para escapar a una unión contra la ley e incestuosa. Este suceso, profetizado a Io por Prometeo —Esquilo <,Prometeo>, 853—.

En *Las suplicantes* de Esquilo las Danaides declaran a sus parientes los argivos —en Argos— que no fueron desterradas de Egipto, sino:

«Δίαν δὲ λιποῦσαι χθόνα σύγχορτον Συρία φεύγομεν, οὐτὶν' ἐφ' αἵματι δημηλασίαν ψήφῳ πόλεως γνωσθεῖσαι ἀλλ' αὐτογενεῖ φυξανορία γάμον Αἰγύπτου παίδων ἀσεβῇ ὀνοϊαζόμεναι».

No condenadas por un hecho de sangre (asesinato) mediante veredicto de destierro, sino por miedo a hombres, rechazando el matrimonio incestuoso y nefando con los hijos de Egipto <[> El pasaje parece corrompido gramaticalmente. Véase Schütz, *Aeschylus*, tomo II, p. 378.

Σύγχορτον = conterminam, puest χόρτος (hortus, cursus) también= terminus. Así χόρτος αὐλῆς, ὁ τῆς αὐλῆς ὄρος: el límite del solar. Así Eurípides, *Andrómaca*, verso 17: «συγχορτα ναίω πεδία»: Vivo en campos (llanos) colindantes <]>³³.

Sólo después de escuchar el caso de las ikétides <suplicantes> decidieron los argivos en consejo concederles asilo, lo cual implica la existencia de la prohibición de tales matrimonios y la legitimidad de la resistencia contra ellos. Cuando se representó en Atenas esta tragedia, la ley ateniense permitía e incluso exigía el matrimonio sobre hijos de hermanos en el caso de herederas y huérfanos, si bien esta regla parece limitarse a esos casos excepcionales.

Parte II Cap XV. Las gentes en otras tribus de la familia humana

La rama celta de la familia aria –salvo en la India– conservó la organización gentilicia más tiempo que cualquier otra. El clan escocés en los Highlands de Escocia: desafíos y venganzas de sangre, asentamiento por gentes, tenencia de tierras en común, fidelidad de los miembros del clan entre sí y a sus jefes. El sept irlandés (celta: comunidades de villeins en los estados franceses). Por otra parte el fis o frara en Albania; las comunidades de familias en Dalmacia y Croacia. El «ganás» sánscrito («gentes»).

Los germanos: cuando los romanos les descubrieron se hallaban en el estadio superior de la barbarie; difícilmente podían haber desarrollado ideas

33 En el original de Marx este párrafo se halla escrito en paralelo (doble columna) con la cita de Esquilo, *Las suplicantes*, versos 5 ss. (Nota del trad.).

de gobierno más adelantadas que los romanos y griegos cuando entraron en la historia.

Tácito *De Moribus Germanorum*, cap.2: <[>³⁴ «Celebrant carminibus antiquis (quod unum apud illos memoriae et annalium genus est), Tuistonem deum, terra editum et filium Mannum originem gentes conditoresque. Manno tres filios adsignant, e quorum nominibus proximi Oceano: Ingevones, medii: Herminones, ceteri: Istevones vocentur. Quidam autem, licentia vetustatis, plures deo ortos pluresque “gentis” appellationes, Marsos, Gambrivios, Suebos, Vandalios adfirmant, <...>. Ceterum Germaniae vocabulum recens et nuper additum; quoniam qui primi Rhenum transgressi Gallos expulerint ac nunc Tungri, tunc Germani (Wehrmann, guerreros) vocati sunt; ita “nationis” nomen, non gentie evaluisse paulatim, ut omnes primum a victore ob metum, mox <...> a se ipsis invento nomine Germani vocarentur». <Con antiguos cantos, su única forma de tradición e historia, alaban al dios Tuisto, salido de la tierra y a su hermano Manno, origen y fundador de las gentes. A Manno le atribuyen tres hijos, de quienes proceden los nombres de los próximos al mar, ingevones, los que se hallan más alejados de él, herminones, y los demás, istevones. Algunos, como aprovechando la licencia que concede la remota antigüedad, afirman que hubo más hijos del dios y más nombre de «gentes» (tribus): marsos, gambrivios, suevos, vándalos <...>. Por lo demás la palabra Germania es reciente y se añadió hace poco, pues sólo los primeros en pasar el Rin y expulsar a los galos, actualmente llamados tungros, se llamaban entonces germanos (Wehrmann, guerreros); y así fue convirtiéndose poco a poco en nombre de la «nación», no de la gente, de modo que el miedo les fue dando a todos el nombre del vencedor, para acabar llamándose a sí mismos con el nuevo nombre de germanos>. / (Natio tiene que ser aquí = confederación de tribus; cada tribu = gens subdividida en varias gentes. «Majorem Germaniae partem obtinent, propriis ad huc nationibus nominibusque discreti». <Ocupan la mayor parte de Germania, divididos además en naciones y nombres separados>. —Tácito, *Germania*, cap. 38—. Las naciones son aquí varias tribus más estrechamente emparentadas o también tribus —como por ejemplo los iroqueses senecas, etc.—, en ningún caso gentes).

34 A partir de aquí lo único que procede de Morgan en este capítulo son las referencias —sin el texto— a César, *De bello Galico*, VI, 22, y la *Germania*, cap. 7, de Tácito (Nota del trad.).

Lipsius interpreta <así el pasaje>: qui transgressi primitus Rhenum sint <los primeros que pasaron al otro lado del Rin> son precisamente el pueblo que actualmente se llama tungro y entonces se llamaba germano. Este (el nombre de «germano») nombre particular de una sola natio fue pasando poco a poco a todas. El significado es al contrario: «Ita nationis nomen, non gentis evaluisse paulatim»: El nombre se fue extendiendo, no como propio de una gens (aquí designa a una gens ampliada = tribu) sino como nomen nationis, designando natio a todo el pueblo alemán, a todas las tribus juntas.

Acerca de que antiguos cantos <fueran> sus únicas tradiciones históricas («memoriae») y anales, los españoles encontraron lo mismo entre los indios pueblos. Eginardo, *Vita Caroli Magni*³⁵: «Barbara et antiquissima carmina quibus vetum regum actiones et bella canebantur, scripsit, memoriaeque mandavit». <Escribió e hizo accesibles a la posteridad canciones bárbaras y antiquísimas, en que se cantaban los actos y guerras de los antiguos reyes>.

Jornandes, *De Gothis* <ed. Mommsen, p. 28>: «In priscis eorum carminibus paene storico ritu <...> colitur». <Sus antiguos cantos son un rito casi histórico de conmemoración>, etc.

Tácito, libro II, <88,> *Annales de Arminio*: «Caniturque adhuc barbaras apud gentes». <Y aún se sigue cantando entre los bárbaros>.

Juliano en *Antiójiaco* llama estos cantos ἀγρία μέλη (agrestia carmina <cantos ásperos>) παρὰ πλῆσια ταῖς κλάγγαις τῶν βοῶντων ορνίθων (similia clangoribus avium aspere clamantium <semejantes al ruido de aves gritando chillonamente>).

Tácito, *loc. cit.* (*Germania*), cap. 3 habla luego de sus cantos de guerra: «Sunt illis haec quoque carmina, quorum relatu <también tienen estas canciones, con cuya interpretación> (con cuyo delivery, el modo de gritarlas) <quem barditum vocant> accendunt animus» <que llaman barditum, inflaman los ánimos>. Barditus por baritus, del antiguo germánico bar, baren, elevar la voz. Tácito confunde el grito de batalla con el canto de batalla.

Tácito, *Germania*, cap. 5 da esta descripción: «Terra... aut silvis horrida, aut paludibus foeda... satis (ablativo de sat) ferax (fértil para la siembra),

35 Citado de Lipsius, *loc. cit.*

frugiferarum arborum impatiens: pecorum fecunda (abundante en animales) sed plerumque improcera (no grandes, pequeños): ne armentis (vacuno) quidem suus honor (la cornamenta), aut gloria frontis; numero gaudent (el número de cabezas con que cuentan), eaque solae et gratissimae opes sunt (son su única y la más estimada de todas las riquezas)... possessione et usu (de los metales nobles) haud perinde afficiuntur. (Haud perinde: no como los romanos, no tanto como). Est videre apud illos argentea vasa, legatis et principibus aerum muneri data, non in alia vilitate quam quae humo (tierra, barro, arcilla) finguntur, quamquam proximi (los que viven junto a las fronteras con Roma) ob usum commerciorum aurum et argentum in pretio habent, formasque quasdam nostrae pecuniae agnoscunt atque eligunt: *interiores simplicius et antiquius permutatione mercium utuntur*. Pecuniam probant veterem et diu notam, Serratos (de serra = sierra, por la forma de su canto) Bigatosque (de biga, por llevar la figura de un carro llevado por dos caballos). Argentum quoque magis quam aurum sequuntur, nulla affectione animi; sed quia numerus argenteorum (argentei numi, monedas de plata) facilior usui est promiscua ac vilia mercantibus». <Tierra... o de bosques tenebrosos o de pantanos desolados... fértil para la siembra, mala para frutales; abundantes en animales, pero casi siempre menores, ni siquiera el vacuno muestra unos cuernos, una testuz poderosos: es su número lo que les interesa, como su única y la más estimada de todas las riquezas... no se interesan así por la posesión y disfrute de los metales nobles. Se puede ver entre ellos que vasos de plata regalados a sus embajadores y jefes no son tenidos en más que los de tierra, si bien los más cercanos a nosotros tienen estima del oro y la plata por su utilidad en las transacciones, y reconocen y prefieren ciertas formas de nuestro dinero: los del interior practican el procedimiento más simple y antiguo, el intercambio de mercancías. De nuestras monedas les gusta la antigua y conocida de tiempo atrás: los serratos y los bigatos. También prefieren la plata al oro, no porque aquella les guste más, sino porque su valor la hace más cómoda de usar a quienes compran géneros varios y de poca monta>.

Tácito, *Germania*, cap. 7: «Reges (los jefes de las tribus) ex nobilitate (es decir, de la gens; es decir, de la familia más ilustre de una gens y de la gens más ilustre), duces (los jefes de guerra) ex virtute sumunt <los eligen por su valor> (como los iroqueses). Nec regibus infinita ac libera potestas; et duces exemplo potius quam imperio... admiratione praesunt». <No es que los reyes disfruten de un poder ilimitado y arbitrario; en cuanto al mando de los jefes de guerra, se basa en la estima de que disfrutaban... más por su ejemplo que por el mando>.

Cap. 11: «De minoribus rebus principes consultant; de maioribus omnes, etc». <En los asuntos menores deciden los jefes, en los mayores, todos, etc.> (véase la continuación).

Cap. 12: «Licent apud concilium accusare quoque et discrimen capitis intendere... Eliguntur in iisdem conciliis et principes, qui iura per pagos (comarcas) visusque (pueblos) reddunt; centeni singulis ex plebe comites, consillium simul et auctoritas, adsunt». <También se puede acusar ante el consejo, incluso en asuntos de vida o de muerte... En los mismos consejos se eligen también los jefes que administran justicia por las comarcas y pueblos; cien consejeros del pueblo le asisten a cada uno de ellos con su consejo y autoridad>.

Cap. 20: «Sororum filii idem apud avunculum (tío) qui apud patrem honor. Quidam sanctiorem artioremq; hunc nexum sanguinis arbitrantur et in accipiendis obsidibus magis exigunt (prefieren los sobrinos a los hijos), tamquam et animum firmitus et domum latius teneant. Heredes tamen successoresque sui cuique leberi, et nullum testamentum. Si liberi non sunt, proximus gradus in possessione fratres, patru, avunculi». <El tío tiene en tanto al hijo de una hermana suya como si fuera su padre. Algunos tienen este parentesco por más sagrado y próximo, prefiriéndolo incluso al tomar rehenes como más querido e importante para la casa. En cambio los herederos y sucesores son los hijos de cada uno, y no hay testamento. Donde no hay hijos, el siguiente parentesco que hereda son los hermanos, los tíos paternos, los tíos maternos>./

98 César, *De bello Galico*, VI, cap. 22: «Agri culturae non student maiorque pars eorum victus in lacte, caseo, carne consistit. Neque quisquam agri modum certum aut finis habet proprios: sed magistratus ac principes in annos singulos gentibus cognationibusque hominum, qui cum una coierunt, quantum et quo loco visum est agri attribuunt atque anno post alio transire cogunt. Eius rei multas adferunt causas: ne assidua consuetudine capti studium belli gerendi agri cultura commutent; ne latos finis parare studeant, potentioresque humiliores possessionibus expellant; ne accuratius ad frigora atque aestus vitandos aedificent; ne quae oriatur pecuniae cupiditas, qua ex re factiones dissensionesque nascuntur; ut animi aequitate plebem contineant, cum suas quisque opes cum potentissimis aequari videat». <No labran los campos y la mayor parte de ellos vive de leche, queso, carne. Nadie tiene tampoco una cantidad precisa y delimitada de tierra, sino que los magistrados y jefes

adjudican cada año a las tribus y gentes reunidas cuantas tierras y allí donde parece, y les hacen mudarlas al año siguiente. Dan muchas razones para este hecho: que no cambien la afición a la guerra por la agricultura, absorbidos por una rutina estabilizada; que los más poderosos no expulsen de sus tierras a los más humildes para ampliar las propias posesiones; que no se pongan a construir con más cuidado para protegerse del frío y del calor; para que no surja el ansia de riquezas, y con ella facciones y disensiones; para mantener satisfecho al pueblo, viendo cada uno que su riqueza es igual a la de los más poderosos>.

Op. cit., cap. 23 «Civitatibus máxima laus est quam latissime circum se vastatis finibus solitudines habere. Hoc proprium virtutis existimant, expulsos agris finitimos cedere neque quemquam prope audere consistere; simul hoc se fore tutiores arbitrantur, repentinae incursionis timore sublato. Cum bellum civitas aut inlatum defendit aut infert, magistratus qui ei bello praesint, ut vitae necisque habeant potestatem, deliguntur. In pace nullus est communis magistratus, sed principes regionum atque pagorum inter suos ius dicunt controversiasque minuunt». <El mayor orgullo de una nación es tener alrededor de sí el más amplio espacio de tierra despoblada y salvaje. Consideran un signo de valentía el haber expulsado a los vecinos de sus campos y que nadie se atreva a sentarse en sus cercanías; con esto además se tienen por más seguros y sin miedo de cualquier incursión repentina. Cuando una nación entra en guerra defendiéndose de una agresión o atacando ella misma, se eligen magistrados para mandarla en la guerra con derecho de vida y muerte. En tiempos de paz no hay ningún magistrado común, sino que los jefes de las regiones y distritos administran derecho entre los suyos y median en las diferencias>.

Los principes regionum et pagorum —los sachems— no son los jefes de guerra sino jefes civiles como entre los indios; son elegidos para la guerra, lo mismo que allí. [Esto en tiempos de César]. César habla *supra* de «gentibus cognationibusque hominum qui una coierunt» <tribus y gentes reunidas>. Los campos, repartidos cada año por los jefes.

Tácito, *Germania*, cap. 7, donde habla de la formación militar: «Nec fortuiter conglobatio turmam (escuadrón de caballería) aut cuneum (cuña de infantería) facit, sed familia et propinquitates» <el escuadrón o la cuña no se forman de cualquier modo, sino por familia y parentesco>; aquí se perfila ya más la familia; pero en César incluso este nombre designa a la gens.

Op. cit., cap. 26: «Faenus agitare et in usuras extendere ignotum; ideoque magis servatur quam si vetitum esset <Desconocen el préstamo y el interés; por eso se practica menos que si estuviese prohibido>. Agri (las tierras) pro numero cultorum <según el numero de labradores —cultor—, de brazos>, ab universis (por todos los pobladores) per vices (sucesivamente) occupantur <se ocupan>, quos mox inter se secundum dignationem partiuntur <y acto seguido se las reparten entre ellos según su dignidad> (en César aún <eran> iguales), facilitatem partiendi camporum spatia praestant. Arva (los campos de cultivo) per annos mutant, et superest ager; nec enim cum ubertate et amplitudine soli labore contendunt, <los cambian cada año y sobran; y es que no tratan de conseguir unos campos más productivos o mayores>, ut pomaria conserant (plantando vergeles), et prata separent (cerrando prados), et hortos rigent (o regando huertos): sola terrae seges imperatur (lo único que quieren de la tierra es la mies)»³⁶.

La división en marca y región (pagus) parece <obedecer a> grupos de asentimiento constituidos para la leva de tropas; estas organizaciones corresponden a estadios de transición entre sistema gentilicio y sistema político, toda vez que la organización del pueblo aún se basaba en la consanguinidad.

La información de César parece referirse por su forma a la familia sindiásmica <]>.

36 En una carta a Engels del 25 de marzo de 1868, Marx escribía: «Arva per annos mutant et superest ager, es decir: cambian (por sorteo, de ahí también <el término> *sortes* en todas las leyes bárbaras posteriores) los campos (arva) y aún queda tierra comunal (ager, como ager publicus, por oposición a arva)» (MEW, XXXII, p. 52).

Según Marx, aunque los germanos se repartieran y se cambiaran los campos, no conocían el intercambio. Por eso poseían sucesivamente los mismos campos (Marx lee *per vices*, otras ediciones traen *in vices* con el mismo significado. Cf. Lewis y Short, *op. cit.*) Marx concibe este proceso como una sucesión de diversos niveles; todos los labradores toman parte en el reparto anual de los campos; la redistribución se efectúa de acuerdo con el cargo o posición social (*secundum dignationem*). César no vio diferencias de rango social entre los germanos; sus observaciones se remontan a siglo y medio antes de Tácito y tal vez se referían a otros pueblos germánicos. Tácito llama *arva* a los campos una vez repartidos y en posesión de los cultivadores que los han labrado; en cambio *ager*, *agri* son los campos antes de su reparto. En 1868 Marx había interpretado esta distinción en el sentido de que *ager* significaba *tierra comunal*.



PARTE II

EXTRACTOS DE MARX,
TOMADOS DE JOHN BUDD PHEAR,
THE ARYAN VILLAGE

128 / Sir J. Phear: The Aryan Village
in Indian and Ceylon <La aldea
aria en la India y Ceilán>. 1880

I. La vida actual en una aldea de Bengala

(Mientras no se diga lo contrario, <son> reimpresiones de artículos en la *Calcutta Review* de 1874, números de julio y octubre).

<1. La aldea y sus peculiaridades>

Lo que el hombre describe es una «aldea agrícola» en el delta de Bengala; desde las sierras costeras de los Sunderbunds en el sur hasta el arco que constituye el límite inferior de las tierras rojas del norte pasando por Dacca, Pubna, Murshidabad, toda la región es una llanura aluvial casi perfecta. En general presenta grandes espacios abiertos, con frecuencia muy grandes, sin otro límite a la vista que grandes masas de vegetación. En pleno monzón del sudoeste estos espacios abiertos <se hallan> más o menos cubiertos por las aguas, al final de las lluvias por las verdes masas ondulantes de los arrozales y en la estación seca la mayor parte <se convierte en> un barbecho, salpicado de parcelas con los diversos cultivos de la estación fría —rabi— (3, 4). Casi no hay caminos, aparte de unas pocas arterias de comunicación entre la capital y las cabezas de distrito; <lo que hay> aparte de eso <son> sólo pistas irregulares, a veces transitables con carros, a lo largo de las cabeceras —o ails— que dividen y subdividen el suelo en pequeñas parcelas cultivadas o jets. Los pocos caminos que hay además de éstos son los kachcha —o sea blandos— fuera de la estación seca. En contraste con la Bengala del delta, Bengala occidental es un país relativamente alto, situado más allá del delta al pie de los Ghates; algo así como caminos a través y alrededor de los pueblos grandes, aunque es corriente que no valgan para el tráfico rodado (p. 4). Las principales vías de locomoción

y transporte de mercancías las constituyen los innumerables jals —canales—, derivados de los ríos Hugli, Ganges, Pudda, Megna, etc., que cruzan el país en todas direcciones (5). Se halla el pueblo a la orilla de un jal —los diques son la mayoría de las veces simplemente de lodo a una altura suficiente por encima del agua— o en el interior, siempre estará en una elevación del terreno por encima del nivel de las aguas en la estación de las lluvias y casi oculto, rodeado de jungla; estos pueblos <son> accesibles por todas partes a través de los jets, pasando por las cabeceras —ails— entre los campos. Ni rastro de la calle o disposición alguna de las casas (6). Cada asentamiento es un pequeño grupo de cabañas, generalmente cuatro: un caserío. El suelo bajo el grupo es una plataforma cuidadosamente nivelada, un poco por encima del nivel general de las tierras de la aldea, en forma de un tosco cuadrado y con una superficie de 500 a 1 000 yardas cuadradas¹. Las cabañas <están> hechas de bambú recubierto con barro, a veces sólo de barro; también el suelo del tinglado es de barro, elevado de nuevo sobre el nivel de la plataforma; cada cabaña consta de un solo espacio con unos 20 pies de largo y 10 ó 15 de ancho², de ordinario sin ventanas —las paredes laterales bajas, el techo muy empinado, cubierto con hierba de la selva—, los alerones son muy salientes, hasta el punto de formar verandas bajas por delante y detrás de la cabaña. Estas cabañas (corrientemente 4) del lugar ocupan los bordes de la plataforma vueltas hacia dentro, no se suelen tocar, pero en cierto modo delimitan un espacio interior, el espacio de las casas —uthān (es un patio, un cuadrilátero)—. Aquí juegan los niños, se extiende a secar el trigo, las viejas se sientan a hilar, etc. (7, 8).

Con frecuencia la cabaña principal tiene, además de la puerta que da a este cuadrilátero interior, otra puerta y una cuidada veranda del lado opuesto, que da al camino de mejor acceso al poblado; se trata de la baithajana —cuarto de estar—, donde se recibe a los forasteros o a los hombres que no pertenecen a la familia y donde con mucha frecuencia duermen además los miembros masculinos de la familia; el suelo de tierra de la cabaña y de la veranda se halla cubierto con una esterilla hasta donde ésta llega, etc. La cabaña enfrente de la baithajana la ocupan las mujeres y los niños; en una de las otras dos cabañas se encuentran la chula —hogar de barro—, sirve de cocina; la cuarta cabaña, por último, es una gola —granero—. En una de las cabañas, sea en el cuadrilátero o fuera de él, se halla el dhenki, y la cabaña se llama dhenki ghar; el dhenki

1 yarda cuadrada = 0,836 m² (Nota del trad.).

2 1 pie = 30,5 cm (Nota del trad.).

es un majadero muy largo y un mortero, cuyo principal fin es descascarillar el arroz. El mortero, que suele ser un recipiente vaciado en un tronco de madera, se halla hundido en el suelo; el majadero es una cabeza de martillo, también de madera, con un brazo horizontal que se apoya en un poste bajo o soporte, y cuyo brazo opuesto lo bajan una o dos mujeres con el peso de su cuerpo; en cuanto sueltan lo brazos, cae el martillo, aplasta el paddy en el mortero y, a base de repetir la misma operación, se descascarilla el grano. El paddy, o grano de arroz, se parece algo a la cebada y hay que quitarle las cáscaras antes de comerlo. El dhenki trabaja con asombrosa eficacia (8-10).

129 Si la familia vive por encima del nivel medio, puede ocurrir que el grupo de cabañas del caserío pase de 4; / una o más de ellas, la bullockshed, la gola o incluso el dhenki-gar, <se halla> situada fuera del cuadrilátero, a veces frente a una esquina o junto a ella (10-11).

Generalmente, la plataforma del poblado <se halla> rodeada irregularmente por grandes árboles como mangos, pipales, palmeras. En pequeños claros entre éstos crecen unas pocas hierbas y hortalizas para el uso familiar en el curry —estos pequeños corros de hortalizas apenas pasan casi nunca de irregulares calvas rodeadas de matorral bajo la selva; nada que se parezca a un huerto, nada de flores—; toda la superficie o tierras que pertenecen al poblado están delimitadas con respecto a sus vecinas, en general muy imprecisamente, con una señalización casi siempre rudimentaria, muy raramente con una auténtica cerca; las mujeres tienen muy limpio el suelo de tierra del patio, de las cabañas principales y verandas, etc.; es corriente que adornen la parte delantera de la baithajana con grotescas figuras de cal; el resto del poblado presenta por lo general un aspecto descuidado y sucio. El bengalí moderno <tiene> poca idea de precisión y orden, por sí solo es totalmente incapaz de trazar una línea recta o una curva que sea regular; las huellas que deja su arado, los bordes de sus pequeños campos, las hileras en que planta su arroz, etc., parecen patas de araña manchando de tinta una hoja de papel (11, 12).

La aldea agrícola normal de Bengala es una apretada aglomeración de estos caseríos... más o menos oculta entre los árboles de su contorno; aquí y allá terreno baldío en forma de solares; también charcas y torcos en las excavaciones de donde se saca la tierra para la construcción de los caseríos, plataformas, etc. (12). Estas charcas o estanques abundan a menudo en toda clase de asquerosidades (están repletas de peces), el follaje cuelga por encima

de ellos y su superficie <está> cubierta de tornasolado verdín; aquí es donde la gente se baña, lava su ropa, saca el agua para beber, pesca (13). En Bengala todas las charcas están llenas de peces, pequeños o grandes; tajos, trincheras y depresiones se secan durante meses; pero en cuanto los llena la primera lluvia fuerte, se convierten en reservas enteras de peces (*loc.cit*). A veces ocurre que un ryot afortunado o rico dispone como suyo de un estanque junto a su caserío sin que sus vecinos tengan derecho a utilizarlo. Maidān: cubierto de verde.

La tierra cultivada por los labradores del pueblo, es decir por el grueso de sus habitantes, forma parte de la llanura que rodea al pueblo y sobre la que éste se eleva. La familia del caserío —que consta de un padre y sus hijos o de hermanos o de primos— cultiva un total de 2 a 10 acres³, compuesto de varias parcelas a menudo dispersas. Los hombres van al trabajo al amanecer, arado al hombro, empujando el ganado por delante a lo largo de la senda de salida del pueblo más próxima; a veces vuelven al mediodía para comer y darse un baño en el estanque, y luego vuelven al trabajo; pero lo más corriente es que no vuelvan hasta la tarde, trayéndoles al mediodía las mujeres y los niños algo de comer (14). Un hombre y su hijo —aún en la adolescencia— cultivarán con un arado y un par de bueyes 3 acres —y así sucesivamente—, tal vez más si les ayudan en la cosecha, etc. No <existe> una clase puramente agrícola como en Inglaterra. Minifundistas y las manos superfluas de una familia trabajan en sus horas libres a salario en el campo de su vecino; en algunos pueblos donde el oficio de una casta se extinguió naturalmente, por ejemplo la casta de los tejedores, sus miembros forzados a ganarse la vida con un trabajo manual, trabajan también en el campo por un salario. En otoño se toma a menudo un acuerdo especial. El paddy de unas tierras en una situación madura con frecuencia más tarde o más temprano que el que ha crecido en circunstancias ligeramente diferentes. —Las cosechas reciben el nombre de los meses o estaciones en que se recolectan o guardan, como Bhadui, Jarif, Rabi; y éstos dependen a su vez de la temporada en que se siembre—. De ahí los pequeños grupos de labradores <que van> de una aldea o de un distrito en ayuda de los labradores de una aldea distante para cortar su paddy; cuando lo necesiten, su ayuda les será correspondida del mismo modo. La remuneración que se recibe por este trabajo suele ser una gavilla por cada cinco o siete que se corta. Los forasteros montan una cabaña de esteras en el mismo campo de la mies y una vez acabado el trabajo se llevan a casa sus sacos de grano (15,16). / Hay una

3 acre = 4 047 m² (Nota del trad.).

gran uniformidad de vida, etc., en todas las clases que componen la aldea (16). La casa del hombre más rico o influyente es a veces una pakka o construcción de adobe —con el mismo plano del caserío de bambú—; generalmente no ha sido reparada y se halla parcialmente derruida. Tiene más vestidos y mejores mantas; sus cacharros de cocina y los otros objetos domésticos, muy pocos, pueden ser quizá de latón en vez de barro, sus huja (huja o hooja: una clase de pipa para fumar tabaco)⁴ de metal o incluso con incrustaciones de plata, en vez de un cáscara de coco, sus mujeres llevan más adornos y más ricos. Pueden tener en su cuarto de recibir un gaddi —tajtaposh— de madera (gaddi = asiento; tajtaposh = plataforma baja o lugar para sentarse)⁴ en el que poder sentarse él y sus huéspedes con las piernas cruzadas, un poco por encima del suelo de tierra. Puede tener un sanduk —caja fuerte— ricamente tallado, en vez de liso, para guardar sus cosas de valor, o varios. Por lo demás, todas las casas <son> igual de primitivas; lo que en ellas hay es arroz en una u otra forma y curry (ragú preparado con salsa de curry), que se come con los dedos del plato o de hojas de plátano (17, 18). En casa y en el trabajo la mayoría de los hombres van desnudos a excepción del dhoti —taparrabos— y los niños hasta los 7 u 8 años casi siempre absolutamente desnudos (18). La riqueza se muestra por el gasto de dinero en las celebraciones familiares, como casamientos, shraddhas —funerales— y la lectura de las epopeyas nacionales y religiosas, el Bhagbut, Ramayana, etc. En los shadis (shady = ceremonia nupcial)⁴ y shraddhas el gasto consiste en la compra y preparación de ofrendas, presentes y pagos a los sacerdotes brahmánicos, en general en los regalos para los brahmanes y su alimentación. En cuanto a las lecturas, el narrador brahmán —kathak— <está> muy bien pagado y muchas veces el que le llama cuida de su manutención y de la de sus oyentes durante varios días. Luego las familias que pueden permitírselo montan anualmente ciertos festivales religiosos; el de Kali en Kartik —octubre—, el de Sarasvati o Sri Panchami en Magh —finales de enero— y ceremonias en honor de Durga, comúnmente a cargo de gente pudiente (19, 20). La consideración social que da la riqueza se mide en Bengala fundamentalmente por el modo o grado de magnificencia con que se cumplen esos deberes familiares semipúblicos (en realidad espectáculos) (20).

Todas la mujeres muy supersticiosas, etc., llevan todos los trabajos bajos del hogar incluso cuando la familia pertenece a las clases superiores; van todos los días por agua a los estanques, lo que da ocasión al cotilleo, etc; en todos

4 El texto entre paréntesis está tomado del glosario al final del libro de Phear (Nota del trad.).

los pueblos hay astrólogos con función de augures para interpretar todos los fenómenos de la vida diaria, guiados por señores sobrenaturales —fuerzas espirituales— (21-23).

El terreno en que se encuentra el caserío y la pequeña propiedad circundante están arrendados de un propietario superior; una renta corriente es 1, 1-4, 1-8 rupias al año por el solar del caserío y algo menos por el terreno que va con él. Los edificios que constituyen el caserío, construidos de ordinario por el arrendatario, pertenecen a éste; si se va, puede llevarse los materiales o venderlos; ésta es una razón de que las cabañas de barro, esteras y bambú sean las reglas y las pakka —las casas de adobe— la excepción. La construcción de la cabaña de esterillas más grande de un caserío, completamente nueva, cuesta de 30-50 rupias; la chulha⁵ —fogón— la hacen las mujeres a base de barro. El dao —machete—, el instrumento de que sirve el bengalí para todo, lo hace el herrero del pueblo por unas pocas annas. La esteva del arado se la hace el mismo ryot prácticamente por nada, quizá con la ayuda del carpintero del pueblo, y la punta de hierro la pone el herrero del pueblo por una rupia. —El arado es un instrumento de madera, muy simple, sin hierro a excepción de la aguda pieza en la punta, su forma es exactamente la de un ancla fina; una punta penetra en el suelo con tal inclinación que la otra se encuentre casi vertical y sirva de mango para el arador; la caña del ancla es el árbol del arado, del que tiran los bueyes. No se conoce ni la reja ni la vertedera; la punta del brazo sólo sacude la tierra sin darle la vuelta. Todo <el arado> es tan ligero que un hombre lo lleva sin esfuerzo al hombro. Un par de bueyes cuesta por término medio 20 rupias y el precio de los pocos cacharros de diverso tipo que constituyen los utensilios domésticos indispensables puede contarse en céntimos (23, 24).

Tan pequeño <es> el capital acumulado de los aldeanos y aun esto se lo deben a menudo al mahayan. (Mahayan = mercader, prestamista, uno cuyo negocio en las aldeas consiste en prestar dinero y grano al ryot contra la garantía de la cosecha)⁴ (24). La extrema / pobreza de la parte con mucho mayor, o sea, de la masa de la población bengalí —<[> ¡la parte más rica de la India! <]>— se les escapa casi siempre a los ingleses. El clima tropical y la facilidad tropical con que crece el arroz permiten una vida y un cierto mínimo de salud mantenible con un mínimo de medios. 7 rupias al mes <constituyen> unos ingresos

⁵ La ortografía de las palabras indias no es siempre constante en Marx (tampoco en Phear). El editor L. Krader ha estandarizado 28 de ellas; otras, como chula o chulha, han sido dejadas en su indeterminación ortográfica. Para la edición castellana ha sido homogeneizada la palabra “zamindar”, conforme al uso constante de Phear (Nota del trad.).

suficientes para sostener una familia entera; el alimento, principal capítulo de gastos; probablemente una rupia y 8 annas al mes bastan en la mayor parte de Bengala para alimentar a un hombre adulto, y 12 annas para una mujer, incluso en una familia próspera. Los aldeanos, los labradores, de ordinario disponen de suficiente arroz propio para el consumo doméstico; el poco dinero que necesitan es producto de la venta del rabi —los productos de la estación fría—. Los otros aldeanos van comprando casi a diario de la tienda del pueblo —modi— su arroz con cáscara —paddy— en pequeñas cantidades y todos del mismo modo su sal, tabaco —cuando no lo cultivan ellos mismos—, guruh (azúcar basto de dátíl, etc. hecho una pelota, melaza)⁴, aceite, masala (especies, condimentos)⁴ (25). Para la compra, por ejemplo de especias para el curry, el pice o 1/4 de anna (1 anna = 1/16 de un rupia de plata), la moneda más pequeña que se acuña, no es suficientemente pequeña y para suplir la moneda se emplean corrientemente los cauris (cauri: una pequeña concha, cypraea, usada como dinero)⁴ en la proporción de unos 5,120 por rupia (26).

En un pueblo grande <hay> 3 ó 4 modis —también venden líquidos—. Descripción de estas tiendas (25-28).

En la mayor parte de los pueblos hay hat o mercado dos veces por semana; de ordinario una parte relativamente abierta del pueblo; de ordinario no <hay> puestos que protejan al vendedor y sus mercancías; cuando los hay, <se trata> simplemente de largas y estrechas filas de toldos bajos de paja sobre un suelo elevado, sostenidos por postes de bambú sin ninguna clase de paredes laterales (28, 29). El productor trae al hat su excedente de paddy, grano de mostaza, arecas, caña de azúcar, melaza de guruh, sus chiles, calabazas, ñames; el pescador su pescado, el aceitero sus aceites, la vieja viuda sus esterillas y otras labores a mano, el alfarero sus gharas (recipiente de barro con un cuello largo y fino)⁴ y sus gamlas (gamla = vasija abierta de barro)⁴, el buhonero su quincalla, brazaletes, etc.; los agente del comercio de la ciudad y los modis locales vienen a rellenar sus stocks, la gente del campo a satisfacer sus pequeñas necesidades, todos de cháchara, no pocos se quedan a beber —esta cualidad, nada rara en la India—. Cada vendedor está sentado en el suelo con las piernas cruzadas, rodeado de sus mercancías y paga por la concesión de este primitivo puesto una pequeña cantidad o tasa en especie al propietario del hat, de ordinario el zamindar —propietario del resto de la tierra del pueblo—. Las ganancias que se sacan de un hat popular <son lo> suficientemente importantes comparadas con la renta ordinaria como para provocar una singular competencia entre los

zamindares vecinos; cada uno quiere montar un hat, prohíbe a los ryots ir a los otros, <lo que> fácilmente provoca riñas (29,30).

Si el pueblo o una parte importante de él <está> habitado por musulmanes, tiene su masjid —mezquita— de adobe; si un miembro de la comunidad corre con los gastos de su construcción, lo más corriente <es> una construcción de esterillas y bambú; el mulla que oficia en ella puede ser un comerciante o modi con un barniz de árabe suficiente para leer el Corán; en principio le elige el mahalla —barrio musulmán—, pero de hecho el cargo <es> hereditario; su remuneración consiste en pequeños pagos en dinero con ocasión de ceremonias nupciales y otras (31).

Patshala o chafallada: grupo de 10-20 alumnos casi desnudos a la vera de un camino del pueblo, en cucullas bajo un pipal, cerca de un caserío o incluso bajo la veranda de paja de uno de ellos; su ocupación consiste en pintar letras en una hoja de plátano o de palma, o en hacer cuentas en un pedazo de pizarra venido de algún sitio o simplemente delante de ellos en el suelo liso. De este modo educan los indígenas a la nueva generación. La instrucción se imparte aquí gratis, pues <es> contrario a los sentimientos sociales y religiosos que tiene un oriental respecto a la propiedad el que se dé un pago directo por la enseñanza de cualquier tipo; el maestro, un brahmán mayor: Guru Mahasoy; propiamente sólo deberían enseñar <y recibir la enseñanza> los brahmanes y otras clases de nacidos dos veces; pero de hecho las clases marginadas aprenden a leer y escribir la lengua vernácula, aritmética, etc.; a veces un modi añade a su tienda también esta ocupación / para los niños que se acurrucan bajo su alero. Con motivo de especiales acontecimientos familiares, el instructor recibe de los padres de sus pupilos pequeños regalos en arroz o en dal (= guisante pelado u otros frutos de cáscara pelados)⁴ o incluso una pieza de paño; lo mismo cuando un mozalbate termina una cierta fase de su formación (32, 33). Un brahmán recibe además su parte en los dones de los brahmanes, un importante capítulo de gastos en la celebración de las muchas fiestas a que está obligado un bengalí acomodado (34).

En partes de Bengala conocidas por su estudio del sánscrito, como Vikrampur y Nuddea, se encuentra a veces algo semejante a la tradicional grammar school inglesa; una desviación del camino del pueblo lleva a un tol; allí, en una cabaña medio abierta de cañizo, con las piernas cruzadas sobre el suelo elevado de madera, están sentados una docena de jóvenes brahmanes

vestidos con pulcritud, los manuscritos sánscritos en el regazo, aprendiendo gramática; todos ellos pasan 2, 3 o más años en ocupación tan monótona como transcribir rollos sagrados, hasta que pueden pasar al hogar del más profundo aprendizaje, el Nobodweep. El maestro del tol <es> un brahmán pandit, quien, obedeciendo al principio hindú, no sólo enseña sino que mantiene a sus discípulos (34, 35) <y se mantiene> siempre personalmente pobre (35). Él y sus discípulos viven de las dádivas de los hindúes ricos de la vecindad; durante los 2 meses de vacaciones les visita uno a uno y nunca sale de una casa sin un honorario de 1 rupia, de 2, e incluso de 20 según sea la riqueza de su huésped (35, 36).

En la mayoría de las aldeas <hay> uno o varios ejemplares de byragi y su compañera —simples mendigos con licencia de una orden religiosa dedicada al ascetismo (pero la mayoría pájaros por su cuenta)—; en su caserío una de las cabañas <es la> thakurbari de Krisna —encarnación de Visnú—, donde los miembros de la numerosísima secta de los boistubs o vaisnabas —visnubitas— depositan sus ofrendas en ciertas festividades. El byragi es el sacerdote de una de las sectas que deben su origen al gran reformador Chaitanya hace unos 300 años (36, 37).

El caserío del goala o vaquero, de los que hay varios en cada aldea, como el de sus vecinos; es un labrador como la mayoría de ellos. De ordinario el establo se halla directamente junto al uthan y cierra uno de sus lados. Las vacas, pequeñas, a menudo no pasan de 3 pies de alto, y lastimosamente flacas, se guardan estrechamente atadas una junto a otra en el establo abierto; se alimentan de hierba seca, paja mojada, menos cuando pueden ir al cuidado de un niño a los baldíos de las cercanías y mordisquear por los jats en barbecho lo que pueden. Todos los hindúes que puedan permitírselo beben leche; después del arroz y los frutos de vaina —dal bhat—, el alimento básico de la población; ni mantequilla ni queso; el goala no sólo vende leche en crudo, sino que también prepara sus diversos derivados sólidos; uno de ellos, el dahi, parecido a una masa de nata espesa, cuajada sin la parte líquida, lo vende diariamente de casa en casa en gharas de barro que lleva como en un balancín o bahangi (bambú con cuerdas en cada extremo; de este modo el peso se lleva atado de los hombros)⁴, colgado de las extremidades de un bambú cruzado por los hombros (38, 39).

El taller del herrero: un cobertizo de paja con pequeñas piezas de hierro nuevo y viejo, todo mezclado por el suelo. En medio del suelo de tierra hay un yunque diminuto, junto al fogón, que es un agujero en el suelo. También la boca del fuelle, muy primitivo, está hundida en el suelo. El maestro herrero, sentado en un taburete bajo o sobre los talones, acciona el fuelle tirando con una mano de una cuerda, mientras con unas tenazas en la otra maneja el hierro en el fuego; luego, siempre sentado, se vuelve al yunque y empuñando un pequeño martillo con la derecha da los golpes maestros en la manipulación del metal, mientras un ayudante, también sobre sus talones, sigue bajo su dirección con un martillo mayor. Las cabezas de los martillos son largas, sólo de un lado del mango y carentes de contrapeso, además el yunque es muy estrecho; sin embargo, los golpes de ambos trabajadores son de una precisión infalible. Los aldeanos no necesitan más que unos pocos objetos de hierro; unas pocas agujas, las puntas de los arados, azadas de cultivo —kudalis—, hoces o machetes —dao—, el bonti (cuchillo de ancha hoja en forma de hoz, fijado verticalmente en un pesado marco de madera. Para usarlo, el marco se sostiene firmemente con los pies y el pescado, legumbres, paja u otros objetos para limpiar, abrir o cortar se aplican con la mano al filo cóncavo; bien manejado se avanza con él muy rápido)⁴ de uso doméstico y otros usos —hoja fija, curva—; todos estos artículos hechos o reparados por el herrero de la aldea. Su stock de hierro consiste sobre todo en chapa inglesa / —que compra o hace comprar en la próxima ciudad— llegada a la India como flejes sujetando los fardos que se importan (39-41).

Los «profesionales» de la aldea: con frecuencia el kabiraj o médico nativo —de la casta vaidya—, lleva consigo sus píldoras en paquetitos de papel en un lío bastante voluminoso, doblemente envuelto, al cabo de su chadr o cadra (tela o vestido)⁴; muchas de sus píldoras, compuestas según antiguas recetas, <son> excelentes específicos; el kabiraj llega antes en cada caso a un acuerdo, por ejemplo 1 ó 2 rupias para los casos ordinarios con 2 ó 3 visitas en el caso de una malaria obstinada (41, 42).

Un astrólogo en casi todas las aldeas principales; es un acharji —Lugu Acharji—, pero de una clase brahmanes algo inferior, cuya ocupación consiste en pintar los thakurs —ídolos— y las diversas representaciones tradicionales de las deidades, preparar los horóscopos, etc. Otros pintan cuadros a la acuarela para uso decorativo en las grandes ceremonias que organizan las familias más ricas; sin perspectiva, pero las siluetas en color bien dibujadas sobre el plano;

muchos de ellos trabajan juntos en un encargo por una paga mensual de 20-30 rupias; pero la mayoría pintan cada uno sus cuadros con tiempo en su propia casa y los presenta una vez terminados a alguna persona rica; lo normal es que reciba una generosa remuneración (42, 43).

El culto entre los musulmanes <es> comunitario y personal; la masjid, predicación pública, la oración y adoración ofrecida por los individuos reunidos en comunidad, <son> los rasgos típicos (43).

Entre los hindúes el culto es doméstico y por representación; el ídolo <es> familiar, el culto diario del ídolo lo realiza cada día un sacerdote por la familia y sus principales componentes son la celebración periódica de ceremonias en honor de las manifestaciones de la divinidad adoptadas por la familia así como por las almas de los antepasados. Entre los hindúes ricos, el jefe espiritual hereditario, el purohit hereditario (sacerdote de familia)⁴ y el culto del enojado thakur constituyen la pieza clave en la estructura de la gran familia; en cuanto a la gente pobre de una aldea del campo, lo mismo en forma más pobre. Todo hogar respetable que puede permitirse el módico gasto, tiene su tosco thakur o imagen de su divino patrono guardada en una cabaña del caserío destinada a ella *ex profeso*, y un brahmán viene todos los días a cumplir su adoración y culto; los purohits del pueblo —que pertenecen a una casta inferior de brahmanes educados someramente— <son> una clase de gente especialmente ignorante. En algunos distritos la mayoría <son> forasteros, vienen a la aldea de lejos, viven en ella unos pocos años y luego vuelven a su casa dejando un sustituto o vicario durante su ausencia; su remuneración tiene la forma de dádivas y pequeñas propinas, viven muy bien sirviendo a varias familias a la vez. Como los otros brahmanes, entran en el reparto de los dones que distribuyen los ricos con motivo de ceremonias familiares y fiestas. Una gran parte de los purohit <son> hereditarios, siempre así entre familias socialmente distinguidas; éstas tienen varios guías espirituales exclusivamente para ellas; el gurú —maestro espiritual del individuo, a quien imparte el mantra (= pasaje de los Vedas, oración)— <es> el purohit de la clase superior; es un acharji y dirige los periódicos pujas (poojah = culto)⁴, fiestas de la familia, además del purohit ordinario, que realiza el culto diario del thakur (44-46).

La masa de los ryots que componen la población de la aldea, demasiado pobres como para tener una deidad familiar, tienen que contentarse con formar parte de la audiencia en las fiestas religiosas que celebran sus ricos vecinos y en

los pujas que tienen lugar todos los años para la comunidad en el mandap de la aldea (edificio o tinglado abierto por los lados)⁴ (46).

Mandal: el jefe de la aldea; el chaukidar: el guardia del pueblo o alguacil; el barbero y el lavandero <son> asimismo personas importantes, lo mismo que el carpintero, alfarero, tejedor, pescador; jalkar-wela: uno tiene derecho a pescar; calafeteador, etc.⁶ (46). /

134 <2.> Zamindar y mahajan

La parte boscosa del hábitat (de la aldea) se halla flanqueada por tierras baldías o comunales de dimensiones muy irregulares; más allá está a su vez la tierra cultivada de la gran llanura —math—. Hasta una cierta línea —de origen inmemorial, pero de ordinario bien establecida— toda la tierra, baldía o cultivada, que se considera fuera de la aldea, pertenece a ésta (como posesión); al otro lado de la línea comienzan las tierras de otra comunidad. En las partes de Bengala que <cuenta con> zonas en estado de naturaleza, los límites del territorio de la aldea incluyen jungla y otras tierras sin apropiar (48, 49).

La aldea y sus tierras se llaman como un todo mauzah (49). Los ryots del lugar cultivan esta tierra del mauzah en pequeñas parcelas contra el pago de tasas al zamindar de acuerdo con la naturaleza del suelo y el tipo de cultivo; éstas son, en general, variables y susceptibles de ajuste de vez en cuando entre zamindar y ryot (50). Su clasificación es extremadamente minuciosa de acuerdo con las características que la costumbre asigna a cada tierra, no todas precisas (51).

Por ejemplo:

Sali: tierra completamente sumergida durante la estación de las lluvias, de diferentes grados.

Suna: no sumergida, también de diferentes grados.

Nadki: tierra por la que se paga una renta en metálico, en bigah.

Bhaoli: tierra por la que se paga una renta es especie, con una parte del producto; también bhaoli: tierra por la que se paga una renta en metálico por cosecha, en bigah.

⁶ Párrafo construido por Marx a base de referencias del glosario al final del libro de Phear (Nota del trad.).

Bhiti: solar elevado para caserío (51).

Judkasht: tierras que los habitantes del pueblo tienen derecho a cultivar.

Pahikash: tierra que pueden cultivar los forasteros. (52).

Estas características son atributos casi permanentes de un terreno; de acuerdo con ellas, en cada pueblo <hay> una tasa reconocida de renta —nirj— pagable en principio. Cuando la ocupación, como casi siempre <es> el caso de la tierra suna, <se basa> en una utbandi jama (renta según la tierra realmente cultivada; la tierra cultivada un año puede ser dejada en barbecho al siguiente)⁴ y el cultivo alterna cosecha y barbecho, el ryot paga sólo tanto de cada tierra como cultiva en el momento. En casi todos los pueblos la mayor parte, con mucho, de las tierras es judkasht (52).

También las tierras libres de la aldea están repartidas entre los ryots del lugar en pequeños lotes, que a menudo constan de varias piezas dispersas, generalmente de diverso tipo, rara vez más de 10 acres en total y con frecuencia mucho menos... El pago de la renta que hace cada ryot al zamindar sigue una escala con diversos niveles, más o menos según los elementos mencionados (53).

Ejemplo simplificado de las cuentas de un año entre el ryot y el zamindar⁷

Descripción de la tierra	Cantidad		Tasa	Montante de la renta					
	Big <as>	Cot <tas>		Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps
Sali, campo de arroz, 1 ^a calidad	2	10	0	4	0	0	10	0	0
Sali, campo de arroz, 2 ^a calidad	1	1	0	3	0	0	3	2	2
Sali, campo de arroz, 3 ^a calidad	0	7,5	0	2	4	0	0	13	10
Bambú	0	6	0	15	0	0	4	8	0
Erial	0	2	15	1	0	0	0	2	4
Caserío	0	1	0	20	0	0	1	0	0
Parcela cercada	0	1	0	15	0	0	0	12	0
Hoya	0	5,5	0	1	0	0	0	4	8
Total	4	14	15		...		20	11	0

⁷ Tomado del Apéndice del libro de Phear, nota B (p. 285). Una *biga* no llega a 1,5 m²; 1 *cotta* = 0,05 *bigas*. Una rupia = 16 annas; 1 anna = 12 pies (Nota del trad.).

El asunto con todos sus detalles (285, 286) ocupa 40 y a menudo más columnas paralelas, con columnas para retrasos, etc. (286). <Es> un hecho que el ryot bengalí no se mueve con facilidad y de generación en generación, de padres a hijos, las mismas parcelas, o aproximadamente las mismas, permanecen en manos de la misma familia (53).

El zamindari es un conjunto de muchos mauzahs enteros (54).

135

La renta anual se paga la mayoría de las veces en 3 ó 4 kists (plazos). El cobro de estas rentas sólo / se puede acometer con un cuerpo organizado, comúnmente llamado —tanto individual como colectivamente— cuerpo del zamindar o zamindari amla.

Ordinariamente consiste en un tehsildar —recaudador de rentas; si el zamindari <es> grande, cada tehsildar se encarga de 3 ó 4 mauzahs—.

En cada aldea o mauzah <hay> un kachahri de Tehsildar (también llamado «cutchary» es decir tribunal o negociado, donde se tramitan los asuntos públicos o —como en este caso— los de hacienda de un zamindar)⁴; en él se escriben y guardan los libros y actas del zamindari referentes a la contribución de la aldea. La contabilidad de los indios llega a un extremo casi absurdo de detalle; sería tedioso describir todos los libros que requiere la administración del kachahri; los principales son: 3 ó 4 libros llamado chittha (libro de notas: nombre de un libro de cuentas empleado en la administración de una hacienda de zamindar, en el que se contiene datos topográficos y otra información por el estilo)⁴; de hecho se trata de un registro realizado por varios procedimientos y con un detalle minucioso de todos los pequeños dags o parcelas en que se hallan divididas las tierras de la aldea, las dimensiones de cada una, su situación, la calidad de la tierra, el ryot que la cultiva, etc.; el último de ellos es el jatiyan (libro de cuentas del tipo de un libro mayor)⁴ o libro mayor, que trae bajo el nombre de cada hombre todas las diferentes parcelas de tierra que lleva con sus respectivas características. El jamabandi, una especie de ficha de impuestos renovada cada año, con un conspectus sobre cada ryot y sobre cada porción de tierra que tiene, la tasa a que la tiene según su tipo o cosecha; también muestra la cantidad total que según eso le corresponde pagar y los kists en que debe hacerlo. El jamawasil-baki —que resume los principales datos del jama bandi— <es> un libro de cuentas que trae simultáneamente la renta total, la cantidad cobrada y el montante de las deudas en una hacienda, aldea o distrito.

Un libro de cuentas bengalí se hace cosiendo con una cuerda un cierto número de hojas sueltas, estrechas y muy largas por un extremo, y al cerrarlo se enrollan a los extremos libres de las hojas sobre el lado cosido, modo en que quedan sujetas (55-57).

El gumashta (gomashta) (en general encargado, uno que lleva los asuntos por otro)⁴ y el partwar (el que guarda los documentos de la recaudación en un mauzah y de ordinario la realiza también en el pueblo)⁴ o cargos semejantes, como quiera que se llamen en los diferentes distritos, están encargados de llevar los libros del kachahri de acuerdo con las cambiantes circunstancias de las posesiones de los ryots; por tanto [¡como espías del zamindar!] no pierden de vista en todo el año lo que hace el ryot. De ordinario estos tipos pertenecen ellos mismos a la clase de los ryots de la aldea y son también labradores. De ahí lo que pasa, que sus parcelas sean las mejores de la aldea; su «trabajo propiamente» no les permite cultivar por sí mismos y se «supone» que pagan a otro ryots para que les cultiven la tierra; la mayor parte de las veces trampean para que esto ocurra gratis; se granjean, también con chantaje, «la ofrenda de gratificaciones». Este cargo <es> hasta tal punto hereditario, que generalmente el hijo sucede al padre; pero ello es casi siempre necesario, pues pocas veces habrá más de 1 ó 2 entre los aldeanos que alcancen asimismo el mínimo de leer y escribir preciso para este cargo (57-59).

El zamindar es el «gran señor» de los ryots —«súbditos»—, glebae adscripti tanto por costumbre como por sentimientos; su autoridad y la de su amla tiene el contrapeso del mandal —el nombre más corriente, pero cambia según el distrito—, jefe de la aldea, portavoz y representante de los campesinos de la aldea en todas las cuestiones entre ellos y el zamindar o sus funcionarios. El mandal <es> un labrador como los demás ryots, <lo que> no <quiere decir> en absoluto <que sea> el más rico de ellos; su cargo, en principio electivo, de hecho <pasa> casi invariablemente de padres e hijos, así que <es> hereditario por la misma razón que <lo son> todas las ocupaciones y cargos en la India. Tiene que saber leer y escribir suficientemente y poder entender las cuentas del zamindari así como estar familiarizado con los derechos tradicionales de los aldeanos; no recibe directamente ningún emolumento, pero de vez en cuando los ryots le ayudan gratuitamente en el trabajo del campo, a menudo paga también menos renta que los otros ryots. El mandal y unos pocos ancianos forman el panchayat de la aldea, que resuelve la mayor parte de las disputas y conflictos. (Explica el panchayat como un cuerpo de cinco hombres de casta,

- del pueblo o no, que tratan y resuelven las disputas relativas a la casta, oficio, etc.)⁴. En los casos más obstinados, el mandal y las partes recurren al zamindar o a su representante el naib (representante: alto funcionario o administrador, que representa al zamindar en la administración de grandes zamindaris)⁴ o gumashta para discutir y / resolver. De este modo, sin necesidad de los caros tribunales públicos, los distritos rurales de Bengala disponen de una abundante administración de justicia (59-61). Si el zamindar reside en el pueblo, con frecuencia el barbero que afeita a los miembros de su familia, el dhobi que lava para ellos, el darwan —portero— principal y otros sirvientes principales son hereditarios, disfrutan de una parte de la tierra de la aldea a renta relativamente baja o libre de renta. El dhobi y el barbero tienen derecho a trabajar para todos los ryots de acuerdo con una tarifa consuetudinaria; el carpintero y el herrero <se hallan> a menudo en la misma situación; el guarda hereditario —chaukidar— recibe su tierra libre de renta; lo mismo el sacerdote brahmánico, perteneciente a la familia del zamindar o mantenido por los pujas de la aldea, etc. (61, 62). [Este burro de Phear llama feudal a la estructura social de la aldea]. El mahajan, el capitalista del pueblo, se halla fuera de esta estructura social de la aldea. El ryot tiene que tomar dinero prestado periódicamente; por ejemplo para construir una cabaña nueva en el caserío o para reparar otra, para hacer un arado u otro instrumento, para comprar una pareja de bueyes, la simiente que necesita para la siembra, por último arroz para sí y su familia, algunos kists de su renta vencen antes de que pueda recoger y vender su cosecha. En la parte occidental del delta sus ahorros rara vez bastan para salir del paso durante el período que debe transcurrir hasta disponer de la propia producción. Por tanto tiene que acudir al mahajan por dinero y paddy según los va necesitando. El modo de transacción más corriente entre ambas partes: el paddy para simiente y alimento, así como otros granos, son suministrados bajo la condición de su devolución +50 % de cantidad cuando llegue la cosecha; en cuanto al dinero, tiene que ser devuelto, también cuando la cosecha, a un interés del 2 % mensual, o bien en forma de un equivalente en paddy contado a precio de bazar, o en metálico a opción del deudor. Como garantía de ejecución de este acuerdo, el mahajan toma a menudo una hipoteca sobre la futura cosecha del ryot y se la toma incluso por su mano hasta la cantidad estipulada de la misma era en el campo (63, 64).

El zamindar —este falso terrateniente inglés— <es> sólo un cobrador de rentas; el ryot, un labrador que vive al día; el mahajan, que suministra el capital para el cultivo, paga el trabajo y se queda con todo el beneficio, es un extraño, sin ningún interés de propietario en la tierra; solamente un acreedor, cuyo único objetivo es sacarle a su dinero el mayor juego posible. Una vez que ha almacenado en sus golas (gola = cabaña, la mayoría de las veces de forma circular, en la que se almacena el grano)⁴ todo el producto que ha reunido hasta donde previsiblemente le hará falta para sus negocios al año siguiente, procede con el resto simplemente como un almacenista de grano, mandándolo al mercado que más le convenga. Un mahajan próspero puede dominar todo un mauzah o varios, y sin embargo carece de un *status* de legítimo propietario en la comunidad; en cambio quienes lo tienen —el ryot... y el zamindar...— por diferentes razones evidentemente no pueden hacer nada (64-65).

- xx) De ahí el carácter estancado de una aldea agrícola, como lo describe un joven zamindar, Babu Peary Chund Mookerjee, *Beng. Soc. Sci. Trans.*, tomo IV secc. 4, p. 1:

«Un labrador actual es el ser primitivo que siempre [!] ha sido. Con un andrajo de taparrabos por todo vestido, los pies descalzos, una choza miserable como vivienda y una alimentación diaria de lo más simple, carece en su vida de ambición. Con tal de tener sus dos comidas y su sencilla vestimenta está contento con su suerte, y si consigue ahorrar unas pocas rupias para comprarles unas piezas de bisutería a su mujer y a sus hijos, y unas pocas rupias más para ceremonias religiosas, se tendrá a sí mismo por tan feliz como es capaz de desear. No hay mayor enemigo de cualquier reforma social [? ;No sería enemigo de recibir él la renta que tiene que pagar a los zamindaris, viejos o jóvenes!], y ni en sueños se le ocurre sacudir las cadenas con que le han ido envolviendo el tiempo o la superstición. No enviará a su hijo a la escuela por miedo [;y con mucha razón sin duda!] de quedarse sin la ayuda de sus brazos en el campo; no beberá el agua de un buen depósito, porque está acostumbrado a usar la de otro más cerca de su casa; no plantará patatas o caña de azúcar, porque

x) sus antepasados no lo hicieron nunca; se dejará exprimir sin misericordia por su sacerdote hereditario, con tal de asegurarse la esperanza de la completa aniquilación después de su muerte... Los ryots <son> demasiado pobres [!], demasiado ignorantes, demasiado desunidos entre ellos como para realizar... mejoras» (65-67).

<3.> Vida doméstica

137 Ricos empresarios zamindares son muy raros en el mofussil (o mafassal = el campo por contraste con la ciudad; lo subordinado como opuesto a lo principal)⁴. El / señor indio del poblado bengalí, el terrateniente del lugar, tiene unos ingresos anuales de 100 a 200 rupias a lo sumo; no siempre una casa pakka; su propiedad es probablemente una parte en la aldea o en varias aldeas a la vez, basada en algún arrendamiento; sus ingresos netos = lo que queda de lo que ha cobrado de los ryots una vez que ha pagado el jama (o jamma = total de los pagos que hace anualmente por la tierra: la renta total)⁴ por sus rentas a su superior o al gobierno, según el caso (68, 69).

Bhadralog: gente respetable, acomodada, que no son brahmanes.

Andar mahal (la palabra mahalla = parte de una ciudad, barrio)⁴: parte de la casa o del caserío asignada a la mujeres miembros de la familia, donde no puedan entrar extraños ni varones no privilegiados. Ashan = pieza cuadrada de alfombra; thal: placa de metal o fuente; pan = hoja de betel. Tiffin = refresco; bau = joven esposa; bari = casa para habitar, caserío.

Costumbre general en Bengala, predominante en todas las clases: que los miembros de una familia vivan juntos y juntos disfruten de lo que ganen. Por ejemplo, en la familia del ryot: cuando muere el padre, sus hijos, hasta entonces miembros dependientes de la familia, que vivían en el mismo caserío y ayudaban a su padre a cultivar su jot (= jote = tanto la tierra que cultiva como su arrendamiento)⁴, se quedan en el caserío cultivando el mismo jot, pero ahora como propietarios. A veces inscriben sus nombres colectivamente en vez del de su padre en el libro del kachahri del zamindar; otras veces sigue todo bajo el nombre del difunto. Dentro de lo posible cada hermano ocupa con su mujer e hijos una cabaña distinta en el caserío, y en cuanto es preciso para este fin se añade otra cabaña al grupo (76, 77). Los hermanos tienen derecho a partes iguales de la herencia en el conjunto de cualquier propiedad hereditaria que hayan recibido de este modo en común, y cada uno tiene derecho cuando quiera a imponer un reparto. Si muere uno de los hermanos, sus hijos —si no los tiene, su mujer— ocupan su lugar y le representan a todos los efectos (77). Con el paso de las generaciones esto llevaría a una compleja distribución de partes indivisas; pero entre los ryots se acaba pronto la cosa, la pequeñez del objeto originario convierte las partes alícuotas en insignificantes. Antes de

llegar a ese punto los miembros más jóvenes de la familia entregan o venden su parte a los demás y se buscan otra ocupación. Si el jot es hereditario por naturaleza, los miembros de la familia que viven juntos, reparten de hecho la tierra entre ellos de acuerdo con su parte y la cultivan por separado. Por eso la tierra en ciertas aldeas <se halla> subdivida en parcelas absurdamente pequeñas y este mal presenta una tendencia natural a aumentar (78).

Entre familias acomodadas con posesiones importantes, sea en el comercio o en zamindaris y otros títulos sobre campos, el estado de «comunidad» dura de ordinario mucho. Toda la propiedad la administra a un miembro de la familia llamado el «karta», de ordinario el individuo más viejo de la rama más vieja; en principio responsable ante el conjunto de los copropietarios de la comunidad, cada uno de ellos puede revisar los libros de cuentas y los documentos, guardados por lo regular en una especie de oficina —daftarjana— por los criados de la familia; sin embargo es raro que alguien se inmiscuya mientras no haya una disputa; pero entonces se lucha con acrimonia, se realiza la división y se insiste en aclarar las cuentas. Por regla general los copropietarios se conforman con ser mantenidos en la casa familiar de los fondos familiares; cada uno recibe las pequeñas sumas de dinero que necesita para los gastos personales corrientes. El dinero que queda después de los gastos generales de la familia y de los gastos de la propiedad, lo invierte el karta en la adquisición de nueva propiedad común; el dinero requerido para ceremonias de familia extraordinarias o actos religiosos, lo toma el karta normalmente en la forma de un préstamo a cargo de la propiedad común (78-80). Esta comunidad doméstica <es> con frecuencia muy numerosa; primero, los copropietarios, hermanos, sobrinos y primos varones en quienes ha recaído la parte de sus respectivos padres, y las viudas o hijas de copropietarios muertos sin hijos o sobrinos varones; segundo, la clase mixta de miembros dependientes: mujeres e hijos de copropietarios actuales, mujeres e hijas de antiguos copropietarios —cuya parte recayó en sus respectivos hijos— e individuos que padecen alguna enfermedad o defecto que les excluye de la herencia. En Calcuta e incluso en el Mofussil <se dan> ejemplos de familias con 300-400 individuos, incluida la servidumbre, que viven en una misma casa. El caso más corriente de familia cuenta con 50-100 miembros (80, 81). / Deorhi —corresponde al francés conciergerie, o sea que el pasillo de entrada de antiguas casas de familia, a menudo por ambos lados, <se encuentra> un espacio elevado con una o dos cabinas en las que se encuentran los darwans, porteros, bien sentados, bien tumbados o durmiendo, propiamente viven en ellas—.

Puja dalan: la veranda, cuya principal utilidad es servir de escenario para la representación de ceremonias religiosas y domésticas.

Shamiana. (Toldo de lona extendido horizontalmente cubriendo un patio desde sus lados, o bien entre las puntas de unos postes firmemente hincados en el suelo)⁴. Toldo.

Thakurbari: habitación en que reside la imagen de la deidad familiar —thakur— y donde se cumple cada día su culto y adoración. Las mujeres no pueden venerar por ellas mismas el ídolo de familia u otro thakur visible con excepción del Siva de barro hecho para la adoración diaria. Los shastras prohíben a las mujeres y a los sudras⁸ cualquier conocimiento y uso de los textos sagrados.

Una familia que se halle a tres o cuatro generaciones del antepasado común presenta varios cabezas de rama; estas ramas se asientan por estirpes en partes separadas de la casa bajo su propia cabeza; a veces la separación es tan completa, que la parte de la casa asignada a cada rama se separa del resto de la casa condenando puertas y abriendo una entrada propia. Por regla general cada grupo come aparte y cada miembro adulto suyo tiene un cuarto propio en el que vive, <mientras que> todas las mujeres juntas <viven> en las habitaciones interiores, que los europeos suelen llamar zenana. De ordinario todas las ramas celebran juntas la adoración de la deidad familiar. E incluso cuando las ramas se hallan separadas en todo —o sea en la comida, culto y bienes— suelen conservar todas la misma deidad familiar y el culto lo dirigen por turno las diferentes ramas, la duración de cada turno a proporción de la parte que tiene en los bienes comunes. Por ejemplo, si la familia dividida se halla representada por cuatro cabezas, dos hermanos y sus dos sobrinos, hijos del tercer hermano difunto, el turno o pallas de culto sería respectivamente, 4 meses, 2 meses y 2 meses o múltiplos iguales de éstos (85, 86).

Una vez alcanzadas estas dimensiones, el grupo familiar se mantiene junto solamente en Calcuta y otras ciudades muy grandes. Pero en las aldeas del campo, donde la familia del zamindar se ha mantenido durante muchas generaciones, ocurre gran parte de lo mismo (86).

8 Miembros de la casta ínfima (Nota del trad.).

Maidán: espacio abierto, cubierto de hierba; mandir, templo; mandap, techado abierto por los lados o edificio. Majlis, asamblea. Mohan <t>, el superior de un math (templo de fundación o santuario; máth en cambio <es> la llanura abierta, cultivable, que constituye la tierra cultivada de una aldea). Gaddi, asiento⁶.

<4.> Entre serio y broma

Pasión desordenada por los espectáculos (89). Se bebe mucho. «En una parte de los Vedas se hace hincapié en las delicias de la borrachera y varios escritos tántricos <se hallan> dedicados a animar a la bebida... El aguardiente tari <está> hecho de varias clases de jugos dulces, sobre todo del de la palma de tari; se hace en abundancia en cada aldea con procedimientos primitivos, evidentemente, es de origen puramente local (90).

Los bengalíes de cualquier nivel social son aficionados al juego; las cartas y los dados <son> la forma corriente que domina en las clases medias (91).

En Bengala los musulmanes tienen dos sectas distintas: los suníes y los shiíes; ambos siguen en buena parte las observancias y prácticas del hinduismo; el musulmán bengalí no es más que un hindú superficialmente convertido. En las partes mejores y más fértiles del delta el elemento musulmán <alcanza> más del 60 % de la población; en el resto de Bengala propiamente dicho está entre un 30 y un 40 %; en algunos distritos las aldeas son completamente musulmanas o completamente hindúes; pero lo más corriente <es que> cada aldea tenga su barrio musulmán y su barrio hindú (91, 92).

Muchas sectas también entre los hindúes (92) <;> bastante generales en las zonas rurales <son> los boistobs —con un número inmenso de variantes y subdivisiones—, los saktas, sivas, ganapatyas, etc. (93). El gran desarrollo de los boistobs, cuyo Visnú es el Brahma —Krisna una de sus encarnaciones—, comenzó con Chaitanya, quien predicaba la pureza, meditación y la igualdad de todos los hombres ante Dios sin distinción de secta o casta. Y la secta parece que se sigue caracterizando por cierta libertad frente a las ataduras de casta, la inobservancia de las prácticas religiosas y el acento sobre la importancia de la conducta. Los boistobs eran reclutados de todas las castas y lo siguen siendo; pero, tomados juntos, dentro de todas sus diferencias... se consideran comúnmente ellos mismos como una especie de casta (94).

139 Los saktas <son> quizá la mayoría de los habitantes de la aldea; actualmente una gran parte de ellos <se halla> unida con los saivas, quienes consideran a Siva —el Destructor— como la forma primaria y más excelsa del Brahma, mientras que los saktas veneran especialmente la naturaleza divina en su actividad, las formas femeninas de la deidad suprema, como Durga o Kali. El culto sivaíta y sakta / <es> marcadamente el culto de un dogma, con fastuoso ceremonial y sacrificios sangrientos, etc. Comparados con los saktas, los boistobs son «protestantes» (94, 95).

El monacato es célibe y en gran parte vagabundo o mendicante; pero tiene sus refugios y cuarteles principales en los maths —el significado originario de math parece <haber sido el de> celda o cámara como de eremita—; hoy en día el típico math es un templo de fundación o santuario como un convento para un superior —el mohant— y sus discípulos —chelas—; la fundación del math o bien se debe a una donación privada o en cambio <procede> de los fondos de un math rico ya existente, al que permanece en cierto modo subordinado, etc. (96-100).

En casos particulares los mohants hacen de la adquisición de riquezas por el comercio su gran objetivo, bien por la relajación de la estricta senda de santidad que se trazaran originariamente, bien siguiendo las intenciones de su fundador (con respecto al monasterio, no a cada monje). Abundantes ejemplos de ello en la parte noroccidental de la presidencia de Bengala, donde se encuentran muchos comerciantes mohants de gran riqueza e influjo (97).

Es corriente encontrar al borde del camino el santuario —dargah— de algún santo fakir musulmán, cerca de la cabaña o caserío de su protector. Pasantes de todo credo y confesión echan en él su cauris y pices (101). En una aldea grande habrá un mandap, o sea un espacio grande, techado, sin paredes, donde se celebran las fiestas puja y otras reuniones de la aldea —como en un salón comunal—; a veces es una construcción de pakka, la mayoría de las veces de bambú y paja; de ordinario corre a cargo del zamindar (*loc.cit*).

<5.> Criminalidad campesina

Dakait (miembro de una banda de ladrones)⁴ o robo en banda (en inglés: dacoity). —Badmashes = las malas personas de una aldea; (pitara: trenzado de mimbres u otra caja de construcción sencilla, con forma peculiar)⁴ (pp. 102-

105). Procedimiento [¿característico!] policial (105-107). El tribunal (108-110). Mujtar = funcionario judicial.

Asesinato para vengar el honor familiar (se refiere a las mujeres) (111-115).

La criminalidad puramente agraria, la más corriente. «Una fuerte consciencia de los derechos tradicionales, desamparados por el brazo de la ley, lleva en la India como en otras partes a vindicarlos por la violencia» (115). Pendencias (sangrientas) entre los mismos ryots (115-118). Agresión de la gente del zamindar contra el mandal —jefe de la aldea— <:> un mauzah había sido vendido en ejecución de una orden, un forastero lo compró; el nuevo zamindar tomó medidas para elevar la renta de sus ryots; consiguió obtener kabulyats (kabulyat = contrapartida de un pottah o arrendamiento, o sea lo que da el arrendamiento a su señor)⁴ a tasa más alta de algunos ryots; pero el mandal de la aldea, cuyo ejemplo <era> decisivo, se resistió de plano y encabezó la oposición. El zamindar envía contra él a su gente para capturarlo y llevárselo (118, 119). Al final hay algunos muertos, pero el mandal vence (119, 120). Otro caso, en que los ryots <estaban> contra el mandal, porque tomaba demasiado el partido del zamindar en ciertas cosas; por consiguiente resolvieron en «asamblea» que tenía que ser castigado y advertido, «encargando» a algunos que le dieran una paliza al objeto —de la que murió— (120, 121).

Lucha de facciones entre los ryots de diversos patronos (121, 123) —homicidio—.

Jangal (jungla = bosque de cualquier tamaño, grande o pequeño, donde árboles, arbustos y vegetación se hallan totalmente abandonados a su proliferación natural)⁶.

Bhat = arroz cocido; bigha, medida de superficie, en Bengala = más o menos 1/3 de acre; arhar = especie de guisante (cytisis cajan) cultivado para la alimentación.

<6.> Administración y señor⁹

(Última sección —VI— de este libro, como se imprimió con anterioridad en la *Calcutta Review*)¹⁰.

Un distrito zillah en la India —falsamente comparado con un condado inglés— comprende una superficie de dos a tres mil millas cuadradas y su población es de dos millones, por ejemplo, mientras que el condado de Suffolk, pongamos por caso, tiene una superficie de sólo 1.454 millas cuadradas y una población de 360.000 aproximadamente. Todos los funcionarios europeos de un zillah son a lo sumo una docena —más o menos la mitad de ellos retenidos por el servicio en el centro administrativo del zillah—, a saber un gobernador y recaudador con tres o cuatro funcionarios, que forman un cuerpo subordinado y delegado, un juez de distrito y apelación, un tribunal menor, o juez subordinado, un inspector de policía, un comisario y un oficial médico (125).

—Rara vez «tiene alguno de ellos verdadero dominio de la lengua vernácula»— (126).

En la India no <hay> recaudadores de impuestos —salvo los introducidos recientemente con la imposición de una tasa a los concesionarios—; todos los impuestos son renta de la tierra, pólizas —precisas en cualquier procedimiento jurídico o administrativo, o para la copia de cualquier documento archivado en un tribunal, o para un contrato o resguardo, etc.—, aduanas e impuestos indirectos —que <han> encarecido para el ryot el tari y la sal—. Hace poco han aumentado los impuestos con la imposición de una tasa de caminos, un pequeño suplemento sobre la renta de cada ryot, que éste paga a su arrendador y éste al gobierno (128, 129).

Una parte de la renta que cada labrador paga por su tierra revierte en el gobierno como renta de la tierra; por este concepto recibe unos 20,5 millones de libras esterlinas al año (133). / Hasta el Acta de Bengala de 1793, el zamindar <era>, como se sabe, un mero recaudador de impuestos, no dueño de la tierra. El camarada Phear dice: «El terreno de su provincia cubría grandes distritos de la región y no se contaba por bighas sino por lugares, los mauzahs». Sus «ingresos en metálico» no se «designaban como renta sino como jamas

9 Marx escribe «*Administration and landlord*». Phear había escrito «*Administration and land law*» (Nota del trad.).

10 Paréntesis tomado del comienzo del libro de Phear, primer capítulo, nota 1 (Nota del trad.).

—recaudación— de las aldeas comprendidas»; su activo se «componía de las jamas de los subarrendatarios y de las recaudaciones de las aldeas» (135). El kachahri del zamindar en la aldea —ya antes de los ingleses— era una oficina en cada mauzah con un jefe, un contable y un funcionario sobre el terreno. —Les incumbían las tareas ya descritas de los actuales recaudadores, etc. del zamindar—. Los kachahris de cada 5 ó 6 mauzahs, según su tamaño, eran supervisados por un funcionario superior, correspondiente al tehsildar, quien tenía su propio kachahri con sus libros y documentos, o bien duplicados de los kachahris de mauzah o bien hechos a partir de ellos. En él confluían las recaudaciones efectuadas por los funcionarios de kachahri de aldea y él les pasaba al funcionario inmediatamente superior. Así el dinero llegaba al fin al propio kachahri del zamindar; éste pagaba de ahí la renta que tenía que pagar al gobierno por su zamindari y se embolsaba el resto (138). Cada intermediario era así el ápice y cabeza de una estructura, reproducción exacta por su forma y constitución de la estructura principal, sólo que una base menor. Bastaba con una pequeña fuerza desorganizadora para separarla y dejarla sin otra base que ella misma o para subordinársela (139). —Véase también Hunter, Orissa—. Mucho tiempo antes de los ingleses la sencillez originaria del sistema zamindari <se había> perdido; había zamindaris y taluqs de diverso tipo y denominación, que pagaban la renta directamente al gobierno; dentro de éstos <había> a su vez taluqs y posesiones subordinadas, que de partes constitutivas en una máquina recaudadora homogénea habían pasado a semiindependientes y como tales pagaban directamente al kachahri superior una jama acordada, en vez de enviarle sus respectivas recaudaciones por el procedimiento ordinario (141).

(Paulatinamente) cada «mahal» subordinado o posesión sometida al pago de una jama se convirtió pronto en un zamindari en miniatura, donde por toda recaudación se cobraban ciertas jamas, mientras que el resto de las recaudaciones los hacía el viejo mecanismo. Asignaciones de baldíos o cambios fueron también el origen de los taluqs, tanto dependientes como independientes, así como concedieron jaghires por servicios prestados (141, 142).

En la misma aldea se produjo un proceso análogo respecto a la ocupación de tierras. Las personas más importantes del zamindari amla y los jefes de los ryots —mandals— u otras de influencia, y personas privilegiadas como los brahmanes, recibieron asignadas en usufructo bajo condiciones estables y

ventajosas extensiones de tierra de la aldea mayores de lo que podían cultivar o cultivaban. Estas... las subarrendaban, en todo o en parte, con lo que surgían multitud de «jots» y arrendamientos de ryots (142). Hasta la legislación de 1973 la propiedad media, como entonces existía, dependía para mantenerse de los usos y del poder e influjo personales del arrendatario. Igualmente los arrendamientos de ryot y los jots se regulaban por la costumbre, las decisiones del panchayat de la aldea y el zamindari amla; todo consuetudinario, sin implicar ningún derecho personal de propiedad (142, 143). La transformación [por obra de los sinvergüenzas y borricos de los ingleses] de los zamindars en propietarios privados convirtió eo ipso —aunque no en la intención de aquellos [asnos]— todos los intereses intermedios en derecho sobre la tierra, y el propietario cualquiera de esos intereses podía gravar la tierra o enajenarla dentro de los límites de la ley: su misma propiedad podía asumir a su vez la compleja forma hindú de posesión comunitaria (147, 148).

Un arrendamiento intermedio o parte por debajo del zamindar que paga renta, es en esencia el derecho a pagar la propia jama a un concesionario superior, realizando recaudaciones de los labradores y cobrando las jamas de usufructuarios subordinados en una zona especificada (148). El arrendamiento intermedio, de cualquier grado, es por tanto en gran parte cuestión de libro de cuentas y el documento jamabandi lo representa exhaustivamente. Si uno de estos propietarios quiere favorecer a un hijo o a un pariente, le basta con donarle de algún modo una parte de sus recaudaciones en mokarari (lo establecido a perpetuidad, permanente)⁴ (149). La mayoría de las veces el donante mismo sólo tiene título a una parte fraccional de las rentas, etc., y por consiguiente su donación (hecha a su hijo, etc.) transfiere parte de una parte (149-150). El poseedor originario del título puede hacer también una de estas donaciones a un extraño como gratificación o prima. Puede ocurrir también que lo haga para asegurarse, en la forma de la renta que se reserva sobre el objeto donado, el cobro regular del dinero con que pagar su propia jama. O bien, cuando se le exigen garantías por un préstamo en metálico, puede asignar provisionalmente al acreedor bajo un zar-ipeshgi ticca su título de realizar recaudaciones. De este u otros modos semejantes tiene que proceder en Bengala con sus participaciones el beneficiario de arrendamientos, propietario, zamindar y / como quiera más se llame, siempre que necesite dinero o quiera conceder una donación; por tanto, si no enajena por completo la totalidad de sus títulos, recurso del que sólo echa mano rara vez si puede evitarlo, está claro que de todos modos crea un nuevo tipo de derechos de propiedad (150).

Por lo que respecta a un arrendamiento intermedio o derecho a unas tierras como objeto de propiedad conjunta, pongamos por ejemplo que la contribución de una aldea —o de un grupo de las aldeas— arroje un total de 16 annas (=1 rupia); pongamos que uno tenga una parte en esa contribución, digamos de 9,5 annas; esto puede ocurrir de 3 ó 4 formas distintas. Puede significar: 1) el poseedor del título tiene derecho mokarari (permanente) a las rentas y prestaciones correspondientes a una zona especificada de la tierra de la aldea, separada del resto por sus correspondientes lindes y en la proporción de 9,5-16 al todo. O bien: 2) en algunas partes de la tierra comprendida en la concesión tiene un derecho exclusivo a las rentas y en otras partes sólo a una participación, de modo que en total saca 9,5 anna de las 16 que constituyen el beneficio total de la tierra, etc. Lo más corriente es que este derecho vaya junto con la facultad de recaudar lo que le corresponde con sus propios empleados en su propio kachahri; pero también puede pasar que el derecho se limite a retirar su parte fraccional de las recaudaciones netas hechas en un kachahri común, por así decirlo, a varios concesionarios (151, 152). Pero el propietario de este título mokarari de 9,5 annas de propiedad <es> de ordinario una gran familia o un grupo de personas que representa una gran familia originaria; cada uno de los miembros de un grupo de éstos tiene su propia parte del título, que, pese a componer en uno indiviso con el resto, puede ser vendida por separado. Además, como pasa con mucha frecuencia, cada miembro del grupo puede exigir un reparto efectivo del objeto de su título entre él y sus copropietarios. En cuanto esto pasa, queda capacitado por sí solo a una fracción por ejemplo del título a las 9,5 annas, pongamos a $\frac{1}{6}$ de ellas; entonces su parte específica en las rentas y beneficios procedentes de la zona abarcada por el título, naturalmente sujeta al pago de la renta superior o jama, es $\frac{1}{6}$ de 9,5 anna = 1 anna y 7 pies. De este modo el mismo mauzah, la unidad en cuyos términos se calcula el zamindari, acaba dividiéndose en pequeñas partes; y de hecho el receptor de la renta, que se halla frente al ryot particular en posición de zamindar, puede ser, y lo es a menudo, un hombre realmente pequeño. Por ejemplo, el ryot tiene que pagar la totalidad de su renta al patwari del titular del anna y los 7 pies, o pagarle 1 anna y 7 pies de las 16 annas de renta, y el resto a los otros socios por separado o en grupos; o tiene que pagar toda la renta al kachahri común, del que cada copropietario recibirá su parte por división (153, 154).

Este sistema de subenfeudación y subdivisión de títulos comunes, junto con la separación de derechos, es común en toda Bengala (154). De ahí la inaudita complejidad de los títulos sobre las tierras y que nadie tenga un interés en

mejorarlas (*loc.cit.*). Bajo este sistema el zamindar que reside en el lugar de ordinario <es> un pequeño concesionario de arrendamientos subordinados, cuyos medios no son muy superiores a los de un ryot acomodado (155).

Las tierras de una aldea se puede dividir *grosso modo* en 2 tipos: las tierras de ryot —la parte principal de la superficie de la aldea, las tierras de la aldea— por una parte, y por otra la tierra de zamindar (en última instancia el zamindar que paga renta al gobierno), ziraat, jamar nij-jot o tierras sir —entre otros términos para lo mismo— (155, 156). La tierra del primer tipo se llama en Bengala de ordinario el «jot» del ryot (156). Si éste a su vez subarrenda, su arrendador lo recibe todo de él y pierde su posesión cuando él la pierde, de modo que sólo tiene un subarrendamiento en sentido estricto (157). Por disposición legal, la ocupación de hecho de una tierra durante un período de 12 años confiere a ryot —si no la tiene por otro concepto (como por costumbre, etc)— un derecho personal de ocupación mediante el pago de una renta justa y razonable; y la ocupación durante 20 años a una tasa uniforme de renta confiere generalmente un derecho de ocupación a la misma tasa. Un número muy grande de ryots en Bengala ha adquirido de un modo u otro el derecho permanente de ocupación de la tierra que cultivan; pero el resto, un número aún mayor, sólo la ocupan contra el pago de las rentas y prestaciones que usualmente se han pagado por la tierra al kachahri del zamindar; generalmente la tasa de la renta es mucho menor que la que paga un arrendatario en Inglaterra. En principio el zamindar puede exigir lo que le parezca antes del comienzo de cada año y echar a este tipo de ryot si no está de acuerdo; pero rara vez lo hace (157-158). En el ziraat, jamar nij-jot o tierras sir el zamindar puede cultivar la tierra por cuenta propia o contratar labradores en los términos que estén dispuestos a aceptar; ellos son sus arrendatarios, él su propietario en el sentido corriente (en Europa) de la palabra; en este caso el zamindar tiene propiedad ilimitada de la tierra... En 142 tierras de ryots les corresponde a éstos el usufructo (158-159). / En algunas partes de Bengala a veces se han otorgado jots o partes de ryot en grandes extensiones de jungla sin dueño u otros baldíos, con carácter perpetuo y a rentas insignificantes; esta tierra luego subarrendada a labradores. En tales casos el jot-dar no se distingue de un poseedor corriente de títulos intermedios (159).

<7.> Caminos y medios de transporte

Casi no hay medios de comunicación entre las aldeas ni entre las partes de los distritos rurales (161). En el suelo del delta no hay piedra ni nada que sea más duro que el barro; las inundaciones de la estación húmeda rompen, y a veces casi borran, cualquier carretera que no haya sido construida a grandes gastos por técnicos experimentados (161, 162).

Los vehículos que se usan para el transporte de mercancías son barcas, las cabezas de los hombres y mujeres, pequeños bueyes esmirriados y carros de bambú de una construcción realmente tosca; cuando la gente acomodada viaja, les llevan en palkis y dulis o van en barco. En la estación seca los hombres, los bueyes y los carros pueden ir y van por todas partes. Normalmente el tráfico local se realiza al por menor, en cantidades muy pequeñas. El dana (= cereal) u otro grano lo trillan los bueyes en el jalian, junto a la parcela donde ha crecido —en algunos distritos, como Chota Nagpore, se usa un primitivo trillo de mano—. Tanto el grano como la paja se llevan muy fácilmente al caserío sobre las cabezas de los diversos miembros de la familia del ryot. El plusproducto, si lo hay, del ryot que no va al mahajan sale en pequeñas cantidades a los hats más próximos y así se va extendiendo por los mauzahs vecinos, o se lleva más lejos a los hats mayores; sólo el mahajan y los modi disponen de silos en el pueblo. A su vez los hats mayores o centros locales del comercio de productos de la región se hallan comúnmente junto a los caminos o kahls. El comerciante de esos productos reúne aquí por medio de sus empleados lo que ha ido comprando por todas partes y lo saca en carros o en barcas; y así el drenaje de mercancías tiene un ritmo muy regular (163, 164).

Se ha dicho a menudo con ocasión de una escasez o hambre que la corriente es incapaz de invertir su sentido cuando <se hace> preciso (164). Pero la cosa <es> del siguiente modo: mientras los ryots están en condiciones de pagar el precio vigente al por menor, los mahajanes y modi del pueblo seguirán reponiendo sus stocks, cualquiera que sea la demanda local (164, 165). Pero cuando se acerca la temporada de escasez, ambos, el mahajan y el modi se vuelven «inactivos». Saben con toda precisión de qué medios disponen sus parroquianos y clientes. Naturalmente el mahajan tiene poco interés en renovar su stock con altos costos, una vez que sus clientes se hallan completamente endeudados con él; y el modi de la aldea tiene razones semejantes para no

acumular un stock a precios demasiados altos, que debería vender a quienes no pueden pagar lo que compran. Este estado de cosas cambiaría por completo si ni el mahajan ni el prestamista de la aldea tuviesen motivo para dudar de la solvencia del ryot para pagar un precio rentable por el alimento importado (165). Lo que ordinariamente saca de quicio el mecanismo es la aparición del pauperismo entre los ryots, una vez que los alimentos han alcanzado cierto precio (166).

Pero lo que concierne a la actividad del gobierno en tiempo de escasez, etc. [ésta queda paralizada por sí misma en gran parte, que es lo que apunta la cháchara de Phear; pero esto <es> muy cierto] ¿Qué hace el gobierno en emergencias de este tipo? Organizar «trabajos comunitarios» a gran escala, acumulando grandes masas de gente, sacadas de sus casas, en zonas delimitadas; se transportan grandes cantidades de grano de fuera a determinados centros locales para mantener a los que toman parte en esos trabajos y para distribuirlo hasta donde se pueda por medio de comités locales (166). Los preparativos del gobierno para estos trabajos extraordinarios, muy grandes ellos mismos, obstruyen para el tráfico corriente las comunicaciones del campo; lanchas y carretas, etc. tienen que ser reunidas —e incluso requisadas— de todas las direcciones y quedan bloqueadas durante días y semanas antes de que sean precisas realmente, para que <estén> listas con seguridad cuando se las necesite. De este modo, no sólo mientras el gobierno está importando, sino mucho antes de que comience a hacerlo, la empresa privada se queda sin vehículos (166, 167). El modo de actuar del gobierno tiende directamente a aligerar la presión que pesa sobre los mahajanes y modis de las aldeas y a hacer aún más inseguro el mercado que abastecen; en efecto, el gobierno saca de sus casas tantas personas como puede, y más bien a los hombres válidos que a los inválidos y débiles, y lo mismo con el suministro de grano. Tan pronto como el gobierno anuncia su previsión de un hambre y su intención de tomar medidas extraordinarias para combatirla, cesa todo esfuerzo natural en la aldea, el último escalón del sistema (168)./

143 Peon —por piada— = sirviente (criados inferiores de un zamindar o terrateniente); sandúk o sinduk = arca de madera⁶.

ryot = raiyat originariamente subordinado, actualmente labrador⁶.

rabi o rubbi: los meses de marzo o abril; el tiempo de recolección de los cultivos sembrados o plantados después de las lluvias del monzón en septiembre u octubre de año anterior⁶.

talúq = tierra sobre la que se tienen derechos; tehsildar o tahsildar: el que recauda rentas o ingresos⁶.

Top o tope o topu: bosquecillo de árboles frutales⁶.

Hay que notar que tari o tadi, vulgarmente toddy, <designa> el jugo de palma fermentado o sin fermentar; además el aguardiente de otras fuentes⁶.

Sobre los medios de que disponen las familias campesinas en Bengala oriental <hay> un memorándum, que le fue presentado a Phear por Baboo Ram Sundar Basack de Dacca. Phear lo reproduce en el «Apéndice», nota A.

Charpoy = bastidor de madera con un trenzado de cinta o cuerda tensada, apoyado sobre 4 patas cortas.

Dao <=> podadera u hoz.

1ª clase de ryots: cultivan 15 bigas o más y tienen una familia de 16 2 hermanos y 4 ó 5 hijos mayores. Su número, muy pequeño.

2ª clase: cultivan de 8 a 10 bigas, con unos 3 ó 4 adultos varones en la familia. <Más numerosos> que los de la primera clase. Cuando un ryot, como es corriente, no tiene adultos varones en la familia que le ayuden, pero sí capital suficiente para emplear a jornaleros, pertenece a la 1ª o a la 2ª clase.

3ª clase: 4 ó 5 bigas, tienen un hijo o hermano o nadie que les ayude —por tanto sólo pueden cultivar de 4 a 5 bigas—. Constituyen la mayoría.

4ª clase: un gran número. Tienen 1 ó 2 bigas de tierra, el principal sustento suyo y de su familia lo ganan trabajando para otros a salario; son más bien jornaleros que cultivadores regulares.

En la 1ª clase tienen de ordinario 4 casas techadas de paja en buen estado, formando un cuadrilátero, más 3 ó 4 casas fuera de él, que cumplen las funciones de dhenkighur (dhenki: majadero y mortero usados sobre todo

Valor de la propiedad a disposición de las diferentes clases de ryots (p. 284)

Clases de ryots	Casa			Utensilios domésticos			Sindus			Charpoy			Vestido, incluidos jantas y cojines			Aderezo			Artículos de cocina			Artículos del gola		
	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.
1.ª clase.....	162	8	0	22	0	0	12	4	0	1	0	0	18	8	0	45	0	0	3	0	0	95	0	0
2.ª clase.....	112	8	0	15	8	0	3	8	0	1	0	0	10	8	0	30	0	0	3	0	0	45	0	0
3.ª clase.....	35	0	0	10	0	0	0	12	0	1	0	0	5	8	0	11	0	0	3	0	0	25	0	0
Ultima clase.....	...			...			...			...			...			...			...			...		

	Ganado			Asados			Daos, etc.			Bote			TOTAL		
	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.
1.ª clase.....	80	0	0	8	0	0	5	0	0	25	0	0	477	4	0
2.ª clase.....	40	0	0	5	0	0	3	0	0	15	0	0	283	0	0
3.ª clase.....	20	0	0	3	0	0	2	0	0	...			116	4	0
Ultima clase.....	...			...			...			...			25	0	0

para descascarillar y limpiar el arroz)⁴, establo para las vacas y gola. La casa principal de las 4 que cierran el cuadrilátero cuesta generalmente 30 ó 40 rupias, poniendo ellos mismos la mano de obra. Las otras cuestan de ordinario unas 20 ó 25 rupias. La construcción de su hogar para una familia así cuesta por tanto de 150 a 175 rupias.

En la 2ª clase sólo 1 a 2 casas además de las 4 del cuadrilátero; su valor de conjunto, 100-125 rupias.

La 3ª clase tiene 1 ó 2 casas más un establo para las vacas, o 1 ó 2 únicas casas con tejado de paja, que sirven de cocina, dhenkighur, etc. El valor de estas casas, 30-40 rupias.

El valor se calcula aquí por el coste de construcción; vendidas en buenas condiciones generalmente dan menos, pero varía —el precio de venta— con su estado, situación, demanda, etc.

El ryot de la 1ª clase tiene generalmente un kalsi de latón —kalsi = un gran caldero—. 3 ó 4 lotahs —lotah o pali = vaso—, 4 ó 5 thalas —platos—, 1 ó 2 batis —bati = taza—, 1 boughna —recipiente de latón— ó 2 sartenes de hierro. La cantidad de latón que entra en estos utensilios <es> aproximadamente de 12 ó 15 seers; su precio de compra es de 1 rupia con 8 annas a 2 rupias por seer; su precio de venta oscila entre 12 annas y 1 rupia con 4 annas por seer. En total el valor de estos utensilios = 20 rupias. Las palanganas de hierro y 1 ó 2 platos de porcelana en el caso de los musulmanes, así como alfarería local —pucheros y platos—, se pueden valorar en un par de rupias.

Cestos y otros objetos de bambú o cañizo como jhaki, dalli, kula, dalla, katta y dhama o medida de volumen, pueden ser valorados en 1 rupia.

En la 2ª clase de ryots la cantidad total de latón, unos 8 ó 10 seers = 8,12 ó 15 rupias; el resto de los utensilios, unas 2 rupias.

Normalmente un ryot de la 3ª clase tiene 1 ó 2 lotahs —vasos— de latón, 1 ó 2 thalas, a veces un boughna; cantidad = 5 seers, = unas 8 rupias. Los utensilios de barro y bambú, los mismos que en la 2ª clase, para suplir los utensilios de latón.

Entre los campesinos de la 1ª clase, sólo unos pocos tienen algo así como un sinduk; sí lo tienen en cambio las casas de la clase comerciante de la aldea. Precio = 15-20 rupias. Los ryots de esta clase tienen de ordinario en vez de los sinduks de familia propiamente dichos una arqueta de mango u otra madera de menos valor y 1 ó 2 petaras (o pitaras, cf. *supra*) de cañizo. Precio, de 2 a 4 rupias —las pitaras cuestan otro tanto—. /

145 Aparte de esto, la mayor parte de los ryots o sus mujeres tienen 1 ó 2 arquitas de madera o estaño para guardar dinero, aderezos y otros objetos de valor. Su precio, 1,5 rupias. Valor total de estas arcas, arquitas, etc. = 6-8 rupias.

Las familias de la 2ª clase tienen de ordinario 1 petara y una arqueta ó 2 = 3 ó 4 rupias aproximadamente.

Los ryots de la 3ª clase tienen a los sumo jhaels o en algunos casos pequeñas petaras; su precio = 1,5 rupias aproximadamente.

└ Costumbre general de guardar las cosas de valor en pucheros de barro bajo el suelo o fuera.

Con muy pocas excepciones, los ryots no tienen ni chowkis ni charpoys, etc. En vez de eso, diferentes cubiertas para echar al suelo al acostarse por la noche. 1 rupia de valor medio de esas esterillas por familia, independientemente de la clase de ryots. Todos los ryots usan para sentarse chhalas o sacos de yute, que, cuando lo requieren las circunstancias, se usan también para guardar el grano.

Asientos de varios tipos hechos de pedazos de bambú, cañas y viruta de areca y de pequeñas plantas llamadas pira, o taburetes bajos; tan pequeños, que en cada uno sólo se puede sentar un hombre.

Todo ryot, varón o mujer, tiene 2 dhutis de tela basta de Manchester para el uso ordinario mientras no se halla en el trabajo, de unos 12 pies de largo y 3 pies de ancho. Además en las familias acomodadas las mujeres sobre todo tienen sharis del país y mantos zenana, los hombres chaddars, a veces pirans. Para el invierno los hombres mayores y las mujeres tienen chaddars de paño grueso, mientras que en el trabajo llevan gamchas muy cortas y ajustadas o vestidos viejos recortados. No <hay> más diferencias en cuanto a los vestidos que poseen las familias de las diversas clases que las debidas al número de los miembros de cada una. El valor medio de los vestidos por individuo, varón o

mujer, unas 2 rupias. Dhuti: pieza de género de Manchester conocida en el bazar como paño largo o dril americano; shari: pieza de paño que llevan las mujeres, orlada de diferentes colores; chadars o paño: pieza de dril americano o paño largo de unos 9 pies de largo; piran o camisa, vestido que se ha puesto de moda hace poco, de dril americano o paño largo. Gamcha o napkin: pieza de paño estrecha y corta. Kantha: edredón lleno de trapos.

En una familia de la 1ª clase (ryot) con 12 personas —de las cuales se puede descontar 4 teniendo en cuenta que los mismos vestidos son llevados por diferentes personas— el valor de los vestidos = 15 ó 16 rupias; en la 2ª clase con unas 7 personas —de las cuales puede descontar 3 por la misma razón— el valor medio de los vestidos = 8 ó 9 rupias; en las familias de la 3ª clase, con 2 ó 3 individuos, el valor de los vestidos = 4 ó 5 rupias.

A estas cifras hay que añadir 3, 2 y 1 rupias como valor medio de los leps —edredones—, kanthas y cojines en una familia ryot de 1ª, 2ª y 3ª clase, respectivamente.

Aderezo: los varones adultos no lo llevan; de chicos llevan a veces brazaletes de latón o plata en las manos y mandulis o patta colgando del cuello; las mujeres usan aderezos de varios tipos de oro o plata y a veces de latón, como son:

Nath, o anillo para la nariz; besar, colgante para la nariz; dana, perlas, para el cuello usadas entre los hindúes, pero muy rara vez; kalse, piezas para llevar en los brazos; balla = anillos; mul o kharu: anillos para los pies; churi, brazaletes que se llevan entre los musulmanes; hasli, un anillo grande alrededor del cuello. En total el valor del aderezo que posee una familia de la 1ª clase = 40-50 rupias. —Las mujeres cuyos maridos viven, si <son> musulmanas llevan un churi de plata y laca, y si <son> hindúes un par de brazaletes de concha. En una familia de la 2ª clase, unas 30 rupias; en una familia de la 3ª clase, unas 10 a 15 rupias—.

En la cabaña de cocinar apenas <hay> más que una pata —piedra plana— y una puta —rallador de piedra— para desmenuzar los condimentos, y pucheros de latón y barro: ghoti, puchero de latón o barro; raing, puchero de barro en que se cuece el arroz; patil, cuenco para hacer el curry; shara, tapadera de barro; jhajri, vasija de barro para colar el agua al limpiar el arroz, etc.; hatta, cucharón o cuchara de hierro o madera que se usa para cocinar; bowli, pinzas de hierro

usadas para agarrar los recipientes calientes; tagari, recipiente de madera para guardar lo que se ha cocido. Junto con el dhenki, el ukti y el mosal —gran mortero y majadero de madera— hay que valorar el total en unas 3 rupias por familia.

En general los ryots, según las circunstancias, se quedan con una cierta cantidad de arroz, mostaza, etc., para el consumo anual y la próxima sementera; su valor para la 1ª clase, 90-100 rupias; para la 2ª clase, 40-50 rupias; para la 3ª clase, 25 rupias.

Ganado: familia de la 1ª clase, 8 ó 20 vacas y bueyes, a veces un par de cabras u ovejas; si son musulmanes, gallinas; familias de la 2ª clase, 4 ó 5 vacas; en la 3ª clase, 2 ó 3. Valor del ganado en la 1ª, 70 rupias; en la 2ª, 40 rupias; en la 3ª, 20 rupias.

Uillaje: una familia de la 1ª clase posee unos 8 a 10 arados y 3 ó 4 rastrillos, con un valor de unas 8 rupias; para la 2ª y 3ª clase el valor de los arados es de 5 y 3 rupias respectivamente. /

146 Una familia de la 1ª clase tiene en general 3 daos, 4 ó 5 kachis, 2 kodalis o palas, 1 juntí —zapapico— y un hacha; valor total, 5 rupias; familias de la 2ª y 3ª clase, los mismos objetos en menor número, con un valor de 3 y 2 rupias respectivamente.

Lanchas: los ryots viven en tierras bajas y campos, etc., cubiertos anualmente por las aguas altas, y a la orilla de un río; de ahí que normalmente tengan un dingui —barquita— de un valor de 10-30 rupias. Este «útil» de lujo sólo entre campesinos de la 1ª y 2ª clase, muy rara vez en la 3ª.

La gran clase 4ª, generalmente dispone de una sola casa, un lota o un thalla de latón o una fuente de piedra o madera y un cesto de caña o bambú, etc., nada que se parezca a un sinduk o charpoys; 1 ó 2 esteras y kanthas y cojines y un par de dhutis, un arado, un rastrillo, un dao, un kodali, un kachi, a veces 1 ó 2 vacas; el valor total de todos estos cachivaches puede estimarse por término medio en 25 rupias.

Kodal o kodali = especie de azada con la que se hace no sólo el trabajo de la azada, sino el de la zapa y la pala.

Kathak = narrador profesional; uno que recita poemas tradicionales., etc.

Latti= bastón o porra, normalmente de bambú, muy anillado e incrustado de metal; morha, taburete.

Mulla o mulána: encargado de la mezquita de la aldea, maestro islámico.

Kachha = crudo, basto, inmaduro, incompleto; pakka = en su punto, maduro, completo.

Nirj, tasa corriente o consuetudinaria, por ejemplo de una renta, etc.

Palla, turno (cuando a uno le toca la vez), por ejemplo referente al culto o al disfrute de unos bienes.

Dhoti = paño que se lleva alrededor de la cintura. Bhát, arroz cocido.

Ghát = taludes o terrazas a la orilla de un río o de un estanque; paso por una montaña o entre colinas, a veces la línea misma de las colinas.

Jágir, Jághir, posesión consistente en un derecho a prestaciones o a renta; jalkarwála, el que tiene derecho a pescar¹¹.

Aquí sigue la 2ª sección del libro de Phear sobre Ceilán. El mozo vivió 10 años en Calcuta; en Ceilán vivió de 1877 a 1879. La 3ª conferencia («Evolución del sistema indoario de sociedad y posesión de tierras») la leyó el mozo en 1872 ante la Bethune Society de Calcuta.

II. La Comunidad agrícola en Ceilán¹²

1. La economía de la aldea

Isla de Ceilán = una pera; la parte redonda de la pera ocupada por una masa montañosa que se eleva a veces hasta 7000-8000 pies, rodeada en su base por una orla de tierras bajas que se continúan por toda la costa (173).

La Nueva Provincia Central del Norte, constituidas el 6 de septiembre de 1873 con fines administrativos, abarca la parte interior de la llanura septentrional... Interminable jungla en estado de naturaleza con unas pocas manchas pequeñas de cultivos, amarillo-verde y unos pocos estanques o

11 Toda esta enumeración final de objetos está tomada del glosario del libro de Phear (Nota del trad.).

12 Cf. *supra*, Introducción, nota 51.

charcas... La superficie no es absolutamente plana sino con considerables ondulaciones en algunos sitios y en otros quebrada por sierras bajas o cerros redondos de gneis. De ordinario los estanques parecen deberse exclusivamente a la acumulación de agua en depresiones naturales del suelo, cuando carecen de un desagüe lo suficientemente bajo como para drenarla... pero su profundidad y tamaño la mayoría de las veces <han sido> aumentados artificialmente con un terraplén de tierra o dique, construido a lo largo de la parte baja de la depresión. En la parte más seca del año, cuando la masa del agua se retira hacia el dique, es decir hacia la parte más baja, deja descubierta la mayor parte de la superficie del estanque, de modo que la jungla se halla en condiciones de florecer ahí —como también lo hace en el mismo dique— con igual fuerza que por doquier en la superficie colindante. Por eso <es tan> difícil divisar el estanque, incluso cuando <se está> cerca de él. Y cuando <está> lleno, gran parte de él se parece mucho a una parte del bosque que estuviera inundada (173-175).

El centro de la provincia se halla muy cerca de Anuradhapura, la clásica ciudad del Mahawansa, durante 700-800 años metrópoli de las sucesivas dinastías que reinaron sobre la mayor parte de Ceilán, para ser luego abandonada a la ruina por otros tantos años. La población —en 1871 sólo 16 habitantes por milla cuadrada, incluidos los de las aldeas y del nuevo bazar— <estuvo> preservada durante un período muy largo, hasta hace poco, por lo apartado e inaccesible de su situación de la acción perturbadora de los influjos extraños de cualquier tipo; de ahí que allí <se encuentre> una «típica muestra viva» de una economía y civilización agrícolas muy primitivas (175-176). Los pobladores son cingaleses y se clasifican a sí mismo con los kandyan o montañeses por contraposición con los cingaleses de la llanura, que habitan la costa por ambos lados; muy distintos de los tamiles, más delicados de complexión y de piel oscura, que constituyen la población de la parte septentrional de la isla (176,177). La

147 lengua cingalesa pertenece al / grupo ario, al parecer procedente de una raíz estrechamente relacionada con los prakrits sánscritos de la India septentrional; sin embargo el aspecto de la gente cingalesa insinúa un cruce ario con otro elemento étnico de tez amarilla y textura robusta; sus hombros son anchos, la caja profunda, musculosos, con fuertes pantorrillas, como todos los pueblos mongoles, a diferencia de los arios de la India; su peculiaridad más llamativa: la excesiva capilaridad tanto en hombres como en mujeres. Esto no es una característica de las tribus mongolas mejor conocidas; pero los ainos, una raza

turania en el extremo oriental de Asia, poseen este extraordinario desarrollo capilar en grado aún mayor (177-178).

Los tamiles que habitan la provincia septentrional son indistinguibles de sus hermanos en la India continental, con su frágil contextura, piel oscura, labios gruesos, narices abiertas y basto pelo; pertenecen sin ninguna duda a la raza dravídica (179). En los distritos fronterizos entre tamiles y cingaleses se encuentran excepcionalmente aldeas de baja casta, en las que no se ha conservado el tipo puro de ninguno de ambos grupos (*loc. cit.*).

Además de las aldeas agrícolas en que se distribuye la población del distrito, han surgido algunos pequeños bazares —con frecuencia efímeros— en lugares oportunos al borde de los caminos principales; <esto ha ocurrido> gradualmente, a medida que han ido siendo abiertos a través del bosque; quizá nunca habitados por los kandyans, sino sólo por los cingaleses de los llanos, la gente de los brezales o los tamiles (*loc. cit.*).

El elemento dominante de la aldea: la extensión o campo de paddy, a su vez «función de las disponibilidades de agua» (179, 180). De ordinario la parcela se halla directamente junto a un estanque y a menudo es asombrosamente pequeña en relación con el tamaño del estanque entero; para regarla el agua sale del estanque por un canal de obra abierto en la parte más baja del dique y más corrientemente aún a través de una brecha o corte en el mismo dique; el campo se halla situado de modo que el agua pueda inundarlo todo en una sucesión de planos hasta el más bajo y alejado de todos; la línea del suelo es casi siempre completamente horizontal de parte a parte. Según como sea el suelo en cada sitio, el campo tiene una forma más o menos irregular, con su lado más largo partiendo del dique del estanque. Si no, se trata de un claro aislado en la jungla universal que domina por todos lados, cubriendo incluso el dique del estanque y una gran parte de su mismo fondo (180).

A cada campo le corresponde una gama o aldea, es decir un grupo de caseríos donde viven los labradores; rara vez tiene una aldea más de un campo; la aldea se halla en la jungla junto al campo, a la sombra de los árboles y en las proximidades del dique; de ordinario no muestra una ordenación premeditada. Cada caserío, de un hombre acomodado, <es> una cabaña baja cañizo y barro, con techo de paja, <que consta> tal vez de 2 habitaciones sin luz dando a la minúscula veranda; el suelo de ésta <es> la plataforma de

tierra de la cabaña y su techo los saliente alerones; frente a esta cabaña <se encuentran> pequeños attawas recubiertos de barro, que son unos cilindros cubiertos, hechos de trenzado de mimbres, levantados sobre puntales, para almacenar el grano —es el equivalente de las golos de Bengala—. Por una parte hay además un gran establo abierto con su pequeño henil para el ganado —si lo tiene el campesino—, herramientas, muela para el curry, majadero para el arroz —el dhenki de Bengala—, etc. Bajo el alero posterior de la cabaña también un lugar para arados, grada, rastrillo, etc. Junto al pequeño bancal del caserío o rodeándolo en parte, un jardín o parcela cultivada desordenadamente con árboles frutales, especias, verduras de curry —el sag de Bengala—, etc.; en conjunto las más de las veces en mal estado y descuidado; los diferentes caseríos que componen el conglomerado de la aldea se hallan separados entre sí por sendas irregulares, mal definidas, fangosas (181, 182).

Al frente un jefe territorial, llamado en estos tiempos modernos [¿falso!] el «propietario de la aldea», sucesor del primitivo jefe; en la actualidad puede ser la Corona (inglesa) o una fundación religiosa o un señor cingalés privado (182). El campo de la aldea o tierra del paddy <se halla> dividido en porciones mediante surcos paralelos que lo cruzan de parte a parte en ángulo recto con la dirección en que corre el agua; cada una de estas porciones <es> la parte hereditaria de alguna persona o familia que reside en la aldea o pertenece a ella. La principal porción o parte —llamada mottettuwa, ziraat en Bengala— pertenece al jefe de la aldea; todos los otros propietarios de una parte tienen que darle al tipo una contribución de su cosecha en especie o rendirle algún servicio definido y específico, doméstico o agrícola.

148

Esta diferencia es el modo de posesión —producto en especie o prestación personal— corresponde exactamente a las condiciones / de posesión en Bengala del raiotti (ryot) y lajiraj respectivamente. La única diferencia: en Bengala la posesión raiotti —posesión contribuyendo con una parte del producto— es la forma predominante y la posesión lajiraj la excepción; en Ceilán la posesión con prestación de servicios —nilakariya— es —o, mejor dicho, era— muy general y lo otro la excepción. [Esto demuestra que la forma de Ceilán es la más primitiva; en efecto, el pariente mayor o jefe del pueblo no era propietario, no cobraba una «renta», se le satisfacía con «prestaciones personales»]. En Bengala la prestación o posesión lajiraj <es> siempre libre y honrosa, como la del sacerdote, doctor, guardia, etc.; Ceilán el nilakariya es ordinariamente servil (183, 184).

Lo más corriente es que haya un jefe para varias aldeas, y antiguamente la casa de un jefe nativo rico se llevaba por turnos de servicio domésticos a cargo de aldeanos, sacados de las diversas aldeas según el orden marcado por las obligaciones debidas por sus tierras. Actualmente la posesión de servicios ha pasado, por así decirlo, a posición libre [?]. Allí donde <hay> un vihara o templo budista, como <ocurre> con frecuencia en la Provincia Central del Norte, el servicio personal, que asume aquí formas especiales —mantener la iluminación, encargarse del techo u otras reparaciones en el pansala o residencia del sacerdote budista, etc.—, aún <sigue> en plena vigencia (184, 185).

La organización administrativa encargada de recibir los servicios para el jefe de la aldea consistía en 1 ó 2 empleados, el gamerale —el hombre de la aldea—, el lejam —escribano o contable—, etc. Algunos de los más ricos entre los parcioneros del campo de la aldea —probablemente debido a que por origen familiar son de la misma sangre que el jefe— servían por su parte cumpliendo hereditariamente uno de estos cargos u hospedando al jefe de la aldea cuando venía, o a otros huéspedes de la aldea (185, 186). Algunos de estos servicios consisten en trabajar de herrero, carpintero, dhobi o incluso de médico —vederale—. La gente de su misma aldea les paga a su vez por sus funciones profesionales o artesanales bien en forma de trabajo labrando su parte en el campo de la aldea, o bien mediante una cantidad de paddy en la era del pagador, medida y entregada una vez terminada la cosecha. Otra prestación consiste en proveer al jefe de la aldea de aceite, arecas, miel de la selva, caza, etc. (186).

Mucho más importante <es> la acción común por parte de los campesinos con finalidad comunitaria, exigida por los imperativos de un cultivo realizado en las condiciones primitivas de la Provincia Central del Norte y en realidad en todo Ceilán, por ejemplo cercar cada temporada el campo de la aldea contra los animales salvajes de la jungla que lo rodea; ningún parcionero podría realizar por sí solo todo el trabajo; y basta con un desperfecto en cualquier parte de la cerca para que las parcelas de todos queden al descubierto; de ahí que cada parcionero se halle directamente interesado en el trabajo y deba contribuir a él de acuerdo con su parte en el campo. También cuando hay que rellenar una brecha en el dique o realizar una reparación en él; colaboran en ello todos los parcioneros, quienes ponen a disposición, cada uno en la debida proporción, mano de obra de su familia o servidumbre en turnos sucesivos, hasta que se concluye la obra (187).

Aunque cada parcionero en el campo de paddy de la aldea tiene derecho hereditario a su parcela con carácter exclusivo, sin embargo el modo de cultivo que se realiza generalmente le vincula... casi a cada paso de su labor con los vecinos de arriba y abajo; sea con carácter dominante o de servidumbre. El proceso de preparación y roturación del suelo para la siembra o plantación, de limpieza y control de las malas hierbas y el cuidado de la mata de paddy se realiza desde el principio hasta el fin en gran parte mediante sucesivas anegaciones de la parcela, cuya altura debe ser regulada según el proceso y el estadio en que se encuentre. De ordinario 3 anegaciones largas para la siembra y 7 más cortas mientras crece la planta. Como para anegar una parcela relativamente baja generalmente hay que anegar las parcelas más altas y no se puede contar con que la mata de paddy crezca con igual rapidez en todas las parcelas, para evitar el riesgo de que los trabajos de un parcionero destruyan las plantas más jóvenes de sus vecinos, la regla general <es> que el parcionero al extremo más bajo del campo comience el primero las faenas de la labranza, de modo que su vecino pueda contar con condiciones seguras de salida. Y así se sigue sucesivamente por este mismo orden (188-189). Cuando un año, sea por falta de agua o por lo que sea, sólo se puede cultivar de hecho una parte del campo de paddy de la aldea, se toma esta parte menor como si fuera el todo y se divide entre los parcioneros de la aldea como lo estaba el todo originario. Esta decisión la toman todos los parcioneros como un cuerpo. Esto ya no se conoce en todas partes de hecho; pero se haya previsto con frecuencia en las disposiciones gansabawa, dictadas hace poco, a ruegos de los mismos aldeanos para que se indicase que ésta era una vieja costumbre profundamente arraigada (189). / Con completa independencia de las relaciones con el jefe de la aldea, por tanto, en cada aldea de la Provincia Central del Norte —y realmente con vigencia en todas partes— <hay un> funcionario, el vel vidahne, y otros elegidos por los parcioneros para dirigir y llevar a cabo el sistema de cercar, arar, plantar, cambiar las parcelas cuando haga falta, etc., o en general la economía agrícola interna de la aldea (190).

La producción de arroz en los campos de regadío ni siquiera alcanza a formar la parte principal de la alimentación de los parcioneros en la mayoría de las aldeas de esta provincia. La base corriente de la alimentación <la constituye> el grano seco, koraccan, que crece en las tierras altas, es decir simplemente sin riego o inaccesibles a él. Una parte del bosque que rodea la aldea y su campo de paddy es talado y quemado, y se planta en él karaccan por un máximo de dos años consecutivos, después de lo cual se deja al claro volver a convertirse en jungla;

y este proceso no se repite en el mismo sitio hasta dentro como mínimo de otros 10 años (190-191). Este proceso de roturación chena se realiza a menudo en*** la Provincia Central del Norte por acción común de los parcioneros de la aldea bajo la dirección de sus propios funcionarios; y a veces todo el proceso de cultivo que sigue se hace también en común, repartiéndose sólo el producto. Otras veces en cambio, después que se ha realizado la roturación, la tierra se divide y adjudica antes de empezar a cultivarla; éste es siempre el caso cuando las parcelas están destinadas al cultivo de verduras domésticas o ingredientes del curry (191) (Huerta). En las provincias marítimas este sistema de roturación comunitaria parece desconocido; todos los que tienen tierra chena parecen poseerla absolutamente, la cultivan y roturan por sí mismos a grandes intervalos o se lo hace alguien bajo ciertas condiciones de arrendamiento anda (191-192).

Según se dice, en algunos pocos casos el bosque y el suelo chena se reconocen como propiedad de la aldea en el sentido de que los parcioneros del campo de paddy de la aldea, sin permiso del jefe de la aldea o del gobierno, pueden roturar y cultivar del modo descrito cualquier campo sobre la base de su parte en la aldea y proporción de ella. Generalmente la Corona (John Bull) se reserva un derecho general sobre toda la jungla y tierra baldía dondequiera que se halle, mientras no haya sido apropiada con anterioridad para su uso real; por consiguiente no se puede talar un árbol [!] ni cultivar en chena sin permiso del gobierno (192).

De hecho el laboreo lo realiza las más de las veces cada labrador con las manos de su familia especialmente el cultivo del paddy es tan respetable, casi sagrado, que las mujeres no <son> dignas de tomar parte en él y no pueden aparecer por la era, sobre todo cuando se está trillando el llamado hill paddy, la clase de grano de arroz más estimada (192-193).

Cuando el parcionero es una mujer sin hijos o trabaja en otra cosa o es lo suficientemente acomodado como para no tener que trabajar con sus manos, entonces el arreglo corriente <es> que su parte se la cultive otro por cuenta propia y luego dé al parcionero una parte especificada de lo recogido; esto se llama un arrendamiento en ande, es decir en partes iguales; la mayoría de las veces, quizá casi siempre, la parte acordada = 1/2 del producto tanto en paja como en grano; además el cultivador tiene que dar una parte al criado responsable que envía de ordinario el parcionero para que se quede *in situ*

cuidando de sus intereses desde el día de la cosecha hasta el del reparto, y además alimentarle en ese lapso de tiempo (193-194).

Casi todo el cultivo delegado se hace de este modo; desconocido: arrendar la tierra por una renta en metálico; tampoco existe una clase de jornaleros, que trabajen la tierra de otro por un salario en metálico. De hecho en la aldea arrocera de Ceilán* prácticamente no se utiliza la moneda. Quizá la mayoría de los aldeanos no tienen suficiente paddy para alimentarse hasta la próxima cosecha o para la siembra, o carecen de arado o de bueyes. Cuando y en la medida en que los necesitan, se los da el capitalista de la aldea bajo la condición de que a cambio le entreguen en la era una cierta cantidad acordada o parte del producto por cada ítem del préstamo. Igualmente se remuneran los servicios del vederale, el herrero u otros artesanos. Lo mismo puede ocurrir también a veces con el trabajo manual; pero la costumbre general entre los parcioneros vecinos <es> ayudarse mutuamente en esto cuando es preciso (194-195). El jefe de la aldea tiene gratis el cultivo de su muttettuwa bajo la inspección de sus empleados, servicio que le deben en turno de labor aquellos aldeanos cuyas tierras lo implican; esta modalidad le adjudica todo el producto de la cosecha. Pero también él / prefiere a menudo renunciar a estos servicios y arrendar el muttettuwa en ande —ande bajo la condición de recibir una parte determinada del producto, originariamente la mitad— (195). Esta descripción está tomada de la provincia Central del Norte y de la de Kandy (196). Primero se constituyó una jerarquía monárquica [!] sobre la base de la aldea; pero el poder soberano [!], una vez constituido, se va convirtiendo con el tiempo en instrumento para producir y desarrollar condiciones y nociones [!] de propiedad de la tierra totalmente nuevas (*loc.cit.*).

2. Posesión de la tierra y economía del Estado

A los Adigar, Dessave, etc., y otros jefes los reyes les confirieron —en recompensa por servicios militares y civiles— no tierras sino concesiones de dominio sobre poblaciones. El agraciado recibía los derechos tradicionales de jefe sobre las aldeas y tierras actualmente apropiadas; de ahí la nindengama —aldea bajo la propiedad privada por oposición a la gabada-gama, de carácter regio (197,198). En Ceilán la subenfudación no <ha alcanzado> extensión considerable (198). Ni siquiera los subarrendatarios alcanzaron en Bengala su gran desarrollo moderno hasta después que el Acta Permanente hubo dado a los zamindares el absoluto derecho de propiedad sobre toda la tierra de sus

zamindaris, derecho carente de correspondencia en Ceilán (199). Algunas concesiones, regias o por señores privados, se convirtieron en asentamientos de cultivo con el agraciado —no el donante— a su cabeza; el donante carecía de toda otra vinculación con la nueva comunidad aparte del vínculo de servicio que le religaba a la concesión y que a menudo con el paso del tiempo expiraba, perdía su vigencia. Otros quizá estaban desde el comienzo exentos y libres de obligaciones permanentes (199, 200).

Por eso Phear trata de deducir los numerosísimos casos de labradores e incluso de propietarios que no trabajan en el campo, que poseen tierras por un derecho de carácter absoluto e independiente; se encuentran por todas partes en la región, sobre todo en las provincias marítimas, aunque aquí la dominación holandesa, realizó probablemente la mayor parte del cambio ocurrido en la época moderna (200).

Así está surgiendo actualmente una clase de trabajadores agrícolas, pues los señores ricos de la región que <habían> hecho dinero por otros medios que la agricultura, se encontraban en condiciones de conseguir el trabajo de los propietarios más pobres de la aldea contra un salario diario en metálico y explotar así extensivamente sus tierras en el sentido inglés de la palabra «farm» (200, 201).

El sistema de la gran familia salta a la vista tanto en Ceilán como en Bengala; pero rara vez llega en Ceilán a dimensiones tan amplias; especialmente característico <es> el sistema cingalés de gran familia: 2 ó probablemente más hermanos que viven juntos bajo un mismo techo compartían una mujer; práctica a la que se opone la legislación inglesa, pero de ningún modo extinguida; sigue interviniendo como un factor curioso en el derecho de la herencia a que se deben atener los tribunales civiles (201).

El disfrute de la propiedad de la gran familia se rige por el acuerdo, expreso o implícito, entre todos los adultos que participan de esa propiedad, con frecuencia separados en grupos menores, cada uno con su propia parcela de tierra; quien no esté de acuerdo puede reclamar que se separe su parte de la de otros (202). En el caso de plantaciones de cocos y areca, de árboles jak e incluso de campos de paddy, lo normal <es> que la cosecha se haga en presencia de todos los que tienen parte y luego se divida el producto de acuerdo con las partes. En tal caso todo los que tienen parte realizan juntos el trabajo preciso

II para cultivar o cuidar la plantación y constituyen de hecho una cooperativa. También se suele arrendar el campo o plantación en ande, bien a un extraño o bien a varios de ellos mismos. Entonces todo los que tienen parte deben estar presentes al reparto del producto, que se realiza en 2 pasos, dividiéndolo primero en dos mitades y luego cada una de ellas entre todos (202, 203). A veces el disfrute de la propiedad <se realiza> por orden tatta maru; primero se reparte —en abstracto— y a cada uno se le asigna el número de partes que le corresponden; luego se queda con el todo por tanta cosecha como partes a las que tiene derecho, y al final de este período de tiempo se lo da al que le sigue en turno, etc. Por ejemplo A, B C <tienen> derecho conjunto sobre un campo de paddy en indiviso proporcionalmente a 2, 3 y 4, es decir: $\frac{2}{9}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{4}{9}$ del todo respectivamente; entonces A disfrutaría del campo entero durante 2 años, B durante 3 y finalmente C durante 4, para repertirse luego la serie de turnos en el mismo orden durante períodos sucesivos de 9 años, mientras una de las partes no insista en que se realice un reparto efectivo del campo (203, 204).

151 Semejante tipo de sucesión adoptado en algunas aldeas de la costa para utilizar los / fondos pesqueros que les pertenecen; éstos se dividen en zonas y las lanchas autorizadas de la aldea pescan en esas zonas por turnos organizados según el gansabawa. Cada una de estas lanchas con sus redes es una valiosa propiedad, que pertenece a varios copropietarios juntos, de ordinario miembros de una familia y con derecho a sus respectivas partes por herencia... Lo que se pasa en un día se saca a tierra, se divide en un número suficiente de partes iguales y éstas se distribuyen a continuación de modo que $\frac{1}{50}$ <sea> para el propietario de la tierra a la que se sacó el pescado; $\frac{1}{4}$ para los que han hecho el trabajo; $\frac{1}{5}$ por el suministro de redes extra, etc. suministradas por terceras partes en el proceso de traer a tierra y guardar el pescado, lo que <hace> un total = $(2+25+ 20) / 100 = 47/100$; el resto $53/100$, es para los propietarios del bote y la red de acuerdo con su parte en ellos (204, 205).

<3. Ceilán y Bengala>

Panguwa: = parte en el campo de paddy de la aldea que corresponde al nilacaraya cingalés (206).

El ande cingalés es el exacto pendant del batai bengalí. La delegación del derecho a cultivar el suelo se diferencia en ambos sistemas agrícolas del arrendamiento de tierra como una mercancía. La hipoteca sobre el usufructo, derivada de esta concepción, es la forma predominante de negociar como mercancías con el panguwa y el jot respectivamente (207, 208).

En Ceilán como en Bengala <hay> dos clases de funcionarios en la aldea: una requerida por la relaciones entre sí de los habitantes de la pequeña república campesina, la otra por las relaciones «con su [!] señor»; el gamerale, lejama, kankaname corresponden al naib, patwari, gomashta bengalíes; por otra parte el vel vidane equivale al mandal (208)¹³. Acuerdo baiti (en Bengala), por el que el cultivo lo realiza otro que el propietario y éste recibe una parte determinada del producto (237).

4. El impuesto sobre el grano

El labrador está obligado a pagar a la Corona un diezmo o parte de su cosecha de paddy, si la tiene, y en algunas otras partes de la región también de sus otras cosechas de grano (214).

En muchos casos las aldeas se hallaban en manos de la Corona —a esto se le llama en la India jas— para financiación específica de las instituciones centrales: el muttetuwa se labraba como prestación personal o estaba en ande bajo la dirección de servidores de la Corona; el producto así recogido se depositaba en especie en los graneros reales —gabedawa—, arsenales —awudege— o tesorerías —arramudale—, según su clase; y los servicios personales debidos se cumplían en el palacio u otro sitio según lo requiriera inmediantamente la casa real. Las aldeas o tierras de la Corona se conocían bajo diversos nombres como ratninda o ande, tierra originariamente de la Corona; nillapalla, que habían recaído en la Corona por defecto del cargo al que estaban vinculadas; malla palla, las que habían revertido a la Corona por muerte del agraciado (216, 217).

13 Aquí se encontraba en el manuscrito el subtítulo reproducido tres párrafos antes —«3. Ceilán y Bengala»— junto con una indicación de las páginas que le corresponden en el texto de Phear. Este subtítulo y el siguiente los trae el manuscrito de Marx en punto y seguido con sus respectivos textos. He normalizado su puntuación a este respecto conforme a la presentación gráfica que hace Marx mismo en el manuscrito de los otros subtítulos (Nota del trad.).

Bajo la dominación portuguesa hubo a veces autoridades nativas simultáneas en las diferentes provincias; pero poca continuidad en la administración municipal general de todo tipo. El sistema de la aldea sigue estando en vigor incluso en la parte del país más expuesta a influjos foráneos y otras fuerzas perturbadoras: la parte baja del país, junto a la costa; los servicios y contribuciones de esta fuente dieron primero a los poderes nativos de la zona baja y luego a los portugueses sus tropas y recursos para el gobierno. Cuando los portugueses alcanzaron el poder sobre la costa sur de la isla, asumieron el papel de los reyes nativos, a los que habían destronado, y adoptaron su dispositivo fiscal y administrativo como era (217, 218).

Los holandeses, después de suplantarse a su vez a los portugueses en el dominio de las provincias marítimas, sustituyeron a todos los jefes y funcionarios locales; su gobierno asumió la recogida directa y el beneficio de las diversas obligaciones, entregas y servicios que recaían sobre los poseedores de la tierra, o quienquiera que tuviese que rendírselos (218, 219).

152 Los ingleses a su vez, al tomar en sus manos el gobierno de las provincias marítimas, siguieron primero el mismo procedimiento de los holandeses, necesitaban los servicios de los que tenían la tierra a título de prestación personal —y en este sentido libres de contribución—, siguieron recogiendo en especie en sus almacenes, etc. la parte del señor de las tierras en mallapalla, nillapalla, ratninda o ande; y por último echaron mano / de los beneficios derivables de los poseedores de tierras en otras e inciertas modalidades de posesión, incluido el pago de porcentajes sobre el producto y por cada medida de paddy (219).

Esta última clase de obligaciones, convertida por Real Orden del 3 de mayo de 1800 en una tasa de 1/10 del producto, parece referirse al resto de la tierra una vez descontadas las tierras del gobierno y las dependientes de él sobre la base de prestaciones personales. Está claro que los señores privados y los jefes vihará habían desaparecido ya antes de los holandeses (219, 220).

Una orden de 3 de septiembre de 1801 abolió en las provincias marítimas, —a partir del 1º de mayo de 1802— la obligación de prestaciones personales por la tierra, sometiéndolas al pago al gobierno de un 1/10 del producto en el caso de las tierras altas, de un 1/5 en el de las tierras bajas. A la vez se mantuvo el pago de 1/4 del producto para tierras en mallapalla, nillapalla,

ratninda o ande (220). Aunque de este modo la tierra <quedó> desvinculada de la obligación de prestaciones personales, el gobernador conservó la facultad de exigirla por orden especial de personas de cualquier casta y condición mediante pago adecuado. Los imperativos de la guerra contra Kandy dieron al gobierno el pretexto para renovar una exigencia general de prestaciones personales, referidas no a la tierra poseída sino a la costumbre y la casta; había que realizar pagos a tasas fijadas por el gobierno; en 1809 la construcción de caminos se convirtió en servicio gratuito, incumbente a los moradores de los distritos por los que pasaran (221). Estas disposiciones sólo se referían a las provincias marítimas, provenientes de los holandeses. En 1815 los británicos lograron por conquista y tratado el gobierno de la provincia central Kandy, hasta entonces bajo exclusiva administración de las autoridades nativas. En 1818 un Decreto de 21 de noviembre suprimió todas las obligaciones hasta entonces dirigidas al almacén, tesorería o arsenal reales y todas las otras obligaciones e impuestos sustituidos por una tasa del 1/10 del producto en tierras de paddy, reducido a un 1/14 en ciertos korles especificados (221, 222). A la vez se mantuvieron los servicios debidos por tierras vinculadas a prestación personal —a las que precisamente se aplicaba la nueva contribución—, si bien quedaba estipulado que estos servicios generalmente serían pagados de acuerdo con una determinada tarifa; pero la reparación y construcción de caminos pasó a ser, como en las provincias marítimas, un servicio gratuito (222). El Decreto de 21 de noviembre de 1818 mantuvo asimismo la obligación que afectaba a ciertos habitantes de tierras de templos de realizar prestaciones personales al gobierno (*loc. cit.*).

Tras el informe del 24 de diciembre de 1831 del teniente coronel Colebrooke —quien junto a Mr. Cameron había recibido el encargo de inspeccionar la administración de Ceilán—, una Orden del Consejo del 12 de abril de 1832 declaró que ningún súbdito de Su Majestad en la isla, nativo o indio, <podía> ser obligado a prestar ningún servicio, por su tierra o casta o cualquier otro título, al que no estuvieran obligados los europeos de nacimiento. Pero también esta orden contenía la excepción de las prestaciones personales a la Corona por parte de los poseedores de tierras en las aldeas reales de la provincia de Kandy y lo mismo referido a los viharas y propietarios privados de la misma provincia (*loc. cit.*).

Según Ribeyro, Knox y Valentijn, en la época de los portugueses aún no había casi dinero en el país. Todo el comercio que no fuese monopolio de la Corona

se realizaba en especie. El paddy era la mercancía que normalmente ocupaba el lugar de la moneda. La mayor parte de los presentes que acompañaban toda prestación tenían la forma de paddy, y casi todas las obligaciones en concepto de remuneración o deuda se cumplían con una medida de grano en la era al llegar la cosecha (225). El bibliotecario de Malagava, en Kandy, el «sabio» Suriyagoda Unanse, dio a este tipo de Phear la notable información siguiente:

La mención más antigua de una tasa o contribución del pueblo para mantenimiento de una persona real que se encuentre en los libros históricos de Ceilán, se halla en el Aggauna Satha —un sermón del mismo Buda—, en el Digha Nitraya, y en el comentario sobre el texto, llamado Sumangali Vilasani, por el sabio budista, el divino Buddhagosha. El pasaje del sermón dice: «Daremos una parte de nuestro paddy». Buddhagosha comenta: «Te daremos paddy de todos nuestros campos por la cantidad del ammunan —la palabra “sali” en el original es literalmente una clase particular de arroz; pero aquí significaría todo grano cosechado—. No tienes por qué trabajar en nada. Pero sé nuestro jefe» (227, 228). Ninguna otra mención de una contribución u obligación frente a un poder político; nada de prestaciones personales que, según cree Phear, <son> de origen posterior; y las contribuciones en paddy, que al fin se sobreañadieron muchas veces a las prestaciones personales, son de origen más tardío aún, vinculado al incremento del poder central de exacción (227, 228). La palabra cingalesa «otu», que la mayor parte de las veces designa la contribución o exigencia del gobierno, quiere decir «uno», equivaliendo así sólo a una parte sin indicación / de proporción alguna de la parte con el todo (228, 229).

También el impuesto inglés del 1/10 parece basarse en la práctica holandesa de otorgar tierras de la Corona. Por consiguiente la antigüedad de la contribución en grano no pasa de un siglo; en cierto sentido <significa> una vuelta a la forma más antigua y común de renta nacional, desarrollada sobre la base de la organización de la aldea; pero <es> característico que los arios de Ceilán desarrollaran en cambio sobre la misma base el sistema de prestaciones personales (229).

III. Evolución del sistema indio de sociedad y posesión de tierras

<De la gran familia a la aldea>

Actualmente en cualquier informe de población enviado al gobierno (en la India) se encontrarán ejemplos y descripciones detalladas de comunidades agrícolas creadas recientemente (234<.) [*i>* Phear habría hecho mejor en sustituir su hipotética cháchara por una presentación de esos ejemplos!].

Este respetable borrico se imagina que «ya desde el comienzo se fue desarrollando en la misma aldea una jerarquía de dignidad y trabajo» [!] [Además el asinus de él lo basa todo en la familia privada] (238).

La concepción de propietario no pasaba de que la parcela particular perteneciente a la familia o al individuo, era la parte de la tierra de la aldea que ella o él tenía derecho a cultivar o hacer cultivar en propio provecho. La práctica del reparto de tierras —mientras las hubo—, el orden de cultivo, el mantenimiento del suministro de agua, la conservación de cercas y todos los otros asuntos de interés común para la pequeña comunidad eran competencia de los jefes de familia parcioneros en las tierras de la aldea, reunidos en el panchayat (241).

Pequeña colonia: abad (242). Tierras privadas: nij (243).

La casta ksatria sólo se menciona en los escritos brahmánicos y seguro que ya no existe. —Véase Growse, *Mathura*— (246). Igualmente la existencia de la casta vaisya (de comerciantes) sólo se conoce por los escritos brahmánicos (248). La gran masa de los descendientes de los primeros colonos —para hablar de las aldeas en conjunto— se preocupaba menos de la pureza de sangre o de conservar cualquier vestigio de descendencia de la raza inmigrante... con ellos se fue mezclando gente varia de todo tipo, aborígenes, escapados de otros abads a causa del pauperismo, pendencias u otros motivos; algunos de ellos llegaron incluso a recibir una parte en las tierras de la aldea (248, 249). Probablemente los brahmanes, ksatrias, vaisyas y sudras de los códigos brahmánicos <eran> distinciones de clase meramente utópicas correspondientes a costumbres prehistóricas (250).

De lo que trata en todo esto es a lo sumo del mero derecho a cultivar la tierra y la delegación de este derecho en otro a cambio de una parte del producto (255). Incluso en su tierra privada o nij el único derecho del jefe es el de cultivar por sí mismo o buscarse algún otro que lo haga bajo la condición de repartirse la cosecha (256). La parte del producto que el jefe se podía apropiarse de los cultivadores no se regulaba a su libre arbitrio o por un acuerdo sino por costumbre o práctica bajo la suprema autoridad del panchayat de la aldea, y el jefe no tenía derecho a expulsar al labrador de su posesión (257). La sustitución de estas cuotas en especie por pagos en metálico o su equivalente —un cambio que ni siquiera actualmente ha llegado a consumarse— no las convirtió en renta pagada por la ocupación y uso de la tierra como un artículo que perteneciese y se hallase a disposición de la persona pagada, sino que se trata de obligaciones para con una autoridad superior... El jefe, aunque zamindar de toda la tierra del zamindari, era casi siempre dueño —y sólo en el sentido de que tenía derecho a disponer de la ocupación y laboreo del suelo— de sus tierras nij y en algunos casos probablemente de los baldíos. Su administración era su kachahri, el centro de la autoridad local junto con el panchayat, es decir, el antiguo autogobierno de abad (257, 258).

En el código de *Manu* no <se hace> nunca mención de la tierra como objeto de propiedad en el moderno sentido inglés. Reconoce la propiedad privada de las parcelas cultivadas, pero sólo en el sentido de que pertenecen a su cultivador; la tierra misma pertenece a la aldea; ni rastro de renta; propietario es sólo otro nombre para cultivador. Está obligado a cultivar, a fin que la contribución en especie para el rajah o señor no se quede demasiado corta; pero puede cultivar mediante sirvientes o conseguirse otro cultivador o cambio del reparto de la cosecha —o sea / el sistema batai, una forma de arrendamiento—. En otro lugar del *Manu*, todos <están> obligados a guardar una reserva de grano suficiente para su casa durante tres años... Se supone por tanto que casi todo el mundo es labrador activo. La práctica del batai... de hecho no llevó a una donación de tierras; y la renta de cualquier tipo no aparece en el *Manu* (258, 259). En ningún pasaje se refiere directamente a la venta de tierras y ni siquiera a su usufructo... La apropiación de un campo, su donación y ocupación aparecen todas en el *Manu*; pero no su compra o venta (259, 260).

Algo después, con posteridad al mitakshara, parientes individualizados habían logrado la absoluta facultad de disponer sobre sus respectivas partes en los bienes familiares; se trataba meramente de una transferencia del derecho

personal de cultivo vinculado al *status* personal en la comunidad campesina y sujeto a la obligación de dar al señor su parte en el producto. De ahí que la transacción fuese acompañada de específicas formalidades públicas; y una venta total <estaba> mal vista, a no ser por necesidad. Además, si la transferencia no <era> absoluta sino condicionada, como prenda de una deuda, siempre tomaba la forma de lo que actualmente se llama una hipoteca sobre el usufructo (260, 261). El usufructo de la tierra por cultivo real sobre la base de un derecho de participación en la comunidad de cultivo de la aldea y no la tierra misma, constituía el objeto a que se refiere la palabra «propietario» en los escritos jurídicos hindúes (261).

Así lo confirman también las placas de bronce con títulos, antiguos sanads y otras pruebas semejantes; muestran una concesión o asignación bastante frecuentes del derecho a cobrar tasas, y otros derechos de zamindari procedentes de un señor superior; o la donación de un baldío o de una parte del ziraat del zamindar a un brahmán o a otra persona; pero ningún ejemplo de transferencia privada por compra o venta de la tierra misma, y ni siquiera de préstamo de la tierra por un plazo de tantos años contra una renta (261, 262). La tablilla Sanchi, traducida en el *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, tomo VI, p. 456, no se refiere a la compra y venta de tierra entre propietarios privados, sino a una liberación de algún tipo —tal como la redención de la obligación de pagar renta al señor— con respecto a una tierra convertida en debattar (262, nota 1).

«Informe sobre la población de Ajmer y Mhairwarra» del Sr. La Touche, publicado recientemente, si bien La Touche, según Phear, falsifica los hechos con una terminología tomada en la Europa feudal (263). La cosa viene a ser lo siguiente: Ciertos miembros de la comunidad campesina disfrutaban a perpetuidad de tierras de la aldea cultivadas o mejoradas, merced a un derecho de cultivo reconocido hereditariamente o por costumbre; unas veces se llama pertenencia, otras propiedad; una vez que pagan la parte acostumbrada del producto a la persona con derecho a recibirlo, se consideran a su vez con derecho a continuar ocupando y cultivando sin trabas su tierra o incluso a transferirla a otro; desconocido el préstamo de tierra para conseguir un beneficio; prácticamente desconocida la venta privada de tierras y se halla prohibida por decisión judicial —innovación inglesa—, pues se opone de tal modo a la antigua costumbre,

I que resultaría imposible llevarla a efecto; las hipotecas son casi todas de tipo usufructuario y en Mhairwarra <se ha> establecido una especie de sistema de arrendamiento entre el acreedor y el deudor: el Estado —el representante del jefe superior de antes— recoge la renta —el equivalente moderno de la antigua parte acostumbrada del producto— de los cultivadores mediante cierto mecanismo vicario, excepto sobre las tierras en que los derechos del jefe a cobrar prestaciones, etc. han sido asignadas por él mismo a jefes menores —istamrardars o jaghirdars— bajo la condición de servicio militar u otras; entre los derechos así ejercidos por el Estado y sus funcionarios se encontraba el de disponer de baldíos; aunque dentro de la zona estatal de recaudación la renta se halla establecida en forma de pago en metálico, en todas las fincas jaghir se recauda por estimación del producto y los impuestos en metálico son desconocidos (263-265). La Touche mismo dice: «Los títulos sobre la tierra son, como ya se podía suponer, enteramente análogos a los que dominan en los estados nativos adyacentes» (266). / En Europa, a diferencia del Oriente, el tributo en especie fue sustituido por el dominio del suelo; los labradores fueron expulsados de sus tierras y reducidos a siervos o jornaleros (266, 267).

En Oriente, bajo el sistema de la aldea, la gente se gobernaba prácticamente por sí misma, y la lucha por el poder entre los jefes de la clase noble tenía por objeto principal el dominio sobre los kachahri tabils (271).



PARTE III

EXTRACTOS DE MARX, TOMADOS DE
HENRY SUMNER MAINE, *LECTURES ON
THE EARLY HISTORY OF INSTITUTIONS*

1. Henry James Ward : "Lectures on the Early History of Architecture London 1895."

[illegible]

Time frame: "Course of the 19th century Ireland."

2: John 'uncle'.

Law of reflection:

Die hours a thing of profound dark thought, - the computer is a human thing.

9. Cur II, 13, 14:

[illegible]

160 / Sir Henry Sumner Maine, *Lectures on the early history of institutions*, Londres, 1875. <Las instituciones primitivas, Madrid, s.d. (1890?)>

En las <leyes> traducidas de las Brehon Laws –un conjunto de tratados legales– las más importantes <son>:

Senchus Mor (Gran libro del Derecho Antiguo) y el *Libro de Aicill*. Según el Sr. Whitley Stokes el primero <fue> compilado en el siglo XI¹ o poco antes; el *Libro de Aicill* en el siglo anterior (12 <:17>).

Edmundo Spenser: *View of the State of Ireland*.

Sir John Davies.

Leyes de Gales.

Los brehones <eran> una clase de juristas irlandeses profesionales, cuyo oficio se convirtió en hereditario.

D. B. G., César, VI, 13, 14².

1 Investigaciones posteriores han adelantado esta fecha al siglo VIII. Cf. *supra*, Introducción, nota 59.

2 *De bello Galico*. El cap.13 describe la división de la sociedad entre los celtas continentales en común y clases privilegiadas <(Maine, *Las instituciones primitivas*, pp. 31 ss.)> Los caps. 13 y 14 tratan de la intervención de los druidas en los asuntos religiosos y jurídicos <*op.cit.*, pp. 33 ss.)>. En apoyo de su reconstrucción del Derecho antiguo de los celtas en las Islas Británicas, especialmente entre los irlandeses, pero también entre los escoceses y galeses, Maine (op. cit., <pp. 10 ss.: edición inglesa> p. 5) seleccionó correspondencias con las instituciones de los celtas galos: “Parte porque la sociedad francesa no había sido estudiada durante siglos más que por legistas (romanistas y feudalistas), y parte también porque la legislación romana había apisonado las instituciones de los celtas de la Galia, parecía haber desaparecido completamente de Francia la antigua organización de los celtas de la Galia, descrita por César con tanta precisión y claridad”.

El sabio autor de uno de los prefacios modernos que encabezan el tercer tomo del Derecho antiguo sostiene que la administración de <justicia en> el sistema brehón se apoyaba en el arbitraje (38<:39>) (véase *Ancient Laws of Ireland*). Si un hombre de rango se niega a pagar su deuda (un crédito contra él), el Senchus Mor os induce a «ayunar por él» (*loc. cit.*, *Ancient Laws*, etc., t, I, p. 113). Esto <es> idéntico a lo que los hindúes llaman «sentada dharna» (39, 40<:40>).

Con la conversión de los celtas irlandeses, naturalmente todo el poder clerical en Irlanda pasó a las «tribus de los santos» (sociedades de monjes misioneros establecidas en todos los puntos de la isla <)> y a la multitud de obispos dependientes de ellas. En consecuencia desapareció la parte religiosa de las antiguas leyes, fuera de los casos en que los preceptos legales concidían exactamente con los del nuevo código cristiano, la «ley de la letra» (38<:39>). El objetivo único de los brehones era forzar a los litigantes a deferir sus litigios ante un brehón o alguien con autoridad aconsejado por un brehón. Así gran parte de este derecho corresponde al derecho de embargo, que traza los diversos procedimientos por los que obligar a un hombre, mediante el embargo de su propiedad, a que consienta en un arbitraje (38, 39<:39>). Parece ser que los brehones inventaron (mediante supuestos hipotéticos, es decir casos puramente hipotéticos) los hechos a que se refería su doctrina legal. La invención <se hallaba> necesariamente limitada por la experiencia; así es que los hechos expuestos en los tratados jurídicos... ilustran el medio social en que se compusieron (43, 44<:44>). La «ley natural» se refiere al Derecho antiguo (costumbre), explanado por los brehones, y éste <era> vinculante en cuanto coincidía con la «ley de la letra» [o sea, la bazofia cristiana] (50<:49>). Los brehones sostenían que San Patricio y los otros grandes santos irlandeses habían sancionado el Derecho que ellos declaraban, y que algunos de éstos incluso lo habían revisado (51<:49>).

Un clero más o menos imbuido de las nociones del Derecho romano [más correctamente: Derecho canónico] sometió el Derecho brehón también al influjo de Roma (en cuanto cabe) (55<:53>). De ahí procedió el testamento («Will») en provecho de la Iglesia, además la idea de «contrato» (el «carácter sagrado de las promesas », etc., <[> muy importante para los curas <]>). Una

Estas consideraciones requieren el complemento de una de una teoría o definición de la historia para los datos geográficos, biológicos, económicos, etc.; los juristas hicieron desaparecer las instituciones celtas, legislaron su aplastamiento, al nivel de una definición legal o jurídica de la historia.

sección (publicada) del *Senchus Mor*, el *Corus Bescna*, tiene por objeto principal los contratos y muestra que los intereses materiales de la Iglesia fueron el principal motivo de (su) compilación (56<:54>).

Según el Derecho brehón hay 2 clases de «contrato»: «el contrato válido y el contrato nulo»... Antiguamente la capacidad para contratar se hallaba limitada por todas partes... por los derechos de la familia, de los parientes lejanos, los vecinos de la aldea, la tribu, el jefe y, si el contrato [luego, con el cristianismo] <era> desfavorable para la Iglesia, por los derechos de la Iglesia. El *Corus Brescna* es en gran parte un tratado sobre estas trabas arcaicas (57, 58<:55>).

161 El *Libro de Aicill* trata de la legitimación no sólo de los hijos naturales, sino también de los hijos adulterinos, y determina la cuantía que hay que pagar al padre putativo. El tratado de las «relaciones sociales» parece establecer que el orden social de entonces admitía la cohabitación temporal de los sexos y sobre esto regula cuidadosamente los derechos mutuos de las partes, mostrando un celo especial por los derechos de la mujer, hasta el punto de reservarle el valor de sus trabajos domésticos durante su estancia en la habitación común (59<:56>). Este tratado de las «relaciones sociales» habla de una «primera» mujer (61<:58>), <[> lo que Maine considera como un influjo de la Iglesia; pero recurre constantemente en el estado superior de salvajismo, por ejemplo entre los pieles rojas <]>. / La opinión común parece haber sido que la continencia [cristiana] <era> la virtud profesional de una clase especial (monje, obispo, etc.) (61<:58>). [Los siguientes «extractos» muestran por una parte que el Sr. Maine aún no había podido asimilar lo que Morgan no había publicado todavía, por la otra que cosas que se hallan ya en Niebuhr entre otros, las trata de presentar como «mostradas» por el mismo Henry Sumner Maine (!)<]> «Desde el momento en que una tribu se asienta al fin [este «al fin»! <es> absurdo, ya que la tribu, como se ve constantemente, vuelve a emigrar después de asentada y vuelve a asentarse, bien voluntariamente o bien porque <se ha visto> obligada a cambiar de asentamiento] en un territorio preciso, la tierra comienza a sustituir al parentesco como fundamento de la organización social. Toda sustitución es sumamente gradual, etc.» (72<:68>). [Lo único que muestra todo esto es lo poco que sabe del punto de transición]. Prosigue: «Evidentemente salta a la vista la constitución de la familia por el actual parentesco de sangre; pero en todos los grupos humanos más amplios que la familia el suelo en que viven tiende a constituir un vínculo a expensas del parentesco, cuya concepción se

hace cada vez más vaga» (72, 73 <:68>). [¡Aquí se ve hasta qué punto el hecho de la gens <se le ha> escapado al e-vidente Maine!]. «Hace alguno años señalé (*Ancient Law*, pp. 103 ss.) la prueba, suministrada por la historia del Derecho internacional, de que la noción de soberanía territorial, fundamento del sistema internacional e inseparable del poder en una superficie dada de territorio, sustituyó muy lentamente a la noción de soberanía tribal» (73<:69>). Según Sr. Maine, 1º) la gran familia en la India, 2º) la comunidad doméstica de los eslavos meridionales, 3º) la verdadera comunidad de aldea como se encontró primero en Rusia y posteriormente en la India. [Estos «primero» y «posteriormente» se refieren única y exclusivamente a los períodos correspondientes en que el gran Maine se enteró de estas cosas] (78<:75>).

Sin la desaparición de los «grupos sociales menores» y la ruina de la autoridad que, fuera el gobierno popular o autócrata, poseían sobre sus miembros, según dice el digno Maine, hubiéramos carecido siempre de varias grandes ideas que dominan el conjunto de nuestras nociones (86<:80>). Y ¿Cuáles son estas grandes ideas?: «La de la tierra como una mercancía intercambiable, diferente de las demás sólo en que sus existencias son limitadas» (86, 87<:80>), «la teoría de la soberanía» o, en otros términos, de un «poder coercitivo ilimitado ejercido por una parte de cada comunidad sobre el resto», «la teoría de la ley como emanación de la voluntad exclusiva del soberano uno o múltiple», «la actividad progresivamente creciente de los legisladores y –[¡burro!]– la piedra de toque del valor de una legislación... a saber: «la máxima felicidad del mayor número de gente» (87<:80 ss>).

La forma de propiedad privada de la tierra que ha salido de la apropiación de parcelas del dominio de la tribu por familias individuales que formaban parte de ella está plenamente reconocida por los legistas brehones; pero los derechos de los propietarios privados se hallan limitados por los derechos superiores de una comunidad de parentesco y este control es en algunos aspectos incluso más estricto que el ejercido por la comunidad de una aldea india sobre la propiedad privada (89, 90<:82 ss>). <“> La misma palabra “fine” o familia» [?] se aplica a todas las subdivisiones de la sociedad irlandesa, desde la tribu en su sentido más amplio, pasando por todos los campos intermedios, hasta la familia (en sentido actual) e incluso a partes de la familia» (Sullivan, *Brehon Law*. «Introducción») (90 <:83>). Sept = subtribu o gran familia, en los tratados brehones (91<:84>). Quien por el momento era el jefe constituía lo que han llamado los jueces

angloirlandeses en la célebre «cuestión del gavelkind» el caput cognationis (91<:84>).

162 No sólo la tribu o <el> sept tomaba su nombre del antepasado epónimo; también el territorio que ocupaba recibía de él su nombre habitual, como «comarca de O'Brien» o «comarca de Macleod» (*loc.cit.*) Entre los lotes de tierras ocupados por subdivisiones de la tribu, algunos tienen jefes menores o flaiths (93<:85>). Todas las tierras tribales no apropiadas son de modo más especial propiedad colectiva de la tribu como un todo y en principio ninguna parte de ellas puede ser ocupada más que temporalmente (93<:85 s.>). Entre los que detentan tierras de la tribu hay grupos de hombres que se llaman a sí mismos miembros de la tribu; en realidad, constituyen asociaciones contractuales, que tienen por principal / objeto el pastoreo (*loc.cit.*). En el waste —tierras comunes de la tribu sin ocupar— constantemente se están labrando parcelas o dedicado permanentemente al pasto por miembros de la tribu que se instalan en ellas, y se autoriza a cultivadores de condición servil para que se refugien en ellas, sobre todo en las proximidades de la frontera. Tal es la parte del territorio sobre la cual tiende constantemente a acrecentarse la autoridad del jefe y donde establece a sus fuidhirs o terrazgueros foráneos, una clase importantísima, proscritos y «miserables» de otras tribus que vienen a ponerse bajo su protección... el único lazo con su nueva tribu es su dependencia del jefe y la responsabilidad que éste asume hacia ellos (92<:86>).

Ciertas familias se las arreglan para eludir la redistribución, en principio periódica, del patrimonio común del grupo; otras obtienen de este último lotes a título de la recompensa por un servicio prestado o como dotación de un cargo; y hay una constante transferencia de tierras a la Iglesia y una estrecha compenetración entre derechos tribales y eclesiásticos... El Derecho brehón muestra que, en la época en la que estaba vigente, las causas, etc. que obraban de concierto en favor de la propiedad privada..., habían producido ampliamente su efecto (95<:87 ss.>). La separación de tierras del territorio común se presenta terminada en lo que respecta a los jefes, gran número de los cuales poseían amplios dominios privados en régimen de tenencia regular, sin contar los terrenos especialmente adscritos a su poder señorial (*loc.cit.*).

El burro de él se imagina que «la moderna investigación...confirma más que nunca la opinión de que una larga distancia separa a la raza aria de las razas de otros troncos <>> [!]; pero indica que muchas, quizá la mayor parte, de las

diferencias señaladas entre las subdivisiones de la raza aria no versan realmente más que sobre el grado de su desarrollo (96<:89>).

A principios del siglo XVII los jueces angloirlandeses declararon vigente en toda Irlanda el common law inglés, de modo que a partir del tiñoso de Jacobo I la tierra revirtió en el primogénito del último propietario, a menos que su transmisión no hubiere sido regulada de otra manera por un acto intervivos o testamentario. El Sir John Davis, en su exposición de la cuestión y de los debates a que dio lugar en los tribunales, refiere que antes la herencia de la tierra en Irlanda se hallaba bajo la regla del tanistry o bajo las del gavelkind. Lo que este Davis se inventa en su fantasía es un sistema de herencia llamado gavelkind, así descrito por él: «Cuando en un sept irlandés moría un propietario territorial, el jefe procedía a una nueva distribución de todas las tierras del sept. No distribuía entre los hijos del difunto el dominio de éste último; por el contrario, aumentaba los lotes de las diversas familias de que se componía el sept <>>. Pero lo que a estos jueces ingleses les parecían meros «sistemas sucesorios», era «un antiguo modo de usufructo vitalicio» (99 <:92>). Así en la gran familia indivisa hindú las estirpes o troncos conocidos en el Derecho europeo sólo como clases de herederos, forman las divisiones actuales de la familia y cohabitan conjuntamente en partes distintas de la común vivienda (*Calcutta Review*, julio de 1874, p. 208) (100 <:92>).

Tenencias en rundale en ciertas regiones de Irlanda; el uso en la actualidad más ordinario: la tierra arable se detenta individualmente [¿falsa descripción del asunto!] y los pastos y turbales se quedan en común. Pero no hace más de cincuenta años se veían con frecuencia tierras arables divididas en granjas que eran explotadas sucesivamente por las familias de terrazgueros, a veces con una periodicidad anual (101 <:94>). Según Maine «las tenencias irlandesas en “rundale” no son formas de propiedad sino modos de ocupación»; pero el mismo mozo nota: «Los géneros arcaicos de tenencia son una prueba constante de formas antiguas de propiedad... La propiedad superior procede de la adquisición de manos de pequeños propietarios alodiales [?] de la colonización de las tierras incultas de la aldea convetidas con el tiempo en baldíos del señor, o bien —en un estadio más primitivo— de la reducción a villanas de comunidades enteras de labradores, acompañada de la consiguiente transformación de la teoría legal de sus derechos. Pero incluso cuando se ha llegado a reconocer a un jefe o lord como propietario legal de todo o gran

parte del dominio de la tribu», no cambian por ello «los procedimientos acostumbrados de ocupación o de cultivo» (102 <:94 ss.>).

163 El principal tratado de derecho brehón que pone manifiesto los derechos recíprocos concernientes a la propiedad de la tribu colectiva y de los miembros individuales o familias que la componen se / llama el *Corus Bescna*, impreso en el tomo tercero de la edición oficial (103 <:95>). Lo que oscurece todo el asunto es la «gran parcialidad que muestra palmariamente el compilador en favor de los intereses de la Iglesia; en efecto, parte del tratado se halla declaradamente consagrada a las normas de la propiedad eclesiástica y de organización de las casas religiosas. Cuando este escritor afirma que en ciertos casos un miembro de la tribu puede conceder o dar en prenda tierras de la tribu, su propensión eclesiástica genera constantemente dudas en lo que toca a esta doctrina jurídica (104 <:96>).

En los países germánicos sus [de los curas cristianos] sociedades eclesiásticas se contaban entre las más antiguas y más importantes concesionarias de tierras públicas o folk (Stubbs: *Constitutional history*, t. I, p. 104). El testamento, el contrato y la propiedad privada fueron realmente indispensables a la Iglesia como donataria de bienes piadosos (*loc.cit.*). Todos los escritos brehones se inclinan a la propiedad privada o particular en cuanto distinta de la propiedad colectiva (105 <:97>).

Sobre la «tribu» o «sept», véase además *Ancient Laws of Ireland*, II, 283, 289; III, 49-51; II, 283; III, 52, 53, 55; III, 47, 49; III, 17; III, 5. A la hermandad colectiva de los miembros de la tribu, como los agnados en Roma, parece habersele reservado cierto derecho supremo de sucesión (111, 112 <:103>).

Los *Judgments of co-tenancy* forman un tratado del Derecho brehón aún inédito (1875); pero el señor Maine es tan listo que, aun conociendo sólo la traducción, no el original, nos comunica lo siguiente antes de la publicación. El tratado propone la cuestión: «¿De dónde procede la cotenencia?» Respuesta: «De varios herederos y de su multiplicación sobre la <misma> tierra»; el tratado expone luego que <<> la tierra debe cultivarse el primer año por los parientes como bien le parezca a cada cual; que el segundo año deben cambiar sus lotes; que en el tercero deben ponerse mojoneros y que a los diez años el curso completo de la apropiación particular debe ser perfecto» (112 <:104>). Maine observa con razón que los plazos de tiempo <son> un arreglo ideal del jurista brehón; en

cambio el contenido concuerda <según él> con la realidad: <Primero una gran familia <»>[en vez de gens, ya que el señor Maine considera equivocadamente la gran familia, tal y como existe en la India, la forma originaria]compuesta de «varios herederos que se multiplican sobre la misma tierra» es presentada como la realizadora del asentamiento originario. En la fase más remota <«> las diversas casas reivindican la tierra sin obedecer a reglar determinadas [!]. Luego viene el procedimiento del cambio de lotes. Por último, las parcelas del suelo se apropian en particular» (113 <:104>).

El señor Whitley Stokes ha comunicado al Maine dos pasajes que provienen de escritos irlandeses extrajurídicos. El *Liber hymnorum* (según se cree, del siglo XI) dice (folio 5, A): «Numerosos eran los humanos en Irlanda en esta época (o sea, la de los hijos de Aed Slane, a <nno> D<omini> 658-694) y tal era su número que no acostumbraban conceder más de tres veces nueve medidas a cada hombre en Irlanda, a saber: nueve en tierra pantanosa y nueve en llanura (arable) y nueve en bosque» (114 <:105>). Otro manuscrito irlandés, que se cree del siglo XII, el *Lebor na Huidre*, refiere que «no había zanja ni valla ni muro de piedra en derredor de las tierras hasta la época de los hijos de Aed Hane, sino (solamente) una superficie de campos. A causa de la abundancia de familias introdujeron en su época en Irlanda el deslinde» (114 <:105>). Ambos asignan al «desarrollo de la población » el tránsito del modo colectivo al modo privado de disfrute. La distribución periódica de lotes a cada casa en una fracción determinada de tierra pantanosa, de arboleda y de campo arable presenta una íntima analogía con la adjudicación de pastos, bosques y tierras arables que todavía se practica en nuestros días en el ordenamiento comunal de los Allmenden <bienes comunales> suizos (*loc.cit.*).

164 <[>el Señor Maine, como buen zoquete inglés, no parte de la gens sino del patriarca, que luego se convierte en jefe, etc. Estupideces (116-118 <:106-109>). ¡Adecuado sobre todo para la forma más antigua de gens! Este patriarca, v. g. entre los iroqueses de Morgan (¡con descendencia gentilicia por línea femenina!) / La estupidez de Maine culmina con la frase: <]> «Así todas las ramas del género humano pueden o no provenir de la gran familia [precisamente en lo que piensa es en la actual forma de ésta en la India, de carácter muy secundario y por tanto predominante fuera de las comunidades aldeanas, concretamente ¡en la ciudades!], que en su origen salió del régimen patriarcal; pero dondequiera que aparezca la gran familia como una institución de la raza aria [!], la vemos [¿quiénes?] nacer de este régimen y dar a su vez

nacimiento, cuando se disuelve, a cierto número de familias patriarcales» (118 <:109>).

La propiedad territorial... ha tenido un doble [?] origen: de una parte la separación de los derechos individuales de los parientes o de los miembros de la tribu con respecto a los derechos colectivos de la familia o de la tribu... de otra el progreso y la transformación de la soberanía del jefe de la tribu. [Por tanto en vez de un origen doble sólo dos ramificaciones de la misma fuente, la propiedad de la tribu y la colectividad de la tribu, que incluye al jefe de la tribu]³... Ambos elementos pasaron por el crisol del feudalismo en casi toda la Europa occidental... El primero (la soberanía del jefe) hizo su reaparición en ciertas características muy marcadas de tenencias militares o de caballería... el otro en las principales reglas de tenencia no nobiliarias, entre ellas el socage, tenencia distintiva del colono libre (120 <:112>). De un modo superficial: «La condición del jefe... en parte se restablece en el mayorazgo, que sin embargo ha perdido hace mucho tiempo su forma ancestral;... en el derecho de percibir ciertas rentas y de ejercer ciertos monopolios; y, en fin, en un género singularmente absoluto de propiedad... de que en otros tiempos sólo el jefe [?], y más tarde el señor, tenía el disfrute, sobre la porción de territorio tribal que constituía su dominio personal. De otra parte varios sistemas de sucesión—entre ellos la división a partes iguales de la tierra entre los hijos— han salido de la propiedad colectiva de la tribu en sus diversas formas de decadencia; y ha dejado huellas de otra naturaleza... en una serie de minuciosas normas consuetudinarias sobre agricultura y algunas veces sobre la distribución de los productos agrícolas <>> (120, 121 <:112>). Según Arthur Young (*Travels*: 1787, 88, 89, p. 407) más de un tercio de Francia pequeñas propiedades, esto es, <>> pequeños caseríos pertenecientes a sus cultivadores» (dice A. Young). Según Tocqueville (*Ancien Régime*) <>> aumentaba en proporción gracias a la prodigalidad que la vida cortesana fomentaba entre la nobleza, obligándole a vender por parcelas sus dominios a los aldeanos» (121, 122 <:113>). La igualdad o la casi igualdad en la distribución después de la muerte constituía la regla general en Francia; el mayorazgo sólo se aplicaba excepcionalmente y apenas si estaba vigente más que en las tierras en tenencia de caballería. «En

3 Cf. Extractos de Maine, 191. Según Marx la soberanía no reside en el jefe, pues este no es un fenómeno personal sino una institución social; aquí lo considera un fenómeno de la colectividad. La soberanía no es ningún caso un atributo personal del jefe. Aquí se halla implícita una crítica a Morgan, quien sostenía que la forma de gobierno en las sociedades anteriores a la civilización era personal, fundada en las relaciones meramente personales. Véase Morgan, *La sociedad primitiva*, comienzo y *passim*. Véase *supra*, Introducción, p. 9.

el Mediodía de Francia, donde la costumbre de la división a partes iguales <se veía> reforzada por la norma idéntica del Derecho Romano, <hubo> necesidad, para salvar los privilegios del primogénito, de recurrir a las reglas excepcionales por las que el Derecho romano concede a los milites (o soldados de armas) el privilegio de disponer su testamento o regular su sucesión, y sostener que cualquier chevalier y cualquier noble de alto rango era un miles en el sentido de los jurisconsultos romanos <»> (122 <:114>). <[> La ley romana –las 12 tablas– deja absoluta libertad de disposición al testador; división a partes iguales únicamente en intestato (sui heredes), sólo luego el derecho de los hijos, etc. En cambio (el arbitrio del testador), garantizado, etc. <]>. Tocqueville (I,18) *Ancien Régime*, ha expuesto cómo el derecho de percibir prestaciones feudales y de ejercer pequeños monopolios fue casi la única fuente de ingresos para la mayor parte de la nobleza francesa. Además de sus derechos feudales, algunos nobles tenían sus tierras (dominios que les pertenecían en propiedad absoluta y a veces de una enorme extensión<)>; el resto vivía sobre todo no de sus rentas sino de sus cánones feudales, y subvenía a su precaria existencia sirviendo bajo las banderas del rey (123, 124 <:115>).

165 Cambio introducido por la revolución francesa: el derecho territorial del pueblo reemplazó al derecho territorial de los nobles. En Inglaterra el / proceso inverso: la primogenitura, aplicada en otros tiempos únicamente a las tenencias de caballería, vino a regir la masa de las tenencias inglesas, con excepción del gavelkind del Kent y algunos otros carácter local (123, 124 <:115, 116>). Este cambio se produjo rápidamente entre la época de Glanville [probablemente el año 33 del reinado de Enrique, por consiguiente en 1186; Enrique II (1154-1189)] y Bracton [probablemente no más tarde del año 52 de Enrique III, o sea 1270; Enrique III (1216-1272)]. Glanville se expresa como si en virtud de una norma jurídica general las tierras tenidas en socage por cultivadores libres debieran ser objetos de una distribución a partes iguales entre todos los hijos varones de la muerte del último propietario; Bracton, como si el derecho de primogenitura se aplicara siempre a las tenencias militares y generalmente a las tenencias en socage (125 <:116>). Por otra parte el optimista de Maine consideraba «la transformación de la propiedad consuetudinaria y del copyhold en freehold o tenencia libre... realizada hace 40 años bajo la dirección de la comisión del copyhold y de cercados»; y este mozo comodón la considera como el equivalente inglés de la revolución francesa ¡Risum teneatis! <¡Contented la risa!> [véase la p. siguiente, 125].

Este mozo ridículo, tras convertir la forma romana de propiedad absoluta de la tierra en la «forma inglesa de propiedad», prosigue:

«...Considero este país como consagrado al principio de la propiedad privada y absoluta de la tierra [que en Europa occidental existe por todas partes más que en Inglaterra]... No puede haber progreso material en la civilización si la propiedad de la tierra no se halla en manos de grupos por lo menos tan pequeños como la familia;... a la forma inglesa «particularmente» absoluta de la propiedad es a la que se ha debido el éxito tan grande de la roturación del suelo en Norteamérica (126 <:117 ss.) [> ;donde precisamente no queda nada de específicamente inglés en la propiedad de la tierra! ¡Oh tú, filisteo!].

Suponen que la nobleza normanda que se estableció en Irlanda y, como es sabido, con el tiempo se apoderó del gobierno de las tribus irlandesas... fue la primera en olvidar sus deberes para con sus terrazgueros, no pensando más que en sus privilegios (128 <:119>).

Aun ateniéndose a los textos [irlandeses] al parecer más antiguos, una gran parte del territorio de la tribu parece haberse enajenado de una manera permanente a subtribus, a familias o a jefes inferiores... Las glosas y comentarios muestran que antes de su redacción este proceso se hallaba realmente muy avanzado (129 <:120>). El poder del jefe crece por de pronto bajo la influencia del procedimiento que en otras partes se designa con la palabra «encomienda», por la cual el miembro libre de la tribu se convierte en «su hombre» y pasa a un estado de dependencia que comprende diversos grados... Luego también por su creciente autoridad sobre los baldíos del territorio tribal y por las colonias serviles o cuasiserviles que en ellas implanta; en fin, también por la fuerza material que le viene del gran número de sus clientes y asociados directos, cuya mayoría está respecto a él en una dependencia servil más o menos íntima (130 <:120 ss.>).

El señorío, con sus terrazgos en poder de los terrazgueros libres del señor y con su dominio directamente dependiente de él, fue el tipo de todas las soberanías feudales en su forma definitiva, ya reconociera el dueño a su superior, ya fuera el emperador, el papa o el mismo dios (130-131 <:121>).

El abominable Freeman (*Norman conquest*, I, 88) se explica fácilmente la transformación de los jefes de tribus en señores feudales, etc., a base de

presuponer lo que tenía que desarrollar, a saber: que la aristocracia siempre ha formado una clase o sección distinta de la comunidad; dice, *loc.cit.*: «La diferencia entre el eorl y el ceorl es un hecho del que partimos» (131 <:122>).

166 La fuente principal de la nobleza parece haber sido el respeto de los aldeanos o <los> grupos de parientes por la rama en que la sangre de cada pequeña sociedad pasaba por haberse conservado más pura (132 <:123>). «Cada jefe», dice el texto <ya citado>, «gobierna su tierra, grande o pequeña» (132 <:123>). / Pero el Derecho brehón describe de qué manera puede convertirse en jefe un hombre libre corriente; a la vez la posición que consigue es «la presidencia de un grupo de subordinados» (sólo pasando el tiempo se convierten <[>estos mozos<]> en miembros de una clase especial) (133 <:123>). Allí donde la aristocracia <constituye> desde su origen una fracción de la comunidad, <se dan> circunstancias especiales que, nota bene, son ya fundamentalmente derivadas, es decir: allí donde un grupo tribal entero conquista o impone su supremacía a otros grupos tribales que igualmente siguen enteros, o allí donde un cuerpo tribal originario, aldeano o ciudadano, reúne gradualmente a su alrededor un conglomerado heterogéneo de subordinados protegidos. En los Highlands escoceses septs o clanes enteros resultaron esclavizados por otros; e igualmente en los orígenes de Irlanda encontramos una distinción entre tribus libres y tributarias (133 <:124>).

En el derecho brehón un jefe <es> ante todo un hombre rico (133 <:124>), es decir rico no en tierra sino en ganado, ovejas, sobre todo bueyes. La oposición entre el nacimiento y la riqueza, especialmente la que no consiste en bienes raíces, <es> completamente moderna. Véase Homero y los héroes de los Nibelungos; en los escritos griegos posteriores el orgullo del nacimiento se identifica con el orgullo por una serie de 7 antepasados ricos sucesivos, ἕπτα παπποὶ πλούσιοι; la aristocracia del dinero se asimiló pronto en Roma a la aristocracia de la sangre (134 <:124 ss.>).

En el tratado (Derecho brehón) *Cain-Aigillne* (p. 279) leemos que «el jefe de cada tribu debe ser el más experimentado, el más noble, el más rico, el más instruido, el de verdad más popular, el más poderoso que se puede encontrar, aquél que ofrezca más garantías para realizar una ganancia o para indemnizar de una pérdida». O sea, que la fortuna personal [pero, señor Maine, esto, lejos de ser arcaico, sólo <vale> del estadio superior de la barbarie] <constituía> para el jefe el medio principal de sostener su rango y autoridad (134, 135 <:125>).

El Derecho brehón muestra que la adquisición de esta riqueza abría siempre el acceso a la jefatura. Parte de la nobleza danesa <era> de origen labrador y en el antiguo Derecho inglés <hay> ciertas huellas de un proceso por el que un ceorl podía llegar a convertirse enthane (125 <:125>).

167 El Derecho brehón habla del bo-aire (el vaquero noble). Es sencillamente un aldeano que se ha hecho rico en ganado, probablemente por haber obtenido el disfrute de parcelas considerables de tierras de la tribu (135 <:126>). Los verdaderos nobles, los aires, distribuidos <en grados> [por los juristas clericales del <Derecho> Brehón, nota bene; éste, como todos los viejos libros clericales (por ejemplo, *Manu*), repleto de ficciones en interés de la Iglesia. Aparte de esto ya por ser juristas, de la clase que sean, echan mano con facilidad de clasificaciones ficticias]. Cada grado se distinguían de los restantes por la cantidad de bienes de que gozaba el jefe investido de él, por el peso concedido a su testimonio, por el poder de vincular (literalmente de «anudar») a su tribu al contratar, por las rentas en especie que le pagaban sus vasallos, por el precio de su honor o indemnización especial en que se incurría por haberle injuriado. Al pie de la escala se encuentra el aire-desa; el Derecho brehón regula que cuando el bo-aire adquiere dos veces la fortuna de un aire-desa y la conserva durante cierto número de generaciones, se convierte a su vez en aire-desa. «Es un jefe inferior —dice el *Senchus Mor*—, cuyo padre no era jefe» (136 <:126>). Enorme importancia de la riqueza, sobre todo pecuaria, reflejada en los tratados brehones (137 <:127>). Probablemente el comitatus, los compañeros del rey, formaron la primera aristocracia que brotó del poder real (138 <:128>). El Major Domus llegó entre los francos a rey: la sangre / del Stewart <administrador> (y gran senescal) de Escocia corre por las venas de los reyes de Inglaterra. Incluso en Inglaterra los altos cargos del consejo y casa reales tienen preferencia sobre todos los pares o por lo menos sobre todos los pares del mismo grado. Todas estas altas dignidades [Maurer y en parte ya Hüllmann lo sabían mucho antes que Maine], <«>cuando no indican en su origen un oficio clerical, designan una función... en un principio... servil» (139 <:129>). La casa <real> tuvo un origen bien humilde (139 <:129>). Stubbs (*Constitutional history*) <[>, como buen sabio de café, <]> al afirmar que «los gesiths de un rey (inglés) formaban su guardia y consejo privado», añade que «los servidores libres de la casa de un ceorl son también en cierto sentido sus gesiths». Los compañeros del rey en los escritos jurídicos irlandeses no <son> nobles y <están> asociados a la guardia del rey, que es esencialmente servil.

<Es> probable que el servicio personal al jefe o rey tuviera por móvil en cierto estadio social la expectativa de obtener una tierra como recompensa. Los acompañantes de los reyes teutónicos tuvieron gran parte en los beneficios, concesiones de tierras provinciales romanas muy pobladas y ricas. En la antigua Inglaterra la misma clase <ha sido> la mayor concesionaria de tierras públicas (después de los curas <[>, por favor <]>; y esto <revela> en parte el secreto del cambio misterioso por el que una nueva aristocracia de thanes, cuya dignidad y autoridad emanaban del rey, absorbió a la vieja nobleza de los eorls (141 <:130 ss.>). Pero en los países situados más allá de los límites septentrionales y occidentales del imperio romano, o incluso dentro de ellos, había <tierras en> abundancia. Todavía en la edad Media seguía siendo la «mercancía más barata». La dificultad práctica no consistía en adquirir tierras sino los instrumentos para hacerlas valer (141, 142 <:131>). El jefe [irlandés] era más bien rico en ganado que en otra cosa; era un jefe militar; gran parte de su riqueza era botín de guerra y su poder civil le permitía multiplicar sus ganados gracias a una creciente facultad de apropiarse los baldíos para pastizales y al procedimiento con que distribuía sus rebaños entre los miembros de la tribu. El acompañante que le servía en sus expediciones, etc., también enriquecido por su favor; si ya <era> noble, se hacía más grande, si no <era> noble, las riquezas le abrían el camino de la nobleza (142 <:131s.>). (Cf. H.H. Dugmore, *Compendium of Kaffir Laws and Customs*).

Dondequiera que hay necesidad de un término jurídico para definir las relaciones del comitatus con los reyes teutónicos, se recurre constantemente a los textos romanos que establecen la condición cuasiservil del cliente o emancipado frente a su patrono. Según los textos del Derecho brehón se considera que un jefe de alto rango está siempre rodeado de subordinados serviles y el séquito del rey de Erín se componía no sólo de hombres libres sino de una guardia personal de hombres ligados a su persona por obligaciones serviles... Incluso... cuando el comitatus o acompañantes del jefe <eran> libres, no <eran ni> necesaria ni ordinariamente parientes próximos suyos (145 <:133 ss.>).

En el Derecho brehón desempeña un gran papel el ganado vacuno, es decir toros, vacas, terneras y becerros; también caballos, ovejas, puercos, perros, abejas (estas últimas = productoras de los mayores lujos primitivos). Pero sobre todo vacas. La palabra capitale —reses contadas por cabezas, ganado— ha dado origen a uno de los más famosos términos del Derecho y a uno de los

168

más famosos términos de la economía política: chattels <,bienes muebles,> y capital. Pecunia (147 <:137>). El primitivo Derecho romano coloca los bueyes en la clase más elevada de propiedad, junto con la tierra y los esclavos, en el número de las res Mancipi <,objetos intransferibles,>. Las vacas, que los escritos sánscritos más antiguos presentan / como alimento, se hicieron sagradas en una época desconocida y se prohibió su carne; dos de las otras cosas principales «que en Roma exigían la mancipación» el buey y la propiedad de la tierra, tenían como análogos en la India el toro sagrado de Siva y la tierra sagrada, (148 <: 138>). El vacuno alcanzó su mayor valor cuando los grupos humanos se establecieron en partes determinadas del suelo y se dedicaron al cultivo de cereales (*loc.cit.*). Primero estimado por su carne y leche, ya en una época remotísima gozó de una importancia muy especial como instrumento o medio del cambio; en Homero es una medida de valor; tradición relativa a la figura de buey estampado en la primera moneda acuñada que se conserva en Roma; «pecus» y «pecunia», (149 <:138>). En el Derecho brehón el ganado vacuno figura como medio de cambio; se estiman en ganado y casi exclusivamente en vacas, las multas, deudas, rentas y pagos. Referencia constante a dos patrones de valor: «sed» y «cumhal»; se cree que cumhal significaba originariamente la mujer esclava, pero incontestablemente «sed» expresa una suma o cantidad variable de ganado. Con todo más adelante el vacuno <fue> estimado sobre todo por su utilidad en la labranza, su trabajo y su abono. Sólo poco a poco fue sustituido como bestia de tiro por caballos en Europa occidental (tampoco en todas partes); en muchos lugares del mundo el caballo se sigue empleando exclusivamente como parece haberlo sido al principio en todas partes: para la guerra, el placer o la caza (150 <: 139>). Así que los bueyes eran casi el único representante de lo que hoy se llama capital (*loc.cit.*). Las mismas causas que alteraron la posición del buey, haciendo de él un animal parcialmente adscriptus glebae, condujeron igualmente, sin duda ninguna, a una gran expansión de la esclavitud... Enorme importación de esclavos en los territorios centrales del imperio romano y decadencia general de las comunidades agrícolas libres de Europa occidental hasta convertirse en asamblea de villanos (150, 151 <: 140>).

La dificultad de la antigua Irlanda <consistía> no en procurarse la tierra sino los medios de cultivo. Los grandes propietarios de ganado eran los diversos jefes, cuya superioridad a este respecto sobre el resto de los hombres de la tribu se debió originariamente con probabilidad a sus funciones de jefes militares. Por otra parte, del Derecho brehón parece inferirse que los jefes experimentaban por su parte una dificultad en encontrar pasto suficiente para

sus ganados. Su poder sobre los baldíos del grupo particular que presidían iba creciendo constantemente; pero las regiones más fértiles del territorio tribal probablemente se hallaban ocupadas por los hombres libres de la tribu. De ahí el sistema de dar y recibir ganado, al que están dedicados dos subtratados del Senchus Mor <: el Cain-Saerrath y el Cain- Aigillne, <o sea> la ley de la tenencia de ganado saer y la ley de la tenencia deganado daer (152 <:140/ss.>).

169 En la sociedad feudal cada cual pasó a ser subordinado de otro mayor que él, aunque justamente situado por encima (153 <:142>). Según Stubbs (*Constitutional history*, I, 252) el feudalismo «deriva de 2 grandes fuentes: el beneficio y la práctica de la encomienda» (154 <:143>). La encomienda, especialmente, se difundió por toda la Europa occidental (155 <:143>). El jefe (irlandés) sería una de las muchas autoridades tribales, a la que los anales irlandeses llaman reyes, o uno de estos jefes de grandes familias, a quienes los juristas angloirlandeses han llamado más tarde *capita cognationum*; no es propietario de las tierras de la tribu. Puede tener su tierra propia, consistente en dominio privado u oficial o en ambos a la vez; por lo que hace al territorio general de la tribu, ejerce en él un poder administrativo general, que aumenta sin cesar sobre los baldíos no apropiados. Es al propio tiempo <jefe> militar de su tribu y probablemente en cuanto tal... se ha hecho muy rico en ganado. De una manera o de otra se ha hecho para él un asunto de la mayor importancia el que sus ganados se encuentren diseminados entre los miembros de la tribu; y por su parte éstos, en ocasiones, han experimentado bajo la presión de las circunstancias una necesidad imperiosa de ganado para hacer frente a las necesidades de la agricultura. Así que / el Derecho brehón nos presenta constantemente a los jefes «suministrando ganado» y a los miembros de la tribu recibéndolo (157 <:146>).

Recibiendo ganado es como el irlandés tribal libre se convierte en ceile o kyle, vasallo u hombre de su jefe, a quien además de la renta le debe servicio y homenaje. Tales son los efectos propios de la «encomienda» (158 <:146>). La condición del hombre tribal se hacía tanto más inferior cuanto mayor era la cantidad de ganado recibido de su jefe. De ahí las 2 clases de tenencias irlandesas, saer y daer (análogas al *status* de los terrazgueros libres y serviles en el señorío inglés). El poseedor saer de ganado recibe del jefe una cantidad limitada de ganado, sigue siendo libre, conserva intactos sus derechos tribales; la duración normal de su tenencia era 7 años, al cabo de los cuales se convertía en propietario del ganado que había estado poseyendo. Entre tanto tenía la

ventaja de emplearlo en usos agrícolas y el jefe recibía el incremento y producto [es decir, las crías y el abono] y la leche. A la vez se estipula expresamente que el jefe tenía además derecho a recibir homenaje y prestaciones en trabajo; el trabajo manual se interpreta como servicio del vasallo para recoger la cosecha del jefe y para ayudarlo a construir su castillo o fortaleza; y se estipula que en vez de su trabajo manual el vasallo puede ser requerido para seguir al jefe en la guerra (158, 159 <:147>).

La tenencia daer de ganado se formaba o bien por un aumento notable del ganado confiado al tenedor saer de ganado, o bien por la aceptación desde el principio por parte suya de una cantidad extraordinaria. El tenedor daer de ganado había enajenado una parte de su libertad y sus obligaciones se presentaban siempre como onerosísimas. El ganado que recibía del jefe se dividía en 2 partes: una era proporcional al rango del beneficiario, la otra a la renta en especie de que el mismo se hacía deudor. La medida técnica del rango del tenedor era el «precio de su honor», es decir, la multa o indemnización que había que pagar por haberle agraviado, variable según el rango de la persona agraviada. Con respecto a la renta el Derecho brehón dice: «El ganado proporcional a un becerro del valor de un saco con su contenido y <a las> refecciones para tres personas durante el estío y <a> tres jornadas de trabajo, consiste en tres terneras <samhaisc> o su valor» (*Cain Aigillne*, p. 25). En otros términos, si el jefe entrega al beneficiario 3 terneras, adquiere el <«> derecho al becerro, a las refecciones y al trabajo». Además «el ganado proporcional a una ternera “dartadh” con su acompañamiento es de 12 “seds” <«>, explicados como 12 terneras «samhaisc», o 6 vacas, etc. Esta renta en especie o renta en alimentos no tenía en esta forma primitiva suya nada que ver con el valor de la tierra del beneficiario, sino simplemente con el valor del ganado del jefe entregado al tenedor; sólo con el tiempo se convirtió en una renta pagada en razón de la tierra del terrazguero. La obligación más onerosa del poseedor daer de ganado son estas «refecciones»; y es que el jefe que había dado el ganado, tenía derecho a ir con un séquito determinado a comer en la casa del usufructuario daer de ganado, en épocas precisas y durante una serie fija de días. Probablemente el jefe irlandés, dice el señor Maine, no estaba mucho mejor alojado ni menos pobremente instalado que sus deudores, pudiendo ser incapaz de consumir en su casa las provisiones a que le daban derecho sus entregas del ganado. El Derecho brehón define y limita estrictamente estas prácticas por todas partes; pero <son> manifiestos sus inconvenientes y abusos. De ella sin duda proceden «extorsiones» que han indignado a observadores ingleses de Irlanda como

170 Spenser y Davies [!], el «coin and livery»⁴ y los «festejos» de los jefes irlandeses, que denuncian [¡esta farisea canalla inglesa!] con tan sentida elocuencia [!]. El digno Maine, olvidando los viajes de los reyes ingleses y sus cortesanos (véanse Anderson y MacPherson) (cf. también Maurer)⁵ tiene la frescura de conjeturar: «Quizá ninguna de las costumbres de Irlanda ha parecido a los ingleses [!] tan apropiada para justificar... la / abolición completa, judicial o legislativa, de las costumbres irlandesas» [!] (159-161 <:147-149). Según los legistas brehones la relación que daba lugar a la tenencia daer de ganado con sus obligaciones especiales, no era perpetua. Si, después de haber recibido durante 7 años [¿el tiempo que debió servir Jacob?] la renta en especie y las prestaciones personales, moría el jefe, el tenedor quedaba dueño del ganado; por otra parte, si moría el tenedor, sus herederos quedaban relevados, aunque no por completo, de su obligación. Probablemente la tenencia daer de ganado, cuyo origen eran las necesidades del tenedor, se había convertido, por la misma causa, en prácticamente permanente (162 <:150/ss.>).

El heriot de la tenencia inglesa en copyhold, la «mejor bestia», tomada por el señor a la muerte de un terrazguero servil, ha sido interpretada como un reconocimiento de la propiedad del señor sobre el ganado de que él hubiera antiguamente provisto la tierra de sus villanos, así como se ha atribuido a una remesa originaria de armas el heriot del terrazguero militar. Adam Smith reconoció la gran antigüedad de la aparcería, de la que en su tiempo todavía existía en Escocia una variedad, el «steelbow» (162 <:150>). En uno de los prefacios de la traducción oficial del derecho brehón se compara la aparcería con la tenencia saer y daer de ganado en el antiguo Derecho irlandés. Pero las diferencias: en la aparcería el señor de la tierra y el ganado, el terrazguero sólo el trabajo y la habilidad; en la tenencia saer y daer de ganado la tierra pertenecía al tenedor. Además la antigua relación irlandesa no sólo producía un compromiso contractual sino un *status*; al recibir ganado, su tenedor había cambiado en un sentido perfectamente determinado su condición social y tribal. [Facilidad con que en los tiempos antiguos lo que era un mero compromiso

4 *Coinnye*, *coignye*: tributo para el mantenimiento de las tropas de los jefes irlandeses. *Livery*: forraje para las caballerías (Nota del trad.).

5 Cf. H. S. Maine, *Dissertation on early law and custom*, 1886, pp. 181 ss., sobre los viajes de los reyes anglosajones, *ibid.*, p. 180, una suave crítica de la opinión de Spenser. *Judge's eyre* = viajar. Sobre Anderson, véase *infra*, Extractos de Maine, p. 174. James Anderson, *Royal genealogies, or the genealogical tables of emperors, kings, and princes, from Adam to these times, etc.*, 2 partes, 1732. McPherson, tal vez: James McPherson, *An introduction to the history of Great Britain and Ireland*, 1771. Sobre la relación de Marx con Maurer, véase Introducción. Sobre los viajes de los jueces, véase *infra*, nota 15.

contractual se transforma o apenas se le puede cambiar de *status*; la prueba <es> por ejemplo Rusia, donde el servicio personal se transforma directamente en esclavitud e incluso el laboreo voluntario, etc. se refiere sólo con apuros de la misma transformación. Véase más sobre esto en las fuentes rusas]. (163 <:150 ss.>).

En Irlanda la aceptación de ganado no siempre <era> voluntaria; todo miembro de la tribu, en una fase de la costumbre irlandesa, estaba obligado en cualquier caso a recibir ganado de su propio «rey»... Este, el jefe de la tribu, tomado en su más amplia acepción. La tribu de que formaba parte el pretendiente a tenedor, tenía en ciertos casos un derecho de veto contra su adopción del nuevo *status*. La aceptación del ganado debía ser pública y notoria, para que la tribu pudiera intervenir cuando tuviese facultad legal de hacerlo, y la ley enumera muy cuidadosamente las consecuencias de una aceptación clandestina. De donde <viene> una de las normas: «Nadie dejará su tierra gravada con una renta que no haya encontrado» (163,164 <:151>).

Si el jefe que daba el ganado, y el ceile que los recibía, pertenecían a la misma tribu, la relación así establecida <era> distinta de la relación tribal y mucho más ventajosa para el jefe. Pero este jefe no era siempre el jefe del mismo sept o tribu del tenedor. El Derecho brehón trata de poner impedimentos cuando un miembro de la tribu y un jefe extranjero intentaran establecer esta relación de vasallaje. Pero <hay> numerosos indicios de que ocurría. Se consideraba que todo noble era rico en ganado y que darlo tenía por fin dispersar los rebaños. El aldeano enriquecido, el bo-aire, tenía ceilas que aceptaban ganado de él. En consecuencia los nuevos grupos formados de este modo eran a veces completamente distintos de los antiguos grupos formados por el jefe y su clan. Por lo demás la nueva relación no concernía exclusivamente a los aires, o nobles, y ceiles (o miembros de la tribu libres, pero no nobles). Los bo-aíres con seguridad, y al parecer también los grandes jefes, recibían a veces ganado de otros jefes superiores a ellos y «dar ganado» concluyó por ser lo mismo que en otras partes la «encomienda»... Una ficción del Derecho brehón nos muestra así al rey de Irlanda «recibiendo ganado» del emperador: «Cuando el rey de Erín no tiene resistencia <>> (según la explicación que se da, cuando dispone de los puertos de Dublín, / Waterford y Limerick, que ordinariamente se hallaban en poder de los daneses) <>> recibe ganado del rey de los romanos» (*Senchus Mor*, II, 225). El comentario prosigue diciendo que algunas veces «el

ganado se lo daba al rey de Erín el sucesor de Patricio» (en vez de «Papa»(164-166 <:151-152>).

Este desarrollo natural del feudalismo — pese a las recientes suposiciones de algunos autores eminentes— no tuvo nada de absolutamente extraño al proceso por el que se había desarrollado la autoridad del jefe o señor sobre la tribu o aldea, sino que más bien formaba parte de él. A medida que los baldíos sin dueño fueron cayendo bajo su dominio, los aldeanos o miembros de la tribu fueron cayendo bajo su dominio personal por la fuerza natural [?] de las cosas (167 <:154>).

Los tratados de Derecho (brehón) nos pintan el cuadro de una aristocracia de la riqueza en su forma más primitiva; cf. sobre los celtas galos César, <De> B <ello> G <allico>, I, 4 y VI, 13. En el mundo antiguo encontramos desde muy temprano clases plebeyas, enormemente endeudadas con los órdenes aristocráticos (167 <:154>). El pueblo llano ateniense <se había convertido> por deudas en siervo de los eupátridas; igualmente el pueblo llano de Roma, dependiente por sus deudas monetarias de los patricios (167,168 <: 154, 155>). En la época arcaica la tierra no tenía absolutamente ningún valor, mientras que el capital era extremadamente precario, la acumulación difícilísima y repartida en muy pocas manos... En las comunidades agrícolas primitivas la posesión de instrumentos de labranza distintos de la misma tierra representaba por consiguiente un poder de primer orden... Verosímilmente [!] el pijalle era la fuente más ordinaria de toda reserva de capital primitivo superior a lo normal... Sobre todo por tanto en manos de las clases nobles, cuya ocupación era la guerra y que en todo caso acaparaban los beneficios de sus funciones. Tales condiciones económicas <tuvieron por> consecuencias naturales el préstamo de capital con usura y la irremisible ruina de los deudores (168, 169 <: 155, 156>). Los autores brehones del *Cain-Saerrath* y del *Cain-Aigillne* persiguen claramente con sus normas precisas y detalladas introducir certeza y equidad en un sistema opresivo por naturaleza (169 <: 156>).

«Multas eric» o arreglo pecuniario por delitos violentos (170<:156>). Por este derecho consuetudinario del sept o la familia a que pertenecía el autor de un delito, etc., tenía que pagar esta multa en ganado (luego dinero) (171 <: 157>).

Feodum, feud, fief, de vieh, ganado. Asimismo pecunia y pecus. Al igual que pecunia que según los legistas romanos se convirtió en el término más amplio para designar todas las propiedades de un hombre; también feodum, <que> en un principio significaba «ganado» (171, 172).

El doctor Sullivan asigna a la palabra feodum un origen céltico y lo relaciona con fuidhir. Y es que, además de los ceiles saer y daer, parece que en los territorios de las tribus irlandesas se establecían ciertas clases de personas cuyo estado se acercaba más a la esclavitud que el de los tribales saer y daer. Estas clases se llamaban sencleithes, bothachs y fuidhirs; estas 2 últimas clases a su vez se subdividían en bothachs saer y daer y en fuidhirs saer y daer. Resulta de los tratados y especialmente del aún inédito «Corus Fine» que los subordinados serviles tenían, como los hombres libres del territorio, una familia o <una> organización tribal; y, en efecto, todas las fracciones de una sociedad como la de la antigua Irlanda se moldean más o menos sobre el tipo principal. La condición de las clases, confusamente indicadas en el Domesday y otras colecciones inglesas, como los cotarii y bordarii, probablemente se parecía mucho a <la propia de> las sencleithes y bothachs; en ambos casos el origen de estos órdenes serviles probablemente no era el mismo que el de la raza dominante y se remontaban a los habitantes primitivos o aborígenes del país. Una parte de las familias o subtribus que procedían de ellos estaba especialmente dedicada al servicio del jefe o dependía de él; cultivaba su dominio particular y pastoreaba sus rebaños; o bien, establecida por él en los baldíos de la tribu, <constituía> colonias separadas. Parece que el capricho del jefe era el único en determinar la renta o los servicios que pagaban (172, 173 <: 158, 159>). / La parte más importante de estas clases, asentada por el jefe en las tierras inapropiadas de la tribu. Estos fuidhir, y además extranjeros o fugitivos de otros territorios, <eran> de hecho hombres que habían roto el lazo tribal originario al que debían su puesto en la comunidad. El Derecho brehón muestra que esta clase <era> numerosa; halla en diversas ocasiones de defecciones de familias o fracciones de familias. Las rupturas del lazo tribal y la huida de los que lo han roto son, en ciertos casos, «eventualidades» que la ley considera. La responsabilidad de las tribus, subtribus, y familias por delitos de sus miembros e incluso, hasta cierto punto, su responsabilidad civil puede ser prevenida obligando o induciendo al miembro del grupo a que se aleje de su seno. El *Libro de Aicill* expone el procedimiento legal que se debe seguir para la expulsión, mediante el pago por la tribu de ciertas multas al jefe y a la Iglesia y proscribiendo al fugitivo... Es verosímil que el país estuviese lleno de

«desarraigados» <«broken men»>, que no podían encontrar asilo ni protección sino haciéndose tenedores fuidhir; todo lo que tendía a perturbar la Irlanda del Derecho brehón favorecía la multiplicación de esta clase particular (173, 174 <: 159, 160>).

Los fuidhirs dependían exclusivamente del jefe y no <estaban> unidos a la tribu más que por su intermedio, también el jefe pasaba a ser responsable de ellos, y cultivaban la tierra de él; por tanto los primeros «terrazgueros en precario» conocidos en Irlanda. Las «tres rentas», dice el *Senchus Mor* son <<> la renta extorsiva sobre una persona de tribu extraña (esta persona <es> indudablemente el fuidhir), una renta equitativa sobre uno de la tribu y la renta estipulada que se paga igualmente por la tribu propia y la extraña». En una de las glosas lo que se traduce por «renta extorsiva» se compara «con la leche de una vaca a la que se obliga a dar leche todos los meses hasta el fin de año» (174, 175 <:160, 161>). Por otra parte el jefe tenía gran interés en animar a estos terrazgueros fuidhir. Uno de los tratados brehones dice: «recoge fuidhirs para aumentar su fortuna». Los intereses realmente perjudicados eran los de la tribu... que sufría como un todo la reducción de los pastizales baldíos. Cf. Hunter, *Orissa*, donde se ve cómo los «campesinos hereditarios» de Orissa <resultaban> perjudicados por los desarraigados «labradores migratorios», etc. (véase *Orissa*, I, 57, 58) (175-177 <: 160-162)⁶. Cf. Edmund Spenser, que escribía no después de 1596, y Sir John Davis, que escribió antes de 1613.

6 Maine desarrolló la analogía entre la tribu irlandesa y la comunidad campesina del oriente en el proceso de transición a la sociedad política. Tal analogía no va descaminada del todo, puesto que en ambas instituciones sociales se trata de colectivos vinculados por un Derecho consuetudinario. Sin embargo, esta analogía falla en el sentido de que ya desde tiempo atrás la comunidad campesina de la India se hallaba en relación con un cuerpo político superior, mientras que en Irlanda, en el período en cuestión, esta relación se hallaba aún *in statu nascendi*. Maine abandona aquí metodológicamente el campo de la historia para instalarse en la sincronía o, mejor dicho, para efectuar una comparación sin la dimensión tiempo. Ambos casos son «arcaicos» (expresión de Maine): pero se diferencian por el modo en que lo son en relación con el contexto que les precede históricamente y con el contexto temporal dado. El historicismo de Maine se deshace en este punto, al condensar en un momento el desarrollo de la cuestión del suelo en Irlanda, que había perseguido desde el tiempo de los tratados jurídicos hasta el siglo XIX. (Cf. el comentario de Marx, Extractos de Maine, p. 172). No son los límites de toda analogía los que hacen rechazable la analogía de Maine, sino el que abandonen en este punto su método histórico, poniéndose en contradicción con el sentido general de su escuela de la ciencia histórica del Derecho y en especial con el de su propio libro. Lo fundamental es la destrucción de la comunidad tribal irlandesa por el desarrollo del sistema de arrendamiento, por nuevas reglas que se impuso a los «desarraigados» y por asignación de tierras comunales y baldías a los jefes tribales. Con ellos riqueza y poder de la tribu se concentraron en pocas manos y los intereses de los muchos y los pocos entraron en conflicto; la sociedad política se constituyó por un proceso interno. Maine vinculó una institución de la sociedad anterior al establecimiento de la sociedad política con una institución que existe bajo el dominio del Estado.

Para el comodón de Maine la cuestión de la tenencia irlandesa «no se solucionó hasta ayer mismo» (178 <: 163>). Con su habitual optimismo considera solucionado el asunto con la ley de 1870 [!].

Los autores de los tratados brehones se inclinaban en general más a exagerar los privilegios del jefe que a supervalorar los derechos de la tribu (180<: 165>).

Una vez admitido el poder de los jefes irlandeses y su rigor con sus terrazgueros en el siglo XVI, ha sido explicado suponiendo que los nobles normandos –los Fitzgerald, Burke, Barry–, investidos poco a poco con la dignidad irlandesa de jefes, abusaron primera de ella y dieron de este modo mal ejemplo a los otros jefes irlandeses (181 <: 166>). Mejor la teoría del doctor Sullivan (en su Introducción, p. CXXVI) que atribuye este régimen «a la constante multiplicación de los terrazgueros fuidhir» (182 <: 166>). Varias causas poderosas y persistente concurrían a aumentar el número de esta clase: piraterías de los daneses, discordias intestinas, tentativas anglonormandas de conquista, la existencia del pale⁷ y la política, dirigida desde él, de sembrar la división entre los jefes del interior. Esta guerra civil, etc. hizo que se disgregaran las tribus a lo largo y ancho de la isla, lo que implica una multitud de desarraigados (183 <: 167 ss.>). Los tenedores fuidhir en Irlanda <ejercieron> el mismo influjo que en *Orissa* los cultivadores inmigrados dependientes del zamindar, elevando mucho para los antiguos tenedores la tasa de la renta y las exacciones de los señores; empeoraron seriamente la / condición de los

173

Como Maine, también Engels enlazó la gens –una institución social anterior al establecimiento de la sociedad política y el Estado y disuelta a constituirse la sociedad política– con una institución colectiva de la sociedad política. Cf. Engels, *El origen de la familia*, cap IX, nota: «El primer historiador que se formó una idea, por lo menos, aproximada de la gens, fue Niebuhr. La debe (así como también los errores aceptados al mismo tiempo por él) al conocimiento que tenía de las gentes dithmáscas.» El error de Engels se parece al de Maine. Identificar la gens germánica prehistórica o protohistórica con la marca o una institución colectiva de la sociedad, política significa unir lo que históricamente está separado. Pero sería absurdo introducir la familia en la misma sucesión de ideas dentro del sistema de Morgan, Marx y Engels. Este error se repite varias veces en la traducción inglesa, a la que corresponde como nota el texto citado. Además la traducción inglesa ha convertido la nota de Engels en un ataque específico contra Niebuhr, en el sentido de que éste «precipitadamente», habría transferido a la gens características de estas familias. Engels sólo hizo una observación general –errores aceptados al mismo tiempo–, y no indicó cuales fueron los errores Niebuhr.

Los editores de *El orgien de la familia* en la edición MEW <Karl Marx, Friedrich Engels. Werke, edición del Institut Für Marxismus-Leninismo, 39 + 4 tomos, Berlín (capital): Dietz, 1956, 1ª ed. en adelante> indican que la constitución comunal de que habla el texto perduró hasta la segunda mitad del siglo XIX. Esta es una corrección razonable de la nota de Engels, ya que en este caso no se puede hablar de linajes (líneas de descendencia, gentes, clanes, etc.) y aún menos de familias. (Cf. MEW 21, p. 56.)

7 Distrito irlandés colonizado a viva fuerza por los ingleses (Nota del Trad.).

tenedores saer y daer de ganado. (183, 184 <: 168, 169>) <[>Spenser, *View of the State of Ireland* <Descripción del Estado de Irlanda]>.

<[> En la *History of Ireland, ancient and modern* (Dublín, 1867) de Martin Haverty –por lo demás una obra que, tomada críticamente, no merece mención– dice: «Tanaisteacht (o tanistry), norma de sucesión, se refería a la transmisión de títulos, cargos y autoridad». El profesor Curry dice: «No había una norma absolutamente fija de sucesión... pero según el tenor general de nuestras antiguas fuentes el hijo mayor sucedía al padre con exclusión de todos los pretendientes colaterales, a menos que fuese inhábil, etc. Una vez reconocido, por tanto, el hijo mayor como presumible heredero y sucesor en la dignidad, se lo llamaba tanaiste, es decir menor o segundo, mientras que todos los otros hijos o personas elegibles en su defecto se llamaban simplemente righdhamhna, es decir materia de rey o hechura de rey. Tal fue el origen del tanaiste, sucesor, y holnais, flacht, sucesión. El tanaiste tenía una vivienda propia así como privilegios y obligaciones peculiares. Era inferior al rey o jefe, pero superior a todos los otros dignatarios del Estado... La tanistry, en sentido anglonormando, no era un elemento original, esencial de la ley de sucesión, sino una condición que las partes afectadas podían asumir o abandonar en cualquier momento; y no parece haber sido nunca universal en Erín, aunque prevaleciera en algunas partes suyas... La sustitución de un tanaisteacht no suponía ninguna alteración de la propiedad o de la gente, sino que afectaba únicamente la posición individual de la persona, fuera rey, jefe o profesional de alguna de las artes liberales, cualquiera que fuese el caso; ... con frecuencia esta sustitución era violenta. <[> [profesor Curry en *Introduction, etc. to the battle of Magh Leana*, printed for the Celtic Society, Dublin 1855; citado en Haverty, *Hist. of Irlld.*, p. 49, donde sigue: «La intención originaria era que la herencia pasara al hombre de más edad y valor del mismo nombre y sangre; pero de hecho se le daba al más fuerte y las luchas de familia y guerras intestinas eran la consecuencia inevitable» (Haverty, p. 49)].

<[> Por el gavelkind (o gavail- kinne) <[> [común también a los británicos, anglosajones, francos, etc.] <[> la propiedad se repartía por igual entre todos los hijos, fueran legítimos o no...; pero además de la parte igual que le correspondía como a los otros hermanos, el hijo mayor recibía la casa y los otros edificios que hubiese recibido el padre o kenfinè <[> [esta palabra «kenfinè» o «caen-fine» se aplicaba (según el profesor Curry) sólo a los cabezas de familias menores y nunca a jefes, fueran de la clase que fuesen] <[>, si la división, como era

frecuente, se hacía en vida del padre. El hermano mayor recibía esta parte extra como cabeza de familia y en consideración de determinadas obligaciones que le incumbían para la seguridad de la familia en general. Si no había hijos, la propiedad se repartía a partes iguales entre los herederos varones, más cercanos al difunto <]> [según Curry, a falta de descendencia masculina las hijas podían disfrutar la propiedad de por vida] <[> y fuesen tíos, hermanos, sobrinos o primos; pero la línea femenina no podía heredar. A veces se hacía preciso un reparto de las tierras de toda una tribu o familia de varias ramas, debido a la extinción de alguna de las ramas; pero no parece que siguiera de la ley una confusión o injusticia como la expuesta por Sir John Davis y otros juristas ingleses que han aceptado su descripción del asunto (p. 50 Cita: «Dissertation upon the laws of the ancient Irish» escrito por el Dr. O' Brien, autor del *Diccionario*, pero publicado anónimamente por Vallancey en el 3^{er} número de los *Collectanea de Reb <bus> Hib <erniae>*).

El terrazgo en Irlanda era esencialmente un derecho tribal o familiar... todos los miembros de una tribu o familia en Irlanda tenían igual derecho a su parte proporcional de tierra ocupada por el común. La igualdad de títulos y sangre de que, por tanto, disfrutaban todos tiene que haber producido un sentido de respeto individual de sí mismo y mutua dependencia, imposible bajo el sistema de vasallaje germano y anglonormando. / Naturalmente la guerra revolvía con frecuencia las tenencias de tribus enteras; y siempre que una tribu era expulsada o emigraba a un distrito en el cual carecía de derechos hereditarios, si obtenía tierra era contra el pago de una renta al rey del distrito; estas rentas a veces era tan pesadas que obligaban a los extranjeros a buscarse un hogar en otra parte (*loc. cit.*, p. 50) (cf. *ibid.*, p. 28, nota, un –supuesto– ejemplo ¡del tiempo de la reina Mab!).

Los perros ingleses –¡la humanidad de estas bestias es conocida desde los tiempos de Enrique VIII, Isabel y Jacobo I!– aúnan todo un griterío contra la compositio irlandesa o «eric»; olvidan que lo mismo se encuentra en las leyes de Athlestan, las Leges Wallicae (de Howell Dda), etc. *Vid. loc. cit.*, p. 51 y misma página, nota.

El dar a criar a los niños fue predominante hasta un período relativamente reciente; el gobierno inglés dictó frecuentemente leyes severas en contra para evitar que surgieran amistades íntimas entre la familias angloirlandesas y las de sus nodrizas «puramente» irlandesas. Por el estatuto de Kilkenny, 40 de

EduardoIII (a. d. 1367) fueron declarados traición la crianza y el gossipred <]>[gossipred o confraternidad, en el derecho canónico, es una afinidad espiritual y el jurado que era gossip de una de las partes podía, en tiempos antiguos, ser rechazado por parcial. Davies sobre Irlanda en el *Diccionario* del Dr. Johnson, sub voce «gossipred»] <]> así como el matrimonio con nativos irlandeses. Giraldus Cambrensis (Top. Hib. Dist. 3, cap. 23) dice: «De haber amor o fe entre ellos (los irlandeses), tienes que buscarlos entre las nodrizas y sus hijos de leche». Stanihurst, *De reb. hibern.*, p. 49, dice que los irlandeses amaban y confiaban en sus hermanos de leche más que en sus hermanos de sangre: «Singula illis credunt; in eorum spe requiescunt; omnium conciliorum sunt maxime consoci. Collectanei etiam eos fidelissime et amantissime observant» <Les creen todo, confían en ellos; son los primeros llamados a la hora del consejo. También los hermanos de leche les son sumamente fieles y amantes>. Véase también Harris (Ware), t. II, p. 72 (*loc. cit.*, pp. 51, 52).

Antes de seguir con Maine, notar primero que el 4 de Julio de 1605 el desdichado Jacobo I (quien en tiempos de la Isabel, antes de subir al trono, se había hecho el amigo con los católicos y, como dice el Dr. Anderson, *Royal genealogies*, p. 786, «ayudó más a los irlandeses bajo mano que España públicamente») promulgó formalmente para Irlanda la ley de uniformidad (2ª de Isabel) y ordenó salir del reino al «clero papista». El mismo año fueron abolidos por una sentencia del tribunal de King's Bench los viejos usos irlandeses del tanistry y el gavelkind; la herencia de la propiedad quedó sujeta a las normas del Derecho inglés <]>.

(<]> Los miserables de ellos <]> declararon ilegales las formas tradicionales de tenencia en Irlanda; determinaron que el Derecho consuetudinario inglés tenía fuerza en Irlanda y de allí en adelante sucedió el hijo mayor como heredero ab intestato tanto en las tierras que dependieran del señorío como en los dominios divididos según la típica costumbre irlandesa del gavelkind. Maine, 185 <: 171>. <]>El tñoso Sir John Davis fue fiscal general de Irlanda con el rey Jacobo y para este puesto se eligió naturalmente al miserable adecuado, un patrón tan «libre de prejuicios»y desinteresado como el poeta lameculos de Isabel, Spenser (*State of Ireland*). Su remedio para los males de Irlanda, el empleo de grades contingentes de tropas, «que aplasten todo lo que vean en pie y hunda a todo el tozudo pueblo de ese país»; por cierto, que esta guerra tenía que ser proseguida no sólo durante el verano sino también en invierno; y luego dice: «El final vendrá enseguida», a la vez que describe como prueba lo

que el mismo a presenciado<> en las últimas guerras de Munster», etc. Véase el demás canibalismo de este poeta en Haverty, *loc. cit.*, p. 428, nota <]>).

<[> El consciente objetivo de Jacobo era el «pillaje», cosa que el mozo llamaba colonización. Expulsión y sumisión de los irlandeses y confiscación de sus tierras y bienes, todo bajo el pretexto de antipapismo. En 1607 <fueron> aplastados los últimos grandes jefes irlandeses, O'Neill y O'Donnell, aún en posesión de grandes extensiones. En 1608 <fueron> aplastados los jefes del Norte, Sir Cahir O'Doherty, etc. (su revuelta). Entonces la corona confiscó 6 regiones del Ulster –Tyrone, Derry, Donegal, Fermanagh, Armagh y Cavan– y las repartió entre aventureros de Inglaterra y Escocia. Para ello se sirvió de Sir Arthur Chichester (el plan de Bacon no agradó al loco brutal de Jacobo II), el virrey, quien por los servicios prestados en el conjunto de la expoliación recibió como parte propia las grandes posesiones de Sir Cahir O'Doherty. (Véase O'Donovan, *Four masters.*<)> Los ricos burgueses de la city londinense fueron los mayores beneficiarios del saqueo. Obtuvieron 209 800 acres y reedificaron la ciudad (o sea, Derry), desde entonces llamada Londonderry. Según el plan finalmente / adoptado para la «colonización de Ulster», las partes en que se dividieron las tierras fueron clasificadas entre parcelas de 2 000 acres, reservadas a empresarios ricos y grandes servidores de la corona; de 1 500 acres, asignadas a servidores de la corona en Irlanda, con permiso de tomar tenedores ingleses o irlandeses; y tercero, de 1 000 acres, para repartir con menos condiciones aún. La exclusión de los antiguos moradores y la proscripción de la religión católica fueron los principios fundamentales a que, en la medida de lo posible, se atuvo este asentamiento. Cox dice que en las instrucciones impresas para guía de los colonos se mencionaba especialmente «que no debían permitir que viviese en sus tierras ningún trabajador que no hubiese prestado el juramento a la superioridad» (*loc. cit.*, pp. 497-500)<]>.

<[> El parlamento irlandés, supuestamente convocado por causa de «la supremacía protestante»; pero en concreto también con objeto de sacar dinero para Jacobo I (cuya insaciable rapacidad y constantes apuros de dinero <son> notorios) (*loc. cit.*, pp. 501-503) <]>

<[> Como el expolio por la «colonización» había salido tan bien, Jacobo I trató de extender ahora la cosa a otras partes de Irlanda; convocó una comisión para investigar los títulos y determinar los derechos de todas las tierras en el Leinster; la comisión trabajó tan deprisa que en poco tiempo se encontraron

a disposición de Jacobo I 385 000 acres de tierra distribuible [este «imbécil y pedante loco», a quien Hume alabó como el «Salomón británico»]. (Más sobre el asunto, *loc. cit.*, pp. 501-505). Véase Leland. El rufián con aires de puritano Arthur Chichester [quien por cada nueva infamia cobraba una nueva recompensa en tierras irlandesas, así como el título de barón de Belfast: en 1616 había cumplido su tarea y dejó el gobierno de Irlanda] llevó ante la Star Chamber a los jurados que no encontraban «pruebas suficientes» en favor del rey; a veces se les «puso en la picota con las orejas cortadas y la lengua perforada y a veces se les marcó la frente con un hierro al rojo, etc.» (*Commons' Journal*, t. I, p. 307) (*loc. cit.*, p. 505, nota <]).

El siguiente pasaje, en uno de los casos «famosos» [¿por qué no «infames»?] en que los jueces angloirlandeses declararon la ilegalidad de los tradicionales terrazgos irlandeses: «antes de la introducción del Derecho consuetudinario (inglés), todas las posesiones en los territorios de Irlanda se hallaban ya en régimen de tanistry, ya en el de gavelkind. Todo señorío o jefatura, así como las tierras que de él dependían, pasaban íntegramente al tanist, nombrado siempre por elección o por golpe de mano y no por derecho de nacimiento. Por lo que respecta a todas las tenencias inferiores, se repartían entre los varones por gavelkind» (Sir J. Davis' Reports; *Le Cas de Gavelkind*, Hil. 3, Jac. I, sobre todo los jueces) (185 <: 171>).

[El que la tanistry (véase el extracto anterior de Haverty) <sea> una forma anterior (arcaica) de primogenitura, no es un descubrimiento del señor Maine, sino que, como lo demuestran los extractos de Haverty, había sido aceptada mucho antes como un hecho por el doctor O'Brien, el profesor Curry, etc. Se basa simplemente en que el jefe —sea de la gens o de la tribu— teóricamente <era> elegido, prácticamente hereditario en la familia (y para la tribu más bien <era> la gens) a la que pertenecía el difunto jefe; la más de las veces el hijo mayor, respectivo el tío (modificado por la línea de descendencia); si es ya una jefatura propia vinculada a la función, naturalmente aquella depende de ésta].

Del gavelkind dice Sir Jhon Davis: «En virtud de la costumbre irlandesa del gavelkind las tenencias inferiores se repartían entre todos los varones del sept, ya fueran bastardos, ya legítimos; si después de operado el reparto moría alguien del sept, su parte no se dividía entre sus hijos, sino que el jefe del sept verificaba un nuevo reparto de todas las tierras de ese sept, asignando a cada uno su parte de acuerdo con su antigüedad» (186 <: 172>). [El sept

176 irlandés = gens]. Skene cita lo que observó un funcionario inglés, ingeniero en los Highlands hacia 1730: los highlanders «se dividen en tribus o clanes bajo jefes o capitanes; y cada clan se divide a su vez en ramas del tronco principal mandadas por jefes. Estas se dividen en ramas más pequeñas de 50 a 60 miembros, que tienen su origen en su / jefe particular.» (Skene, *Highlanders*, I, p. 156). Lo que Davis describe, pasa de modo semejante en una gran familia de la India a la muerte de uno de sus miembros (187 <: 173>). Y es que allí, al estar toda la propiedad en la «caja o bolsa común», la muerte de un individuo debía arrastrar consigo, potencialmente si no en la realidad, la distribución de la parte del difunto entre todos los parientes unidos del grupo familiar. Y si, a la disolución de la gran familia, la distribución de sus bienes no se verificaba *per capita* sino *per stirpes*, esto correspondería al jefe de Davis presenta dando a cada uno «según su antigüedad» (187, 188 <: 173>). El gavelkind procede de la división a partes iguales o periódica de la tierra en la comunidad rural; al final «los descendientes [pero esto ya antes en vida] del último poseedor toman su propiedad con exclusión de todos los demás, y los derechos del resto de la comunidad, aparte de la familia, se reducen a un veto sobre las ventas o al derecho de controlar los modos de cultivo» (189 <: 174>).

Lo que en el informe de Davis (véase *supra*) parece contradecirse con el Derecho brehón, v. g. con el Corus Bescna (que trata de los derechos sobre las tierras tribales) es que aparte de la norma del tanistry no conoce más que la del «gavelkind»; en cambio, el Derecho brehón <habla de> otra «propiedad» (ni tribal ni gentilicia) extraña al «sept». El Dr. Sullivan dice en la Introducción (*Derecho brehón*, p. CLXX): «En la costumbre irlandesa la propiedad pasaba primero únicamente a los herederos varones del difunto; cada uno de los hijos recibía una parte igual... Sin embargo, parece ser que más tarde las hijas adquirieron el derecho de heredar todos los bienes, cuando no había varones». (Esto, análogo al gavelkind de Kent). Del Corus Bescna resulta que en determinados casos la tierra puede enajenarse a título perpetuo a la Iglesia (191 <: 176>). Es posible que alguna vez coexistieran en Irlanda el gavelkind irlandés (en sentido distinto del reparto de la tierra del difunto entre el sept), el gavelkind moderno conocido en Kent, y varios sistemas sucesorios intermedios entre ambos. Los escritores brehones <eran> claramente favorables a la transmisión de la propiedad en cada familia individual, como juristas y amigos que eran de la Iglesia [el «comodón» de Maine señala con su miserable untuosidad de siempre: ¡«Y (quizá) como buenos amantes de su país!»] (193 <: 178>). Frecuentemente un jefe poseía, en Irlanda como en los Highlands

de Escocia, además del dominio inherente a su cargo, una gran propiedad cuya tenencia era considerada como inferior por los jurisconsultos ingleses. Se conocen 2 casos en los que un gran jefe irlandés repartió estas propiedades entre sus pariente. En el siglo XIV Connor More O'Brien asignó el grueso de su propiedad a las diversas familias del sept constituido por sus propios parientes [o sea gens], no reservándose para sí más que $1/2$ de $1/3 = 1/6$ y aun este $1/6$ lo dividió entre sus 3 hijos, no quedándose más que con una simple renta. A finales del siglo XV Donogh O'Brien, hijo de Brien Duff, hijo de Connor, rey de Thomond, repartió toda su tierra entre sus 11 hijos, no reservándose para sí más que la mansión y el dominio adyacente. Entre estos 2 casos media un siglo. En el primer caso la tierra había permanecido indivisa durante varias generaciones; en el 2º, se había dividido periódicamente. El Connor More O'Brien repartió la herencia de un sept; Donogh O'Brien la de una familia (Vallancey, *Collectanea de Rebus Hibernicis*, I, 264, 265 <[> Cf. Haverty. Maine explota a los escritores irlandeses antiguos sin nombrarlos <]>).

Connor More O'Brien parece [!] haber tomado en consideración las diversas estirpes o troncos en que se había repartido <[>la gens <]>; conforme a lo que dice Davis, que el jefe dividía una parte caduca entre los miembros de un sept «según su antigüedad». En su forma más arcaica, la gran familia [debería decir gens] y la institución que salió de ella, la comunidad campesina, estos repartos <se hacían> *per capita*, más adelante *per stirpes*, observándose con cuidado las distintas líneas formadas por los descendientes del antepasado de la gran familia [léase gens] y atribuyendo a cada una derechos distintos. Finalmente los mismos troncos rompen las mallas de la gran familia [gens]; la parte de la propiedad de cada individuo, en lo sucesivo periódicamente repartida [Maine no explica esta transición a un reparto igual y periódico], se reparte a su muerte entre sus descendientes directos. Desde tal momento la propiedad se ha constituido en su forma moderna; pero la gran familia no ha perdido del todo su influencia sobre las sucesiones. [Con ello la «propiedad» no se ha constituido de ningún modo «en su forma moderna»; véanse las comunidades rusas por ejemplo]. A falta de descendientes directos la herencia sigue rigiéndose por las reglas de la gran familia. Las sucesiones colaterales, si lejanas, conservan la forma primitiva: *per capita*; cuando el grado del parentesco es más próximo... *per stirpe* (194-196 <: 178-180>). / El reparto en vida, que se encuentra en ambos jefes, también en la gran familia india; también Laertes en la *Odisea*, el viejo jefe, al declinar sus fuerzas, abdica su poder y no retiene más que una parte de la propiedad que ha administrado; en cambio el «libre pobre»

se convierte en uno de los pensionados «senior» de la tribu, de que con tanta frecuencia se habla en los tratados (brehones) (196 <: 180, 181>).

[Es un prejuicio moderno considerar como algo específico el reparto post mortem, derivado de la herencia testamentaria. La propiedad en tierras, por ejemplo, común incluso después de su transformación en propiedad familiar privada, es decir propiedad de toda la familia en la que cada uno tiene una parte ideal, perdura tras la muerte, sea que la familia siga unida, sea que de hecho se separe; de donde se deduce que el reparto se realiza en vida del jefe de familia, si éste lo quiere (o, como en la gran familia de la India, el representante elegido o hereditario de la familia, se ve obligado a ello por los copartícipes). Maine *se equivoca* por completo, cuando considera como la base a la familia privada, aunque en la India también en la forma en que existe allí —y por cierto más en las ciudades que en el campo y entre los poseedores de rentas más que entre los miembros reales, labradores, de una comunidad aldeana—, base de la que proceden el sept y el clan, etc. Esta falsa concepción se muestra también en la siguiente frase; después de decir que el «derecho de distribuir herencias concedido a los jefes celtas» era en el fondo la misma institución reservada por el «mitakshara» al «padre indio», prosigue: «Es parte del privilegio (expresión imbécil para las relaciones de la gens y la tribu) concedido en la gran familia al representante de la sangre más pura; pero cuanto más artificial se hace la gran familia, el sept o el clan, más se parece el derecho de distribución a una simple facultad administrativa» (196, 197 <: 181>). La cosa es precisamente al revés. Maine, después de todo no se puede quitar de la cabeza la familia privada inglesa; por eso esta función completamente natural del jefe de la gens y luego de la tribu —natural precisamente porque es su jefe (y teóricamente siempre «elegido») — le parece «artificial» y «meramente administrativa», mientras que la arbitrariedad de los modernos patresfamilia es precisamente «artificial», como la misma familia privada, desde el punto de vista arcaico].

Algunos sistemas del Derecho indio autorizan al padre que reparte sus bienes en vida, a que conserve para sí un doble lote. Igualmente hay costumbres de la India que permiten al hijo mayor que divide su patrimonio entre sus hermanos adjudicarse una parte doble de la de estos. Semejante «el derecho de nacimiento» hebreo de la época patriarcal. No confundir con el derecho de la ley de primogenitura. [Véase *supra* Haverty, como demostración de que los antecesores irlandeses del señor Maine lo habían constatado mucho antes que él, pues distinguen con mucha precisión esta desigualdad en el gavelkind

y la tanistry y la retrotraen a los deberes del hijo mayor, etc.]. Luego trata de hacer pausable el doble lote (como «recompensa o garantía de una distribución imparcial» [!]) y nota que con frecuencia se lo encuentra asociado con el derecho exclusivo de quedarse con ciertas cosas que se reputan indivisibles, por ejemplo la casa familiar y ciertos utensilios. En vez de en el primogénito este derecho recae a veces en el hijo menor (197 <: 181, 182>). La primogenitura, desconocida para los griegos y romanos y los semitas (entre otros también los judíos). Pero encontramos como un hecho ordinario la sucesión en el trono del hijo mayor; los filósofos griegos especulan también que en estados anteriores de la sociedad los grupos menores de hombres —familias y aldeas—, <se hayan> gobernado por sucesión de los hijos mayores (198 <: 182; 183>).

Cuando la invasión de los barbaros teutónicos en Europa occidental, la primogenitura tampoco <era> la regla ordinaria de sucesión. La propiedad alodial del teutón libre —la parte que se consideraba recibida cuando la tribu se asentó en su conquista originaria, etc.—, cuando se dividía, era por igual entre los hijos, o también entre hijos e hijas. Sin embargo con estos bárbaros fue como se extendió rápidamente la primogenitura por Europa occidental. Y aquí encuentra Maine una nueva dificultad, si bien procede únicamente de su desconocimiento de lo que es la gens, en concreto que el sucesor sea el mayor de los parientes varones del difunto y no el hijo mayor [esto <es> lo normal mientras domina el sistema gentilicio, toda vez que el pariente varón mayor —o sea, una vez desaparecida la descendencia femenina— <se halla> más cercano al padre del difunto que el hijo del difunto], o que tanto el derecho del hijo mayor como el del mayor de los parientes sería ineficaz sin elección o ratificación por los miembros del grupo a que pertenecen (199 <: 183>). [Esto sería lo más normal, ya que teóricamente el jefe siempre es electivo; sólo que naturalmente dentro de la gens o de la tribu respectivamente]. Para / explicarse su último punto, el señor Maine vuelve a recurrir a su querida gran familia hindú, en la cual, si se dispersa a la muerte del cabeza de familia, se hace un reparto a partes iguales; si no, elección, ordinariamente el primogénito; si a éste se le excluye como incapaz, se elige no a su hijo sino la mayoría de las veces al hermano del difunto administrador; por tanto una especie de mezcla de elección y sucesión insegura, como también se encuentra en los primeros ejemplos de primogenitura en Europa (200 <:184>). Así, el jefe de la tribu elegido entre la familia del jefe «como representante de la sangre más pura de toda la hermandad». [Estúpido, si se habla de comunidades realmente primitivas. Véase v. g. los pieles rojas iroqueses. A la inversa: porque la mayoría

178

de las veces la elección se mantiene en la misma gens o en ciertas gentes y luego a su vez en una determinada familia de la misma gens, aunque ésta luego pueda valer en otras circunstancias como «representante de la sangre más pura»]. Y ejemplos de elección sistemáticamente en 2 familias por turno alternativo (200 <: 184>). <[> También es un invento del señor Maine el que el jefe militar sea originariamente el jefe de la tribu. Al revés, éste era elegido por sus capacidades individuales. Spenser, de quien Maine cita el pasaje siguiente, es una autoridad suficiente sólo para los hechos que vio; pero su origen no se explica con las razones de plausibilidad que da Spenser sobre los hechos que observó <]>. Siguiendo pasaje de Spenser: «Inmediatamente después de la muerte de uno de los principales señores o capitanes de los irlandeses acostumbran a reunirse en un lugar determinado y conocido de antemano a fin de elegir un sucesor; y la mayoría de las veces nombran y eligen no al hijo mayor ni a ninguno de los hijos del señor difunto sino al pariente más próximo de más edad y dignidad, como de ordinario el hermano más cercano, si lo tiene, o el primo más cercano <y así sucesivamente> mientras haya en este parentesco o en este sept un mayor cualquiera; y entonces inmediatamente después eligen al pariente más próximo de él como tanaist, para que le suceda en dicho mando, si vive bastante para ello... Porque cuando muere su jefe militar, si el señorío pasa a su hijo, que puede ser de poca edad, alguno podría entrar en competencia con él o desbancarle por la fuerza, siendo entonces incapaz de defender sus derechos y de rechazar a mano armada al intruso; y por eso confieren el señorío al mayor de los parientes, que es ordinariamente un hombre en la fuerza de la edad y más experimentado para conservar la herencia y defender el país... Por esto siempre se sabe ya quién es el tanaist para el caso de que el capitán muriera de repente o en la guerra o que simplemente se halle fuera del país, pudiéndose de esta manera defender y salvar a la comunidad de todos esos peligros» (Spenser, *View of the State of Ireland*, en Maine, pp. 201, 202 <:184, 185>). [Maine, sin ni siquiera mencionar (cf. *supra* Haverty) lo que <han> dicho los escritores irlandeses, presenta como descubrimiento propio:] «A mi parecer el derecho de la primogenitura es producto de la decadencia de la jefatura tribal <>> (202 <:185>). Glanville (bajo Enrique II <[>, probablemente 1186 <[> escribe sobre las tenencias militares inglesas: «Cuando una persona al morir deja a un hijo pequeño y un nieto por su hijo mayor, es muy controvertida la cuestión de saber a cuál de los dos prefiere la ley como sucesor; algunos entienden que el hijo pequeño tiene más derecho que el nieto a heredar...pero otros se inclinan a pensar que el nieto debe ser preferido a su tío» (Glanville, VII, 7).

Igualmente querellas entre las familias de los Higlands sobre su derecho de jefatura en ciertos clanes (203 <: 186>). Maine no comprende nada del caso; por ejemplo cree que el tío <era> elegido <por ser el> más fuerte; en cambio en cuanto los tiempos se hicieron más pacíficos bajo la autoridad central de un rey, «la importancia de la capacidad militar de los jefes inferiores ha debido disminuir y el respeto por la pureza de la sangre ha debido prevalecer en las pequeñas hermandades» (203 <: 186>)*.

[Esto, un puro disparate. La cosa consiste en la progresiva preponderancia (en conexión con el desarrollo de la propiedad privada) de la familia singular sobre la gens. El hermano del padre <se hallaba> más cerca del cabeza genealógico común a ambos que cualquiera de los hijos del padre; de modo que el tío de los hijos <era un pariente> más próximo que cualquiera de éstos mismos. Una vez que ya dentro de la <norma> familiar los hijos del padre reparten entre sí, y la gens apenas participa en la herencia o nada en absoluto, puede aún seguir predominando la antigua norma de la gens para cargos públicos, o sea para el jefe de la gens, el jefe de la tribu, etc.; de todos modos es inevitable que entren en conflicto].

179 La misma cuestión de principio surgió entre los descendientes por línea femenina en la disputa entre Bruce y Baliol por la corona de Escocia (204 <: 187>). (Eduardo I hizo que la cuestión se decidiera en favor de Baliol, en el sentido de que tienen que faltar todos los descendientes de un hijo mayor para que un título pase a los del más joven). Tan pronto como el hijo mayor comenzó en vez del tío al ser sucesor en «las jefaturas menores» obtenía también sin duda esa «porción de tierra adscrita al señorío o que pasaba íntegra al tanaist» (204 <: 187 ss.>). De modo que «el dominio», como se llamó más tarde, revistió <<> cada vez más el carácter de una propiedad pura y simple, transmitida conforme a la regla de la primogenitura» (204 <: 188>) / Poco a poco este principio de primogenitura fue extendiéndose luego del dominio a todos los bienes raíces, aun a los adquiridos, del detentador del señorío, y concluyeron por configurar en la Europa feudal el derecho sucesorio de las clases privilegiadas (204, 205 <: 188>). «Parage» francés, en el cual los parientes cercanos del hijo mayor conservaban aún su parte en la propiedad familiar, pero la tenían de él en cuanto sus pares (205 <: 188>).

Una ley del año 12 de Isabel [1570] autorizaban al virrey para tomar fundos abandonados y devolvérselos a los irlandeses. «Los señores irlandeses», dice

Davis, «abandonaban regiones enteras y obtenían la retrocesión de todo en exclusiva a título de dominio. Al hacerse estas concesiones no se tenía en cuenta para nada los sept inferiores de la gente... De suerte que tras cada una de estas cesiones o concesiones no quedaba en toda la región más que un solo terrazguero libre, que era el señor mismo; todos los demás [resultado de la ley de Isabel] no eran sino terrazgueros a título precario o más bien terrazgueros en villanía» (en Maine, p. 207 <: 190>).

En el Derecho brehón (*Libro de Aicill*, sobre todo el tomo tercero) la familia irlandesa se divide en geilfine, deirbhfine, iarfine e indfine (los 3 últimos se traducen: la verdadera, la posterior y la última familia). El editor del tercer tomo (*Derecho brehón*, comprendiendo el *Libro de Aicill*) dice: «17 miembros formaban en la familia 4 divisiones, de las cuales la más joven, la geilfine, comprendía 5 personas; la deirbhfine, 2ª en orden, la iarfine, 3ª en orden y la indfine, la de los miembros de más edad, contaban respectivamente con 4 miembros. En su conjunto, esta organización constaba, y sólo podía constar, de 17 miembros [3 x 4 + 5]. Cuando había un nacimiento en la geilfine, su miembro de más edad pasaba a la deirbhfine, el miembro de más edad de la deirbhfine pasaba a la iarfine, el miembro de más edad de la iarfine pasaba a la indfine y el miembro de más edad de la indfine quedaba fuera de toda la organización. Este tránsito de un grado inferior a un grado superior parecía tener lugar <...> no por la defunción de los miembros más antiguos sino por la agregación de nuevos miembros» (citado por Maine, 209 <: 191 ss.>).

Según Maine [este mozo no puede pasarse sin comparar a los irlandeses] podía elegirse como punto inicial a cualquier miembro de la gran familia o sept, convertido así en raíz de tantos de estos grupos de 17 hombres cuantos hijos tuviera. Desde que uno de éstos tiene 4 hijos, se encuentra formada por completo una subdivisión geilfine de 5 personas; un nuevo nacimiento de un hijo (varón) a este hijo o a uno de sus descendientes masculinos mandaba a la deirbhfine al miembro de más edad de la subdivisión geilfine, a excepción del fundador del grupo. Una serie semejante de nacimientos completaba la división deirbhfine y concluía por forma la iarfine y la indfine o familias posterior y última. La 5ª persona en la geilfine es, en opinión de Maine, el parens del que proceden los 16 descendientes; los tratados parecen referirse a él, cuando hablan del jefe de la geilfine (210 <: 192>).

El grupo geilfine es designado varias veces por los juristas brehones como el más alto a la vez que el más joven. Whitley Stokes contó a Maine que geilfine = manus familia, o sea que «gil» sería = mano (igual traducción en O'Curry) y de hecho es = χεῖρ; y en varias lenguas arias mano = poder, especialmente para el poder familiar o patriarcal; así, en griego, ὑποχείριος y χέρις para la persona en manos de otra; en latín «herus» (dueño), de un vocablo antiguo relacionado con χεῖρ⁸; igualmente en latín «manus», «in manu», etc., en céltico «gilla» (criado, en Walter Scotts «gillie») (216, 217 <: 197, 198>). De ahí la <<> grandiosa <>> idea de Maine, de que tras esta distribución de la familia <se encuentra> la patria potestas y que (la división) se funda en el orden de emancipación de la autoridad paterna. La geilfine, manus familia, está formada por el padre y 4 hijos naturales o adoptivos sometidos a su autoridad inmediata; los otros grupos de descendientes emancipados disminuyen de dignidad en proporción a su alejamiento del grupo que... constituye la familia verdadera o representativa. / (217 <: 198>). Algo semejante en la familia romana, cuyos miembros enumerados se hallaban sometidos a una capitis deminutio (218 <: 199>).

Parece ser que la división de la familia irlandesa restringía su alcance al derecho sucesorio tras la muerte. Pero esto vale de todas las sociedades. Cuando la antigua constitución de la familia ha perdido su influencia en todo lo demás, sigue afectando la herencia (219: <: 200>). Frecuentemente los autores de los tratados del Derecho brehón comparan la división geilfine de la familia con la mano humana. El Dr. Sullivan dice: «tal como representaban los troncos de las ramas divergentes de la familia, se les llamaba los cuic mera na fine, esto es, los «cinco dedos del fine» (220 <: 200>). Los tratados irlandeses presentan la patria potestas como el poder de «juzgar, examinar y atestiguar» <>> del padre sobre sus hijos (*loc. cit.* <: 201>). Véase Tylor sobre «contar con los dedos» (en *Primitive Culture*) <>>. Como la mano del hombre cuenta 5 dedos, 5 es un primitivo número máximo natural. La antigua municipalidad inglesa, representada por el bailío y los 4 nombres; el punchayat de la India (221 <: 201>).

El «borough English», por el cual el hijo menor y no el mayor hereda los terrazgos en burgage de su padre (222 <: 202>). Blackstone, para explicarlo, cita

8 No es probable el origen común de ambas palabras. Cf. Ernout-Meillet, *Dict. étym. langue lat.*; Walde-Hofmann, *Lat. Etym.* W.-Buch; por parte griega, H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Véase Walde-Hofmann *op. cit.*, t.I, p. 649, y J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, t. I, p. 447.

de Duhalde que la costumbre de sucesión por el hijo menor persiste entre los tártaros; desde que los hijos mayores pueden llevar una vida pastoril, abandonan a su padre «con cierta asignación de ganado» en busca de una nueva morada. El hijo más joven, que se queda más tiempo con su padre, hereda naturalmente la casa de éste, puesto que los demás ya están provistos (222 <: 202>). En las leyes del país de Gales esta costumbre <rige> para todos los labradores villanos «cum frates inter se dividunt hereditatem, junior debet habere tygdyn, i.e., aedificia patris sui, et octo acras de terra, si habuerint» «Cuando se reparte la herencia entre los hermanos, el menor debe recibir el tygdym, es decir la casa paterna y ocho acres de tierra si los hubiere» (L. Wall, t. II, p. 780), además ciertos útiles; el resto debe distribuirse entre los otros hijos (223 <: 203>). El más joven, que se queda bajo la patria potestas, preferido a los otros (*loc. cit.* <: 202, 203>). La primogenitura...viene...del jefe (del clan); el «borough English» como el «geilfine», en cambio <vienen> de la antigua concepción de la familia como vinculada a la patria potestas (*loc. cit.* <: 203>).

En el derecho brehón la palabra irlandesa *fine* tiene el significado de familia en sentido actual, de sept, tribu, etc. (231 <: 210, 211>).

La familia irlandesa permitía la adopción; el sept, admitía a extraños bajo condiciones determinadas, el *fine taccair*; la tribu comprendía a tráfugas de otras tribus, cuyo único vínculo con ella <era> a través del jefe (231, 232 <: 211>).

En su Introducción el Dr. Sullivan traza el origen de los gremios hasta las comunidades de pastoreo, comunes entre los antiguos irlandeses; se empleaba las mismas palabras para designar comunidades de coasociados fundadas en un contrato y comunidades de coherederos o copartícipes fundadas en la descendencia común (232 <: 211, 212>).

«La tribu de los santos» o ideas de parentesco aplicadas a los monasterios con sus monjes y obispos, así como al conjunto colectivo de casas religiosas, etc. (236 ss. <: 215>). El abad de la casa originaria y todos los abades de las casas menores son los «comharbas» o coherederos del santo (*loc. cit.*). Toda una sección del *Senchus Mor* <está> consagrada a la ley de crianza y determina con el mayor detalle los derechos y deberes que incumben a las diversas partes, cuando los hijos de una familia eran recibidos en otra para su alimentación y educación (241 ss. <: 219 ss.>). Esto clasificado con el «gossipred», el parentesco religioso

(242 <: 220>). [Leche dada por una misma mujer a niños de diferente origen. Esto le recuerda a uno el derecho materno y las normas derivadas de él; pero a Maine al parecer no le ha llegado noticia]. «Crianza literaria <»» (242 ss. <: 220 ss.>). Los escritores ingleses que han hablado de los juristas brehones los presentan como una casta. Sin embargo por las colecciones irlandesas se demuestra que cualquiera que hubiese adquirido cierto adiestramiento podía acceder a brehón. En la época en que Irlanda comenzó a ser objeto de estudio para los observadores ingleses, el arte y la ciencia de los brehones se habían hecho hereditarios en ciertas familias adscritas a los jefes de tribus particulares o dependientes de ellos. Este mismo cambio lo han experimentado en la India como cosa natural gran número de oficios y profesiones, popularmente llamados hoy castas. A un nativo indio <le será> difícil de comprender por qué v. g. su hijo no va a heredar el saber de su padre y, por consiguiente, su oficio y ocupaciones. En los estados angloindios gobernados por príncipes nativos sigue siendo prácticamente regla general el carácter hereditario de las profesiones. Pero esto no explica cómo se han formado estas castas, que son sectores definidos de grandes poblaciones. Realmente sólo sobrevive en la India una de las castas, la de los brahmanes, y mucho se sospecha que toda la teoría literaria de la casta, cuyo origen es brahmánico, se basa en la existencia de la única casta de los brahmanes (245 <: 222 ss.>). <Se ha> visto cómo entre los irlandeses los grupos humanos de toda especie <eran> considerados como vinculados por relaciones de parentesco (247 <: 255>): «las asociaciones de pariente impregnando las asociaciones de socios y gremiales; parentesco de leche, parentesco espiritual y preceptorado / [maestro y pupilo] copiados del parentesco natural; la organización eclesiástica confundida con la organización tribal <»» (248 <: 225>).

La mayor parte del *Senchus Mor* —el más largo de los tratados del Derecho brehón— se ocupa del embargo. De lo que se trata aquí es del procedimiento, lo más importante en los comienzos del Derecho.

Al principio del libro IV del manuscrito de Gayo, exhumado por Niebuhr, fragmentaria e incompleta descripción de las antiguas legis acciones.

<[> Actio, generalmente = acción, realización, hecho. Cic <erón, De> *N <atura> D <eorum>*: <«> Deos spoliati motu et actione divina <»» <despoja a los dioses del movimiento y la acción divina>; actio vitae: Mismo <De> *Off <iciis>*, I, 5 (=acción vital <)> también acciones = funciones públicas o deberes, como

actio consularis; luego: negociación, deliberación, como: «discessu consulum actio de pace sublata est, etc <» <la salida de los cónsules puso fin a la discusión sobre la paz, etc.>; medidas políticas o procedimientos, propuestas de los magistrados al pueblo. Y aquí llegamos al significado de legis actio: acusación, acción jurídica, proceso con genitivo forense: actio furti, acusación por robo, también con de «actio de repetundis», proceso (querella para recuperar dinero extorsionado por funcionarios); <» actionem alicui intendere, actionem instituere <» (querellarse contra alguien). «Multis» <en muchas ocasiones> acciones (procesos, acciones jurídicas) et res (las propiedades en litigio) peribant <se perdían>. <» Liv <io>.

Por tanto en general: una fórmula legal o forma del proceso (procedimiento), «inde illa actio: ope consilioque tuo, furtum aio factum esse» <de donde aquel proceso: afirmo que el robo se perpetró por obra y consejo tuyo>. Acciones manilianae: formas pertinentes a la compra venta. «Dare alicui actionem»: darle permiso para abrir un proceso, lo que competía al pretor. «Rem agere ex jure, lege, causa, etc.»: acusar, llevar un pleito o proceso.

Lege, respectivamente legem, agere: proceder conforme a Derecho, modo de ejecutar la ley, de ejecutar una sentencia. «Lege egit in hereditatem paternam ex heres filius» <El hijo desheredado pone un proceso en reclamación de la herencia paterna> (Cic <erón>, *De Orat <ore>* I, 38.) <]>⁹.

Bentham distingue entre Derecho sustantivo, el Derecho que fija los derechos y obligaciones y el Derecho adjetivo, las normas conforme a las cuales se aplica la ley. En tiempos antiguos los derechos y obligaciones <eran> más bien atributos del procedimiento que a la inversa. En aquellos tiempos la verdadera dificultad no estribaba en conocer los derechos del hombre, sino en hacerlos respetar, por lo cual el método, violento o legal, para conseguir el fin importaba más que la naturaleza del fin mismo... Durante mucho tiempo lo más importante <fueron> los «procedimientos» (252 <: 228 ss.>).

La primera de estas antiguas acciones [romanas] es la legis actio sacramenti, antepasado indudable de todas las acciones romanas y por consiguiente de la mayoría los los procedimientos actualmente en uso por el mundo. [Sacramentum en Derecho: La suma que las partes en litigio depositaban al comienzo ante los tresviros, y de las que luego daban garantías al pretor; se llamaba así,

9 Cf. C.T. Lewis & C. Short, *A Latin dictionary* (1879), 1958: *actio, lex*.

pues la suma depositada por la parte perdedora se empleaba en fines religiosos, sobre todo en los sacras publica; o quizá mejor, porque el dinero se depositaba en un lugar sagrado. Festus: «Ea pecunia, quae in iudicium venit in litibus, sacramentum a sacro. Qui petebat et qui infitiabatur, de aliis rebus utrique quingenos aeris ad pontem deponabant, de aliis rebus item certo alio legitimo numero assum; qui iudicio vicerat, suum sacramentum e sacro auferebat, victi ad aerarium redibat». <El dinero que en los juicios se deposita en el tribunal se llama sacramentum de sacro. El demandante y el demandado deponían cada uno ante el pontífice quinientos ases, o bien otra cantidad determinada por la ley según el uso; quien ganaba el juicio, recuperaba su sacramentum del sagrado, el del vencido revertía en el erario>. Varrón.].

Esta actio sacramenti es una dramatización del origen de la justicia; 2 hombres armados luchan entre ellos, el pretor pasa por allí, intervienen para detener las luchas, los dos hombres le exponen la cuestión y convienen que sea árbitro entre ellos y que el perdedor además de renunciar al objeto en disputa, pague una cantidad de dinero al árbitro [el pretor] (253 <: 229>). [¡Esto parece más bien una dramatización de cómo las disputas de derecho se convirtieron en una fuente de honorarios para los juristas! ¡Y esto es lo que, como abogado, llama el señor Maine «el origen de la justicia»!].

En esta dramatización el demandante tiene en la mano una varita, que según Gayo representa una lanza, emblema de la fuerza del hombre de armas, que servía como símbolo de la propiedad proclamada ante y contra todos [¡más bien símbolo de la violencia como origen de la propiedad romana y de <cualquier> otra!] en la sociedad romana y en otras sociedades occidentales. La querella entre demandante y demandado (aserciones, y contraaserciones, en un diálogo formalizado) era entre los romanos una simple apariencia y sobrevivió en el Wager of Battle¹⁰, que como institución inglesa no <ha sido> «abolido definitivamente hasta la pasada generación» (255 <: 231>).

Los litigantes ponían como apuesta de su proceso una suma de dinero —el sacramentum—, suma que iba al tesoro público. Este dinero en prenda, que se encuentra en un gran número de sistemas jurídicos arcaicos, es el representante más antiguo de las costas... [La legis actio sacramenti se llevaba —y esto muestra a su vez el verdadero carácter de los juristas— de modo que

10 Juramento de que se va ganar el proceso, bien mediante juramentos de otros que lo confirman o bien mediante combate (Nota del trad.).

182 la lex, el derecho escrito, pero literalmente, no el espíritu sino / la letra de la ley, la fórmula <eran>lo más importante.] Si perseguís por una legis actio el perjuicio que se causó a vuestras viñas, dice Gayo, perderéis si las llamáis viñas; hay que llamarlas árboles, pues el texto de las 12 tablas sólo habla de árboles. La antigua colección de fórmulas legales teutónicas —la *Glosa de Malberg*— contiene también disposiciones exactamente del mismo género. Si es un toro lo que se disputa, se perderá el litigio llamándole toro; hay que servirse de la antigua designación jurídica de «jefe del rebaño». Se debe designar el índice de la mano como dedo «flecha» el macho cabrío como «animal que ramonea» (255, 256 <: 231, 232>).

En Gayo sigue la *condictio* (en el Digesto: exigencia de restitución); creada según Gayo, aunque se cree que solamente fue regulada, por 2 leyes romanas del siglo VI a. C., la *lex Silia* y la *lex Calpurnia*; su nombre viene de una notificación hecha al demandado por el demandante para que se presente al pretor en el plazo de 30 días, a fin de proceder a la designación de un *judex* o árbitro. [Condicere, hablar con, ponerse de acuerdo sobre, decidir, nombrar, anunciar. «Condicere tempus et locum coëundi» <fixar tiempo y lugar para reunirse>. «Condicere rem», exigir la restitución, «pecuniam alicui» <el dinero a alguien> (Ulp<iano>, I). Tras la *condictio* las partes pasaban a la «*sponsio*» y «*restipulatio*». *Sponsio* es una promesa formal o una obligación, garantía, seguridad. «*Sponsio appellatur omnis stipulatio promissioque*» (Dig<esto> 50, 16, 7). «*Non foedere pax Caudina sed per sponsionem* (mediante una fianza) *facta est*» <La paz caudina no se acordó mediante un juramento sino mediante una fianza> (Liv<io>). Sobre todo en procesos civiles, acuerdo entre las 2 partes en litigio de que el perdedor del proceso pagaría al ganador una cierta suma. «*Sponsionem facere*» (Cic<erón>). Por último una suma de dinero depositada de común acuerdo, una puesta (cantidad en un juego, en una apuesta, lo que se deposita, la cantidad de la apuesta, etc.).

Restipulatio: contraobligacion (Cic<erón>); *restipulor*: acordar u obligar en respuesta]¹¹.

Una vez hecha esta *condictio*, las partes entablaban la «*sponsio*» y la «*restipulatio*», esto es, hacían una apuesta formal (diferente del llamado *sacramentum*) sobre la justicia de sus respectivas pretensiones, la suma

11 Cf. C. T. Lewis y C. Short, *op. cit.*, a. v., «*Condictio*» I, 3; también *op. cit.*, a. v. «*Sponsio*», a. v. «*Restipulatio*».

comprometida siempre = 1/3 de la suma en litigio, caía finalmente en poder del vencedor y no del Estado, como pasaba con el sacramentum. [Tiene además el sentido inmanentemente irónico de que las partes en litigio juegan el mismo e inseguro juego de azar de una apuesta; ¡la jurisprudencia romana <hace> aquí un chiste sin darse cuenta!].

Gayo pasa de la *condictio* a la *manus injectio* y *pignoris capio*, *actionis legis* que no concuerdan en manera alguna con la idea que hoy nos hacemos de *actio*. Dice expresamente que la *manus injectio* era originariamente en Roma el modo de ejecutar una sentencia dictada contra un deudor; era el instrumento de las crueldades ejercidas por la aristocracia romana sobre sus deudores plebeyos, dando con ello impulso a la serie de sublevaciones populares que afectan toda la historia de la república romana. La *pignoris capio* fue en el principio un procedimiento completamente extrajudicial. Quien hacía uso de él se apoderaba en ciertos casos de los bienes del ciudadano contra el cual reclamaba un derecho, pero sin intentar un proceso. Esto se limitó primero —la facultad de secuestrar— a los soldados respecto de los funcionarios encargados de suministrarles su sueldo, montura o provisiones; igualmente al vendedor de un animal destinado a los sacrificios contra el comprador que no pagaba; más tarde se extendió a las demandas contra los deudores morosos del tesoro público. Algo semejante en las *Leyes* de Platón, también como remedio contra inobservancia de los deberes públicos relativos al servicio militar o a las ceremonias religiosas. [Esto se lo ha descubierto Post a Maine]. Gayo dice que se podía recurrir a la *pignoris capio* en ausencia del pretor y en general de la persona obligada, y por tanto que se podía recurrir a ella aun en el caso de que los tribunales no residiesen (256-259 <: 233-234>).

La *legis actio sacramenti* supone que el litigio se lleva de una vez ante un árbitro presente; la *condictio*, que se remite a la decisión de un árbitro en 30 días, pero que entre tanto cada una de las partes ha hecho una apuesta sobre el valor de sus alegaciones. Aún en tiempos de Cicerón, cuando la *condictio* <había> llegado a ser uno de los procedimientos romanos más importantes, el litigante incurría en una penalización independiente (260 <: 235>).

<Maine> cree que la *pignoris capio*, aunque ya articulada en los tiempos de las 12 tablas, <consistía en> apoderarse por la fuerza de los bienes muebles del adversario y retenerlos hasta que se sometiera (260 <: 236>).

Así en el Derecho inglés facultad de embargar o secuestrar (vinculado con ello como medio del derecho el llamado *replevin*); v. g. actualmente el derecho del señor a embargar los bienes de su terrazguero por no pagar la renta, y el derecho del poseedor legal de la tierra a embargar y secuestrar a los animales que causan daños en sus cosechas o en sus labores (261, 262 <: 237>). En este último caso conserva el ganado hasta que se le haya indemnizado por el mal causado (*loc. cit.* <:237 ss.>).

183 El uso del embargo tomando nams –palabra que vuelve a encontrarse en el término jurídico *withernam*¹²–<es> anterior a la conquista romana de Inglaterra. Hacia el reinado de Enrique III se recurría a él solamente a propósito de ciertas reivindicaciones o daños. Entonces una persona embarga los bienes (casi siempre ganado) / de la persona por la que se cree perjudicada; lleva los animales a un pound <corral> (del anglos<ajón> *pyndan*), parcela cercada y destinada a tal uso y ordinariamente a cielo abierto... Una de las instituciones más antiguas de Inglaterra; el corral de la aldea, mucho más antiguo que el King's Bench y probablemente que la monarquía. En tanto que el ganado se hallaba en camino para el corral, el propietario gozaba de un derecho limitado de recuperarlo, que la ley reconocía, pero con cuyo ejercicio corría gran riesgo. Una vez guardado en el recinto, el ganado, si el corral no estaba provisto de una techumbre, debía ser alimentado por el propietario y no por el embargante, regla que no ha sufrido derogación hasta el presente reinado (263 <: 238>). Cuando el embargado denegaba el derecho del embargante a practicar el embargo o bien <este último>, a pesar de las garantías ofrecidas, se negaba a restituir el ganado, entonces el propietario del ganado podía reclamar de la cancillería real, un mandamiento para que el sheriff «efectuara el *replevin*», o bien quejarse verbalmente al sheriff, quien en tal caso debía proceder inmediatamente a «*replevy*» (264 <: 239>).

<[> *Replévin* (to) Spenser, to «*replévy*», *replegio*; ley latina de *re* y *plevir* o *plegir* en fr<ancés> dar una garantía; significa según Jhonson: recuperar o poner en libertad contra una garantía algo que se ha cogido; Jhonson cita del *Huidibras*:

Que eres un animal y estás hacia la hierba,
No es una novedad ni lo fue nunca;

12 Orden judicial dando autorización a apoderarse de otros bienes en sustitución de bienes injustamente tomados o recuperados (Nota del trad.).

Y menos para mí, que una vez, como sabes,
Te tomé del establo en *replevin* <]>.

En la acción del *replevin*, cuando la cosa se llevaba ante el tribunal, el propietario del ganado embargado era el acusador y el embargante el demandado (265 <: 240>).

«Tomar en *whithernam*» en el antiguo Derecho inglés, quiere decir: cuando el embargante no quería entregar al *sheriff* el ganado embargado o lo llevaba fuera de su jurisdicción, el *sheriff* daba orden de persecución contra él por quebrar la paz del rey, y embargaba un número de cabezas que valiera el doble de las que no se le había presentado; esto último <era> «tomar en *withernam*» <o contraembargo> (*loc. cit.* <: 239>).

Este embargo, rescate por la fuerza y contraembargo <eran> en un principio un procedimiento desordenado, al cual la ley fue imponiendo reglas (*loc. cit.* <:240>). En la forma de encerramiento en el corral, que implica el cuidado a cargo del embargado de alimentar el ganado (como signo de que sigue siendo su propietario), prohibición de que el embargante trabaje con él. El embargo se convierte en un medio semilegal de arrancar satisfacción (266 <: 214>). Blackstone ha hecho notar que al exceptuar el embargo determinadas clases de objetos—v.g. el carro de bueyes y las herramientas—no se debía originariamente a consideración con el propietario, sino a que sin los instrumentos de labranza o sus herramientas el deudor nunca hubiera podido pagar su deuda (*loc. cit.*). El último en la serie de procedimientos, y también históricamente el último en fecha, es: el rey interviene por medio de su representante, el *sheriff*; aun cuando este consiga que se le muestre <el ganado>, no puede hacer nada si el propietario no da garantía de que va a llevar ante un tribunal el litigio pendiente entre él y el embargante; sólo en caso afirmativo interviene el poder judicial del Estado. Su jurisdicción se manifiesta en el acto del *sheriff* que restituye el ganado cuando se le ofrece una garantía. El embargante ha perdido su prenda material, el ganado; el propietario del ganado se encuentra obligado personalmente; uno y otro sufren una coacción que finalmente les lleva ante el juez (267 <: 242>). [Todo el proceso implica que el poder del Estado —es decir del tribunal— aún no se halla tan férreamente asentado como para que la gente se someta de salida a su autoridad judicial].

Casi todas las leyes barbarorum mencionan la pignoratio o embargo de bienes. La Lex Visigothorum la prohíbe expresamente; la Lex Lombardorum la autoriza tras simple demanda de pago. La Ley Sállica, cuya redacción, según los eruditos alemanes, se sitúa entre la época del Tácito y la invasión del imperio romano por los francos, contiene disposiciones muy precisas, de las que Sohm dio por primera vez una interpretación completa. En este sistema el embargo no <es> todavía un procedimiento judicial; sigue siendo un modo de reparación extrajudicial, pero englobado en un procedimiento regular y muy complicado. <Es> una serie de notificaciones que el querellante debe dar en forma solemne a aquél a quien acusa y cuyos bienes se propone embargar. No puede proceder al embargo sino después de haber citado a esa persona ante el tribunal del pueblo y de que el encargado del tribunal popular, el thunginus, haya pronunciado la fórmula que autoriza el embargo. Sólo entonces puede proceder al embargo contra su adversario. Ordenanza correspondiente de Canuto, por la que nadie puede tomar nams, si no ha solicitado tres veces ante los Cien; si a la 3ª vez no ha recibido justicia, va al Shire-gemot <asamblea del condado>; el condado le cita una 4ª vez y, si vuelve a perder, se le permite practicar el embargo (269, 270 <: 243; 244>).

184 El fragmento del sistema conservado en el Common Law (y al que probablemente debe su supervivencia) era originariamente sobre todo un procedimiento empleado por el señor para conseguir de los terrazgueros que le prestaran sus servicios. Era más arcaico en la ley inglesa que en las leyes barbarorum: para que en Inglaterra fuera legal el embargo, nunca hubo necesidad de advertencia previa, por más que el statute law <derecho escrito> inglés haga de ella la condición de legalidad para la venta de los bienes embargados. De la misma manera en el estado más antiguo del Common Law, aunque el embargo seguía a veces a un proceso ante el tribunal señorial, no lo presuponía ni requería necesariamente (270-271 <: 245>). El procedimiento franco estaba a la absoluta discreción del demandante. / Es un procedimiento que reglamenta una reparación extrajudicial. Si el demandante observa las formalidades prescritas, el tribunal, al autorizar el embargo, tiene un papel puramente pasivo... Si se ejecutaba el alzamiento o el demandado perdía al reaccionar contra el procedimiento de su adversario, no sólo debía pagar lo que originariamente debía, sino que también incurría en diversas penas adicionales por negligencia frente a las advertencias previas de saldar su deuda. Esto fundado en la presunción de que los demandantes siempre tienen razón y los demandados carecen de ella, mientras que el principio moderno obliga siempre

al demandante a formular un caso *prima facie*. Antes el hombre que tenía más pausiblemente la razón era el que afrontaba, para obtener satisfacción, peligros múltiples, el que reclamaba ante la asamblea del pueblo, quien clamaba en busca de justicia al rey, sentado a la puerta de la ciudad... La presunción del buen derecho del querellante ha sobrevivido mucho tiempo en el Derecho inglés en el caso de que el rey <fuera> acusador; y de ahí la resistencia obstinada de los juristas [ingleses] en conceder a los detenidos la asistencia de un consejo (271-273 <: 245-247>).

Hablando de las legis acciones en general, advierte Gayo que «cayeron en descrédito», porque había llegado a tal punto el exceso de sutileza de los antiguos jurisconsultos, que quien cometía el más leve error, perdía irremisiblemente».

Igualmente Blackstone hace, a propósito del Derecho inglés sobre el embargo, la siguiente observación: «Las numerosas formalidades que acompañan un embargo, lo convirtieron antiguamente de ordinario en un procedimiento arriesgado, porque bastaba la menor irregularidad para viciarlo totalmente». (273 <: 247>).

[¡Este tecnicismo exagerado del Derecho antiguo muestra que la jurisprudencia es una pluma del mismo pájaro que las formalidades religiosas, v. g. en los augurios, etc., o la prestidigitación del curandero entre los salvajes!].

La facultad de embargar extrajudicialmente los bienes de una persona para satisfacer al demandante, iba unida, según Sohm, con grandes riesgos; si el querellante que trataba de embargar no cumplía con la más rigurosa precisión todas las fórmulas y formalidades prescritas por la ley, no solo perdía la acción legal, sino que incurría en diversas penas y podía ser perseguido con la misma dureza que él había puesto en su propia demanda (273, 274 <: 247>). Lo principal para los bárbaros <era> obligar al demandado a comparecer y aceptar una jurisdicción, cosa que entonces no era evidente ni mucho menos (275 <: 249>). En el código franco, incluso cuando ciertos casos se llevaban judicialmente desde el comienzo hasta la sentencia, ésta no implicaba por sí misma la ejecución. Si el demandado ha contraído el compromiso formal de someterse a ella, el tribunal o <el> representante real cuida, por requerimiento explícito, de que se cumpla; en caso contrario el demandante no tiene otro recurso que acudir al rey en persona (275 <: 249>).

Luego tan pronto como los francos se establecieron en el imperio romano, el delegado real cuidó de la ejecución de la sentencia, aun en el caso de que el demandado no hubiera prometido someterse. En Inglaterra este cambio y el poder de los tribunales se debió mucho al desarrollo de la justicia real en detrimento de la justicia popular. Con todo, el orden procesal inglés guardó largo tiempo un aire de las viejas prácticas. De ahí que bastara la menor provocación para que, constantemente, el rey pusiera mano sobre las tierras del demandado o embargara sus bienes, con el único fin de imponer o de hacer más completa la sumisión a la jurisdicción real. [Véase en Walter Scott como un hombre es encarcelado por deudas bajo la ficción de que había despreciado al rey].

X)

La persistencia del embargo en Inglaterra, en interés de los señores rurales. Moderna teoría del embargo —totalmente opuesta a la originaria—: el propietario tiene la facultad de embargar, porque x está siempre obligado por la misma naturaleza del caso a dar crédito a su terrazguero; y puede embargar sin notificación, porque se reputa que cada cual conoce el vencimiento de su deuda (277 <: 250 ss.>). Originariamente se consideraba el embargo como un ataque premeditado contra la paz, menos cuando era tolerado en cuanto que servía para obligar a los demandados a que aceptasen la jurisdicción de los tribunales (278 <: 251>).

185

Mas de la mitad del *Senchus Mor* <se halla> dedicada al derecho de embargo. El *Senchus Mor* tiene la pretensión de ser el código de las leyes irlandesas compuesto bajo la inspiración de San Patricio en la época de la introducción del cristianismo en Irlanda (279 <: 253>). Se parece mucho a las leyes teutónicas y al Common Law. Todavía habla de llevar a un corral, con la siguiente peculiaridad: «Si el demandado o deudor era una persona con el grado de jefe, no solo había que avisarle, sino que era preciso ayunar por él, ayuno que consistía en ir a donde viviera y permanecer allí cierto tiempo / ayunando. Si al cabo de este plazo el querellante no recibía satisfacción o garantía de satisfacción, procedía inmediatamente al embargo, acompañado de un hombre de ley, de testigos y de otras personas», etc. (280-281 <: 256, 254>. Cf. *Senchus Mor*, tomo 1º, notas del editor). <«> Si el deudor impedía que se condujera su ganado al corral y ofrecía al acreedor una garantía suficiente (v. g. su hijo o algún objeto de valor <)> de que podría resolver legalmente en un plazo preciso su derecho de embargo, el acreedor estaba obligado a aceptar esa prenda. Si contrariamente a su compromiso, el deudor no acudía ante la

justicia, la garantía pasaba a manos del acreedor en pago de la deuda» (282 <: 255 ss.>). [Todavía en la actualidad, en el embargo de Oudh, el señor y acreedor coge no sólo ganado (esto sobre todo, etc.) sino también personas en calidad de esclavos. Véase *The garden of India* de Irwin] (En sus líneas esenciales, el Derecho irlandés relativo al embargo <es> más idéntico a las leyes barbarorum que al Derecho inglés.) «El embargo del Senchus Mor no es, como el embargo del Common Law, un procedimiento aplicado casi exclusivamente a las reclamaciones del señor contra sus terrazgueros. A semejanza de la Ley Sálica y otras leyes barbarorum se extiende a la quiebra de contrato y, por lo que se sabe ya del Derecho brehón, parece resultar que es un medio universal de sostener reclamaciones de cualquier género» (283 <: 256 ss.>). La suspensión irlandesa del procedimiento (dithim) corresponde a ciertas disposiciones de las leyes barbarorum. Con arreglo a algunas de ellas, cuando una persona se halla a punto de que le embarguen sus bienes, hace ademán de resistir; bajo el Derecho sálico protesta contra la injusticia del acto; bajo el Derecho ripuario realiza la formalidad de ponerse a su puerta empuñando una espada desnuda. Con esto se interrumpe el embargo y se da oportunidad de estudiar la regularidad del procedimiento, etc. (284 <: 257>). El Derecho irlandés tiene en común con el Derecho inglés algo totalmente ausente del procedimiento teutónico: el «impounding» el «tomar en withernam» y sobre todo el hecho de que no se requiera «la asistencia ni la autorización de un tribunal de justicia» (284 <: 258>). Esto sólo en el Derecho lombardo (entre las leyes barbarorum) (*loc.cit.*). Además —y esto se ha introducido en Inglaterra sólo con el Derecho escrito— en el Derecho brehón el embargo de ganado no <es> un simple medio de obtener satisfacción, sino que sirve de confiscación, extinguiendo así la deuda que motivó el embargo (285<: 258 ss.>»).

Sohm trata de demostrar que los tribunales populares de los francos no ejecutaban sus propias decisiones; si el demandado prometía someterse a la sentencia, podía requerirse al delegado del rey para constreñirse a ello; pero si no <se había dado ninguna> promesa de este género, el demandante se veía obligado a recurrir al rey en persona y en los tiempos más antiguos, antes del pleno desarrollo del poder real, los tribunales existían, más que para declarar derecho en general, para ofrecer una alternativa al enderezamiento violento de los entuertos... La literatura nórdica (véase el Sr. Dasent) muestra que la guerra perpetua y los procesos incesantes podían subsistir simultáneamente y que se puede seguir escrupulosamente un procedimiento sumamente técnico en tiempos en los que el homicidio es un hecho cotidiano... La contienda

judicial sustituye a la contienda armada; pero sólo la sustituye gradualmente... En nuestros días, al anexionarse el imperio británico de la India una nueva provincia, se produce... una avalancha de litigantes a los tribunales apenas constituidos... Los que ya no pueden combatir, lo sustituyen por las leyes... Apelaciones precipitadas a un juez suceden a las querellas prontas y los procesos hereditarios sustituyen a las luchas sangrientas de familia (288, 289 <: 261, 262>).

En general <es> probable que, a medida que los tribunales se hicieron más fuertes, se arrogaran por de pronto la intervención sobre el bárbaro [pero en realidad sigue lo mismo, traducido a la legalidad] procedimiento que consistía en tomar represalias contra el autor de un perjuicio embargándole sus bienes, y concluyeron por absorberlo en su propio procedimiento (290 <: 263>). El Derecho irlandés de embargo <pertenece> evidentemente a una época en que la acción de los tribunales <era> débil e intermitente (291 <: 264>). En vez de éstos el representante del Derecho (el jurista brehón) representaba el papel principal (*loc.cit.*).

186 Los irlandeses empleaban el embargo, porque no conocían otro procedimiento y los <[> perros de los <]> ingleses calificaron de crimen capital (con pena de muerte) en un irlandés la práctica del único derecho / que conocía (294 <:267>. Cf. Spenser, *View of the State of Ireland*). Hay más, las mismas sutilezas del antiguo Derecho inglés, como dice Blackstone, haciendo la operación del embargo «un procedimiento arriesgado» para el embargante, podían conducir al irlandés al patíbulo, si, al intentar de buena fe seguir la ley extranjera, cometía la más pequeña equivocación (*loc.cit.*) <[> ¡O sea, ahorcado si obraba conforme a su ley tradicional, e igualmente ahorcado si trataba de adaptarse a la ley inglesa impuesta!].

Sobre «el ayuno por» el deudor se dice en el *Senchus Mor*: «Cuando se trata de grados inferiores, precede una notificación a todo embargo, excepto si se ejerce por o contra personas distinguidas; en este último caso el ayuno precede al embargo. Quien no da una garantía al que ayuna es un desalmado; no respeta nada y no será recompensado ni por Dios ni por los hombres».

Whitley Stokes ha sido el primero en mostrar que esto <se halla> difundido en todo el Oriente, corresponde a la «sentada dharna» hindú [Cf. Strange, *Hindoo Law*] (297 <: 269>). Actualmente todavía ejemplos muy sorprendentes

en Persia, donde quien se propone imponer por el ayuno el pago de una obligación, comienza por sembrar cebada a la puerta de un deudor y se sienta en medio (*loc.cit.* <: 269 ss.>).

La palabra dharna es según Maine el equivalente exacto del «capió» romano y significa «detención» o «arresto». Según él viene en *Manu*, VIII, 49, (*loc. cit.*). En el *Vyavahara Mayuja* se presenta a Brihaspiti enumerado los procedimientos legales coercitivos, por los cuales un deudor puede ser obligado a pagar, «el aprisionamiento de su mujer, de su hijo, de su ganado, o de la vigilancia constante a su puerta» (298 <: 270>).

<(> Véase la descripción de Lord Teignmouth —en Forbes, *Oriental Memoirs*, II, 25— de la forma de esta «vigilancia constante a su puerta» en la India británica hasta finales del siglo XVIII.)

En una ley de Alfredo se dice:

«Que el hombre que sabe que su enemigo está en casa no trabaje lucha con él antes de haberle pedido justicia. Si es capaz de encerrar y asediar al enemigo en su casa, reténgalo en ella siete días sin atacarle, si es que no intenta salir. Si al cabo de los siete días consiente en someterse y en entregar sus armas, que no se le inquiete en treinta días y avísese a sus parientes y amigos. Pero si el querellante no tiene fuerza por sí solo, diríjase al ealdorman, y, si el ealdorman no viene en su ayuda, diríjase al rey antes de batirse». Este pasaje termina con una disposición para que, si el hombre que está en su casa, se encuentra en efecto encerrado con la mujer, la hija o la hermana del querellante; pueda ser atacado y muerto sin necesidad de ningún procedimiento. (Esto último también se halla en <el artículo> 324 del Código Penal de <[>1 Sr. <]> Napoleón...). La disposición anglosajona está corroborada por el poder civil, el ealdorman o el rey; la regla brahmánica hindú por el temor a un castigo en la vida futura (303, 304 <: 275>). Proscrita por el Derecho inglés, la «sentada dharna» todavía <está> difundida en los principados indígenas de la India, donde sirve más que nada como expediente a los soldados para conseguir los atrasos del sueldo; según Gayo la «pignoris capio» sobrevivió en dos casos, uno de ellos la culpa de un tesorero militar (304, 305 <: 276>).

<[> En el capítulo XI, «Historia primitiva del régimen de los bienes de la mujer casada», el plácido Maine sigue sin enterarse del derecho materno

(Bachofen, etc.); además tampoco tenía aún en libro de Morgan para venderlo «elegantemente» <]>.

187 Un hombre de continua función servil en una familia romana, se convertía por usucapio (en una época más moderna prescripción) en esclavo de paterfamilias (315 <: 285>). Luego el ordinario matrimonio romano <se convirtió > en una sociedad conyugal voluntaria, que el divorcio podía disolver a voluntad de las partes (317 <: 286>). En antiguo Derecho irlandés concedía a las mujeres cierto derecho de disponer de sus propios bienes sin el consentimiento del marido, y esta institución se halla entre las que los [zopencos] jueces [ingleses] declararon ilegales a comienzos del siglo XVII (324 <: 292>). Los juristas brahmánicos han / elaborado completamente (y esto comienza casi con *Manu*) la doctrina del «beneficio espiritual», como lo llaman. En cuanto que la suerte del difunto puede mejorarse por ritos expiatorios propios, estos autores llegaron a considerar la propiedad transmitida o que pudiera corresponder por herencia a un hombre, en parte como un fondo destinado a subvenir las ceremonias capaces de arrancar de los sufrimientos o de la degradación al alma de aquel de quien provenía la herencia, y en parte como remuneración por los sacrificios realizados (332, 333 <: 298>). Igualmente la Iglesia católica: el primero y mejor uso de los bienes de un difunto <es> mandar misas por su alma; y estas ideas han inspirado toda la jurisprudencia de los tribunales eclesiásticos en materia de sucesión testamentaria y ab intestato (332 <: 299>).

En el *Mitakshara* se dice: «La fortuna de un hombre regenerado es destinada a un uso religioso y no conviene que una mujer la herede, pues no es apta para cumplir los ritos sagrados» (332, 333 <: 299>).

La legislación india favorece a las mujeres hasta el día de hoy en el estridhan (propiedad estipulada de una mujer casada), que el marido no puede enajenar, <[> e igualmente manda a la vez que los bienes de la mujer pasen a las hijas o a los miembros femeninos de la familia (cf. Strange, *Hindoo Law*), etc.; el Sr. Maine ha sido incapaz de interpretar correctamente todo esto, pues no tiene idea de la gens y por tanto tampoco de la originaria descendencia de los bienes por línea femenina (no por línea masculina). El muy burro dice él mismo de qué color son las gafas con las que ve: <[> «Entre las sub-razas arias [¡que el diablo se lleve esta jerigoza “aria”!] cuyas sociedades estaban organizadas sobre el tipo de la familia patriarcal, hay que colocar a los indios con tanta seguridad como a los romanos. [Por Niebuhr podía haberse enterado de que la familia romana

aún <seguía> inmersa en la gens, incluso después de constituirse en su forma específica con la patria potestas]. Si, [bonito «si» basado exclusivamente en la propia «seguridad» de Maine] pues, [este “pues”, hipócrita] en alguna época lejana [Maine traslada su familia “patriarcal” romana al mismo comienzo de las cosas] los bienes de la mujer casada estaban entre los hindúes enteramente libres de la intervención del marido [“libres”, o sea partiendo de la “seguridad” de Maine], no es fácil explicar por qué los derechos del despotismo familiar [idea favorita capital del zeneque de John Bull, la de encontrar “despotismo” en los orígenes] habían de sufrir una relajación <»> (323 <: 290 ss.>).

<[> Maine cita el siguiente pasaje del tratado *Mitakshara*, pasaje citado precisamente ya por Sir Thomas Strange en *Hindu Law* (véase ahí, t. I, pp. 26-32). <El> libro de Strange (publicado en 1830, pero citable por la 2ª edición de su obra: *Elements of Hindu Law*)<)> contiene referencias de fuentes mucho más completas y una discusión de este punto. Además por las citas que da Strange de las fuentes se ve que ya el autor de *Mitakshara*, por no hablar de los comentarios jurídicos posteriores, ha dejado de comprender el origen del stridhana y trata de hacérselo plausible con un absoluto falseamiento racionalista, el mismo en que incurrieran por ejemplo los juristas romanos de la época de Cicerón con usos jurídicos o fórmulas romanas antiguas que les eran incomprensibles (para ellos «arcaicas»). Una explicación racionalista de este tipo es v. g. cuando en el *Mitakshara* <se habla de> la «dote» de la mujer, «lo que se le da en su procesión nupcial, por la ceremonia final, cuando el matrimonio ya contraído y celebrado se halla a punto de ser consumado, pues hasta entonces la novia había vivido con su madre» (Strange t. I, p. 29); Strange nota sobre esta domi ductio, este traer a casa a la novia, que entre los hindúes es la mera consecuencia del contrato antecedente, que para los romanos era parte constitutiva de su celebración; hasta entonces la novia era solo una «sponsa» y se convertía en «uxor» <«>statim atque ducta est, quamvis nondum in cubiculum mariti venerit» <en cuanto era llevada, aunque aún no hubiese entrado en la vivienda de su marido>. Y Strange sigue: «La dote de una mujer hindú se encuentra sujeta además a la anomalía / de que a su muerte sigue una línea peculiar de descendencia». Esta «anomalía» no es sino un resto fragmentario, reducido a una parte determinada de los bienes, de la antigua norma general basada en la descendencia de la gens por línea femenina, la primitiva. Esto son por de pronto las «anomalías » jurídicas, etc. (En el lenguaje de las excepciones también en primera línea restos de algo más antiguo, más originario). La norma antigua se presenta en la situación

cambiada, relativamente moderna, como una «anomalía», como una excepción incomprensible. Todas las fuentes de Derecho hindú y sus comentarios fueron compuestos cuando hacía tiempo que la línea femenina de descendencia había pasado a ser masculina. (En Strange se ve además que en diversas partes de la India la anomalía es un resto más o menos «completo»). <]>.

<Así pues,> Maine cita el siguiente pasaje del *Mitakshara*:

«Lo que se da (a la esposa) por el padre, la madre, el marido o un hermano en el momento del matrimonio antes del fuego nupcial». Pero el compilador del *Mitakshara* añade una proposición que sólo se encuentra en él: «También la propiedad que haya podido adquirir por herencia, compra o división, secuestro o descubrimiento, se llama por *Manu* y los demás “propiedad de la mujer” (Mit., XI, 2) (322<: 290>)».

Ardientes controversias al respecto entre los comentarios brahmánicos.

Entre otras cosas el ingenioso Maine se explica el asunto así:

En las sociedades de raza aria se encuentra «la huella más primitiva de la propiedad independiente de las mujeres en una antigua institución ampliamente difundida, el precio de la desposada. El día de la boda o al siguiente el marido pagaba un precio, parte al padre de la esposa como indemnización [!] por el poder patriarcal o familiar que había transferido al esposo, parte en cambio a la mujer misma, que la mayor parte de las veces conservaba exclusivamente su goce como bienes distintos de los que constituían el patrimonio de su marido. Parece ser que cierto número de costumbres arias hasta concedían a la mujer, en los bienes de otra naturaleza adquiridos progresivamente por ella, los derechos de que gozaba sobre su parte del precio de desposada, probablemente [!] por ser el único tipo entonces existente de propiedad de una mujer» (324 <: 292>). En cambio Maine tiene razón en decir: «Realmente hay claras muestras de un esfuerzo general y constante por parte de los escritores brahmánicos en sus escritos religioso-jurídicos por limitar los privilegios que parecen haber reconocido a las mujeres las autoridades más antiguas» (325 <: 293). [Incluso en Roma la posición de la patria potestas frente a la mujer <fue> exagerada por oposición a la antigua tradición contraria].

<[> La cerdada de los brahmanes culmina en la «sati» o quema de la viuda. Ya Strange dice de esta práctica que es «malus usus» y no «derecho», pues no

se encuentra ni palabra de ella en el *Manu* ni en otras altas autoridades; éste, «como condición para que la viuda pueda aspirar al cielo» solamente requería que a la muerte de su marido, «viviera retirada, sobria y decentemente» (Post, p. 245). Incluso en el Shaster la sati (Strange, *loc. cit.* p. 241) aún sólo «está» recomendada. Pero véase *supra*, cómo explican los brahmanes mismos la cosa («propiedad destinada a usos religiosos») y el interés de los tipos a los que les pasan la herencia (que a cambio tienen que pagar los gastos del ceremonial). Strange habla expresamente de «brahmanes intencionados» y de «parientes interesados» (*loc. cit.*, p. 239)<]>.

<[> Y es que «la mujer que sobrevive a su marido, le sucede como su heredero a falta de la descendencia masculina <>>. (Strange, t. I, p. 236). Además «su derecho a ser mantenida por sus (del difunto marido) representantes <>> (*loc. cit.*, p. 246). <<> Con excepción del stridhana, que le corresponde por derecho propio, lo que hereda de su marido (a falta de derechos masculinos) pasa <a la muerte de ella> a los herederos de su marido, no sólo los inmediatos sino todos los que viven entonces» (p. 247). Aquí la cosa <está> clara: la sati es simplemente un asesinato religioso, en parte para que los brahmanes (sacerdotes) se hagan con la herencia para ceremonias religiosas (por los muertos), en parte para que se beneficie de ella las gens interesada en la herencia de la viuda por la legislación brahmánica: los parientes próximos del marido. De ahí la violencia e infamias, casi siempre por parte de los «parientes», para llevar a la viuda a la pira (Strange, t. I, <pp.> 239, 240)<]>).

189 <[> El señor Maine mismo no añade nada que no se encontrara ya en Strange. Y hasta / cuando generaliza <lo hace así:]> «El derecho civil y religioso de los indios se ha transformado, desarrollado y en ciertos [¡Maine siempre suave cuando habla del clero y los juristas! ¡Y en general de gente de la clase superior!] puntos corrompidos por los comentarios sucesivos de los intérpretes brahmánicos» (326 <: 294>). <[> Strange lo sabe también; ¡pero añade que los curas no se han portado mejor en otras partes! <]>).

<[> La concepción con que el filisteo inglés Maine da simplemente cuenta de lo primitivo es «el despotismo de los grupos sobre los miembros de que estaban formados» (327 <: 294>). Todavía —o sea en la época primitiva— Bentham no había inventado la fórmula que según Maine caracteriza típicamente la época “moderna” y constituye su motor: «La mayor felicidad del mayor número» ¡Hipócrita! <]>.

Ya hemos visto que, cuando el hombre muere sin descendencia, la viuda le hereda de por vida [también esta debilitación a un usufructo de por vida apareció con posterioridad, como lo muestra un examen detallado de las fuentes citadas por Strange] con preferencia a los parientes colaterales [de su marido, no de los suyos propios, cosa que Maine olvida señalar; el único interés que tenían los parientes de ella en la sati era que se portara bien «ante la religión»]. «Como hoy los matrimonios de clase alta en la sociedad india son generalmente estériles, una parte muy considerable de la provincia más rica de la India (Bengala) se encuentra como posesión vitalicia en poder de viudas». Pero precisamente en la Bengala propiamente dicha fue donde los ingleses, al llegar a la India, encontraron la sati como una «práctica no excepcional sino constante y casi general entre las clases ricas». [Strange, cuyo libro es anterior en 45 años al de Maine, que había sido magistrado supremo en Madrás y estaba en la administración de justicia de la presidencia de Madrás desde 1798 (*loc. cit.*, Prefacio, p. VIII) —según cuenta él mismo en el prólogo de su libro—, dice en cambio, hablando naturalmente de la presidencia de Madrás: “La costumbre de la sati se limita más bien a las clases bajas”; prueba de que sus raíces religiosas son tan poco profundas como las que tiene en el derecho local (t. I, p. 241)]. «Y la regla quería que fuera solamente la viuda sin posterioridad, y nunca la viuda que tuviera hijos menores, la que se quemara en la pira fúnebre de su marido. No es dudoso que a este respecto debía sacrificarse a fin de que resultara eliminado su derecho a la posesión vitalicia. La celosa ansiedad de su familia [al revés: de la familia de su marido, que heredaba; sólo los miembros femeninos de su familia se hallaban interesados en su stridhana; el único interés que podía tener su familia sólo podía proceder del fanatismo religioso y el influjo de los brahmanes] por ver realizado el rito, que tanto sorprendió a los primeros observadores ingleses, se explica de hecho por los motivos menos elevados; pero los brahmanes [!además de los clérigos brahmanes la parentela del marido, sobre todo en las clases superiores, podía, tenía que constar en su mayor parte de brahmanes laicos!], que exhortaban a la víctima al sacrificio, se guiaban sin duda [¡ingenuo Maine!] simplemente por su repugnancia profesional al disfrute de la propiedad por una mujer. No se podía abrogar la rancia [o sea, otra pervivencia arcaica modificada] norma del derecho civil que hacía de la viuda poseedora vitalicia; pero se le oponía la institución moderna que hacía un deber el entregarse a una muerte horrible” (335, 336 <:301, 302>).

<[>Aunque la sati <es> una innovación introducida por lo brahmanes, jello no impide que en sus cabezas la misma novedad se apoye a su vez en

190

reminiscencias de una barbarie más antigua (entierro del hombre con su propiedad)! Sobre todo en las cabezas clericales, reviviscencia de horrores ancestrales, sólo que despojados de su ingenua originariedad. <]> / «Las consecuencias de la caída del imperio romano terminaron incontestablemente siendo muy desfavorables a la libertad de la mujer con respecto a su persona y a sus bienes» (337 <: 303>). Esto que dice el señor Maine, hay que tomarlo condenadamente cum grano salis. Sigue: «La condición de las mujeres en la época de pleno desarrollo (es decir, después que se desarrollara el feudalismo) del nuevo sistema (de los bárbaros) fue peor que bajo el Derecho romano y hubiera empeorado todavía más sin la influencia de la Iglesia» (337 <: 303>) <[: lamentable, si se considera que la Iglesia reprimió el divorcio (romano) o lo dificultó tanto como pudo e incluso trató el matrimonio como un pecado, aun siendo un sacramento. Ciertamente con respecto al «derecho de propiedad» la Iglesia tenía interés en asegurarles algo a las mujeres (¡interés inverso al de los brahmanes!) para granjearse bienes <]>».

En el capítulo XII el señor Maine comunica a la asombrada Europa que Inglaterra posee el privilegio de los “juristas analíticos” como allí les llaman, cuyos representantes más ilustres <son> Jeremy Bentham y John Austin (343 <: 308>). El *Province of jurisprudence determined* <Determinación del dominio de la jurisprudencia> de Austin ha constituido durante largo tiempo uno de los manuales más considerados en esta universidad <de Oxford> (345 <: 309>). El tipo ha publicado recientemente otros cursos]. Sus predecesores, Bentham y Hobbes. A continuación <[, el gran descubrimiento de susodichos John Austin: <]>

«Si (dice <[el inmenso John <]> Austin) un superior humano determinado que no se halla en un estado de obediencia respecto de otro superior como él, es habitualmente obedecido por el conjunto de una sociedad, este superior determinado es soberano en esa sociedad y la sociedad, incluido el superior, es una sociedad política e independiente.» «Son súbditos de este superior los restantes miembros de la sociedad o, lo que es igual, los demás miembros de la sociedad dependen de este superior determinado. La posición de los restantes miembros de la sociedad respecto de este determinado superior es un estado de sujeción o un estado de dependencia. La relación mutua que existe entre ese superior y ellos puede llamarse relación de soberano y súbdito o relación de soberanía y sumisión.» (Citado en Maine, pp. 348, 349 <: 312, 313>). El «superior humano determinado», o soberano, es «un soberano individual o

colegial» (esta frase para una persona individual o un grupo es <según Maine> otro invento de Austin) (349 <: 313>). El señor Maine sigue explicando así las opiniones de Austin: Si la comunidad, violenta o voluntariamente, se divide en varios fragmentos distintos, en el momento en que cada uno recupere su equilibrio —quizá después de un intervalo de anarquía— habrá un soberano y será reconocible en cada una de las nuevas fracciones independientes (349, 350 <: 313>). Sea el soberano una persona o un grupo de personas, la característica común a todas las formas de soberanía es que se halla en posesión de un poder irresistible, que no hay necesidad absoluta de ejercer, pero que puede ser ejercido. Si el soberano es una persona única, se llama según Austin monarca; si un pequeño grupo, oligarquía; si un grupo considerable, aristocracia; si <el grupo es> muy amplio y numeroso, democracia. La expresión «monarquía temperada», más de moda en tiempos de Austin que en nuestros días, es objeto de execración para éste, que clasifica entre las aristocracias el gobierno de Gran Bretaña. La común característica de todas las formas de soberanía es el poder (pero no necesariamente la voluntad) de ejercer una coacción ilimitada sobre los súbditos o cosúbditos (350 <: 314>). Donde no se puede discernir un soberano de este tipo, anarquía (351 <: 314>). Determinar su carácter (del soberano) [en una sociedad precisa] es siempre una cuestión de hecho... nunca una cuestión de derecho o de moral (*loc. cit.*).

191 El soberano tiene que ser un superior humano determinado. Si no es una persona única, es preciso que sean varias personas capaces de obrar con un carácter corporativo o colegial... pues el soberano debe hacer ejercicio de su poder, debe dictar / sus órdenes mediante un ejercicio definido de su voluntad. El poder físico, característica esencial (351 <: 315>). El grueso de la Sociedad debe obedecer al superior a quien corresponde el nombre de soberano; no <digo> toda la sociedad, porque entonces sería imposible la soberanía, sino el grueso, la gran mayoría (352 <: 315 ss.>).

El soberano debe ser obedecido habitualmente por el grueso de la comunidad (353<: 316>). Otra característica del mismo: su inmunidad a la fiscalización por cualquier otro superior humano (*loc.cit.* <: 317>).

(Como confiesa el mismo Maine, lo esencial de estas ideas de Austin y, en cuanto coinciden con él, de Bentham¹³ <proviene> de Hobbes –*Leviatan*, cap. De cive, publicado por primera vez en latín en los *Elementa philosophiae*–.)

Pero Maine dice: Hobbes tenía un propósito político; el propósito de Austin era «estrictamente científico» (355 <: 317 ss.>). [!Científico! Ya será en el significado que puede tener esta palabra para los estúpidos juristas británicos, entre los cuales se tiene por ciencia la anticuada clasificación, la definición, etc. Cf. por lo demás 1ª Maquiavelo y 2º Linguet.] Además Hobbes razonaba sobre los orígenes del Estado (gobierno y soberanía); este problema no existe para el jurista Austin; para él ese hecho existe en cierto modo *a priori*. Es lo que dice Maine en la p. 356 <: 318 ss.>. <[>Tampoco el infeliz de Maine tiene ni idea de que allí donde hay Estado (después de la comunidad primitiva, etc.), es decir una sociedad organizada políticamente, el Estado no es de ningún modo el príncipe, sólo lo parece.<]>

El señor Maine comenta así la versión por Austin de la teoría hobbesiana del «poder»:

Si todos los miembros de la comunidad dispusieran de una fuerza física igual y permanecieran desarmados, el poder resultaría únicamente de la superioridad del número; pero en realidad diferentes causas, entre las cuales debe colocarse en primera línea la fuerza física superior y el armamento más perfeccionado de una parte de la comunidad, han investido a las minorías numéricas del poder de ejercer una presión irresistible sobre los individuos que componen la comunidad como un todo (358 <: 320>).

Desde luego no está de acuerdo con los hechos una proposición de la que no son responsables los grandes «jurisconsultos analíticos» (Bentham y Austin), pero que algunos de sus discípulos no están muy lejos de enunciar, a saber; que el soberano individual o colectivo pone efectivamente en acción, mediante el libre ejercicio de su voluntad, la fuerza latente de la sociedad. «Múltiples influencias, que para abreviar llamaremos morales [este «morales» muestra la poca idea que tiene Maine del asunto; en cuanto estas influencias (ante todo económicas) poseen un *modus* «moral» de existencia, se trata siempre de un *modus* derivado, secundario y nunca prioritario] modifican, delimitan e impiden constantemente la dirección efectiva de las fuerzas de la

13 Cf. sobre Bentham, Karl Marx, *El capital*, t. I, cap. 22, sección 5.

sociedad por el soberano (359 <: 321>). La teoría de Austin sobre la soberanía es realmente... que resulta de la abstracción. [Maine ignora algo mucho más profundo: que incluso la existencia, aparentemente suprema e independiente, del Estado, no es más que una apariencia, y que el Estado en todas sus formas es una excrecencia de la sociedad. Incluso su apariencia no se presenta hasta que la sociedad ha alcanzado un cierto grado de desarrollo, y desaparece<rá> de nuevo en cuanto la sociedad llegue a un nivel hasta ahora inalcanzado. Primero la individualidad se escinde de los vínculos originariamente no despóticos (al revés de como los entiende el zoquete de Maine) sino satisfactorios y agradables que reinaban en el grupo, en las comunidades primitivas; así llega a destacarse unilateralmente la individualidad. Pero la verdadera naturaleza de esta individualidad no se muestra hasta analizar «sus» intereses. Entonces nos hallamos con que estos intereses a su vez son intereses comunes a ciertos grupos sociales y característicos de ellos, intereses de clases, etc., y éstos se basan todos, en última instancia, en condiciones económicas. Sobre éstas como sus bases se edifica el Estado y las presupone.] < «Austin» ha llegado a <su teoría de la soberanía> apartando todas las características y atributos del gobierno y [!] de la sociedad a excepción de uno solo y relacionando conjuntamente todas las formas de dominación política por su común disposición del poder.

192 [No es este el fallo principal, sino / tomar dominación política, cualquiera que sea su forma característica y cualquiera que sea el conjunto de sus elementos, como algo por encima de la sociedad basado en sí mismo.] Este procedimiento desdeña elementos siempre importantes, algunas veces de importancia capital, porque comprenden todos los elementos que dirigen la acción humana a excepción de la fuerza directamente aplicada o directamente percibida. [V. g. el mejor armamento es ya un elemento directamente basado en el progreso de los medios de producción (que v. g. en la caza y la pesca son idénticos a los medios de destrucción, de guerra)]. Pero la operación de separarlos con un fin clasificatorio se legitima perfectamente» (359 <: 321 ss.>). Por este procedimiento de abstracción que conduce a la noción de soberanía, dejamos fuera... la historia entera de cada comunidad... el modo como se ha alcanzado el resultado (360 <: 322>).

<[> La superficialidad de su crítica, oculta bajo una fraseología en parte bien sonante, comienza a desplegarse en la siguiente frase:<]> «Es su historia (de la comunidad), la suma entera de sus antecedentes históricos, la que determina en cada comunidad cómo tiene que ejercer el soberano, o dejar de ejercer, su irresistible poder coercitivo» (360 <: 322>); pero toda esta historia

se reduce en Maine, como dice, a «elementos morales», toda vez que, sea como jurista o como ideólogo, continúa acto seguido así: «Los juristas analíticos no tienen nada en cuenta todos estos elementos: el enorme montón de opiniones, de sentimientos, de creencias, de supersticiones y de prejuicios de toda especie, hereditarios o adquiridos, procedentes unos de las instituciones, otros de la misma naturaleza humana; de suerte que, ateniéndonos a las restricciones contenidas en su definición de la soberanía, la reina y el parlamento de nuestro país podrían ordenar que se diera muerte a todos los niños débiles o establecer un sistema de *lettres de cachet* <órdenes secretas>» (360 <: 322>). [Como los ingleses acaban de establecer por su coerción *bill* <ley de represión> en Irlanda; anotado en junio de 1881¹⁴.][Buen ejemplo el medio loco Iván IV. Cuando <se pone> furioso contra los boyardos, y también contra la plebe moscovita, intenta —y tiene que hacerlo— presentarse como defensor de los intereses del campesinado].

En cambio las «afirmaciones» de Austin se convierten en «proposiciones evidentes por sí mismas» en cuanto se ha reconocido que «en su sistema la determinación de la soberanía debe preceder necesariamente a la del Derecho», cuando se ha comprendido <> que la idea que tiene Austin de la soberanía se obtiene agrupando mentalmente todas las formas de gobierno después de haberlo despojado de todo otro atributo menos la fuerza coactiva» y [aquí asoman de nuevo las orejas de burro] <>cuando uno se ha penetrado bien de la idea que, por la misma naturaleza del caso, las deducciones sacadas de un principio abstracto no se muestran nunca completamente realizadas en los hechos» (362 <: 323 ss.>).

<[>Otros dogmas de Austin: <]>«La jurisprudencia es la ciencia del Derecho positivo. Las leyes positivas son órdenes dirigidas por los soberanos a sus súbditos, imponiéndoles un deber o la condición de obligados a una obligación, y amenazándoles con una sanción o castigo, caso de desobediencia a sus órdenes. Un derecho es la facultad o poder conferido por el soberano a ciertos miembros de la comunidad para aplicar la sanción a otro súbdito que no cumple un deber» (362 <: 324>).

<[>Todas estas trivialidades pueriles —la suprema autoridad es quien tiene el poder de imponerse, las leyes positivas son órdenes de la autoridad a sus

14 En el manuscrito: 1888. Cf. *supra*, Apéndice a la Introducción.

súbditos; con ello impone a estos súbditos obligaciones y esto es un deber, y amenaza con castigos la desobediencia a las órdenes; el derecho es el poder que transfiere la autoridad a ciertos miembros de la sociedad para que castiguen a los miembros de la sociedad que obren contra su deber— esta puerilidad y mucho más no se la ha podido sacar ni siquiera un Hobbes de la mera teoría del poder soberano. ¡Y este dogmatismo seriamente predicado por John Austin lo llama Maine el «método» de los juristas analíticos, muy análogo al que siguen las matemáticas y la economía política y «estrictamente científico»! /

193 En todo esto sólo se trata del aspecto formal, que siempre <es>, naturalmente, lo principal para un jurista <]>. «En el sistema de Austin la soberanía tiene por todo atributo la fuerza y por consiguiente la noción que de ella se saca de la “ley” de la “obligación” y del “derecho” no los representa más que bajo el aspecto exclusivo de resultados de una fuerza coercitiva. De esta manera la “sanción” (castigo) ocupa el primero y el más importante lugar en esa serie de nociones y su carácter impregna a todos los demás» (363 <: 324 ss.>).

Nadie, dice Maine, tendrá dificultad en reconocer («allowing») «que las leyes, mientras emanan de legisladores formales, presentan el carácter que les atribuye Austin» (*loc. cit.* <: 325>); pero algunos lo impugnan. V. g. con respecto «al derecho consuetudinario de todos los países que no han codificado sus leyes, y en particular el Common Law inglés» (*loc. cit.*). Si Hobbes y él [¿Austin, el gran Pompeyo!] conceden un lugar en sus sistemas a cuerpos de leyes como nuestro Common Law, es porque se apoyan en una máxima que importa esencialmente a este sistema: «Lo que el soberano permite, lo manda» (363 <: 325>). Antes de ser corroboradas por los tribunales de justicia, las costumbres no son más que «moral positiva», normas que sacan su fuerza de la opinión; pero, desde que son aplicadas por los tribunales, se convierten en mandatos del soberano, comunicados por los jueces que son sus delegados o representantes (364 <: 325>). [Aquí Austin, sin saberlo (véase *supra* Sohm, pp. 155-159)¹⁵,

15 La paginación 155-159 se refiere al cuaderno de apuntes B 146, exactamente entre los extractos de Phear y los de Maine. La obra citada es: «Dr. Rudolph Sohm (Prof. in Straburg), *Fränkisches Recht un Römisches Recht. Prolegomena zur Deutschen Rechtsgeschichte. Weimar 1880*».

En la p. 156 del cuaderno de apuntes B 146 dice:

«Con los normandos entró en Inglaterra también el Derecho normando, es decir el Derecho del norte de Francia. [Véase Brunner, *Entstehung der Schwurgerichte*. 1872] Los edictos legislativos de los reyes normandos se atuvieron al comienzo por completo al Derecho anglosajón; pero éste no <fue> aniquilado por la «legislación» sino por la «jurisprudencia» del tribunal real de los normandos; en él predominaban las tradiciones normandas y de él salían los jueces ambulantes, enviados del rey, que con su jurisprudencia extendieron las mismas tradiciones por todo el país» [68].

Cf. *supra*, nota 5 (de este extracto).

lleva metido en los huesos, como buen jurista inglés, el hecho de que los reyes normandos impusieron en Inglaterra mediante sus tribunales normandos (cambios en la situación jurídica) que no habrían podido imponer por vía legislativa.] El señor Maine lo sigue explicando así: «(Los soberanos) mandan lo que permiten <»», «porque, reputándose que poseen una fuerza irresistible, podrían a cada instante operar cambios ilimitados. El Common Law consiste en sus mandatos, porque pueden abrogarlo, cambiarlo o restablecerlo a voluntad» (364 <: 326>). (Austin) considera la ley como una fuerza regulada (365 <: 327>).

El comodón de Maine cree: “La única doctrina de esta escuela de juristas que es rechazada por los legistas perdería su apariencia paradójica si se estableciera el supuesto —en sí mismo teóricamente incontestable [!], manifestamente próximo a la verdad práctica de la historia real— el supuesto, digo, de que lo que el soberano podría [!] cambiar, pero no cambia, lo ordena» (366 <: 327>). <[>Tal es la versión que da Maine de Hobbes y su hombrecito Austin. Esto, mero divertimento escolástico. La cuestión es «qué podría cambiar». Tomemos a nuestra vez algo jurídicamente formal. «Leyes», sin ser derogadas, caen en «desuso». Como las «leyes positivas» <son> órdenes del soberano, siguen siendo órdenes tuyas mientras existan. Como él no las cambia, ¿«podría» hacerlo, pues su caída en «desuso» prueba que el estado de la sociedad las ha superado? ¿Diremos en cambio que las ordena, pues no las abroga aunque «podría» hacerlo, como repite la panacea de Maine? ¿O diremos que manda que caigan en «desuso» al no imponer su cumplimiento? En este caso manda que no se obedezca, es decir, que no se ejecute su orden positiva, lo que muestra que esta «orden» es una clase de orden muy imaginaria, ficticia. <]> El credo moral de Austin «era el utilitarismo en su primera forma» (368 <: 329>). [Benthanismo muy digno del Maine].

Los capítulos 2º, 3º, y 4º (de Austin) están dedicados a un intento de identificar la ley divina y la ley natural (en cuanto se puede conceder un significado a estos últimos términos) con las leyes que requiere la teoría del utilitarismo... La identificación... es absolutamente gratuita y no conduce a nada (369 <: 330>). <<»El jurista propiamente dicho no tiene nada que ver con ningún tipo ideal de ley o de moral» (370 <: 331>) [¡Muy cierto! ¡Como tampoco la teología!]

Capítulo XIII. La soberanía y los imperios [Último capítulo del libro de Maine].

194 La palabra «ley» ha llegado a nosotros íntimamente asociada con dos nociones: la noción de «orden» y la noción de «poder» (371:< 333>). / Las principales obras de Austin no tienen apenas más de 40 años (373 <: 335>).

Desde el punto de vista jurídico la ley no está asociada al orden más que en virtud de la condición necesaria de toda verdadera ley, que es prescribir una categoría de actos o de omisiones o cierto número de actos o de omisiones determinado en general; no siendo verdadera la ley que prescribe un solo acto, es un mandato llamado «accidental» o «particular». Así definida y limitada la ley, constituye el objeto de la jurisprudencia tal como la conciben los juristas analíticos (375 <: 336>).

Austin examina en su tratado «varios gobiernos actuales o (como él hubiera dicho) formas de superioridad e inferioridad políticas, con el propósito de determinar en cada una el lugar exacto de la soberanía <>>» (375, 376 <: 337>).

Austin admite la existencia de comunidades o de agregaciones humanas en las que ningún análisis podría abstraer una persona o grupo que respondiera a su definición de soberanía. Como Hobbes [de quien es el hombrecito] reconoce por de pronto sin dificultad que hay un estado de anarquía. Allí donde se encuentra tal estado, la cuestión de la soberanía es vivamente disputada y da como ejemplo el mismo que Hobbes tuvo siempre presente en espíritu: el conflicto entre Carlos I y su parlamento. Un crítico sagaz de Hobbes y Austin <[>el imponente <]> Fitzjames Stephen, sostiene que hay un estado de anarquía durmiente, v. g. los Estados Unidos (el ejemplo de Maine antes de la guerra de Secesión <)> (377 <: 338>). <[>¡Todo esto sumamente característico de los «sagaces» juristas ingleses! <]> El estremecedor Maine a su vez afirma... que puede haber abstención deliberada de disputar una cuestión reconocidamente indecisa y por lo que a mí [¡Maine mismo!] respecta, no se me ocurre ninguna objeción contra la calificación de anarquía durmiente aplicada a este equilibrio momentáneo (377 <: 338 ss.>).

Austin admite, además, la posibilidad teórica de un estado de naturaleza. No le atribuye tanta importancia como Hobbes y otros; pero reconoce su existencia donde quiera que varios hombres o varios grupos, muy poco

numerosos para ser políticos, no se han puesto todavía bajo una autoridad común o habitualmente en ejercicio (378 <: 339>).

Austin dice, p. 237, tomo I de la 3ª edición:

«Supongamos que una sola familia de salvajes vive en un aislamiento absoluto de cualquier otra comunidad, y que el padre, jefe de esta familia aislada, sea habitualmente obedecido por la madre y los hijos. Puesto que no forma parte de otra comunidad mayor, la sociedad formada por los padres y los hijos es evidentemente una sociedad independiente; y, puesto que todos sus miembros obedecen habitualmente al jefe, esta sociedad independiente constituiría una sociedad política, si el número de sus miembros no fuera sumamente reducido. Pero puesto que el número de sus miembros es sumamente limitado, yo creo que se la debería considerar como una sociedad en el estado de naturaleza, esto es, como una sociedad compuesta de personas que no se hallan en el estado de sumisión. Pese a que la aplicación de estos términos toca de algún modo en lo ridículo, sólo así podemos llamar a esta sociedad una sociedad política e independiente, al padre y jefe que manda, monarca o soberano, y a la madre e hijos que obedecen, súbditos». [¡Muy profundo!]

Hasta aquí todo le viene muy bien a Maine, «pues —como dice— la forma de autoridad que concede, la del patriarca o paterfamilias sobre su familia, es, al menos según una teoría moderna [de Maine y compañía], el elemento o germen a partir del cual se ha desarrollado gradualmente todo poder permanente del hombre sobre el hombre» (379 <: 340>).

195 Pero ahora es cuando Maine saca su «artillería pesada». El Punjab, después de haber atravesado todas las fases imaginables de anarquía y de anarquía durmiente, cayó unos 25 años antes de su anexión bajo la / dominación fundada bastante sólidamente de una oligarquía mitad militar y mitad religiosa, la de los sijs. A su vez los sijs fueron dominados por un jefe que pertenecía a su casta, Ranjit Singh. Este, un déspota absoluto. A título de rentas se quedaba con una enorme parte de los productos del suelo. Devastaba las aldeas que se oponían a sus exacciones y ejecutaba a multitud de gente. Levantaba grandes ejércitos; tenía todos los recursos del poder y ejercía de diversos modos. A pesar de ello jamás dictó una ley. Las normas a que se conformaban las vidas de sus súbditos provenían de costumbres inmemoriales y eran aplicadas por tribunales domésticos en las familias o en las comunidades de aldea (380, 381 <: 340 ss.>).

A Ranjit Singh ni se le ocurrió, ni se le pudo [!] ocurrir nunca cambiar las leyes civiles bajo las que vivían sus súbditos. Probablemente creía con tanta sinceridad como los mismos ancianos que las aplicaban, en la obligatoriedad por sí mismas de estas normas. Un legista oriental o indio a quien se dijera que Ranjit Singh prescribía estas leyes, lo etc., sentiría etc., absurdo etc. (382 <: 342>).

Se puede tomar el Penjab bajo Ranjit Singh como tipo de todas las comunidades orientales en estado nativo, durante sus raros intervalos de paz y orden. Siempre han estado bajo déspotas, etc. Los déspotas colocados a su cabeza, por duros y crueles que fueran sus mandatos, <siempre han encontrado> una obediencia implícita. Pero estos mandatos, si se esceptúan los que organiza el mecanismo administrativo para recaudar los impuestos, no eran verdaderas leyes; pertenían a la especie de preceptos que Austin llama accidentales o particulares. Lo que hay de seguro es que el único factor disolvente de las costumbres locales y domésticas... no ha sido el mandato del soberano sino el supuesto mandato de la divinidad. El influjo de los tratados brahmánicos jurídico-religiosos ha sido siempre poderoso en la India, donde ha minado el viejo Derecho consuetudinario del país y a ciertos respetos ha crecido todavía más bajo la dominación inglesa (382, 383 <: 342, 343>).

Los imperios asirio, babilonio, medo y persa, con motivo de sus guerras recurrentes de conquista, levantaban grandes ejércitos entre poblaciones extendidas por inmensos territorios; exigían obediencia absoluta a cualquier orden que pudieran dar, castigaban la desobediencia con despiadada crueldad; destronaban a los reyes pequeños, deportaban comunidades enteras, etc. Pero, a pesar de todo, intervenían poco en la vida cotidiana, religiosa o civil, de los grupos a que pertenecían sus súbditos. El «decreto real» y «edicto estable» que se nos ha conservado como modelo de la «ley de los medos y persas que no cambia», no es una ley en la acepción moderna sino una «orden particular», una intervencion súbita, intermitente y pasajera en medio de numerosas costumbres antiguas que generalmente se dejaban intactas. Incluso el imperio ateniense, en cuanto no se refería al Ática sino a las ciudades e islas que le obedecían, evidentemente era un imperio perceptor de tributos como los asiáticos y no un imperio legislador (384, 385 <: 344, 345>).

El imperio romano introdujo en el mundo un nuevo orden legislativo (386 <: 345>).

Según el mozo Maine el origen de las comunidades políticas llamadas Estados consiste en la aglomeración de grupos, de los cuales el originario nunca fue más reducido que la familia patriarcal. [¡Otra vez!] Pero tales grupos han dejado pronto de juntarse (386 <: 345 ss.>).

196 Más tarde comunidades políticas... a menudo de gran extensión territorial, son fundadas por una comunidad que conquista a otra o por un jefe, que a la cabeza de una comunidad o tribu subyuga poblaciones enormes. Pero... la vida social propia de las pequeñas sociedades comprendidas en estos grandes estados no quedó extinguida, ni siquiera debilitada (386, 387 <: 346>). / La «completa trituración en las sociedades modernas de los grupos que en otro tiempo llevaban una vida independiente se ha operado paralelamente a un gran crecimiento de la actividad legislativa» (387 <: 347>).

Puestos a designar con nombres modernos los poderes del consejo de aldea (más adelante la ekklesia ateniense, etc.), del poder legislativo se tiene la noción más confusa y el que se comprende mejor es el poder judicial. Se considera que han existido siempre las leyes que se obedecen y se confunden costumbres realmente nuevas con costumbres realmente antiguas (388, 389 <: 347, 348>). Las comunidades campesinas de raza aria [¡otra vez este disparate!] no ejercen, pues, un verdadero poder legislativo mientras permanecen bajo influencias primitivas. Tampoco se ejerce el poder legislativo, en ninguna de las aacepciones de la palabra, por los soberanos de los grandes estados actualmente confinados en el Oriente, que conservan casi intactos los grupos locales primitivos. La legislación, tal como la entendemos, parece haber acompañado en todas partes al cese de la vida local (389 <: 348>). Del imperio romano han partido las influencias que provocaron inmediata o mediatamente la formación de estados poderosamente centralizados, con gran actividad legislativa. Fue el primer gran imperio que no se contentó con elevar impuestos, sino que además legisló. Este proceso fue obra de varios siglos... Pondría aproximadamente su punto de partida y su madurez en la promulgación del primer edictum provinciale y en la extensión del derecho de ciudadanía a todos los súbditos del imperio. Pero su resultado ha sido que se ha abrogado y reemplazado con nuevas instituciones una cantidad enorme y variada de Derecho consuetudinario... (El imperio romano) devoró, destruyó y holló con sus pies todo lo demás (390, 391<: 349, 350>). El imperio romano y su derecho influyen luego en los nuevos reinos fundados por los bárbaros, etc. (391 <: 350>).

No se cumple el Derecho consuetudinario... como se obedece una ley promulgada. Cuando la costumbre está vigente en pequeñas regiones y en pequeños grupos naturales, tiene por sanción penal en parte la opinión, en parte la superstición; pero sobre todo es un instinto casi tan ciego e inconsciente como el que produce ciertos movimientos de nuestro cuerpo. Es inconcebible qué poca coacción se necesita para conformarse a la costumbre. Pero, desde que las normas que hay que seguir emanan de una autoridad situada fuera del pequeño grupo natural y no forman parte de él, su carácter difiere en absoluto del de la norma consuetudinaria. Ya no tienen consigo ni la superstición [por ejemplo la religión cristiana. ¿Iglesia romana?] ni probablemente la convicción ni de seguro ningún impulso espontáneo. De esta manera, el poder que respalda la ley se convierte en una fuerza puramente coercitiva en grado absolutamente desconocido en las sociedades más primitivas. Es más, este poder debe obrar en muchas comunidades a una enorme distancia del grueso de las personas sujetas a su acción y por tanto el soberano que ejerce el poder tiene que ocuparse más bien de grandes categorías de actos y de grandes clases de personas que de actos aislados y de individuos. De ahí la indiferencia, inexorabilidad y generalidad de sus «leyes» (392, 393 <: 351, 352>).

Su generalidad (de las leyes) y su dependencia de la fuerza coercitiva del soberano se debe a la gran extensión territorial de los estados modernos, a la disgregación de los subgrupos que los componen y sobre todo <al ejemplo e influjo> del imperio romano, etc. (394 <: 352>).

197 Se ha hablado de una aldea Hampden; pero sería inconcebible una aldea Hobbes. Huye de Inglaterra a causa de la guerra civil; en el continente el mozo vio gobiernos en vías de rápida centralización [o sea, que Maine era demasiado profundo como para decir Richelieu, Mazarino, etc.], jurisdicciones y privilegios locales en / plena decadencia, viejos cuerpos históricos como los parlamentos de Francia, tendiendo por entonces a convertirse en focos de anarquía, el poder real como única esperanza a la vista. Tales eran, en parte, los resultados tangibles de la guerra que terminaron en la paz de Westfalia. La antigua y variada actividad de la sociedad feudal o casi feudal estaba en todas partes destruida o languideciente. [En cambio Locke pensaba en Holanda, lo mismo que Petty.] <[> Por el contrario, en lo que toca al horrible <]> Bentham, ¿qué tenía tras sí? (la revolución francesa y Napoleón). Un soberano democrático comenzó, y un soberano que era un completo déspota terminó la codificación de las leyes de Francia. Ningún ejemplo tan sorprendente se había presentado

hasta entonces en el mundo moderno de la tesis: lo que el soberano permite, lo manda –en cualquier momento podía sustituir un permiso tácito por una orden expresa–; ni nada había enseñado jamás de manera más impresionante el inmenso alcance y los resultados enormemente beneficiosos [!] en conjunto que se podían esperar del desarrollo de la actividad de los soberanos en el dominio de la legislación propiamente dicho (396 <: 353, 354>).



PARTE IV
EXTRACTOS DE MARX,
TOMADOS DE JOHN LUBBOCK,
THE ORIGIN OF CIVILISATION

1 / Sir John Lubbock: *The origin of civilisation and the primitive condition of man*, Londres, 1870.
<Los orígenes de la civilización, Madrid, 1888, 2ª edición, 1912> 1

Lubbock cita en el Prólogo Müller (F.G.), *Geschichte der Amerikan. Urreligionen*; Ma'Lennan, *Primitive marriage*; Bachofen, *Das Mutterrecht*; Lord Kames, *History of man*.

Refiriéndose al *Ancient Law* de Maine, dice en el cap. I (Introducción) que este mozo, si, por ejemplo, se hubiese ocupado más de las descripciones de viajes, etc., no habría asentado como «una verdad evidente» que «la organización de las sociedades primitivas se habría visto trastocada si los hombres se hubiesen llamado parientes de los parientes de su madre». Yo en cambio [a saber Lubbock] voy a mostrar que, como ya ha notado el Sr. McLennan, el parentesco por línea femenina es una costumbre general entre las comunidades salvajes del mundo entero (2, 3).

En *People of India* (de J. F. Watson y J. W. Kaye) se dice de los tihurs de Onde que «viven juntos, casi confundidos, en grandes comunidades, y aun en el supuesto de que dos personas se consideren casadas, el lazo es puramente nominal» (cit. por Lubbock, p. 60 <: 77>).

McLennan, como Bachofen, parte de un estado de heterismo o matrimonio comunitario [y Lubbock dice en la p. 70 <: 89> que se cree esta estupidez, o sea que identifica matrimonio comunitario con heterismo, cuando evidentemente

1 La traducción castellana, por José de Caso, está hecha sobre la cuarta edición inglesa. La paginación que cita el extracto de Marx, corresponde a la primera edición. La traducción de Caso es buena, si se prescinde de algunas omisiones (Nota del trad.).

el heterismo es una forma que presupone la prostitución (y ésta sólo existe por oposición al matrimonio, sea comunitario, etc. o monógamo). Se trata por consiguiente de un *hysteron proteron* <anacronismo>.] La siguiente fase fue en su opinión (de McLennan) esa forma de poliandria en que los hermanos tenían sus mujeres en común; después vino la del levirato, esto es, el sistema según el cual, cuando moría un hermano mayor, el segundo se casaba con la viuda, y así los otros sucesivamente. Luego considera que algunas tribus se hicieron endógamas y otras exógamas, es decir, algunas prohibieron el matrimonio fuera, otras dentro de la tribu. Si uno de estos dos sistemas fue anterior al otro, considera que la exogamia debió de ser el más antiguo. La exogamia estaba basada en el infanticidio y llevó a la práctica del matrimonio por raptó. En una etapa ulterior la idea de la filiación femenina, produciendo, por así decirlo, una división en la tribu, suprimió la necesidad del raptó real y lo redujo a un símbolo (69, 70 <: 89>).

Lubb<ock> acepta la frecuencia del infanticidio entre los salvajes; pero «entre las <tribus> más retrasadas se mata a los niños con tanta frecuencia como a las niñas», como por ejemplo, lo afirma expresamente, de Australia Eyre [¡tristemente famoso!] (*Discoveries in Central Australia*) (70 <: 89, 90>). <[Un] ejemplo concluyente de la crítica de Lubb<ock> es> que acepte el disparate de McLennan sobre la «exogamia» y «endogamia»; pero luego el listillo de él se «pragmatiza» la cosa del siguiente modo:<]>

Pienso que «el matrimonio comunitario fue sustituido gradualmente por el matrimonio individual basado en el raptó, y que éste condujo primero a la exogamia y de aquí el infanticidio de las hembras, invirtiendo así el orden de McLennan. Aunque frecuentes, considero la endogamia y la poliandria regularizada como hechos excepcionales y que no entran en el proceso normal de desarrollo» (70 <:90>). Incluso en el régimen de matrimonio común, un guerrero que hubiese hecho cautiva una hermosa joven en alguna expedición de merodeo, reclamaría un derecho especial sobre ella y, hasta donde le fuera posible, burlaría la costumbre establecida [!...] Hay otros casos de coexistencia de dos formas de matrimonio; y no hay, por tanto, ninguna dificultad seria en admitir la existencia del matrimonio comunitario y el individual... Una cautiva de guerra se hallaba en una posición singular: la tribu no tenía ningún derecho sobre ella; su apresador podía haberla matado si hubiese querido; si prefería conservarla viva, era libre de hacerlo; obraba como le parecía, sin que la tribu tuviese nada que ver» (70, 71 <:90>).

- Así que (McLennan) considera que el matrimonio por rapto se derivaba y procedía de esa notable costumbre, a saber, la de casarse siempre fuera de la tribu, para lo cual ha propuesto el adecuado nombre de exogamia. Yo <Lubbock> creo, por el contrario, que la exogamia procede del matrimonio por rapto», etc.
- 2 (72 <:92>) <[> O sea que Lubbock> no sabe nada de la base: la gens, / que existe dentro de la tribu; tan poco como McLennan, pese a citar algunos datos que le pasan la cosa por las narices y de hecho se las irritaron un poco. <]>

A continuación Lubbock> transcribe a McLennan con objeto de mostrar «hasta qué punto se asocia la idea del matrimonio la del “rapto”, ya efectivo, ya simbólico. Creo que Mr. McLennan ha sido el primero en apreciar su importancia. Yo <Lubbock> he tomado de su valiosa obra algunos de los ejemplos que siguen, aunque [!] completándolos con otros casos (73 <:92, 93 [> ¡Grande, supremo Lubbock>![>)). Si suponemos un país, en el cual haya cuatro tribus vecinas que tengan la exogamia como norma y que tracen sus genealogías siguiendo la línea materna y no la paterna... el resultado después de cierto tiempo sería que cada tribu se compusiera de cuatro septs o clanes representando las cuatro tribus originales; encontraríamos, pues, comunidades en las que cada tribu estuviera dividida en clanes y un hombre debería casarse siempre con una mujer de diferente clan (75 <:94, 95>).

En tribus agrícolas y bajo formas estables de gobierno los jefes poseen a menudo grandes harenes y aun se mide su importancia por el número de sus mujeres, como en otros casos por el de sus vacas o caballos (104 <:126>).

«En muchas de las razas inferiores domina el parentesco por parte de las hembras»; de ahí «la curiosa [!] práctica de que los herederos de un hombre [pero es que no se trata de los herederos de un hombre; estos borricos civilizados son incapaces de desprenderse de sus propios convencionalismos] sean, no sus propios hijos, sino los de su hermana» (105 <:126>). Así, cuando muere un rico en Guinea, sus bienes, a excepción de las armas, pasan al hijo de su hermana, y esto expresamente, según Smith (Smith, *Voyage to Guinea*, p. 143). Véase también Pinkerton, *Voyages*, t. XV, pp. 147, 421, 528; Astley, *Collection of voyages*, t. II, pp. 63, 265), <«> por tener la seguridad [¡pragmatización!] de que es pariente suyo» (105 <:127>). Battle (en Pinkerton, *Voyages*, t. XVI, p. 330) dice que la ciudad del Longo (Loango) <«> está gobernada por cuatro jefes, que son hijos de las hermanas del rey; porque los hijos del soberano no llegan nunca a ser reyes». Quatremère (*Mémoire géogr. sur l' Egypte et sur*

quelques contrées voisines, París 1811, citado por Bachofen <, *Mutterrecht*,> p.108) informa «respecto a los nubios que, según Abu Selah, cuando muere el rey y deja un hijo y un sobrino por parte de su hermana, éste sube al trono con preferencia al heredero natural [!].» (Caillié, *Travels*, t. I, p. 153 <)> dice que en el África central «la soberanía permanece siempre en la misma familia, pero nunca sucede el hijo al padre; eligen de preferencia al hijo de la hermana del rey, entendiendo que de esta manera hay más seguridad de transmitir el poder soberano a un individuo de sangre real» (105 <:127, 128>). <[> Si no es Caillié sino los mismos africanos quienes dieron esta explicación, demuestra que la sucesión por línea femenina ya solo seguía en vigor para los altos funcionarios (jefes) e incluso ellos habían olvidado ya la razón. <]> En el África septentrional encontramos la misma costumbre entre los bereberes; Burton menciona su existencia en el <Nord> este (105 <:128>). Polibio [ascendencia materna en línea femenina] lo nota respecto de los locrios; y en tumbas etruscas se traza la genealogía en línea femenina (106 <:128>).

En la India los kasias, los kocchs y los nairs tienen sistema femenino de parentesco. Buchanan dice, a propósito de los bantar de Tulava, que los bienes de un hombre <<>no los heredan sus propios hijos, sino los de su hermana». Sir W. Elliot observa que los habitantes del Malabar, «a pesar de que comparten con otras provincias la misma diversidad de castas, convienen todos en una notable costumbre: la de transmitir la propiedad sólo en línea femenina». Añade fundándose en la autoridad del teniente Conmer, que otro tanto acontece en Travancore en todas las castas, excepto en los ponans y los brahmanes namburi. Según Latham (*Descriptive ethnology*, t. II, p. 463) «ningún nair conoce a su padre y, recíprocamente, ningún padre nair conoce a su hijo. ¿Qué se hace de los bienes del marido? Pasan a los hijos de su hermana» (106 <:129>).

En la tribu de los limbus (India), cerca de Daryiling, <<> los hijos varones se convierten en propiedad del padre, pagando éste a la madre una pequeña suma de dinero, cuando el niño recibe su nombre y entra en la tribu paterna; las hijas se quedan con la madre y pertenecen a su tribu» (Campbell, *Trans. Ethn. Soc.*). Marsden (*History of Sumatra*, p. 376) nos dice, a propósito de los battas de Sumatra, que «la sucesión en la jefatura no corresponde en primer término al hijo del difunto si no a su sobrino por parte de la hermana, y que la misma costumbre extraordinaria [!] con respecto a la propiedad en general existe también entre los malayos de esa parte de la isla y aun en las cercanías de Padang» (106, 107 <:130>).

- Entre los kenais del estrecho de Cook, según Sir John Richardson (*Boat journey*, t. I, p. 406), la propiedad pasa, no a los hijos del difunto, sino a los de su hermana. Lo mismo sucede con los kutchin (*Smithsonian report*, 1866, p. 326) (107 <:130>). Carver (*Travel<s> in North America <*, pp. 378, 259>) 3 refiere que los / indios de la bahía de Hudson designan siempre a los hijos «con el nombre de la madre; y si una mujer se casa con varios hombres, y tiene descendencia de todos, los hijos llevan indistintamente el nombre de la madre» (107 <:130>). En Haití y México regía un principio semejante (F. G. Müller, *Amerikan Urreligionen*, pp. 167, 539) (107 <:130>).

En cuanto a la Polinesia, Mariner (en su *Tonga islands*, t. II, pp. 89, 91) consigna que en las islas Tonga o de la Amistad «la nobleza se transmite por la línea femenina, porque, cuando la madre no es noble, los hijos no lo son» (107 <:131>). <(> Según otro pasaje de Mariner parece que estos isleños estaban pasando del parentesco por las mujeres al de los hombres.) La costumbre fidjiana conocida con el nombre de Vasu indica claramente la herencia en línea femenina (107, 108 <:131>). También en Australia occidental «los hijos de ambos sexos toman siempre el apellido de la madre» (Eyre <, *op. cit.*, p. 330>) (108 <:131>).

Estadios de la religión según el Sr. Lubbock:

<[>1<]> Ateísmo: en el sentido de falta de toda idea definida en la materia.*

<[>2<]> Fetichismo: el hombre presume que puede obligar a la deidad (la deidad siempre de naturaleza maligna) a cumplir sus deseos.*

<[>3<]> Culto a la naturaleza o totemismo: adoración de objetos naturales, árboles, lagos, piedras, animales, etc. (cuerpos celestes, etc.).*

<[>4<]> Chamanismo: las divinidades superiores son mucho más poderosas que el hombre y de diferente naturaleza. Su morada está también muy lejos y sólo accesible a los chamanes.*

<[>5<]> Idolatría o antropomorfismo: los dioses adquieren más completamente la naturaleza de hombres...más poderosos. Todavía se les puede reducir por la persuasión; son parte de la naturaleza y no creadores. Se representan mediante imágenes o ídolos.*

<[>6<]> Divinidad y autor, no una simple parte de la naturaleza. Por primera vez se <onviera>te en un ser sobrenatural. Esta es la opinión

del Sr. Lubbock; <en realidad> se c<onvier>te en una cavilación de la mente].*

<[>7<]> A la religión se asocia la moral (119 <:178>).

Los salvajes miran casi siempre los espíritus como seres maléficos...un miembro de una tribu invisible (129 <:189, 190>).

<[>Cf. sobre la superioridad², desconocida para Lubbock, de los «razonamientos» de los salvajes sobre el que se hacen los creyentes europeos, Lubbock>, pp. 128 ss. <: 189-190]>³.

Los indígenas de Sumatra hablan de un hombre que hay en la luna, ocupado continuamente en hilar algodón; pero todas las noches una rata se le come el hilo, obligándole a empezar de nuevo su trabajo (138 <: 200, 201>).

Danza sagrada de los indígenas de Virginia en un círculo de piedras derechas, que, salvo en el extremo superior, donde aparece esculpida una cabeza, se asemejan completamente a nuestros llamados templos druidas. (Vease Lubbock, p. 156 <: 221>, la fig<ura> tomada de Lafitau, *Moeurs des sauvages*).

<[>Interesante sobre los indios californianos y su incredulidad e igualdad, etc. <]> (d<el> padre Baegert, misionero jesuita: «Nachrichten von der Amerik. Halbinsel California. 1773.<»> Trad. en *Smithsonian Reports* 1863-4) <(160: 281)>⁴.

2 Palabra de lectura dudosa.

3 Marx parece referirse especialmente a la siguiente anécdota, contada por Lubbock en la p. 129 (191 ss. de la edición castellana):

«Los negros de la costa occidental, según Artus (Astley, *Collection of voyages*, t. II, p. 664), se representan a sus divinidades «negras, malévolas y gozándose en atormentarlos de varios modos». Decían que el Dios de los europeos «era muy bueno, que les hacía mucho bien y les trataba como hijos suyos». Otros preguntaban, en son de queja, por qué Dios no era tan bueno con ellos, por qué no les daba ropa de lana y de lienzo, hierro, bronce y otras cosas parecidas, como a los holandeses. Los holandeses les respondían que Dios no les había abandonado, puesto que les daba, como pruebas de su bondad, oro, vino de palmera, frutas, granos, bueyes, cabras, gaallinas y otras muchas cosas necesarias para la vida. Pero no había medio de convencerles de que esas cosas provenían de Dios. Decían que el oro no se lo daba Dios, sino la tierra, de cuyas entrañas se sacaba; que la tierra misma producía el maíz y el arroz, y no sin el exilio de su trabajo; que las frutas se las debían a los portugueses, que habían plantado los árboles; que sus ganados les traían crías y el mar les proporcionaba pescado; que, además, para todo esto hacía falta su trabajo y su industria, sin lo cual se morirían de hambre; por manera que no veían que tuviesen nada que agradecer a Dios, en esos beneficios» (Nota del Trad.)

4 Lubbock, *op. cit.* p. 160 (texto omitido en la traducción castellana), dice: «En una palabra, los californianos vivían, *salva venia*, cual si fueran libre pensadores y materialistas».

«Jamás en la cabeza de los zulúes», dice Callaway, <[>—¡pobrecitos!—<]> «que la tierra y el cielo pudieran ser obra de un ser invisible» (162, 163 <: 283>); pero tienen una creencia en seres invisibles, que se funda en parte en la sombra, pero especialmente en los sueños. Miran la sombra como a modo de un espíritu que acompaña al cuerpo (idea corriente entre los griegos).

Fue en la realidad del padre o hermano <difuntos>, como si aún vivieran, los ven en sueños; en cambio generalmente suponen que sus abuelos han muerto (163<: 284>).

El culto de los ídolos caracteriza una fase algo más elevada del progreso humano. Sin vestigios de él en las razas inferiores de la humanidad. Lafitau (*Moeurs des sauvages américains*, t. I, p. 151) afirma con verdad: «En general puede decirse que la gran masa de los pueblos salvajes no tiene ídolos». No hay que confundirlos con el fetiche; el fetichismo es un ataque a la deidad, la idolatría un acto de sumisión a ella (225 <: 298>).

El ídolo toma ordinariamente la forma humana, y la idolatría se enlaza estrechamente con la forma de religión que consiste en el culto de los antepasados (228 <: 301, 302>). El culto de los antepasados... reina más o menos en todas las tribus aborígenes de la India central (229 <: 303>).

Los cafres hacen sacrificios y oran a sus parientes difuntos (*loc. cit.*<:302>). Otras razas tratan de conservar la memoria de los difuntos mediante toscas estatuas. Pallas (*Voyages*, t. IV, p. 79) observa que los ostiacos de Siberia «tributan culto a sus muertos. Esculpen figuras de madera que representan a los ostiacos célebres, y en los festines conmemorativos colocan delante de esas figuras parte de los alimentos. Las mujeres que han querido a sus maridos, tienen figuras así; las acuestan consigo, las adornan y no comen nada sin ofrecerles parte». Erman (*Travels in Siberia*, t. II, p. 56) observa también que, cuando muere un hombre, «los parientes forman una tosca imagen de madera representativa a honra del difunto, y esa imagen, que colocan en su yurt, recibe honores divinos
4 “durante cierto tiempo”. A cada comida ponen / delante de la imagen una ofrenda de alimento», etc. (*loc.cit.* <:304>). En casos ordinarios este semiculto dura algunos años solamente, después de los cuales se entierra la imagen. «Pero cuando muere un chamán, esa costumbre se torna a su favor en una canonización completa y decidida»; luego (sigue Erman) «el trozo de madera que representa al muerto» no solo recibe «homenajes durante un período

limitado», sino que «los descendientes del sacerdote hacen cuanto pueden por mantenerlo en boga de generación en generación; [vease el Phear, *The Aryan village*, donde sigue en Bengala exactamente lo mismo para aristócratas, etc.] y mediante oráculos bien ideados y otras artes se las ingenian para atraer a los penates de sus familias ofrendas tan abundantes como las depositadas en los altares de los dioses y universalmente reconocidos. Y aun estos últimos (dice Erman) me parece fuera de toda duda que tienen también un origen histórico, que en un principio fueron monumentos de hombres distinguidos, a quienes los chamanes, por interés, han hecho atribuir gradualmente una importancia y una significación arbitrarias; y así además, lo corrobora el hecho de que, entre todos los yurts sagrados dedicados a estos santos —que han sido numerosos desde los tiempos más antiguos en las inmediaciones del río— no se ha visto más que uno (cerca de Samarovo) que contuviese la imagen de una mujer» (230 <: 394, 395>).

(Lubb<ock> cita al sabio Salomón (*Sabiduría*, cap. XIV, p. 12), donde este sabihondo oraculea lo siguiente sobre el origen de las estatuas como dioses:

- «13. No existieron desde el principio ni existirán para siempre.
14. Fue la vanagloria de los hombres la que los introdujo en el mundo y por esto está decidido su próximo fin.
15. Un padre, presa de acerbo dolor, hace la imagen del hijo que acaba de serle arrebatado, y al hombre entonces muerto le honra ahora como a dios, estableciendo entre sus siervos misterios e iniciaciones.
16. Luego, con el tiempo, se consolida esta costumbre impía y es guardada como ley, y por los decretos de los príncipes son veneradas las estatuas.
17. Y a quienes los hombres no pueden de presente honrar por estar lejos, de lejos se imaginan su semblante y hacen la imagen visible de un rey venerado, para adular al ausente con igual diligencia que si estuviera presente.
18. Y, progresando la superstición, también a los ignorantes los indujo el deseo de honrar al artista.
19. En efecto, éste (o sea, el artista) queriendo congraciarse con el soberano, extremó el arte para superar la semejanza.

20. Y la muchedumbre, seducida por la perfección de la obra, al que hasta entonces miraba como a hombre, le miro como cosa sagrada»).

El ídolo no se reputa en absoluto un simple emblema. En la India (Dubois, p. 407), cuando las ofrendas del pueblo han sido menos abundantes que de costumbre, los brahmanes a veces «aherrojan a los ídolos, encadenándolos de pies y manos. Luego los exhiben al pueblo en esa situación humillante, diciendo que a tal estado los han reducido acreedores inflexibles, a quienes en momentos de apuro se habían visto obligados a pedir dinero prestado para subvenir a sus necesidades. Declaran que los inexorables acreedores se niegan a poner al dios en libertad hasta que se les pague toda la suma y los intereses. El pueblo se adelanta, a la vista de su divinidad aherrrojada; y, pensando que lo más meritorio que puede hacer es contribuir a su liberación, reúne la suma pedida al efecto por los brahmanes» (231 <: 306>).

[Cf. aquí el *Quixote*, parte 2ª, cap. XXIII, donde el valiente <está> en la cueva de Montesinos. Mientras está hablando con él, ve que se le llega de <>una de las dos compañeras de la sin ventura Dulcinea, y llenos los ojos de lagrimas, con turbada y baxa voz me dixo: mi señora Dulcinea del Toboso besa á vuesa merced las manos, y suplica á vuesa merced se la haga de hacerla saber como está, y que por estar en una gran necesidad, asimismo suplica á vuesa merced cuan encarecidamente puede, sea servido de prestarle sobre este faldellin que aquí traigo de cotonía nuevo, media docena de reales, ó los que vuesa merced tuviere, que ella da su palabra de volvérselos con mucha brevedad. Suspendióme (cuenta Don Quixote a Sancho Panza y el estudiante) y admiróme el tal recado, y volviéndome al señor Montesinos, le pregunte: ¿es posible, señor Montesinos, que los encantados principales, padecen necesidad? A lo que el me respondió: créame vuesa merced, señor Don Quixote de la Mancha, que esta que llaman necesidad, adonde quiera se usa, y por todo se estiende y a todos alcanza, y aun hasta los encantados no perdona; y pues la señora Dulcinea del Toboso envía á pedir esos seis reales, y la prenda es buena, según parece, no hay sino dárselos, que sin duda debe de estar puesta en algun grande aprieto. Prenda no la tomaré yo (dice Don Quixote), le respondí, ni menos le daré lo que pide, porque no tengo sino solos cuatro reales, los cuales le di... y le dixe: decid, amiga mia, á vuesa señora, que á mí me pesa en el alma de sus trabajos, y que quisiera ser un Fúcar (Fugger) para remediarlos», etc.].⁵

5 En castellano en manuscrito. He traducido el pasaje del *Quijote* como se halla en la edición Krader de los apuntes de Marx, para facilitar al cervantista una posible identificación de la edición del *Quijote*

La estatua de Hércules adorada en Tiro, temida por el mismo dios; en consecuencia, cuando Alejandro Magno puso sitio a Tiro, <fue> inmediatamente encadenada, para impedir que se pasase al enemigo (231, 232 <: 306, 307>).

5 A medida que progresa la civilización y los jefes, haciéndose más despóticos, exigen cada vez mayor respeto, el pueblo se eleva a ideas de poder y de magnificencia superiores a todas las concebidas antes (232 <: 307>) y luego se transfiere asimismo a los dioses. / La idolatría muestra un estado intelectual más avanzado que el culto de los animales o incluso el de los cuerpos celestes. Incluso el culto del sol va asociado en general, aunque no invariablemente, a una idea de la divinidad inferior a la que implica la idolatría. [O sea que <entonces también> servir a los dioses como si fueran reyes <es> «inferior» al nivel de la adoración de ídolos]. Esto se debe en parte a que la autoridad gradualmente creciente de los jefes y reyes ha familiarizado el espíritu con la existencia de un poder mayor que ninguno de los concebidos hasta entonces (*loc. cit.* <: 308>). Así, en el África occidental, como la trata de esclavos había aumentado considerablemente la riqueza y, de aquí, el poder de los jefes y reyes, éstos vivían con gran pompa y exigían ser tratados con servil homenaje. A ningún hombre le era lícito comer con ellos ni acercárseles, a no ser de rodillas, con muestras de temor, harto fundadas en muchos casos (233 <: 308>). Esas muestras de respeto se asemejaban tanto a la adoración, que «los individuos de las clases inferiores creen firmemente que el poder del rey no se limita a las cosas de la tierra y que tiene suficiente autoridad como para hacer que llueva de los cielos», etc. (233 <: 308>, citado de Proyard, *History of Loango*, etc.) Los tiranos de Natal, dice Casalis, «exigían homenajes casi divinos» (233 <: 308>). El rey y la reina de Tahití se consideraban tan sagrados que nada que hubieran usado, ni aun los sonidos que componían sus nombres, podían emplearse para ningún fin común. El lenguaje de la corte se distinguía por la más ridícula

manejado por Marx. Sólo he corregido los siguientes pasajes:

<i>Como dice en mi versión</i>	<i>Como decía en Krader</i>
“voz”	“vos”
“estiende”	“entiende”
“y aun”	“yaun”
“no hay”	“nota y”
“lo tomaré yo”	“lo tomaréyo”
“le dixé”	“la dixé”
“quisiera”	“qui siera”

(Nota del trad.).

adulación. «Se llamaba a las casas del rey aarai, las nubes del cielo», etc. (*loc. cit.* <: 309>).

El culto del hombre no había de restringirse durante mucho tiempo a los muertos. En muchos casos se extiende también a los vivos. En efecto, el salvaje que adora un animal o un árbol, no podía ver un absurdo en la adoración de un hombre. [¡Como si el civilizado inglés no «adorara» a la reina o al Sr. Gladstone!] A sus ojos, el jefe es casi tan poderoso como el dios, cuando no más. Sin embargo el culto del hombre no existe en comunidades privadas de toda civilización, porque los jefes [¡perro superficial!] están constantemente mezclados con sus súbditos, y así no están rodeados de ese misterio que exige la religión y que poseen en grado tan eminente los animales nocturnos. Pero a medida que progresa la civilización y los jefes se separan más y más de sus súbditos [!], cesa ese estado de cosas y el culto del hombre pasa a ser un elemento importante de la religión (235 <: 309>). El culto de un gran jefe parece tan natural al hombre como el de un ídolo. Un mongol decía a fray Ascelin (Astley, *Collection of voyages*, t. IV, p. 551): «Puesto que vosotros, los cristianos, no tenéis escrúpulos en adorar palos y piedras, ¿por qué os negáis a honrar del mismo modo a Bayoz Noy, a quien el jan ha mandado que se adore como a él mismo?» A este culto acompaña casi siempre la creencia en seres superiores (234 <: 310>).

Allí donde el chamanismo no ha reemplazado tan completamente al totemismo, el establecimiento del gobierno monárquico, con su pompa y sus ceremonias, ha conducido a un culto, mucho mejor organizado, de las antiguas divinidades. De ello son ejemplos notables el culto de la serpiente en el África occidental y el del sol en Perú (235 <: 310>). Con frecuencia los hombres blancos <han sido> tomados por deidades, como el capitán Cook en el Pacífico, etc. «Tuikilakila, el jefe de Somosomo, dijo al Sr. Hunt: «Si mueres el primero, te haré mi Dios». «No <parece existir> una línea segura de demarcación entre los espíritus muertos y los dioses, ni entre los dioses y los hombres vivos, porque se considera a muchos sacerdotes y jefes ancianos como personas sagradas, y no pocos reclaman para sí la elevación a la divinidad. «Soy un Dios», diría a veces Tuikilakila, y lo creía así» (Erskine, *Western Pacific*, p. 246). Lubbock dice: «Al pronto parece difícil comprender que pueda creerse en la inmortalidad de un hombre [quiere decir: incapaz de morir de muerte natural; Lubbock se ríe aquí de sí mismo y no sabe bien cómo; encuentra completamente natural el que sean «capaces» de una muerte <>innatural<>],

es decir, que sigan viviendo, aunque muertos de muerte natural]. Sin embargo en varios países se ha mantenido esa creencia» (235 <: 311>).

Merolla cuenta (en Pinkerton, *Voyages*, t. XVI, pp. 226 ss.) que en su tiempo los magos del Congo se llamaban scinguili, es decir, dioses de la tierra. El título de su jefe era «Ganga Chitorne, siendo reputado dios de toda la tierra. Además afirma que su cuerpo no puede perecer de muerte natural; y para confirmar a sus adoradores en esta idea, cuando siente acercarse su fin, bien por los años, bien por una enfermedad, llama a aquél de sus discípulos a quien designa por sucesor y pretende comunicarle sus grandes poderes»; «manda que le ahorque o le mate a golpes coram público» etc. (235, 236 <: 311>). También el Gran Lama del Tíbet. Sacrificios, con objeto de procurarse el apoyo de los seres espirituales en bien o en mal (237 <: 312>). Se empieza por suponer que los espíritus comen realmente los alimentos que se les ofrecen; pero, al observar que los animales sacrificados no desaparecían, se llegó a la conclusión de que el espíritu se comía la parte espiritual de la víctima, dejando la mas grosera a sus devotos adoradores. Así los limbus, cerca de Daryiling [India], se comen sus sacrificios, dedicando, como dicen enérgicamente, «el soplo de la vida a los dioses, la carne a nosotros mismos» (237 <: 312, 313>).

6 Las hadas de Nueva Zelanda, cuando Te Kanawa les dio sus joyas, se llevaron las sombras solamente, no haciendo aprecio de la materia terrena (Sir G. Grey, *Polynesian mythology*, <p. 294>). En Guinea, según Bosman, «al ídolo no le corresponde más que la sangre, / porque la carne les gusta mucho <>>. En otros sitios los devotos se regalaban con la carne, como los ostracos; pero a los ídolos se les rociaba de sangre, en sus bocas (en el caso de los ostracos). Y aun esto termina en algunos casos siendo sustituido por <[>...<]> pintura roja; así, frecuentemente (cor<onel> Forbes Leslie), las piedras sagradas de la India; así, en el Congo los fetiches pintados de rojo todas las lunas nuevas, etc. (237, 238 <: 313>).

En las grandes ofrendas de alimentos en las islas Fidji «la fe de los nativos no reserva para los dioses, a los cuales tiene por muy voraces, más que el alma de las víctimas; la carne la consumen los adoradores <>>» (Williams, *Polynesian researches*).

<[>Antecedentes de la Cena: <]> En diversos casos parece que llega a ser una parte necesaria de la ceremonia que los asistentes se coman a la víctima.

Así en la India (Dubois, p. 401), «terminado el sacrificio, sale el sacerdote y distribuye una parte de lo ofrecido a los ídolos. Esa parte se recibe como santa y al punto se come». Los pieles rojas (Schoolcraft, *Indian tribes*, t. III, p. 61; Tanner, *Narrative*, p. 287), en el festín que celebran al empezar la época de la caza, «deben comer toda la víctima, sin dejar un bocado». <<>Los algonquinos... en el mismo festín... no deben romper un solo hueso de la víctima» (239 <: 313, 314>).

En muchos casos se produce una curiosa identificación [él dice «confusión»] entre la víctima y la divinidad, y se adora la primera antes de sacrificarla y comerla. Así, en el antiguo Egipto, Apis, la víctima, era mirado también como el dios (Cox, *Manual of mythology*, p. 213) y algunos suponían que Ifigenia era la misma Artemis. [No sólo el buey Apis, la víctima, sino también el cordero sacrificial, Cristo, igual a Dios, su hijo unigénito.] F. G. Müller dice de México que en cierta época del año «los sacerdotes hacían una imagen con harina de diversos granos, que, mezclado todo con la sangre de niños sacrificados, se cocía en el horno. Ciertas purificaciones y expiaciones religiosas, abluciones con agua, sangrías, ayunos, procesiones, sahumerios, sacrificios de codornices y sacrificios humanos preparaban a la fiesta. A continuación un sacerdote de Quetzalcoatl atravesaba de un disparo de flecha esa imagen del dios Huitzilopochtli. Este era tenido entonces por muerto, el sacerdote le arrancaba, como a los sacrificios humanos, el corazón, y se lo comía el rey, representante del dios en la tierra. En cambio el cuerpo se lo repartían los diversos barrios de la ciudad de modo que cada individuo recibía un pedacito» (239, 240 <: 314>)⁶.

También en México, gran sacrificio anual en honor de Tezcatlipoca. Se elegía por víctima un hermoso joven, por lo común un prisionero de guerra. Durante un año entero se le trataba y adoraba como un dios, etc. Al comienzo del último mes le destinaban como mujeres 4 hermosas jóvenes. En fin, llegado el día fatal, lo llevaban al templo, a la cabeza de una solemne procesión, luego lo sacrificaban con grandes ceremonias y las mayores muestras de respeto, luego se lo comían sacerdotes y jefes.

Los jonds de la India central <han mantenido> también tales sacrificios humanos. Fijan un poste en el suelo; atan a él la víctima sentada; la untan con guí, aceite y cúrcuma, la adornan con flores y la adoran durante todo el día. Al

6 La traducción castellana no recoge este pasaje, que se halla directamente citado en alemán, en la p. 239 y siguiente, nota 7, de la edición (Nota del trad.).

llegar la noche vuelve el bullicio; a la 3ª mañana dan de beber leche a la víctima, mientras el gran sacerdote implora las bendiciones de la diosa sobre el pueblo, etc. El sacerdote cuenta el origen y bondad del rito... y concluye proclamando que la diosa ha sido obedecida y el pueblo reunido, etc. Después de esta farsa llevan la víctima al bosque donde ha de consumarse el sacrificio y, para prevenir toda resistencia, le rompen los huesos de brazos y piernas o bien la narcotizan con opio o datura; entonces el yanni <sacerdote> descarga el hacha sobre ella... En seguida la multitud se precipita a obtener un pedazo de su carne y a los pocos instantes no quedan mas que los huesos (240, 241 <: 315>).

Así en algunas partes de África «comer el fetiche» es una solemne ceremonia, <«> mediante la cual las mujeres juran fidelidad a sus maridos, los hombres a sus amigos». (Algo semejante ocurre al prestar un juramento, por ejemplo, simbólicamente «raspando o desmenuzando un poco de fetiche en agua o en un alimento, para ponerlo luego en su boca; no <se atreverá a> tragarlo, <,si ha mentado>»). (241 <: 316>).

Por regla general, no todos se comían indistintamente la víctima del sacrificio. En <las islas> Fidji lo hacían sólo los viejos y sacerdotes, excluyéndose de toda participación a las mujeres y los jóvenes. Los sacerdotes afirman gradualmente su derecho a la víctima entera, lo que estimula la práctica del sacrificio. Además afecta el carácter del culto. Así como dice Bosman, los sacerdotes estimulaban las ofrendas a la Serpiente con preferencia sobre el Mar, porque en el último caso, <[>como dice,<]> «resulta que no les queda nada a ellos» (241, 242 <: 317>).

El sentimiento que dio origen al sacrificio de los animales condujo naturalmente al de los hombres en Guinea, las islas del Pacífico, en el Brasil con los prisioneros de guerra, varios pueblos de la India, además de los jonds, citados ya; y aun hoy en algunos puntos, aunque ya no <están> permitidos los sacrificio humanos, hacen figuras humanas de harina, pasta o barro y luego les cortan la cabeza en honor de sus dioses (242 <: 317, 318>). También en la historia antigua entre los cartagineses, asirios, griegos; entre los romanos hasta el siglo II o III d. C., / en Perú, México. En este último, según F. G. Müller, sacrificaban en los templos cada año 2500 (calculando por lo bajo); pero un año <fueron> más de 100 000. Entre los judíos sistema de sacrificios animales en gran escala y símbolos de sacrificios humanos, que indican que alguna vez fueron corrientes.

La hija de Jefté; véase cap. <2>7, <vers. 28 y 29> del Levítico (242-243 <: 318-320>)⁷.

Originariamente ni templos ni edificios sagrados; en el Nuevo Mundo sólo en Centroamérica y Perú (244 <: 320>). En la India el túmulo se convirtió en templo (Fergusson, *Tree and serpent worship*).

Las razas humanas más salvajes no tienen sacerdotes propiamente dichos (244 <: 321>). En Grecia sacerdotes, pero no sacerdocio (245 <: 322>).

En las islas Tonga se tiene por inmortales a los jefes, a los tuas o gente del pueblo por mortales; en cuanto a la clase intermedia, los muas, hay diferencia de opiniones (*loc. cit.* <: 323>).

La creencia en el alma (diferente de <la creencia en> los espíritus), con una existencia universal, independientemente y eterna, se halla circunscrita aa las razas superiores [?] del género humano (*loc. cit.*).

E<1> reverendo Lang, en su *The aborigiens of Australia*, tenía un amigo que «procuró durante mucho tiempo y con mucha paciencia hacer comprender [debería decir: hacer creer] a un australiano muy inteligente y dócil cómo podía existir sin el cuerpo; pero el negro no conseguía nunca guardar la seriedad... Durante mucho tiempo no pudo creer [el negro inteligente] que el “caballero” [el amigo tonto del cura Lang] hablaba en serio, y cuando se dio cuenta [de que el caballero era un borrico absolutamente sincero], cuanto más serio se ponía el maestro, más ridículo le parecía todo el asunto» (245, 246 <: 323>). [Lubbock se ríe de sí mismo y no sabe cómo].

César cuenta que los antiguos britones solían prestar dinero a *post obitum* (contra promesa de pago en el otro mundo) (248 <: 326, 327>).

El animal de Lubbock dice:

«No se ha reconocido hasta ahora en todo lo que vale el inmenso servicio que ha prestado la ciencia... a la causa de la religión... Muchas personas

7 Lubbock no cita el capítulo 7 sino el 27, verss. 28 y 29. Sin embargo es el cap. 7 del *Levítico* el que ocupa sistemáticamente del sacrificio y pudiera ser más interesante para el tema que los dos versículos citados por Lubbock. Por eso, más que un Lapsus de Marx, supongo un cambio intencionado de cita, aunque ha dejado en el texto entre corchetes angulares la referencia de Lubbock. A continuación, en el paréntesis, donde dice «242-243», he corregido de «241-243» (Nota de trad.).

excelentes, pero de espíritu estrecho [¡filisteos de ancha vista!] miran aún la ciencia como hostil a la verdad religiosa, cuando en realidad no lo es sino al error religioso» (256 <: 336>).

Notable costumbre en Tahití de que el rey abdicase en cuanto tenía un hijo; y los terratenientes, en igual circunstancia, perdían la propiedad simple de tierra, para reducirse a menos curadores de los poseedores infantiles. (Véase Ellis, *Polynesian researches*, t. II, pp. 346, 347). Los basutos observan un estricto sistema de primogenitura y, aun en vida del padre, el hijo mayor tiene dificultades considerables sobre la propiedad y sobre los hermanos menores. (Casalis, *Basutos*, <p. 179>)⁸. Los australianos, que se alimentan de didelfos, reptiles, insectos, raíces, etc., generalmente que no pueden obter el sustento preciso más que dentro de la propiedad particular de cada uno (no como los pieles rojas de América, <que viven> de la caza mayor, con sólo propiedad tribal de la tierra, común a la comunidad cazadora); «cada hombre posee alguna porción de tierra, cuyos límites exactos puede señalar siempre. El padre subdivide en vida entre sus hijos esas propiedades, que se transmiten casi hereditariamente. Un hombre puede vender o cambiar sus tierras; pero la mujer no hereda nunca; tampoco la primogenitura lleva consigo ningún derecho ni ventaja especial». <Hay> algunos terrenos especialmente ricos en goma, etc., sobre los cuales se reconoce un derecho a varias familias, cuando la goma está a punto, por más que no se les permite ir allí en otras épocas (Eyre, *Discoveries in Australia*, t. II, p. 297; Grey, *Australia*, t. II, pp. 232, 298, 236)... «Algunas tribus australianas reclaman como propiedad hasta el agua de los ríos... Cazar en terreno ajeno es en Australia un delito capital».

<<>En Polinesia, donde quiera que se atiende con esmero al cultivo, como en Tahití, cada porción de tierra tiene su respectivo dueño; aun los distintos árboles pertenecen a veces a propietarios diferentes, y al árbol y la tierra en que crece, a diferentes dueños» (Ellis, *Polynesian researches*, t. II, p. 362). En Nueva Zelanda había 3 clases distintas de propiedad del suelo, saber: de la tribu, de la

8 Aquí una llamada, consistente en tres equis (xxx), trae el pasaje que le sigue inmediatamente en Lubbock, y que se encuentra en el manuscrito de Marx —precedido de la misma señal (xxx)—, dos párrafos más abajo, al comienzo de la p. 8; ahí también se encuentra la referencia a la paginación en Lubbock de todo lo que precede a la primera llamada en el párrafo. Ha sido respetado, a pesar de esto, el orden del manuscrito, para no complicar la correspondencia de nuestra edición con la paginación originaria del manuscrito. El pasaje que separa los dos signos xxx corresponde a una parte anterior de Lubbock (309, 310<: 393, 395>), interpolado por Marx en el decurso normal del extracto (Nota de trad.).

familia y del individuo. Los derechos comunes de la tribu eran con frecuencia muy extensos y se complicaban por matrimonios entre ellas... Los niños, desde el momento de nacer, tenían derecho a una parte de la propiedad doméstica (Taylor, *New Zeland and its inhabitants*, p. 384).

8 ⁹El mismo sistema de primogenitura, combinado con la herencia en línea femenina, rige también en toda su fuerza en <las islas> Fidji, donde se conoce con el nombre de vasu. Esta / palabra significa sobrino o sobrina, «pero se convierte en título de un *status* social tratándose de un hombre, el cual tiene en algunas localidades el privilegio extraordinario de apropiarse cuando le parezca de los bienes de su tío o de las personas que dependen del mismo... Por elevado que sea un jefe, como tenga un sobrino, tiene un amo» (315 <: 402>).

Quizá tenga que ver con un principio análogo «la curiosa costumbre de distinguir al padre por el nombre del hijo <»>. En Australia <es> muy corriente que, en cuanto recibe el nombre el hijo mayor, el padre toma «el nombre del hijo, Kadlitpinna, el padre de Kadli; la madre se llama Kadlingangki o madre de Kadli, de <'>ngangki<'>, hembra o mujer». En <Norte>américa la misma costumbre (*Smithsonian Report*. 1866). Así, entre los «kutchin el padre recibe el nombre de su hijo o hija; el nombre paterno se forma mediante la adición de la palabra ti al fin del nombre del hijo; v. g.: Que-ech-et tiene un hijo y le llama Sah-nin. El padre se llamará desde entonces Sah-nin-ti y quedará olvidado el antiguo nombre de Que-ech-et».

<<>En muchas partes de Sumatra (Marsden, *History of Sumatra*, p. 286) se distingue al padre por el nombre de su primogénito, como 'Pa-Ladin' o 'Pa-Rindu' (<'>Pa<'> por <'>bapa<'>, que significa 'el padre de'), y al adquirirlo pierde el suyo propio... Las mujeres no dejan nunca su nombre de nacimiento; frecuentemente, sin embargo, se les designa por cortesía con el de su hijo mayor: 'Ma si ano', 'la madre de fulano'; pero más como una designación de buen tono que como un nombre».

Entre las razas inferiores los jefes apenas se cuidan de los delitos, mientras no afectan o se supone que no afectan a los intereses generales de la comunidad. En cuanto a daños particulares, a cada cual le toca protegerse o vengarse por sí mismo. Du Tertre (*History of the Caribby islands*, p. 316; véase también Labat, *Voyage aux isles d'Amérique*, t. II, p. 83) dice: «La administración de justicia

9 Aquí se encuentra la segunda llamada (xxx); cf. *supra*, nota 8 (Nota de trad.).

entre los caribes no corre a cargo del jefe ni de ningún magistrado, sino que, como hacen los tapinambus, el que se considera ofendido logra de su adversario la satisfacción que su pasión le dicta y sus fuerzas le permiten. El público no interviene para nada en el castigo de los criminales; y si un individuo cualquiera sufre un daño o una afrenta, sin tratar de vengarse, es despreciado por todos los demás y tenido por cobarde y sin estimar».

Entre los indios de América del Norte, cuando es asesinado un individuo, «sólo la familia del difunto tiene derecho a tomar satisfacción; se reúne, discute y decide. Los jefes del lugar o la nación nada tienen que ver ni hacer en el asunto» (*Trans. Americ. Antiq. Society*). Y aun parece que en un principio el objeto de las prescripciones legales no era tanto castigar al delincuente como restringir y mitigar la venganza de la parte agraviada (317<: 405>).

El tanto de la vergüenza legal se regula con frecuencia estrictamente. Por ejemplo, en Australia: «El criminal puede reparar el crimen, presentándose y sometiéndose a la ordalía de que todas las personas que se consideren ofendidas, le arrojen sus lanzas; o permitiendo que la atraviesen con lanzas determinadas partes de su cuerpo, como los muslos o las pantorrillas o debajo del brazo. La parte que ha de atravesar la lanza se halla determinada para todos los delitos ordinarios, y un nativo que ha incurrido en esta pena, presenta a veces con toda tranquilidad su pierna, para que la parte ofendida la atraviese con su lanza». Tan estrictamente limitado es el tanto de pena que, si un hombre, bien por descuido, bien por otra causa, excede, al herir así con la lanza, los límites preescritos —si, por ejemplo, hiere la arteria femoral— se hace a su vez acreedor de castigo. [¡El asunto Shylock!]¹⁰ (G. Grey, *Australia*, t. II, p. 243).

10 En *El mercader de Venecia*, de Shakespeare, Shylock es un usurero que pretende cortar —conforme a acuerdo previo— una libra de carne a un fiador, a quien odia, por impago; pero al final es él mismo el castigado por esa pretensión. Marx cita repetidas veces este personaje, que representa la pretensión sangrienta de disponer de los individuos como mercancía. Véase por ejemplo *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* (OME, t. 5, p. 212), el comentario de 1844 sobre Mill (OME, t. 5, p. 280), *El capital* (OME, t. 40, p. 310; t. 41, p. 330) (Nota de trad.).



**5. LA FORMA COMUNIDAD DEL
PROCESO DE PRODUCCIÓN.
FORMAS COMUNALES QUE HAN
PRECEDIDO AL RÉGIMEN DEL CAPITAL:**

*Algunas determinaciones de forma y
contenido técnico-organizativo*

La forma comunidad del proceso de producción. Formas comunales que han precedido al régimen del capital:

Algunas determinaciones de forma y contenido técnico-organizativo*

A. Marx y las formas comunales

A.1. Los avatares de una discusión infructuosa

Sean cuales fueren las formas sociales de la producción, sus factores son siempre los trabajadores y los medios de producción. Pero unos y otros sólo lo son potencialmente si están separados. Para que se produzca en general, deben combinarse. La forma especial en la que se lleva a cabo esta combinación distingue las diferentes épocas económicas de la estructura social.

Marx, *Manuscrito para la redacción del Libro II de El capital*,
1866-1870.

Uno de los trágicos errores del marxismo del siglo XX ha sido la propensión a querer convertir la historia real y los acontecimientos vivos en abnegados sirvientes de una filosofía de la historia tanto más excéntrica y estéril cuanto más era usada como “argumento” demostrativo del inequívoco curso de los acontecimientos sociales. La fosilización de este proceder irracional, con turbios aires sacramentales, vino con los famosos escritos de Stalin sobre el

* García Linera, A. (2009). *Forma valor y forma comunidad* Capítulo VI. CLACSO Coediciones-Muela del Diablo Editores, La Paz, Bolivia.

“ineludible” proceso lineal-universal de la historia humana, posteriormente divulgados en todos los idiomas imaginables por esos esquizofrénicos “manuales de marxismo” en los que aún hoy se alimenta una vulgar burocracia parasitaria que especula con su radicalidad para obtener privilegios personales.

La discusión sobre el desarrollo de los pueblos ciertamente no era un problema de erudición especulativa sobre el pasado, sino de candente actualidad para investigadores y políticos de muchos países que buscaban comprender la historia pasada de sus pueblos pero, ante todo, la historia inmediata contemporánea, sus fuerzas y posibilidades transformativas que se mostraban como “carentes” de las numerosas particularidades que presentaba el avasallador capitalismo clásico. El futuro cercano (colectivo e individual) era, pues, lo que se buscaba elucidar con base en las condiciones presentes heredadas del pasado.

No era ni es poco lo que se pone en juego en esta discusión: era la interpretación de la historia y, ante todo, las posibilidades revolucionarias de países en donde la ortodoxia capitalista parecía jugar una mala pasada a la simple homogeneización productiva, era la comprensión de las posibilidades estratégicas de las fuerzas vitales reales, el tipo de horizonte social a alcanzar con la mano. En otras palabras, el tipo de sociedad a conquistar como superación de lo existente, las fuerzas impulsoras de ese cambio, las fuerzas contrarias a ser enfrentadas, etc. Esta discusión cobró densidad rápidamente entre las organizaciones políticas y parte de la intelectualidad de esos países de las extremidades del cuerpo capitalista mundial comprometidos con esa realidad “anómala”, no-plenamente capitalista, de sus sociedades. Dado que éstas eran básicamente agrarias, ¿cuál era en efecto su estructura económica productiva?, ¿cuáles las relaciones económicas mayoritarias y cuáles las decisivas?, ¿cuál el vínculo del espacio agrario con el reducido pero intenso régimen capitalista localmente emergente e internacionalmente predominante?, ¿cuáles las relaciones de explotación que se impone contra la mayoría laboriosa?, ¿de qué tipo de trabajador agrario estamos hablando?, etc., etc., preguntas tanto más apremiantes si a todas luces era evidente que la Revolución Rusa de 1917 dio inicio a ese “traslado” de los estallidos revolucionarios contemporáneos de “Occidente a Oriente”, de los países centrales a la llamada periferia capitalista, tal como lo había previsto Marx.

Lamentablemente, la discusión terminó tan rápido como comenzó. La rigidez de los manuales y los llamados de atención del Komintern zanjaron vertiginosamente la discusión. “¿Para qué hacerse problemas sobre el régimen económico social que ha precedido al capitalismo?, ¿es que no saben que, por ley histórica, no puede ser más que el feudalismo o el esclavismo?”. Pues bien, si esto era lo que “decía el marxismo”, detrás de esos capitalismo “impuros” que agobiaban a esos países había que ir a rastrear “señores feudales”, siervos, esclavos o pequeño burgueses camuflados que quisieran escurrirse de la normatividad histórica de los manuales. La búsqueda o explicación devino así en una empresa azarosa y grotesca. Si bien los “manuales” se salvaban de la vulgaridad por la generalidad de sus triviales explicaciones, sus “aplicaciones” locales por los “alumnos” no podían menos que resultar definitivamente absurdas. ¿Era el trabajador poseedor hereditario de la tierra una extensión del siervo y el recaudador estatal de impuestos un señor feudal afilando su espada para emprender cruzadas religiosas? ¿Era el sometimiento colonial de la comunidad una forma camuflada del vasallaje y el yanaconazgo una esclavitud pervertida? Como no había más salida para “encajar” en regla la realidad con el manual, la respuesta, ya antes incluso de la pregunta, tenía que ser afirmativa. La investigación fue así sustituida por un curioso método eclesiástico de afirmación por exclusión: “si la comunidad agraria no es esto ni lo otro, entonces no puede ser más que aquello otro que prescribe el dogma”.

Nuestro continente, por desgracia, no se salvó de tan inepto clasificacionismo oscurantista. A excepción de brillantes –y por ello rápidamente silenciados– pensadores, la vulgata marxista hizo estragos catastróficos con la historia, especialmente con la historia agraria. La riquísima realidad viva de nuestras sociedades agrarias fue salvajemente reducida a descabellados “feudos” y extraños “esclavismos” salpicados de forzados “comunismos estatistas”, cuyo único fin era justificar la inevitabilidad “progresista” del “capitalismo puro”. Y toda esta empresa no venía de la mano de nefastos oligarcas, sino de “extremistas marxistas” que querían ver así diluida de una buena vez la llamada “barbarie” agraria que tantas dificultades les causaba a la hora de la redacción de sus “radicales” programas capitalizantes.

Tuvieron que ser las publicaciones de unos sugestivos manuscritos de Marx a principios de los años cincuenta¹, la amplitud intelectual de antropólogos

1 Marx, K., *Grundrisse*, en OME, Crítica. Tomos XXI, XXII.

e historiadores en parte extranjeros y, sobre todo, la persistencia de una realidad rebelde que rebasaba por los cuatro costados los tontos intentos conceptualizadores brotados de los manuales y citas descontextualizadas, lo que rompió ese asfixiante progresivismo teórico-filosófico sobre la naturaleza de las sociedades agrarias no-capitalistas y llevó, desde la década de los sesenta, a la recuperación de un estudio más serio y científico de la realidad. Las investigaciones sobre el carácter de la sociedad incásica y la utilización del concepto de “régimen asiático” abrieron nuevas perspectivas para avanzar con sensatez en la comprensión de las sociedades agrarias. Sin embargo este impulso, llamado a romper con el abusivo y prejuicioso encajonamiento de la realidad en ridículos esquematismos abstractos, pronto se estancó. Si el llamado “modo de producción asiático” había derrumbado inicialmente la teorización progresivista-linealista del desarrollo histórico, pues ahora era colocado como justificativo de su renovada aplicación “enriquecida”. Haciendo un espacio entre feudalismos y esclavismos, el “asiatismo” quedó incorporado en una novísima filosofía de la historia que volvía a perpetuar su supremo desprecio por el curso irreverente de la historia real y su desmedida pasión justificatoria del anunciado aburguesamiento total de todas las sociedades contemporáneas: “es el curso inalterable e ineludible del desarrollo humano que prepara las condiciones de la nueva sociedad”, se nos volvía a repetir con el mismo aborrecible aire sacramental de siempre.

Pero este degenerado totalitarismo justificatorio del capital, más cercano al premonicionismo religioso inquisidor que a cualquier forma primaria de espíritu investigativo, nada tiene de marxista. Es más, existe como su forzada negación pues, en términos metodológicos, qué es el marxismo sino la más rigurosa y científica crítica de lo existente, esto es, el más sistemático esfuerzo por la comprensión del movimiento íntimo y esencial de todas las sociedades, el escudriñamiento lógico y vivo de sus contradicciones concretas, de sus desgarramientos históricos, de sus fuerzas, de sus potencias, de sus posibilidades conservativas, de sus necesidades efectivas para volver a todas ellas materia de trabajo para la acción de autodeterminación humana hacia su autodeterminación universal que es, en definitiva, a quien se debe y a quien sirve.

El marxismo no tiene nada de profeta de la historia y, por el contrario, es su más agudo auscultador crítico porque es en sí mismo expresión teórica de la fuerza viva crítica más radicalmente transformadora de la historia, del

trabajo humano creador, del trabajo vivo-en-acto que se define en el mismo momento de su efectivización de donde brota en definitiva el curso histórico. Todo esto no niega, claro está, la necesidad de realizar comparaciones del curso histórico de sociedades particulares con otras para producir sintéticamente generalizaciones *teóricas*; pero, en todo caso, lo que prevalece es la comprensión de la historia real-esencial de cada sociedad y la generalización es sólo síntesis comprensiva de ese devenir concreto. Su producto, nunca su requisito.

La historia del desarrollo de los conceptos sobre las llamadas inicialmente “sociedades asiáticas” y sobre **las formas de comunidad** en el pensamiento de Marx es, en este sentido, paradigmática sobre cómo el **marxismo vivo** afronta y debe resolver el estudio de las formas económico-sociales que han precedido al régimen del capital.

Aquí no hemos de recapitular las fuentes y los modos de construcción histórica de estos conceptos en la actividad científica de Marx en sus esfuerzos por entender la realidad agraria no capitalista². Nos interesa sólo resaltar la modalidad del acercamiento de la crítica marxista a esa historia económica.

Cuando, por ejemplo, en el manuscrito sobre la *Ideología alemana* y luego en el *Manifiesto* Marx se refiere a las sociedades no-capitalistas, lo hace en primer lugar sobre un vasto estudio previo de historiadores y economistas antiguos y contemporáneos que analizaron esas sociedades³ y, en segundo lugar, sobre la perspectiva limitada de esas referencias. Allí no se detiene a discutir sobre si el feudalismo precedió al capitalismo en toda Europa o si un régimen tribal antecedió obligadamente al esclavismo, mucho menos si estas épocas históricas tienen una vigencia universal. Él se apoya en las investigaciones históricas existentes hasta ese momento, pero sometiéndolas a una crítica metodológica, al igual que las reflexiones y generalizaciones de los autores. Estudia con acuciosidad los datos que esas investigaciones brindan sobre las características económicas y sociales de los diversos pueblos. Toma nota de ellas, pero a la vez que coloca bajo un exigente examen las conclusiones y comparaciones que los autores realizan a la luz de sus datos, intenta, en la medida de sus posibilidades, develar aspectos del movimiento interno y fundante de la sociedad estudiada.

2 Ver Qhananchiri, *op.cit.*

3 Sobre las referencias a las abundantes lecturas de Marx en la década de los años cuarenta, ver Marx, K. y Engels, F., *Historisch Kritische Gesamtausgabe* (MEGA), Secc. 1, T. III.

Tras las referencias documentadas sobre el comercio, la producción, las divisiones jerárquicas, Marx se esfuerza por develar la forma de organización del proceso de producción, la forma de consumo y concentración de la capacidad de trabajo en el proceso de trabajo, las relaciones de dominio y explotación que se hallan detrás de las estructuras jurídicas y culturales de la sociedad, las relaciones de propiedad que objetivizan el proceso de trabajo, la naturaleza de las fuerzas productivas, la división de la sociedad en segmentos y clases correspondientes a los momentos generales del proceso de producción y reproducción social en su conjunto, etc. El problema de si tal o cual curso histórico específico de la sociedad es general o no, no es una interrogante a la que tiene que responder el marxismo a través del juego de conceptos. Sólo puede develar las fuerzas esenciales impulsoras que palpitan dentro de la sociedad, el espacio de sus posibilidades y ausencias.

La que tiene que develar el curso real de cada sociedad particular es la propia historia real comprendida en su esencialidad medular, su desarrollo concreto aprehendido en profundidad por los conceptos que ella misma ayuda a recrear como momento de su realidad comprensiva. Que el *Manifiesto Comunista* sólo hable de esclavismo y feudalismo no significa en absoluto que para el marxismo sólo esas dos formas sociales han precedido al régimen del capital; ello sería reducir brutalmente el marxismo a un salmo bíblico irreflexivamente leído y el pensamiento marxista a un mezquino tribunal de la humanidad. En el caso del *Manifiesto*, si sólo son nombradas esas dos sociedades históricas es porque, en el curso de la historia europea, esas son las sociedades de las que Marx tiene conocimiento y en las que se expresa un punto nodal: la división de la sociedad en clases antagónicas, antagonismo que ha sido recreado bajo nuevas formas y con otras clases en la sociedad capitalista. De aquí a convertir la exposición del *Manifiesto* en un designio teológico-filosófico acerca del tipo de formación social que todo pueblo tiene que atravesar es, no cabe duda, un tributo al delirio más infame en materia de historia social.

Cuando a comienzos de la segunda mitad del siglo XIX Marx comienza a estudiar las relaciones económicas que prevalecen en la agricultura y en la sociedad en su conjunto en la India, Medio Oriente, China, etc., no es él quien descubre el concepto de “asiatismo”, sino que lo recoge de economistas y filósofos del siglo XVIII que lo habían usado para caracterizar ciertos rasgos comunes de la vida económica y social de algunos pueblos del Oriente estudiados durante esos años. Marx, a través de estos y otros historiadores e

investigadores, toma conocimiento de la realidad específica de estos pueblos y **reelabora** ese concepto heredado para dar cuenta de algo que hasta ese momento no conocía en su dinámica interna: sociedades donde no existía la propiedad privada de las condiciones fundamentales de la producción y donde se desarrollan relaciones de convivencia económica, política, administrativa, comunales.

En estos casos, el concepto de “forma asiática” de apropiación de la tierra viene a representar esta realidad social que Marx no conocía en Europa. Posteriormente, estudiando mejor la historia europea y a partir de los nuevos datos que la investigación histórica va brindando, procede a la diferenciación de varias **formas** de vida social comunitaria y de posesión de la tierra en tanto fundamental condición de la producción material (a las que provisionalmente llama “germánica”, “antigua” y “natural”), con lo que lo “asiático” representaría sólo una **forma de comunidad** hallada también en otras regiones y continentes (Europa Oriental, América...). Estos **estadios o épocas históricas** de la vida social estudiados por Marx en los *Grundrisse* y en los borradores de *El capital* no representan ni son expuestos como sucesión progresiva de la organización social. Son, ante sus ojos, **formas sociales** particulares que han precedido indistintamente al surgimiento del régimen capitalista en distintas zonas geográficas del planeta, que amplían enormemente su punto de vista sobre la extraordinaria diversidad de las modalidades organizativas de la sociedad humana y, en particular, sobre la existencia de una muy larga etapa de vida comunitaria de todos los pueblos –en la que el indolente individualismo de la propiedad privada no existía y, por otro lado, sobre la existencia de varias **formas** económico-sociales frente a las cuales surge el despótico régimen del capital, el feudalismo, para el que el capital constituye su contradictorio desarrollo progresivo–, la “asiática”, ante la que el capital se presenta como devastadora destrucción, pues mientras que en el primer caso se trata de la transición de una forma de propiedad privada (la feudal) a otra (la capitalista), en el segundo se trata del desgarrador tránsito de una propiedad comunal a una forma de propiedad privada.

Estos conceptos, que resultan de una comprensión expansiva del devenir histórico de la humanidad, no son adquisiciones fosilizadas. Con el tiempo son sistemáticamente enriquecidas y van a dar lugar a nuevos intentos de generalización clasificatoria igualmente provisionales que, incorporando los nuevos datos de los recientes estudios antropológicos de finales de siglo, no

cierran el paso a los que posteriormente podrían venir. A diferencia de los *Grundrisse*, Marx, en sus apreciaciones de los decenios setenta y ochenta del siglo XIX, no conceptualiza las diversas **formas de comunidad** por el lugar en que se encuentran, sino por la complejidad de sus características sociales desarrolladas: **comunidad de forma primaria**, en la que sólo existe **apropiación comunitaria de la tierra**. Esta forma de comunidad tendría a su vez variantes o **tipos históricos** según si existen niveles superiores de unificación comunitaria más o menos democráticos (por tanto reales) o despóticos (formales), etc.

Comunidad agraria, donde se presenta la escisión entre la “propiedad comunal” y la posesión individual-familiar de la tierra. Esta **forma general** de la apropiación comunitaria sería una etapa previa y, dependiendo de las circunstancias histórico-concretas prevalecientes en cada caso, estaría en transición a lo que Marx denomina “**formación secundaria**”. Formación secundaria de la organización social en la que, en sus primeros momentos, mantienen aún ciertas relaciones comunitarias de ocupación del suelo, pero en la que **la posesión individual ha devenido en propiedad privada individual**, por tanto, sujeta de manera restringida o abierta a relaciones de cambio-mercantil, dependiendo también del contexto histórico específico. El régimen esclavista, feudal y capitalista serían otros tantos momentos de la “formación secundaria” de la sociedad.

Aquí pareciera insinuada una progresividad entre dos grandes separaciones **de la formación social y entre sus distintas formas, que a su vez presentan variaciones histórico-concretas localizadas geográficamente o tipos de formas**, según la nomenclatura que vamos a usar. Pero esta clasificación es sólo una **abstracción del pensamiento**, pues Marx, en estricta fidelidad al movimiento complejo de la historia real de los pueblos, ubica contemporáneamente no sólo la vigencia de la comuna agrícola con la existencia histórica mundializada de la sociedad capitalista, por ejemplo, sino otras variantes de la propia **forma primaria** (en la India, el Perú antiguo), y en ningún momento se le pasa por la cabeza elucubrar sobre la “necesidad” del paso de la “formación primaria a la formación secundaria” y de aquí al “feudalismo”, para luego desembocar en el capitalismo, ni ningún otro tipo de admonición profética.

De hecho, en una famosa carta rechaza enfáticamente todo intento de convertir su esbozo histórico sobre el desarrollo del capitalismo en Europa Occidental expuesto en *El capital*, en una “teoría filosófico-histórica de la

trayectoria general a la que se hallan sometidos todos los pueblos cualquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos ocurran”. Contra este escarnio a su pensamiento, que busca hacer de él la “clave universal de una teoría general de la filosofía de la historia”, Marx llama a estudiar “cada proceso histórico” particular por separado y hallar en él las fuerzas y posibilidades materiales que apuntan a su transformación en un nuevo régimen social. Decenas y hasta cientos de investigaciones sobre comunas agrarias, sobre su vitalidad y sus transformaciones internas, llevan a Marx no sólo a profundizar su comprensión de las formaciones sociales no-capitalistas, introduciendo nuevos conceptos, como la vida en hordas, la gens, los diversos tipos de familias, el surgimiento del Estado por división de la gens debido a contradicciones internas, la formación de naciones antiguas, la vitalidad de la *comuna rural*, etc., sino que además le permiten señalar las potencialidades contemporáneas de estas **formas** de sociedad comunal, para convertirse en “punto de partida” y fuerza directa para la supresión del sistema capitalista mundial y la reconstrucción, en condiciones nuevas y superiores, de la comunidad primaria ancestral convertida ahora en una de carácter universal.

A.2. Forma de comunidad ancestral o arcaica, o forma de propiedad y producción comunitaria

La universalidad del ser humano se revela de un modo práctico precisamente en la universalidad que hace de toda naturaleza su cuerpo inorgánico en cuanto es tanto 1) un medio directo de vida como 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del ser humano.

Marx, *Manuscrito de 1844*.

Precisión conceptual. El concepto de esta **forma social del proceso de trabajo** ha ocasionado innumerables debates y confusiones entre marxistas, historiadores y etnólogos porque, más que un intento para comprender la realidad social, como lo fue para Marx, ha sido utilizado no pocas veces como norma ante la cual la realidad concreta ha sido manipulada como pretexto para confirmar la validez del concepto.

Y, ciertamente, no se puede negar el complejo significado y los bordes difusos que guarda este concepto en el momento de su uso por Marx. Utilizado

inicialmente en la década de 1850, en artículos periodísticos que buscaban dar cuenta de una realidad histórica en que la propiedad privada de la tierra no existe, lo que por un tiempo llamó unilateral y provisionalmente “forma asiática” luego fue vinculado a los esfuerzos por caracterizar un tipo específico de gobierno unipersonalmente representado, despóticamente legitimado. Así, no son escasas las veces en que épocas históricas disímiles, regímenes políticos diferentes y circunstancias económicas distintas son convocados indistintamente por el nuevo concepto, favoreciendo a aumentar la ambigüedad de su significado.

Sin embargo, ya en 1858, en el primer manuscrito del plan de *El capital* (los *Grundrisse*), la rigurosidad conceptual va tomando mayor cuerpo. En tanto que en los artículos periodísticos del *New York Daily Tribune* era una condensación de unas características económicas contemporáneas de ciertas regiones de la India o una forma de régimen político contemporáneo en la Rusia zarista y en regiones del Oriente⁴, en los *Grundrisse* la “forma asiática” no sólo va a expresar una **forma social** de la producción de los bienes materiales con un **contenido técnico-organizativo específico del proceso de trabajo inmediato** (PTI), sino que además, por este nivel de generalización histórica productiva, va a mostrarse como herramienta conceptual que busca aprehender algo más que una realidad inmediata; a saber, una **fase histórica general-abstracta de la organización social del proceso de producción y reproducción de la vida material**. De aquí que en los *Grundrisse* se comience a usar conceptos más precisos para designar a esta **forma productiva**, como: “forma antigua simple de la producción y propiedad comunitaria”⁵ o “propiedad comunitaria y producción comunitaria”⁶. En la redacción de los *Manuscritos de 1861-1863*, aunque el denominativo de “forma asiática” o “comuna asiática” va a seguir siendo empleado esporádicamente, éste está referido específicamente a una “determinada forma social del trabajo”⁷. En los *Manuscritos de 1865-1866* hablará de la “comunidad primitiva donde impera el comunismo natural y espontáneo”⁸; en *El capital* (1867) hablará de la “propiedad comunal” como un **estado general** de la organización social de la producción, uno de cuyos tipos característicos serían la “forma índica”, “oriental”⁹.

4 Ver Qhananchiri, *op. cit.*, Cap. X, XI.

5 Marx, K., *Grundrisse*, T. I, p. 444.

6 *Ibid.*, p. 443.

7 Marx, K., *Teorías sobre la plusvalía*, T. III, pp. 375, 369.

8 Marx, K., *El capital*, T. III, pp. 1.057, 417.

9 Marx, K., *El capital*, T. I, pp. 285, 596.

En los escritos públicos y manuscritos posteriores es posible rastrear los términos que Marx va utilizando para conceptualizar este **período general de la organización económica de la sociedad**, hasta culminar en las cartas a Vera Zasúlich donde, a la hora de recapitular las **formas generales** del trabajo social que ha engendrado la historia humana desde el empleo de la agricultura como principal medio de vida, y con base en un estudio sobre los distintos **tipos** de producción que se dieron en los distintos continentes en siglos pasados, se refiere a la **forma arcaica o primaria** de la propiedad y la producción social, a la “**propiedad comunista**”¹⁰, como **aquella** forma social en la que quedan resumidas todas las características organizativas, técnico-productivas del proceso de trabajo que en estos últimos años ha venido estudiando en los antiguos y contemporáneos pueblos asiáticos, americanos de mucho antes de la colonización, europeos en determinados momentos, etc. Este concepto de **forma ancestral o arcaica** de la comunidad, en tanto expresa de manera ya definitiva la generalización conceptual rigurosa de una forma del trabajo social, es la que ahora vamos a utilizar para representar a una **forma general de la organización comunal** que, dependiendo de los rasgos particulares bajo los que ha existido históricamente y regionalmente, se compone de diversos **tipos**.

El primer lugar donde Marx toma nota de la presencia de esta **forma de propiedad y trabajo comunitarios** es en el Asia, especialmente en la India. Antes que él, filósofos, economistas y políticos europeos habían igualmente tomado en cuenta esta forma de organización social, pero ante todo como ejemplo de ausencia de la “moderna propiedad privada” asociada a un determinado tipo de gobierno. Estas discusiones e interpretaciones del siglo XVIII dejaron una profunda huella en la postura de Marx, especialmente en sus primeros escritos sobre el tema¹¹.

En los *Grundrisse*, y cuando Marx ya otorga a la **forma de producción y propiedad directamente comunitarias** un significado más preciso y elaborado, señala a las “antiguas comunidades” indias y a la “comunidad peruana” y a la azteca encontradas por los conquistadores españoles, como representantes históricos de esta **forma de apropiación social**. Igualmente ubicará a los “antiguos celtas en Gales”¹², a los esclavos. En síntesis, lo que ya apreciamos

10 Marx, K., “Borrador de una carta de respuesta a Vera Zasúlich”, en Marx, *Escritos sobre Rusia*, P y P, pp. 55, 47.

11 Ver Qhananchiri, *op. cit.*, Cap. X, XI.

12 Marx, K., *Grundrisse*, T. I, p. 444.

aquí es cómo una **forma de producción social** inicialmente estudiada en Asia es hallada en sus rasgos globales también en regiones europeas y del llamado continente americano.

Incluso frente a la pretensión de algunos autores contemporáneos a Marx de convertir el “trabajo colectivo” en un atributo privilegiado de algunos pueblos “escogidos” (el caso de los esclavos), en 1872, en las incorporaciones al primer tomo de *El capital* sale al paso afirmando que el trabajo colectivo en su forma originaria se halla en los inicios históricos de todos los pueblos: “es un concepto ridículo –señala– de muy reciente difusión, el que la forma de propiedad común naturalmente originada sea específicamente esclava, y hasta rusa en exclusividad. Es la forma primitiva cuya existencia podemos verificar entre los romanos, los germanos, celtas, y de las cuales encontramos aún hoy, entre los hindúes, un muestrario completo de los especímenes más variados, aunque parte de ellos en ruinas”¹³.

Coincidentemente con esta opinión, años más tarde, en los borradores a Zasulich, señalará cómo es que, “remontándonos mucho por todas partes hallamos, en Europa Occidental, propiedad común de un tipo más arcaico”¹⁴, añadiendo incluso que la *comuna agrícola*, que es la tercera **forma comunitaria general** del trabajo social, surgió en la Germania del desarrollo espontáneo de un tipo de comuna arcaica donde “había ya una distribución anual de tierras entre las gentes y las tribus, pero todavía no entre las distintas familias de una comuna, es probable también que el cultivo se hiciese por grupos en común”¹⁵. En el *Cuaderno Kovalevsky* y los *Apuntes etnológicos* hallamos estudios sobre un tipo de comunidad de la **forma** arcaica en el norte y noreste de la India, que perduró incluso hasta el momento de la colonización inglesa; en Argelia a la hora del dominio islámico y hasta la colonización francesa¹⁶; en Irlanda hasta antes del siglo VIII; y en regiones del llamado continente americano hasta la conquista española¹⁷.

En síntesis, el estudio de esta **forma general** del proceso de trabajo en el pensamiento marxista abarca todo un largo periodo histórico que puede remontarse hasta varios siglos atrás y que se aproxima a nosotros hasta la época

13 Marx, K., *El capital*, T. I, p. 95.

14 Marx, K., Carta a Vera Zasulich, pp. 32-47.

15 *Ibid.*, pp. 33, 32, 53.

16 Marx, K., *Cuaderno Kovalevsky*, La Paz, Ofensiva Roja, 1989, pp. 8, 41.

17 Marx, K., *Apuntes Etnológicos*, México, Siglo XXI/Pablo Iglesias.

de la conquista violenta y la colonización de territorios ubicados en las más variadas regiones del planeta a manos de invasores europeos que cabalgan sobre una economía mercantil en ascenso.

La conceptualización de esta **forma** del proceso de trabajo, de unificación activa de las condiciones de producción material, de efectivización en-acto del trabajo, del carácter del producto del trabajo, del destino de la producción, etc., si bien hace referencia a un larguísimo periodo histórico y a una comprensión teórica de la realidad íntima de la obtención de los medios de vida de muchos pueblos del mundo, no anula en lo más mínimo la existencia de amplias y hasta decisivas diferencias culturales, políticas, organizativas, religiosas, tecnológicas que existen entre estas sociedades que contienen el mismo núcleo productivo inmediato, pero que se reproducen en un entorno económico global que toma cuerpo social de una manera tremendamente distinta y variada entre unas y otras, conformando lo que Marx denomina **tipos** particulares de la **forma** general.

De aquí que la forma comunitaria de producción y propiedad arcaica o ancestral no es la realidad inmediata productiva y reproductiva de cada una de esas sociedades histórico-concretas, sino una abstracción de ellas que condensa los componentes más decisivos y generales comunes a cada una de esas sociedades y cuyo entendimiento a plenitud sólo puede hacerse precisamente a partir de la comprensión expositiva de los procesos de producción particulares en su conjunto (del que el PTI comunal es el núcleo fundante), de la riqueza variada de las estructuras generales culturales, religiosas, políticas, simbólicas y organizativas de esos pueblos.

Ejemplos de estas profundas diferencias son las extraordinarias variedades culturales y religiosas existentes entre esas diversas sociedades que comparten históricamente un mismo núcleo productivo. Es más, en el espacio específicamente productivo hallamos también distinciones relevantes: en el terreno tecnológico unos pueblos trabajan colectivamente con herramientas individuales, mientras que otros lo hacen también con fuerzas productivas materiales directamente colectivas, como los canales de irrigación, las presas, las gigantescas remociones de los terrenos de cultivo, etc. Igualmente, hay sociedades que desarrollan un marginal comercio e intercambio mercantil intercomunal, es decir, inicios de mercantilización de la forma social del producto del trabajo que no afectan el trabajo y la propiedad comunal ni

su finalidad, mientras que hay otras sociedades, como la llamada por Marx “comunidad incásica”, estudiada por él en el tomo II de *El capital*, que son completamente “cerradas”, que no utilizan el comercio ni el trueque para obtener los medios de satisfacción material de sus condiciones de vida¹⁸, y que emplean otros recursos sociales para lograr una diversidad productiva-consuntiva (la simultánea ocupación de los llamados pisos ecológicos, las técnicas de redistribución del ayllu y de los ayllus fusionados, la reciprocidad, etc.).

Como se observa, no se trata de diferencias secundarias, sino de diferencias de contenido referidas al proceso de producción y reproducción en su conjunto. Podemos decir entonces que, con base en la organización y realidad íntima del PTI que define a cada una de estas diversas sociedades históricas como sustentadas en la **forma comunal ancestral** de la obtención de los medios de vida, el proceso global de producción y reproducción presenta diferencias significativas de una sociedad a otra, con lo que la totalidad de sus estructuras económicas adquiere nuevas características que recubren y amplían su contenido comunal.

Para entender algunas de estas características de la **forma comunidad ancestral**, Marx distingue dentro de ellas “**tipos primarios, secundarios, terciarios, etc.**”¹⁹, que si bien resultan de un proceso de abstracción de la realidad inmediata, son ya una síntesis expresiva directamente vinculada a la especificidad de las sociedades concretas estudiadas. En los *Grundrisse*, Marx señala dos rasgos básicos que diferencian a dos **tipos** de la **forma comunal arcaica o ancestral**: la primera es la referida a que la propiedad comunitaria es trabajada independientemente por cada familia y sólo en parte también comunitariamente, mientras que en otras sociedades se la trabajará mayoritariamente de manera comunal²⁰. Esta diferencia no es del todo esclarecedora, pues aquí Marx junta la **forma comunal ancestral** con otra que posteriormente va a denominar **forma comunidad agrícola**, y que corresponde a un periodo posterior y distinto de la organización productiva de la sociedad. Esta diferencia provisional señalada en los *Grundrisse* no es por ello del **tipo**, sino de la naturaleza misma de las **formas comunales** que van a ser estudiadas con mayor detenimiento y precisión en *El capital* y en los borradores de sus

18 Marx, K., *El capital*, T. II, p. 136.

19 Marx, K., Carta a Vera Zasúlich, p. 32.

20 Marx, K., *Grundrisse*, T. I, pp. 429, 444.

cartas a Zasulich. Nosotros adoptamos esta última manera de clasificación, por lo que NO colocamos a la *comuna agrícola* como tipo de la **forma comunal ancestral**, sino como otra forma social de comunidad.

La segunda característica señalada en los *Grundrisse* para diferenciar los **tipos** dentro de la **forma ancestral**, sí es reveladora, a la luz de las posteriores reflexiones de Marx. Esta diferencia se refiere al hecho de si la propiedad y el trabajo comunitarios tienen un origen directo por desarrollo propio de la colectividad agrupada en torno a la agricultura o si, en cambio, han sido introducidos por otros pueblos que los conocen y los generalizan entre poblaciones que no las practican: “la producción comunitaria y la propiedad común –anota Marx– tal como, por ejemplo, se presenta en el Perú, es claramente una forma secundaria, introducida y transferida por pueblos conquistadores, que conocían por sí mismos la propiedad común y la producción comunitaria en la forma antigua más simple, tal como aparece en la India, entre los esclavos. La forma que encontramos entre los celtas en Gales, por ejemplo, también parece una forma secundaria, introducida por los conquistadores entre las tribus conquistadas, que están a un nivel inferior. La perfección y la elaboración sistemática de estos sistemas por un *centro supremo* muestran su origen posterior”²¹. Esta similar distinción entre **tipos** primarios, secundarios, etc., volverá a ser remarcada en los manuscritos de *El capital*²² y en sus últimos escritos²³.

Las variaciones de **tipo** de la **forma comunal ancestral** tomados en cuenta por Marx tienen que ver, entonces, no con la realidad del PTI comunal, sino con el proceso de producción (p de p) y reproducción visto en la continuidad de conjunto. En todos los **tipos** primarios, secundarios, etc., la propiedad y el trabajo son mayoritariamente comunitarios y la forma de interconexión del proceso técnico-social del trabajo es similar. Pero lo que los distingue es que, en unos casos, se trata de una organización directa y localmente reproducida, mientras que en el segundo, perfeccionada y elaborada por un poder central colocado por encima de numerosas entidades comunitarias y que a través de su papel director organiza-impone-legitima la exacción de plus-trabajo de las comunidades (en especie, en trabajo, a veces en dinero). El **tipo** secundario tendría que ver entonces con la existencia de un poder estatal regulador de ciertas funciones económicas reproductivas de la comunidad, como la

21 *Ibid.*, pp. 443-444.

22 Marx, K., *El capital*, T. III, p. 1.114.

23 Marx, K., Carta a Vera Zasulich, p. 33.

construcción de ciertas obras públicas, la redistribución de los productos, pero además, y esto es decisivo, la fijación de **formas de concentración** de la fuerza de trabajo para la producción de excedentes expropiados como renta o tributo; la reglamentación de la ocupación de nuevos territorios por las comunidades; las relaciones de control de ciertas porciones del producto del trabajo agrícola-industrial comunal y de la propia laboriosidad de los miembros de la comunidad (relaciones de servidumbre) que aparecen bajo el manto de reciprocidad forzada pero que, en verdad, encubren una expropiación social; por último, la legitimidad político-cultural de estas relaciones de dominio que existen también como otras tantas fuerzas organizativas del proceso laboral. Todas estas funciones se muestran como fuerzas estructuradoras material-espirituales de un **tipo** económico, de un orden productivo y reproductivo que, suponiendo un núcleo fundante, el proceso de trabajo inmediato (PTI) de la **forma comunal ancestral o arcaica**, se objetivizan socialmente en una red histórica expandida compleja mucho más diversa y diferenciada de un lugar a otro en la intensidad social de realización del proceso de trabajo inmediato, que en el caso del **tipo primario** sí coincide aquí con el ámbito de aglomeración social y del espacio del proceso de producción.

En la **forma comunal arcaica de segundo tipo**, si bien tiene como médula organizativa la misma que la **comunidad arcaica** a secas o primaria, tomada como un todo abarca otros componentes organizativos de la laboriosidad social creados, impuestos, por un poder político centralizado (quizá el Estado), que ejerce su derecho de dominio sobre la comunidad por medio de la introducción de medidas redistributivas del producto del trabajo, pero también referidas a la forma de concentración colateral de las condiciones de producción que expresan ya una intervención del poder político condensado en el control directo de una parte del excedente social comunal. Esta relación de dominio es la que Marx expresa en términos políticos como *despotismo*. Así, en la medida en que el poder estatal que existe por encima de las comunidades se convierte en una fuerza organizadora del sistema económico de expropiación más o menos forzado, más o menos encubierto, de la energía y laboriosidad comunal, se puede hablar de un **tipo** comunal despótico, que vendría a ser una variante del **tipo secundario de la forma comunal ancestral o arcaica**. La “obsesión” de Marx por escudriñar el papel del Estado en las formaciones no-capitalistas tiene que ser vista por todo ello como un esfuerzo comprensivo de la dinámica productiva de estas sociedades en que la regulación de la extracción del plustrabajo se construye sobre un extraordinario entramado político-cultural-

simbólico que, a tiempo de cohesionar y justificar a posteriori las relaciones de expropiación en sí mismas, existen como normatividades técnicas directamente productivas. Sobre esto volveremos después.

Independientemente de si Marx, con la información que tenía en el siglo XIX, “acertó” o no en la diferenciación conceptual de las sociedades y períodos históricos que se han desarrollado en el espacio de la realidad comunitaria, lo relevante es ese esfuerzo totalizador con el que escudriña permanentemente las formas económico-sociales no-capitalistas. Por un lado, en la inmensa variedad local e histórica, se esfuerza por hallar regularidades conceptuales, similitudes referidas a la esencialidad de la actividad de producción de los bienes sociales, a fin de poder estructurar el concepto sintético de **forma social general del trabajo**; pero a la vez, el esfuerzo de incorporar, de tomar en cuenta las diferencias específicas y relevantes de cada una de estas realidades históricas. Los **tipos** primario, secundario, etc., le sirven precisamente para unificar las diferencias particulares culturales, políticas, organizativas que existen entre las múltiples formaciones históricas, pero dentro de una categorización conceptual general y sintética: la **forma del proceso de trabajo inmediato** que emparenta y capta el movimiento productivo fundante de cada una de estas realidades concretas regionales y locales.

A.3. La forma comuna agrícola o rural

Esta es la **forma** comunal más estudiada por Marx y la que históricamente es más importante, tanto por su extensión geográfica como por su perdurabilidad en el tiempo. De hecho, aunque de manera cercenada, dispersa y profundamente transformada, muchos de sus componentes económicos siguen siendo la base de la reproducción no-capitalista de enormes contingentes humanos agrarios contemporáneos e incluso de la vida y de la reproducción de amplios sectores asalariados, subsumidos en ambos casos al dominio externo o interno (formal o real) de las relaciones capitalistas de explotación.

El primer lugar donde Marx estudia con detenimiento la *comuna agraria o rural* es en la India, en los primeros años del decenio de los cincuenta del siglo XIX. Aunque a veces confundida con la **forma** arcaica o ancestral que Marx también estudia inicialmente en la India antigua, la *comuna agraria* aparece en sus primeros escritos periodísticos referidos a la historia de las relaciones económicas prevalecientes en la India durante la colonización inglesa.

En la sección “Formas que preceden a la producción capitalista” de los *Grundrisse*, la **comuna agraria** aparece confundida con una “forma” de comunidad arcaica que para entonces llamaba todavía asiática, o bien con un tipo específicamente regional, en este caso germánico, que es donde estudia mejor sus características técnico-organizativas. Esta clasificación provisional en los *Grundrisse* está basada, en el primer caso, en que la comunidad con trabajo y posesión familiar combina su organización productiva con el trabajo comunitario que sirve para “hacer frente a los gastos de la comunidad en cuanto tal”, como en la comunidad eslava y rumana²⁴, por lo que la ve como una variación de la forma comunitaria con propiedad y producción comunal. En el segundo caso, en la distinción de la comuna germánica como una forma específica, lo que Marx toma en cuenta es que en ella no existe ningún tipo de trabajo comunal y se observa un desarrollo de la individualidad desprendida de la comunidad, razón por la cual la separa de las formas “asiática” y “eslava”, y la instituye como una forma específica de la organización comunal.

En los años posteriores, esto es, en la redacción de los diversos manuscritos de *El capital*, esta primera ubicación de las “**diversas formas de propiedad común**” es objeto de una significativa transformación. Por ejemplo, la propiedad común “naturalmente originada”, luego llamada **forma ancestral o arcaica**, es ya ubicada como una **forma** de organización productiva presente en la profundidad de la historia social de los pueblos más diversos, como los romanos, los germanos, los celtas, los rusos, los eslavos, los hindúes²⁵, lo que en cierta manera refuerza la inclinación presente en los *Grundrisse* a señalar a la “**forma de propiedad y trabajo común**” no como una especificidad asiática o incásica, sino como un momento general de la organización social-productiva de la humanidad que en su **segundo tipo** nos acercaría conceptualmente a la época de la formación del Estado. Otra variante anotada por Marx en estos años es también el tratamiento de la propiedad agrícola contemporánea en Polonia y en Rusia; en los *Grundrisse*, las coloca como derivaciones pertenecientes a la “forma asiática”, en la redacción de los tomos I y III de *El capital*, aparecen como representativas de lo que Marx llama Economía Campesina Independiente²⁶ con propiedad común, trabajo básicamente familiar combinado con trabajo

24 Marx, K., *Grundrisse*, T. I, p. 429.

25 Marx, K., *El capital*, T. I, p. 95; también ver el Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* [1859], México: Siglo XXI, p. 16.

26 Marx, K., *El capital*, T. III, p. 1.022.

comunal de la tierra, comuna que a su vez se diferencia del tipo específicamente eslavo e indico²⁷.

Otro cambio significativo que Marx introduce es que lo que llama “forma germánica” en los *Grundrisse* luego ya no aparece como una categoría específica. Surge, en cambio, el concepto de “forma eslava”²⁸, que agrupa las características fundamentales de propiedad-posesión de la comuna rusa contemporánea²⁹, de la “economía campesina independiente” rumana, de las “formas primitivas” de la propiedad en Roma y entre los celtas³⁰, y de la propia comuna germana antigua en un determinado momento³¹, esto es, la propiedad comunal de la tierra y el trabajo familiar de la tierra en posesión individual que puede o no ir acompañada de la existencia de tierras comunales para el trabajo comunal o el pastoreo, en tanto actividades colaterales a las principales emprendidas por la familia.

Finalmente, todas estas apreciaciones dispersas quedarán brillantemente sintetizadas en los borradores de la carta a Vera Zasúlich, en la que ya definitivamente se designa el concepto de **comuna rural o comuna agraria** como **forma** general de la apropiación comunitaria de la tierra y el trabajo social, que en términos globales ha caracterizado a la comuna germana estudiada en los *Grundrisse*, a la eslava, hindú, afgana contemporánea, a la celta en Irlanda, a la británica, anglosajona y francesa³² en una determinada época histórica; en definitiva a “todos los pueblos civilizados de Europa”³³, y a determinadas regiones del continente americano³⁴.

No está demás resaltar que la llamada forma germánica en los *Grundrisse*, y que ciertos autores han tornado en forma comunal de la sociedad, distinta a las anteriores señaladas por Marx, es en verdad, como hemos visto, un **tipo** de la *forma de comuna agrícola o rural*. El propio Marx nos aclara esto en los borradores a Zasúlich, cuando señala que la *comuna germana* estudiada por el

27 Marx, K., *El capital*, T. I, p. 285.

28 *Ibid.*, p. 95; también Carta de Marx a Kugelmann del 17/11/1870.

29 Marx, K., “Cuaderno sobre Morgan”, en: *Apuntes etnológicos*, p. 90.

30 Marx, K., *El capital*, T. I, p. 95.

31 “La forma específicamente eslava de esta propiedad (común) que encontramos en Rusia como también entre los eslavos del sud no-rusos es precisamente la que tiene *mutatis mutandis* más analogías con la variante germánica antigua de la propiedad comunitaria hindú” (Carta de Marx a Kugelmann, 17/11/1876).

32 Ver el Cuaderno de Marx sobre Maine.

33 Marx, K., Carta de Marx a Kugelmann del 17/11/1876.

34 Ver de Marx el *Cuaderno sobre Morgan*.

historiador romano Tácito, esto es, la comuna germana que el propio Marx describe en los *Grundrisse* con ayuda casi exclusiva de *La Germania* de Tácito, es el equivalente occidental de la *comuna agrícola*³⁵. Por lo demás, ahora no nos resulta raro que en los *Grundrisse* Marx, siguiendo a Hegel, no hable de la propiedad privada sino de la propiedad individual existente en la *comuna germánica*, característica de la *comuna agrícola* que luego Marx resalta. Esta “Comuna Agrícola tal y como la describe Tácito”, escribe Marx, que “no existía en tiempos de Julio César y ya había desaparecido cuando las tribus germanas fueron a conquistar Italia, las Galias, España, etc.”, es el resultado de la transformación de la forma comunal de “tipo más arcaico”³⁶ y, posteriormente, se pierde posiblemente en “medio de guerras y migraciones incesantes”, siendo reemplazada por una forma de comuna con propiedad privada que marca, ésta sí, ya un tipo característico, propiamente germánico, de la transición a la formación social con propiedad privada que luego veremos.

En la conceptualización de las **formas generales** de la apropiación comunitaria de la tierra y de la producción de la vida material, la germánica no establece una **forma** de la organización social comunal; es más bien un **tipo** específico de la forma *comuna agrícola o rural*, como lo fue el **tipo** eslavo, el **tipo** ruso, el **tipo** hindú, etc. Siendo que la *comuna agrícola* emergió del desarrollo y extinción de la *forma comuna ancestral*, y a la vez fue sustituida por **formas** de organización social en las que surge la propiedad privada de la tierra, la *comuna agrícola* “se presenta en todas partes como el tipo más reciente de la formación arcaica de la sociedad y el movimiento histórico” y como la “forma más moderna” de la propiedad comunal de la tierra que Marx denomina “formación primera” de la sociedad humana. La época de la propiedad privada recibirá a su vez el denominativo de “formación secundaria” de la sociedad, con sus diferentes gradaciones o **formas** que culminan con la moderna propiedad mercantil-capitalista de las condiciones de producción. La *comuna agrícola*, forma última de la configuración comunal de la sociedad, puede ser vista entonces como momento de transición de la forma de propiedad comunal a la forma de propiedad privada de las condiciones de producción en la sociedad³⁷.

Actualmente existen amplísimos estudios de campo sobre la situación y la historia de diversos tipos concretos de la *comuna agraria* en el mundo entero, al

35 Marx, K., Carta a Vera Zasúlich, pp. 52-53.

36 *Ibid.*, p. 53.

37 *Ibid.*, pp. 37, 49, 55.

igual que brillantes explicaciones referidas a la **forma general** conceptualizada como Modo de Producción Doméstico³⁸, por lo que aquí sólo intentaremos precisar algunos elementos constitutivos de la *comuna agrícola* a partir de las investigaciones aportadas por Marx.

B. Características técnico-organizativas generales de las formas comunales. Aproximación conceptual

B.1. Las comunidades hórdicas

En el momento en que la agrupación de los individuos es puramente natural, la asociación se presenta como resultado directo de la información cromosómica y cerebral (somática) acumulada durante millones de años de transformación de los organismos vivos terrestres. Este período abarca el largo y extraordinario proceso de cerebración que comienza a separar a los antepasados del ser humano del resto de los mamíferos. Con un volumen de masa cerebral de aproximadamente 700 cc del *homo habilis*, pasando a un volumen de 750 a 1.000 cc en el *homo erectus*, hasta el actual *homo sapiens*, con un volumen de 1.200 a 1.350 cc, la diferenciación del ser humano de su mera determinación natural-animal ha transitado por el aumento espectacular de la información extrasomática que ha ido requiriendo para asegurar la reproducción de su vida. Esto ha sido precisamente el resultado de la especialización y perfeccionamiento de nuevas funciones y el aumento de la estructura cerebral de lo que hoy constituye la corteza cerebral propiamente humana. El desarrollo de los lóbulos frontales y temporal y de las regiones cerebrales, con sus específicas funciones anticipatorias, motoras, cognoscitivas y del razonamiento abstracto, que han comenzado a recubrir y reorganizar las antiguas funciones “límbicas” y “reptílicas” del cerebro, ha ido aparejado, o mejor interconectado con el bipedismo, que libera las manos del desplazamiento, la fabricación de herramientas líticas (aproximadamente 2 millones de años atrás), la utilización del fuego (un millón de años atrás), pero ante todo con la ampliación de las formas de lenguaje (del simbólico al verbalizado) y el progresivo traslado del control de estas funciones comunicativas al sistema límbico de la corteza cerebral.

38 Meillassoux, C., *Mujeres, graneros y capitales*, México, Siglo XXI, 1997.

La existencia propiamente humana podría ser conceptualizada así como el momento en que, en tanto ser natural, el ser humano comienza también a hacerse a sí mismo, a determinarse en sus capacidades y manifestaciones por las actitudes creativas y transformativas que él mismo comienza a emprender con una intención deliberada y fijada previamente en el raciocinio. Y la construcción de esta nueva naturaleza social-natural en sus diversos estados es la existencia inequívoca del individuo en colectividad, en grupo. Primeramente en una colectividad natural, meramente animal, que permite el desarrollo del lenguaje, inicialmente simbólico y luego hablado, y la cualificación de las actividades manuales y, posteriormente, una comunidad natural más o menos humanamente desarrollada y transformada por el ejercicio expansivo de las aptitudes específicamente humanas producidas.

En los *Grundrisse*, Marx coloca como agrupación representativa de esta **comunidad natural** a la “familia y la familia ampliada como tribu”, esto es, a la población humana agrupada en torno a la “comunidad de descendencia, lengua, costumbre, etc.”³⁹. Sin embargo, veremos posteriormente cómo la comunidad de sangre como fuerza gravitante de convivencia, y con más razón, de lengua, son aptitudes que requieren la amplia superación de la mera agrupación natural heredada, y en conjunto dan forma a la socialidad natural del ser humano. En otros términos, esto significa que éstas existen ya como sustancia de autodeterminación (parcial por cierto) del individuo sobre su propio contenido natural. En los *Apuntes etnológicos*, siguiendo a Morgan, Marx coloca a la “horda con promiscuidad, sin familia” como referencia más antigua y primaria de la colectividad propiamente humana y, al estudiar a la familia señala la variedad de **formas** de la organización familiar primitiva, como la forma consanguínea, panalua o hawaiana, sindiásmica⁴⁰, etc., lo que nos habla de la dificultad de definir con certeza **una forma de comunidad natural propiamente humana**. Quizá sería mejor hablar de un **natural comportamiento social del ser humano**, por mucho que nos remontemos a los períodos más primitivos de la organización humana; **natural comportamiento social progresivamente humanizado, producido** por la propia acción de los individuos sobre su propia naturaleza (y la naturaleza que provisionalmente hemos de denominar “exterior” o “mediata” para diferenciarla de la corporeidad sensible del ser humano), pero que en sus primeros estados presenta la preponderancia, decreciente con el

39 Marx, K., *Grundrisse*, T. I, p. 428.

40 Marx, K., *Cuaderno sobre Morgan*.

tiempo, de la determinación específicamente natural, heredada-no-producida, de los individuos.

Muestra decisiva de esta relativa preponderancia natural (aunque por supuesto ya no exclusiva) es la **forma** del proceso de trabajo para la obtención de los medios de vida que caracteriza a las poblaciones humanas más primitivas: la recolección y la caza, que se remontan a hace millones de años en la historia natural de los seres vivos. De hecho, podemos colocar a esta **forma** del trabajo como característica de una **forma** natural de comunidad que, si bien en su interior posee caracteres más o menos desarrollados de una unificación socialmente producida por fuera de la determinación natural, destaca a su vez, en mayor o menor amplitud de manera humanamente producida, otros rasgos distintivos de la comunidad natural: su no sedentarismo. “El ser humano no es por naturaleza sedentario”, anota Marx; sólo se llega a este estado después de un largo proceso de auto-transformación de las condiciones de vida y de sí mismo.

La recolección, la caza y la pesca, así como el pastoreo, en tanto formas preponderantes de la obtención de bienes materiales de vida, que son las formas productivas social-naturales más largamente utilizadas en la historia del desarrollo social de la humanidad, presentan múltiples gradaciones de organización, en las que en unos casos más plenamente que en otros, o ya de una manera definitiva, como en los pueblos cazadores recolectores estudiados en los últimos siglos, se destacan abiertamente unos componentes comunes de **forma específicamente social-producidos** de carácter organizativo y contenido técnico-procesual que ahora hemos de intentar resumir brevemente.

Dentro del PTI, en la unidad abstracta fundamental invariable de las condiciones objetivas del trabajo (objeto, medio y trabajo), el objeto de trabajo que proporciona los medios materiales de vida se da independientemente del trabajo, no es fruto directo de la actividad laboral, del desprendimiento laboral, como sucede ya con el medio de trabajo, sino que es “creado por la tierra misma”⁴¹, esto es, la riqueza natural es aprovechada “directamente sin recibir una inversión previa de energía humana”⁴² y, en este sentido, la tierra, principal y fundamental condición de vida y trabajo humanos, existe en la exclusiva **forma social productiva** de “objeto de trabajo” (Marx). Solamente

41 Marx, K., *Grundrisse*, T. I, p. 452.

42 Meillassoux, C., *op. cit.*

a través de un largo proceso histórico esta imprescindible condición de todo proceso de trabajo aparecerá en el terreno productivo como “medio de trabajo”, con el inicio de la agricultura.

Los medios de trabajo utilizados en la producción (piedras, árboles, cañas, huesos para preparar armas, etc.) son medios naturales transformados a través del trabajo humano para adquirir formas deseadas para ser útiles en las actividades sociales, comenzando por las propiamente productivas.

En este espacio de la actividad laboral y en la abstracción de la función técnica del instrumento de trabajo, no de su representación y significación social, que tiene que ver con la forma en la que los propios individuos conceptualizan esa función, la exclusiva fuerza motriz del instrumento de trabajo (tanto para producir los propios instrumentos a partir de la materia prima, como para ponerlos en acción), es la fuerza humana. Sin embargo, la actividad humana no cuenta principalmente como fuerza motriz muscular sino como inteligencia bajo la forma de habilidad, de conocimiento y de uso de las fuerzas naturales contenidos en el instrumento de trabajo, pero, ante todo, en la forma de utilización de ese instrumento; el conocimiento de la utilización del instrumento es sencillo pero decisivo en la evaluación de la eficacia y utilidad del medio de trabajo. Se puede decir que, fuera de la naturaleza, la principal fuerza productiva directamente presente en el proceso de trabajo es la habilidad y el conocimiento vivo del individuo más que el propio instrumento y las fuerzas productivas contenidas en éste.

Dado que en este caso la “actividad productiva consiste en separar la tierra (incluida el agua) el producto formado o alimentado por ella sin otra modificación del medio por el ser humano”⁴³, el producto del trabajo es inmediato. “El acto de producir brinda, sin más demora que el tiempo de ejecución, un producto, los frutos, la miel o la lana están disponibles a la acción de cada partida de caza o de recolección”. No hay separación entre el proceso de trabajo y el producto del trabajo; la culminación de uno es la obtención del otro, y como **el objetivo social del proceso de producción no es más que la reproducción** del productor y de los miembros vinculados a éste o ésta, la realización de la utilidad del producto, de su valor de uso, es igualmente inmediato, excepto cuando en el consumo medie otro proceso productivo de

43 Meillassoux, C., *op. cit.*, pp. 28-29.

cocido o preparación de lo obtenido, como en la caza con el despellejamiento, charqueo, etc.

El **contenido técnico-social de los medios empleados** puede ser al mismo tiempo individual y cooperativo. En el primer caso, un individuo solo es capaz de ponerlos en movimiento para alcanzar el fin deseado. En el segundo, se requiere la participación simultánea de varios miembros de la unidad social, como para la utilización de grandes trampas o redes. Aquí el trabajo colectivo está regulado por una condición técnica que da una **forma específica al contenido técnico del proceso de trabajo**. Con todo, por lo que se sabe, ésta no es una **forma social** productiva mayoritaria, pues por lo general prevalece la utilización de los medios individuales de trabajo. Mas estos medios individuales que condicionan un proceso de trabajo igualmente individual no obstaculizan la posibilidad de formación de empresas colectivas para la obtención de los medios materiales de vida en grandes cacerías, con la ejecución simultánea de diversas tareas asociadas, como la vigilancia, el acecho, el cerco, la ejecución, etc., tal como nos relatan cronistas españoles la caza de la vicuña en la época precolonial, etc. Lo decisivo, en todo caso, es que la producción en común, al no adquirir mayoritariamente una **forma tecnológica** correspondiente a esta **forma de interconexión de la fuerza de trabajo**, es una acción voluntaria, acordada de “inversiones energéticas individuales”, que no bien concluyen su propósito, para reemprenderse requieren de un nuevo acuerdo voluntario entre los miembros laborales, a no ser que se les imponga por una fuerza externa, pero esto está metodológicamente descartado aquí, pues estamos suponiendo esta **forma** de organización: el proceso de trabajo histórica y lógicamente de manera autónoma y en torno a sus propios fundamentos, que excluyen cualquier tipo de compulsión en la ejecución de su proceso laboral.

Las propias actividades comunales de la asociación humana (la horda) – que vive a partir de esta **forma** de producción y que necesita la agrupación de fuerzas para la obtención de un fin buscado– requieren del acuerdo voluntario de adscripción de los trabajadores, pues ninguno de ellos está desprovisto de los medios materiales de trabajo individuales o de la capacidad de obtenerlos rápidamente, y de su vinculación libre con la tierra que se presenta socialmente y existe técnicamente como patrimonio común de todos los seres vivos. El trabajo y las actividades comunes no se dan entonces aquí previamente a los productores en tanto acervo unificadorio que antecede a su voluntad.

Como el resultado abstracto del proceso de trabajo es instantáneo y la naturaleza del producto del trabajo no está aún adaptada para un largo período de conservación, la actividad laboral puede ser diaria o hasta que los medios de vida materiales anteriores se hayan agotado. Esta naturaleza del valor de uso como condición técnica material del proceso de trabajo, sumada a la “voluntariedad” relativa de la actividad laboral (en el sentido en que es el propio productor quien decide, de acuerdo a la disponibilidad natural, el momento de emprender su actividad laboral), por el “poderío” productivo que cada individuo (hombre y mujer) posee al serle accesible inmediatamente la tierra y los medios de producción de las herramientas (objetivamente no ha surgido desde el proceso productivo un impulso a su posesión restringida), conduce a que la **disciplinariedad** del PTI, sus ritmos e intensidad sean adoptados también hasta cierto punto libremente por la individualidad productora.

Nada hay en el proceso laboral, en su relación con los medios de trabajo, con el objeto de trabajo y su resultado, que se le imponga al productor o productora como fatalidad incontrolable, extraña. El cazador-recolector controla la ejecución social técnica de su proceso de trabajo, a excepción de la generosidad y las pausas de la existencia de los productos naturales, que se le **presentan (forma social de existencia de la naturaleza)** en su realidad íntima como misterio, pues aún no ha penetrado en la comprensión efectiva de su fuente (no los produce), pero los entiende en sus ciclos y requerimientos externos, por lo que es capaz de buscar y hasta “negociar” esta forma de manifestación de la utilidad de la naturaleza a través de la experiencia cotejada y transmitida y el diálogo y mutua alimentación con la **representación social** de esas fuerzas (los dioses, etc.). Por esto, la migración permanente⁴⁴ puede ser vista como una fuerza productiva social-natural, como lo es la comunidad misma de la que se vale el productor para perseverar en la obtención de sus medios de vida “creados por la tierra misma” (Marx), ya que, de otro modo (el fijarse en un solo lugar) no podrían ser obtenidos con el tiempo en el mismo volumen.

En lo que respecta a la **división del trabajo** en cuanto división social, la especialización de funciones productivas en lo esencial radica en cómo cada portador de la fuerza de trabajo divide voluntariamente sus energías, su interés y su tiempo en las distintas actividades requeridas para satisfacer

44 “La tribu, como se ve constantemente, vuelve a emigrar después de asentada y vuelve a asentarse, bien voluntariamente o bien porque se ha visto obligada a cambiar de asentamiento”. K. Marx, *Cuaderno sobre Maine*.

sus necesidades. Aunque el tiempo de trabajo no existe como medida de la actividad, ni del contenido social del producto, el tiempo en general en tanto bien social-natural es objeto de administración por los individuos de acuerdo a las características de sus actividades imprescindibles y al contenido social específico que asumen cada una de estas actividades y al propio resultado de cada una de ellas (incluido entonces el producto del laborar). Hombres y mujeres son cazadores, recolectores, pescadores, preparadores de alimentos, transmisores de conocimientos a las generaciones menores, etc., cuyas técnicas son fácilmente asimilables desde temprana edad. Sólo la parición y el amamantamiento son funciones exclusivas de las mujeres por la especialidad natural de sus cualidades, mientras que el resto de actividades sociales son asequibles a todos en común. La “división sexual” del trabajo, por la que los hombres se especializan en determinadas actividades productivas (la caza, por ejemplo) y las mujeres en otras (por ejemplo, la recolección de frutos y el cuidado de los niños), no es pues una división natural del trabajo, como erróneamente llegó a pensar Marx en cierto momento⁴⁵. “La distribución sexual de la tareas es un hecho de cultura y no de naturaleza. Si se puede observar que una de las divisiones de las tareas se establece, de manera invariable por otra parte, entre ser humano y mujer [...] y que hace de la mujer (o del esclavo) la sirvienta del ser humano, esta división es la consecuencia de la sumisión PREVIA de la mujer y no de imaginarias capacidades distintas [...]. Nada en la naturaleza explica la división sexual de las tareas, así como tampoco explica la conyugalidad, el matrimonio o la filiación paternal”⁴⁶.

Cada individuo es capaz de cumplir las múltiples tareas de obtención de los medios de vida, lo que no quita la existencia de relaciones de circulación interna de los productos individual o colectivamente obtenidos con otros miembros de la comunidad errante. Y pese a las variadas tareas que cada persona debe desempeñar, ellas no abarcan en verdad mucho tiempo y además nunca sustancializan socialmente el producto obtenido; éste siempre existe como cuerpo de utilidad consuntiva por la comunidad y su circulación está fundada en ello, nunca en tanto cristalización de tiempo de trabajo.

45 “Dentro de una familia y luego de un desarrollo posterior de una tribu, surge una división natural del trabajo a partir de la división de sexos y de edad, o sea sobre una base estrechamente fisiológica”. Marx, K., *El capital*, T. I, p. 428; también en los *Manuscritos de 1861-1863*, Sección División del Trabajo.

46 Meillassoux, C., *op. cit.*, p. 38. Respecto a la conyugalidad, Marx en 1883 anota “La propensión a formar parejas, hoy tan fuerte en razas civilizadas, no es por consiguiente el estado normal de la humanidad sino algo que se ha desarrollado a base de experiencia, al igual que todas las grandes pasiones y potencias de mente”. Marx, K., *Cuaderno sobre Morgan*.

Según datos proporcionados por M. Sahlins, utilizando parámetros contemporáneos de cuantificación del trabajo por el tiempo que, no olvidemos, tiene una relevancia social radicalmente distinta a la que estamos acostumbrados hoy en día, el promedio de horas de trabajo de los individuos adultos de estos pueblos cazadores y recolectores estudiados por la antropología en los últimos 200 años es de tres a cinco horas diarias o dos y medio días por semana, 6 horas al día, incluyendo la preparación de la comida y la reparación de las herramientas. Estas tres a cinco horas de trabajo diarias son capaces además de sostener a cuatro personas con un consumo energético de 2.200 calorías, las que incluso hoy en día muchos pueblos arrastrados a la “modernidad” no pueden obtener mediante otras actividades productivas que ocupan muchas más horas de trabajo. Esta elevada “productividad” (en el sentido contemporáneo, pues en la horda la productividad social ha de estructurarse en función de la finalidad social del proceso de trabajo y la forma social del producto del trabajo), coloca a los individuos de la colectividad, por un lado, ante la obtención de un abundante tiempo libre del que no sólo puede disponer para efectuar actividades recreativas, festivas o de reposo, sino que además es postulado como específica riqueza social.

La libertad de movimiento en el triple sentido de la palabra –de desplazarse por la ligereza de los medios de producción transportados, guardados, y la elevada confianza en sus fuerzas vivas para proveerse de lo necesario; la libertad de elección de los ritmos laborales, de los lapsos de trabajo; y la libertad de elección de sus actividades por encima de las imprescindibles para sostener la vida material–, todas ellas en conjunto vuelven el gasto de energía humana en la obtención de los medios materiales de vida (trabajo) una actividad “gozosa y placentera” (Marx) que, junto con la división del trabajo y el tipo específico de relacionamiento de los individuos con la naturaleza, constituyen el contenido decisivo específicamente social de esta **forma** del proceso de trabajo.

Por otro lado, como específica **forma** consuntiva de los medios materiales y de la capacidad de trabajo que se desarrolla a partir de la **forma del proceso de trabajo**, y que a la vez influye en él, la economía de la caza, pesca y recolección es en cierto sentido, y si nos apoyamos en el significado que le da Sahlins al término⁴⁷, de “opulencia”: las necesidades de los miembros de estas colectividades son fácil y abundantemente satisfechas y son asequibles los

47 Sahlins, M., *La Economía en la Edad de Piedra*, Madrid, Akal Universitaria, 1983.

medios técnico-sociales para satisfacerlas. Ciertamente, desde nuestro punto de vista, sus requerimientos son escasos y sus medios limitados; pero no lo son porque éstos estuvieran reprimidos o constreñidos, sino sencillamente porque no existen bajo otra **forma social** que no sea justamente su estrechez relativamente estática.

La escasez y la abundancia son cualidades de la reproductividad material de los individuos socialmente engendradas y, si bien ante nuestros ojos las fuerzas y necesidades de la sociedad de caza y recolección pueden resultar estrechas, en las circunstancias histórico-concretas de estas fuerzas esas necesidades son las socialmente producidas como respuesta a un impulso social-natural previo: la reproducción material del individuo. Ahora, colocadas estas necesidades como necesidades sociales, la opulencia y la miseria ya no histórica, sino relativa de la época considerada en sí misma, han de medirse en parte por la capacidad que la propia sociedad tenga para responder abundantemente o restrictivamente a esas necesidades. La economía de la caza y recolección, por la capacidad que ha tenido para crear los medios de producción con materiales que abundan, por la relativamente fácil (para ellos) técnica requerida para poner en movimiento los medios de trabajo y utilizarlos, y el poco esfuerzo reclamado para obtener sus medios materiales requeridos y tomados como necesarios, es, sin duda, en este espacio de la obtención de los medios materiales de vida, una economía de “abundancia” en que los requerimientos de consumo material no sólo son fácil y rápidamente satisfechos para todos o casi todos, sino que, además, en las cantidades requeridas. Es una sociedad donde no hay “escasez” generalizada desde el punto de vista de *sus* propias apetencias creadas socialmente.

Esto explica que la convivencia comunitaria social-natural, que no está reglada por la composición técnica del proceso de trabajo, adquiera a la hora de la distribución y el consumo formas flexibles con un alto contenido de voluntariedad temperamental y un profundo desprendimiento hacia los demás respecto a los medios materiales poseídos, comenzando por los propios instrumentos de trabajo. Pero a la vez, esto no puede ocultar que, colocados desde la perspectiva del desarrollo social humano, de la realización de su ser que tiene a la naturaleza toda, incluida la de él mismo, como objeto de su capacidad transformativa, colocados desde el punto de vista de la fuerza ininterrumpidamente transformadora de nuestra naturaleza y de toda naturaleza circundante que ha permitido crear precisamente al ser humano tal como lo conocemos hoy, este conjunto de necesidades y capacidades de la

economía primitiva se presentan como necesidades y capacidades estrechas y limitadas que, en su perpetuación, tienden a osificar y detener la expansión libre de las múltiples e infinitas potencialidades creativas humanas.

La satisfacción opulenta del individuo limitado, en su perennidad, aparece así históricamente como cercenamiento de las potencialidades creativas, imaginativas y consuntivas del ser social. Se trata de una satisfactoria abundancia de la escasez y un gozo de la restricción. El trabajo como actividad gozosa y festiva y el consumo como abundancia común forman así cualidades de esta **forma** económica correspondiente a los inicios del devenir humano. Y si bien es cierto que ambos contenidos pudieron darse sobre la base de las necesidades históricamente limitadas, son en sí mismas auténticas conquistas sociales trascendentales cuya validez rebasa el marco del período en que se dieron, pues marcan irreversiblemente el **contenido social esencial** del vínculo satisfactorio y auténtico de la humanidad con la naturaleza, incluida la naturaleza social de la misma humanidad. Antiguamente ese vínculo estuvo forjado por el poderío de la naturaleza sobre la individualidad comunal; de lo que se trata ahora y en el futuro es de cómo restablecer esa relación armoniosa, pero como autodeterminación social-natural de los individuos, esto es, como poderío de la naturaleza sobre el ser humano a través del poderío positivo y creador del ser humano sobre sí mismo y sobre la naturaleza que lo cobija.

Volviendo a la economía primitiva de la caza-pesca-recolección, para que ella se dé con las características sociales que estamos señalando, requiere como condición previa –que a la vez es también su resultado flexible– de la existencia de un tipo de comunidad que en este caso toma la forma de horda. El individuo aislado no cobra aquí sentido, pues el desarrollo del lenguaje simbólico y hablado que va interconectado con el desarrollo de la habilidad manual creativa y la superación social de la naturalidad heredada es una obra colectiva, de sujetos asociados naturalmente que, con el tiempo (cientos de miles de años), van recreando socialmente esta su determinación (lo social) irrenunciable.

La asociación no es una unificación impuesta por otra cosa que no sea la voluntaria continuidad social del individuo; siendo que el proceso de trabajo inmediato para la obtención de los medios de vida materiales recae mayoritariamente en las fuerzas y habilidades del individuo (por mucho que esta materialidad sea una creación social de los individuos en comunidad,

comenzando por el propio lenguaje, etc.; aquí lo que nos interesa es la materialidad del PTI, pues todo proceso de producción y reproducción es una empresa social), y dado que la condición fundamental de este proceso, la tierra, no es en sentido estricto objeto de propiedad de usufructo perpetuado y exclusivo del grupo ni del individuo, no existe ninguna determinación material en el PTI que impulse la asociación fuera del imperativo de la socialidad como fundamental técnica productiva de los individuos de su acervo reproductivo, incluida la de su procreación natural. La unidad, una vez superado el mero impulso animal, se forma entonces en la libre elección de la conservación y reproducción de la asociación de los individuos, en que hombres y mujeres pueden desplazarse libremente de una horda a otra. La unión en tal o cual formación humana no existe como institución ni imperativo material inmediato, sino como adhesión voluntaria de cada uno de los miembros, como adscripción de la individualidad a una forma de socialidad satisfactoria. Si algún imperativo se sobrepone aquí es tan sólo el de la búsqueda social-natural de la socialidad.

No existe, por ello, fuerza social unificatoria institucionalizada que se halle por encima de la decisión del productor para elegir tal o cual unidad social en particular, tal como sucede por ejemplo con la cohesión parental que se institucionaliza para preservar la propiedad común o individual. La unificación de la horda es una socialidad no autonomizada, directamente producida y controlada por los individuos productores. La ausencia de propiedad sobre todas las condiciones materiales de producción –esto es, el que la tierra exista directamente ante la sociedad como eterna, inalienable y común riqueza fundamental de la reproducción de todas las generaciones humanas y de todos los seres vivos del planeta, y el hecho de que la forma del proceso de trabajo no exija ningún tipo de continuidad grupal separada de la fijada voluntariamente por los individuos, no existiendo en definitiva propiedad a perpetuar grupalmente⁴⁸, como sucede con la tierra de agricultura, o una tecnología colectiva a preservar, ni una organización coercitiva que resguardar (por ejemplo el trabajo doméstico de las mujeres)–, hace que la formalidad de la descendencia y filiación se muestre objetivamente irrelevante.

48 La defensa de la tierra en la economía de la caza-recolección-pesca puede surgir cuando hay otros pueblos que fijan territorios delimitados para su sobrevivencia, cosa que únicamente sucede con el inicio de la agricultura y después de un largo proceso en el que los pueblos comienzan a asentarse en lugares fijos y abandonan, por iniciativa voluntaria (mayor productividad, costumbres alimentarias) o necesidad, la actividad de la siembra y cosecha nómada, etc.

De ahí que “los hijos después del destete y antes son adoptados por el conjunto de los miembros de la horda y no siguen necesariamente a sus progenitores en sus desplazamientos”⁴⁹. La sociedad hórdica tiene lugar, entonces, por la vitalidad agrupadora de sus fuerzas vivas presentes, por las potencias actuantes del trabajo-vivo de hombres y mujeres libres en sus actividades particulares y comunes, no por la fuerza del trabajo pasado, ni por las reglas estatutarias impuestas por el nacimiento, ni mucho menos por el peso de la herencia legada por los antecesores que dominaría las actividades de los nuevos miembros. Esta hermandad social-natural existe, pero no como abrumador poderío aplastante de la individualidad de los individuos productores-libres, sino como fuerza elegida y utilizada en función de los propósitos actuales de las propias personas que “reconstruyen incesantemente” la sociedad a través de su libre adscripción y construcción.

Como lo ha señalado Meillassoux para las sociedades hórdicas estudiadas durante el último siglo, esto no anula que algunas de ellas estén compuestas por miembros “emparentados” (como las anotadas por Marx en los *Etnológicos*, en el periodo histórico que precede a la agricultura) por una relación de consanguinidad. Mas esto no determina la ubicación de los individuos en su vinculación con los medios de trabajo, con la riqueza social, ni su inclusión en el grupo social⁵⁰.

B.2. Forma de comunidad ancestral o arcaica y forma de comuna rural o agraria

B.2.1. El proceso de trabajo inmediato

a) Condiciones técnico-naturales del proceso de trabajo agrícola

Con la aparición de la agricultura hace aproximadamente 10.000 años⁵¹, el proceso de trabajo social sufre una profunda y radical remodelación tanto en su contenido técnico-procesal como en la forma social de llevarse a cabo.

49 Meillassoux, C., *op. cit.*

50 Marx, K., *Cuaderno sobre Morgan*. Para una excelente crítica a la abusiva utilización de las relaciones de parentesco en las economías de la caza-recolección, ver Meillassoux, C., *op. cit.*, pp. 28-41.

51 Las primeras referencias sobre la existencia de morteros y trituradores para la molienda de cereales se remontan a 10.000 años a.C. en la zona del Medio Oriente, donde surgen también los primeros asentamientos sociales fijos. En esta misma zona, los cereales silvestres de recolección, a los que se

El primer cambio decisivo que surge respecto a la anterior actividad recolectora-cazadora es el papel que le toca desempeñar ahora a la *tierra* o, si se prefiere, la **forma de utilidad técnico-social** que ahora le toca desempeñar al conjunto de las fuerzas metabólicas naturales que ella posee. Aquí, es necesario aclarar, estamos hablando de la **forma de utilidad en el nivel abstracto** del PTI, que es diferente a la **forma de utilidad social de la tierra en el proceso de producción (PP)** en su conjunto (ver posteriormente las **formas tecnológicas** y la **forma social de representación de la utilidad de la tierra**, que es como interpretan los individuos este vínculo productivo). Si antes la tierra existía como fuente sostenedora y engendradora exclusiva de los medios materiales de vida que el ser humano se limitaba a separar de su cuerpo para convertirlos en medios de consumo, ahora, con la introducción de la agricultura, la tierra existe objetivamente como **medio de trabajo** que admite y requiere la intervención humana en sus ciclos vitales para poder brindar un producto deseado por la intencionalidad laboral humana. Los procesos metabólicos de la tierra son los mismos que antes, sólo que ahora están regulados por el trabajo humano hacia una finalidad productiva introducida a la propia tierra por el laborar y los medios del laborar humanos (tala y quema de bosques para abrir claros, removimiento de la tierra para oxigenarla y trazar surcos, introducción de la semilla, escarbado para sacar la maleza, riego, amojonamiento, etc.). Determinadas fuerzas y cualidades naturales ahora entendidas, son convocadas y utilizadas para un objetivo social productivo (material-físico o simbólico) y para que ellas existan como fuerzas supremas en las que recae la modalidad y organización material de una parte del proceso productivo. Existen, por tanto, como condiciones técnico-naturales sustentadoras del proceso de trabajo social, independientemente de la **forma social** en que éstas se **presenten ante los productores** (como fuerzas vivas divinas, etc.). En palabras de los *Grundrisse*, con la agricultura la tierra es la base de la comunidad y el “gran laboratorio, el arsenal que provee tanto el instrumento de trabajo como el material del mismo”⁵².

El segundo cambio radical técnico-natural que esta modalidad de forma productiva hace emerger es el de la **forma de utilidad de la fuerza de trabajo**

les permite crecer en zonas taladas expresamente con este fin, comienzan a ser “domesticados” generalizándose el cultivo de cebada, trigo, lentejas, etc., alrededor de 7.000 años a.C. En nuestro continente es probable que la agricultura se haya desarrollado 5.000 o 7.000 años a.C. Sobre esto, ver Cohen, M. N., *La crisis alimentaria de la prehistoria*, Alianza Universidad. También, Alimen-Steve, *Historia Universal, Prehistoria*, Siglo XXI.

52 Marx, K., *Grundrisse*, T. I, p. 428.

en el PTI que, ya lo dijimos, es diferente de la **forma social** en la que ella existe en el proceso de producción en su conjunto y de la representación que de ella puede hacerse la sociedad.

Anteriormente la fertilidad de la tierra, su capacidad engendradora vital, se presentaba ante la capacidad de trabajo como potencia extraña que era accesible sólo a través de los frutos obtenidos a través del control de otras fuerzas naturales convertidas en instrumentos de trabajo (lanzas, piedras, cuerdas, etc.). Ahora en cambio, la potencia viva de la tierra, su capacidad engendradora aparece convocada, comprendida y controlada relativamente por una intencionalidad humana a través de su laborar directo, que no se limita a recoger los resultados de estas fuerzas naturales desplegadas, sino que se vincula directamente con ellas, se incorpora en ellas y las moldea con un fin social específico. Algo así como comenzar a humanizar estas potencias naturales; la fuerza de trabajo queda así involucrada en el propio proceso metabólico natural de la tierra, a la vez que este proceso metabólico va definiendo y destacando cualidades social-naturales de la capacidad de trabajo.

Sin embargo, esta nueva cualidad del trabajo, esta nueva **utilidad social de la capacidad natural-social laboral humana** no se erige por encima del poderío de la fuerza natural productiva de la tierra; tan sólo se acopla a ella y la conduce a desencadenarse en un producto deseado, pero a partir del propio ritmo creativo, de la disciplina vital natural que posee la capacidad engendradora de la tierra. El laborar humano que ahora hace intervenir a la tierra como condición material directa del trabajo, lo hace respetando y observando los ciclos naturales vitales que ella posee, que por tanto existen ahora como **fundamentales relaciones técnico-naturales del proceso de trabajo social**.

Una tercera determinación técnico-material que introduce el trabajo agrícola como nueva forma de relacionamiento del ser humano con la antigua fuente energética natural de la tierra en el PTI es la división o **separación** del proceso de producción en tiempos laborales activos y lapsos de reposo que median entre el período de inicio de la actividad laboral y el momento de la obtención del producto del trabajo. Durante un largo periodo, “el producto permanece en proceso de producción sin que se invierta en él trabajo”⁵³, pues su elaboración recae en manos de fuerzas naturales autónomas respecto del

53 Marx, K., *Teorías sobre la plusvalía*, T. II, p. 12.

ser humano, mientras que la capacidad de trabajo permanece inactiva o bien realiza labores preparatorias externas que no están involucradas directamente con la realidad inmediata del producto agrario. Así, a la roturación de la tierra, a la siembra, etc., que son actividades laborales que competen al proceso de trabajo directo, no le sigue inmediatamente la obtención de un producto, como sucedía hasta entonces en la actividad de la caza-recolección-pesca, sino un largo período de espera y de otras actividades laborales colaterales secundarias hasta que, pasado el propio movimiento natural cíclico de las estaciones, se inicie un nuevo período de actividad laboral, la cosecha, que recién da por finalizado el proceso de producción con la obtención del producto del trabajo.

Por la cualidad de las fuerzas productivas involucradas, la agricultura es un proceso de producción de bienes materiales de inicio y culminación a “plazo fijo” en el sentido de que ambos están fijados por el ciclo natural de las estaciones y de resultados diferidos⁵⁴, esto es, de obtención de resultados mucho después del momento de inicio de la actividad productiva humana. La organización del proceso laboral, la **interconexión** de las condiciones de producción y la forma de circulación y consumo de los productos quedan por ello necesariamente redefinidas en sus fundamentos técnico-naturales respecto a los procesos de producción que le han antecedido hasta aquí (caza-pesca-recolección). Ciertamente, el **tiempo de trabajo** en este espacio social no cuenta como específica **forma social** de realidad del trabajo, ni de su **significación**. Sin embargo, el **tiempo**, en tanto regulador de los ritmos de la siembra y la cosecha, forma parte de la lógica productiva de las comunidades. Se trata de una naturaleza social del tiempo y de una función social del mismo, radicalmente distinta a la prevaleciente en el capital, como veremos después.

Lo que se trata de ver ahora es cómo la sociedad, los hombres y mujeres que inicialmente se incorporan a esta actividad laboral como medio de obtención de los recursos materiales de vida, asumen o, si se quiere, dan una **forma y contenido social a estas determinaciones materiales**, a sus consecuencias y, posteriormente, a la propia realidad natural de esas determinaciones. En otros términos, lo que importa es ver cómo se estructuran **la forma técnico-procesual o forma del contenido material del proceso de trabajo y el contenido específicamente social de la organización del proceso de trabajo que, en conjunto, definen la forma social del proceso de trabajo**.

54 Meillassoux, C., *op. cit.*, p. 19.

b) Condiciones técnicas del proceso de trabajo

El paso de la caza-pesca-recolección a la agricultura como actividad regular ha requerido necesariamente el desarrollo de una elevada productividad del trabajo, capaz de resarcir y volver atractivo o necesario el gasto de energía humana para esa actividad. No es que esta **productividad material** en sí misma sea el objetivo de la utilidad laboral, pues la cantidad de los productos del trabajo no existe en la comunidad como **forma de la riqueza social** (ésta es tan sólo una característica particular de una época reciente), aunque sí una cantidad orientada a satisfacer determinados requerimientos de consumo directo o indirecto, a través de la circulación, es un presupuesto indispensable en torno al cual se define la específica **forma de productividad de la sociedad comunal**, que es radicalmente distinta a la productividad emanada del capital.

Para ello, ciertamente, el producto de la caza-pesca-recolección ha servido, para decirlo de una manera provisional, de fondo de “acumulación primitiva” que ha permitido el despegue de la agricultura, y su encumbramiento paulatino como principal función laboral en la obtención de los medios de vida ha tenido que ir acompañado de una paulatina variación de las necesidades sociales consuntivas surgidas de las propias destrezas y capacidades despertadas, así como de la consecución regular de un nivel productivo agrícola capaz de responder al cúmulo de viejos y nuevos requerimientos. La agricultura como actividad fundamental y su carácter de “proceso diferido” en sus resultados supone, entonces, la existencia de una **forma de productividad del trabajo** capaz de (a) en primer lugar, permitir la continuidad del proceso productivo en la siguiente estación, en similar o mayor magnitud, a través de un fondo de semillas y productos excedentarios que faculden materialmente recomenzar el siguiente ciclo productivo⁵⁵; (b) en segundo lugar, el volumen de productos capaces de sustentar a los trabajadores durante todo el período que media entre el inicio de siembra y cosecha (seis a ocho meses), pero además, como garantía definitiva para que la agricultura se desenvuelva como principal actividad laboral; y (c) un fondo de reserva que permita al conjunto social dedicado a esta actividad soportar dos o más ciclos laborales de pérdidas, desgracias, heladas, enfermedades, que le impidan obtener regularmente el producto de su trabajo. La forma social bajo la que este rendimiento laboral se dé y se explique ha de desprenderse de la forma social en la que la riqueza existe dentro de la

55 Marx, K., *El capital*, T. III, p. 1.114.

comunidad productora y la modalidad del desarrollo tecnológico que ha de perpetuar y orientar esta forma y función de la riqueza.

Sólo sobre este nivel mínimo de la productividad del trabajo, la agricultura puede aparecer como actividad productiva consolidada y sustitutiva (si no plena y definitiva) de la caza-pesca-recolección. El sistema de tumba-quema-roza, de descansos cíclicos de las tierras, de variación de cultivos cada año agrícola, de especialización y diferenciación de las semillas, de cambio en los materiales usados en las herramientas de trabajo (piedras, huesos, madera y luego metales), de abonos utilizados, el cálculo de profundidad de remoción de la tierra, de inicio de siembra, de pronóstico climatológico con base en el sistemático conocimiento del movimiento de los cuerpos celestes, de sistema de riego, de contención de la erosión, etc., y, ante todo, el perfeccionamiento del mismo trabajo comunitario, son las nuevas formas tecnológicas del Proceso de Trabajo inmediato (PTI) que el ser humano ha tenido que introducir para conseguir los resultados deseados en el espacio de la productividad específicamente laboral-material y, a través de ello, obtener y aprovechar otras fuerzas naturales depositadas en la tierra que son las que en verdad permiten que la “jornada laboral”, o mejor, el desprendimiento de energía física y mental humanas, no solamente obtenga los medios de vida materiales para reproducir físicamente al individuo en el lapso de tiempo gastado en esa su acción, sino también un excedente de bienes de subsistencia materiales o cósmicos para reproducir el ciclo laboral y para sostener al trabajador (individual o colectivo) un período más largo al gastado (al menos el que media entre siembra y cosecha). De hecho, en términos estrictamente materiales, aunque esta productividad técnica aparece como específicas formas objetivas en las que las leyes naturales se despliegan, existe ya como específicas actitudes sociales objetivadas en la materialidad abstracta del PTI, que expresan la calidad del vínculo o “comportamiento activo” del ser humano respecto a la naturaleza. La **forma social** en la que esas fuerzas productivas existen y son interpretadas en el *proceso de producción* de la vida comunal es algo que tendremos que ver después.

La revolucionarización de los medios de trabajo y de la realidad material del PTI trae aparejada, por una parte, una continuidad expandida y, por otra, una transformación radical de la **forma de concentración objetiva de las condiciones generales del proceso de trabajo**. En el último caso tenemos el surgimiento, a partir de la realidad material, de rendimientos fijos del acto de producir, de la necesidad material de depósitos que sirvan para acumular

las reservas alimenticias y de semillas para los períodos que van de cosecha a siembra y de cosecha a cosecha⁵⁶; depósitos de bienes materiales que rompen con la antigua ordenación técnica del proceso de producción de la caza-pesca-recolección, en que la acumulación se presentaba como estorbo innecesario. Ahora, en cambio, el acopio de bienes surge como componente técnico imprescindible de la continuidad del proceso laboral, variando con los siglos únicamente la forma social que recubre esta determinación del PTI agrícola.

La segunda transformación profunda que se genera es la de la forma técnico-procesual de ocupación física de la tierra para la efectivización del PTI . Colocada anteriormente como supuesto ilimitado e inaprehensible de la realidad de la actividad laboral, el rendimiento de la tierra al emerger como resultado también de la laboriosidad humana y, al ser esta última ahora ya desde este punto de vista social producido, “limitada”, su aprehensibilidad, su control, su posesión se presentan como un programa social afincado sólidamente en la exigencia técnica del proceso de trabajo de observación y control del lugar del ejercicio del trabajo hasta la obtención del producto del trabajo. El trabajo humano en tanto trabajo agrícola se ve objetivamente impulsado, para obtener sus frutos, a afirmar su soberanía ocupacional sobre la tierra que está mediando los resultados de ese trabajo vertido con el objeto de obtener los bienes materiales de vida del sujeto social trabajador.

La localización del trabajo en el medio de trabajo inamovible, perenne (la tierra), que no sólo rinde sus resultados después de un largo período, sino que además es susceptible de utilización productiva continuada, empuja a la colectividad laboral (sea ésta cual fuere, pues es independiente de la forma social de la realidad de la capacidad de trabajo empleada) a su **control posesivo**

56 En la zona andina, desde tiempos preincaicos, han existido al menos tres tipos de depósitos o *pirwas* de alimentos, semillas y tejidos: el familiar, por ayllu y los de varios ayllus fusionados. Estos últimos estaban ubicados por lo general en lugares altos para asegurar su ventilación y para que no fueran víctimas de inundaciones. Horkheimer describe uno de estos grandes centros de acopio de la siguiente manera: “Se eleva a lo largo de la falda del cerro con una pendiente considerable a lo largo de unos 2 km y con un ancho medio de 20 mts. Con excepción de algunos cuadriláteros en ángulo recto, algo menos grandes, la franja se compone de unas 5.000 a 7.000 hendiduras de forma circular, con un diámetro medio de un metro, y recubiertas de piedras, bien en el margen superior o bien en el fondo [...] El ordenamiento en la pendiente podría explicarse suponiendo que los antiguos administradores quisieron almacenar las provisiones guardándolas térmicamente, es decir, colocando en los niveles inferiores aquellos vegetales que no sufren alteración a causa del clima de la parte baja del valle, a menudo muy cálido, mientras que otros productos que necesitaban ventilación y temperaturas más frías, eran almacenados en la parte superior”. Horkheimer, H., *Alimentación y obtención de alimentos en los Andes prehispanicos*, Cap. XI, La Paz, HISBOL, 1990.

y, con ello, al inicio de las diferentes formas sociales de **propiedad y posesión de la tierra**, que van desde la comunitaria-local, individual, familiar, privada, estatal, por acciones, comunitaria-universal, etc., dependiendo del resto de elementos que intervienen en la organización técnico-procesal del proceso de trabajo inmediato y de la forma social del proceso de producción en su conjunto. En el caso de la *forma comunal arcaica o ancestral*, nos encontramos con reservas alimenticias y semillas de carácter comunal y con la tierra como “propiedad común” con “**posesión comunal**”⁵⁷ o, mejor, con la tierra como patrimonio común⁵⁸.

En lo que se refiere al modo de utilización de los medios de producción, la agricultura de inicio combina las antiguas formas ya destacadas por la economía de la caza-recolección: el empleo individual y colectivo de los medios de producción. Dado que la agricultura sólo puede ser pensada como una gigantesca empresa social de prolongados aprendizajes y experimentaciones transmitidas entre unidades sociales y entre generaciones sucesivas y, como veremos después, la agrupación técnicamente existe como óptimo relacionamiento del trabajo con las condiciones de producción, en este nivel de abstracción la tierra existe entonces como **fuerza productiva y medio de trabajo común** (local) frente a la capacidad de trabajo asociada directa o indirectamente. Sin embargo, no hay en los requisitos técnico-materiales básicos del trabajo agrícola, tal como éste emerge inicialmente, la exigencia de que los medios de trabajo directos sean también comunes, esto es, de que se desarrollen medios de trabajo de utilidad colectiva que emplean fuerzas laborales colectivas para ponerse en marcha. La agricultura por sí misma no impone ningún carácter directamente colectivo al **relacionamiento material de la capacidad de trabajo con respecto a la naturaleza**; y de ahí que, como en la caza y la pesca-recolección, los principales medios de trabajo sean básicamente personales, individuales, como lo son los medios para el desbroce, el removimiento de la tierra, la siembra, la cosecha,

57 Marx, K., *Grundrisse*, T. I, p. 429; también *El capital*, T. I, p. 439.

58 “La propiedad que en su sentido pleno contiene los derechos de usos, de fructus y de abusos, está ligada a la economía mercantil que permite la alienación del producto y su transformación en mercancía, vale decir su inserción en relaciones de producción contractuales de un orden distinto a las que prevalecen en la comunidad doméstica. El término ‘propiedad’ es por tanto impropio, incluso seguido del calificativo ‘común’, el cual no cambia en este aspecto su sentido. El derecho moderno ofrece como categoría más apropiada la de patrimonio, vale decir de bien perteneciente de manera indivisa a los miembros de esta colectividad, y que se transmite normalmente por herencia, prestación o donación entre miembros de esta colectividad por lo tanto, sin contrapartida’. Meillassoux, C., *op. cit.*, p. 59.

etc.⁵⁹. El instrumento de trabajo no está dado como fuerza directamente social en el PTI, pues su empleo no requiere la acción de fuerzas directamente sociales, no es ejecutado por un conjunto de hombres y mujeres que simultáneamente coordinan sus capacidades para ponerlos en movimiento. En ese sentido, se puede hablar de una inmutabilidad del medio de trabajo respecto al desarrollo del ingenio y la destreza del trabajador colectivo.

Aquí, la actividad material del ser humano con la tierra común es asociada, mas los medios de efectivización de esa actividad y de esa intencionalidad son individuales. Esto no niega, por cierto, que la agrupación como muestra de ese impulso a la objetivización del intelecto asociado sea capaz de utilizar medios de producción colectivos –canales de riego, terracerías, embalses etc.–, como ha sucedido en muchos lugares del planeta⁶⁰, mas no abarca la realidad íntima del PTI ; incluso la construcción de estos medios de producción utiliza medios de trabajo individuales organizados colectivamente y no así medios de trabajo comunes que requieren fuerza de trabajo asociada para entrar en funcionamiento. Estos medios de trabajo, en la medida en que constituyen una remodelación del suelo, son condiciones generales de la materialidad del proceso de producción, por lo que se puede hablar de la existencia de **formas tecnológicas comunales** del proceso productivo referidas a la concentración

59 En la ancestral comunidad andina, antes de la llegada de los españoles, el principal medio de trabajo agrícola era la *taklla*: “una especie de pico con complementos llamado a veces arado por los cronistas [...] La clásica Taklla consta de una estaca de madera dura, de 1 hasta 1 y medio metros de largo, terminada hacia abajo en una aguda punta. Más o menos a unos 30 cm por encima de la punta, está asegurado horizontalmente un trozo de madera recto o torcido, como apoyo para el pie izquierdo, que es el que introduce la taklla en la tierra. Algo más arriba de la mitad de la estaca principal, está atado a éste por medio de una cuerda de lana o agrave, una empuñadura, que forma una curva hacia arriba y que sirve para que la mano derecha refuerce el impulso del pie. La taklla servía para destrozlar los terrones y para hacer huecos profundos”. Luego estaba la azada, que era “una estaca muy puntiaguda, de más o menos medio metro de largo, y en la que está sujeta una agarradera muy curva. Esta azada fue utilizada para limpiar el suelo de pequeñas piedras, desenterrar los tubérculos maduros y arrancar la mala hierba [...] En varios lugares se han encontrado hojas de piedra con mangos trabajados, que han debido pertenecer a otro tipo de azada, pero que también podrían haber estado montadas en hachas”. Horkheimer, H., *op. cit.*, Cap. II.

60 Antes de la invasión española, los ayllus, mediante la utilización de largos y complejos canales de riego, pudieron habilitar enormes extensiones de tierra para el cultivo defendiéndolas de las sequías y evitando las inundaciones de las lagunas situadas en las partes altas. Se ha hallado canales de hasta 160 km de largo (Garcilazo de la Vega habla de canales de 120 leguas, esto es, de 600 km), lo que implica un conocimiento extraordinario de ingeniería hidráulica y de materiales para elegir estas monumentales obras que incluso en ciertos tramos eran subterráneas, con sus respectivos respiraderos, etc. Entre las grandes reestructuraciones del suelo que permitieron ampliar la superficie cultivada, maximizar el uso del agua, conservar los nutrientes de la tierra, evitar las heladas y la erosión provocada por los fuertes vientos, están los camellones (con o sin irrigación artificial), los *suka kollos* y los *wachaques* o gigantescos ahondamientos del suelo que aprovechaban las aguas subterráneas. Sobre estas tecnologías ancestrales incluso pre-incaicas ver la numerosa bibliografía que existe al respecto.

de la fuerza de trabajo, a la asociación laboral que requiere su construcción y al destino de su utilidad en el curso del PTI, sin ser por ello **medios de trabajo comunales en su efectivización laboral directa**. La utilización no sólo de medios de producción colectivos sino de medios de trabajo colectivos en el PTI es, ante todo, un producto de una específica **forma social del trabajo**, no de la determinación técnica-organizativa elemental de la actividad agrícola.

Ahora, independientemente de si existen o no técnicas colectivas de producción, aunque con más razón cuando las hay, la agricultura impone una **cohesión técnica** duradera de la capacidad de trabajo que no sólo forma a un nuevo sujeto social productivo distinto a la individualidad cazadora-recolectora, sino que además, por ello, rompe con los antiguos lazos de adhesión voluntaria de la reproducción social e inaugura una nueva **forma social de vinculación social de los productores desde dentro de la misma forma técnica de relacionamiento asociado de la fuerza de trabajo en el proceso de trabajo y de producción**.

Como lo ha señalado Meillassoux, al ser la agricultura una producción de rendimiento diferido, los miembros que colaboran con el chaqueo, que siembran o se asocian para la posesión de la tierra, tienen objetivamente “**intereses de permanecer juntos para beneficiarse de su trabajo común**”⁶¹ que emerge en la cosecha. Pero además este mismo impulso a mantenerse juntos surgirá de aquellos que dependen de la subsistencia producida por otros para alimentarse durante “los periodos improductivos” hasta que su propio trabajo agrícola sea efectivo y también por aquellos que han cumplido su ciclo frente a los demás y que ahora esperan de los demás la restitución de los adelantos de subsistencia y semillas que pudo mantenerlos inicialmente. Este impulso unificador de la fuerza de trabajo será más **denso y amplio** en la medida en que existan medios de producción y de trabajo colectivos o la fertilidad y que la ubicación de la tierra usada en común sea extraordinaria frente al resto de las tierras cercanas. Con todo, existe al menos una condición técnica esencial que se manifiesta como **fuerza de atracción y concentración técnica** del grupo laboral. Dependiendo de la cualidad efectiva de los medios de trabajo y de la amplitud de las fuerzas laborales mínimas necesarias para sostener sólidamente y perpetuar esta interconexión entre las condiciones de trabajo, se formará, en primer lugar, la **forma de agrupación de la capacidad de trabajo** como célula

61 Meillassoux, *op.cit.*, p. 66.

productiva imprescindible y, en torno a ella, la forma social equivalente de la reproductividad social.

Cuando la unidad productiva correspondiente a la perpetuación del orden técnico-procesual coincide con el de la reproducción social de la totalidad de las formas de interconexión de las condiciones de trabajo, la unidad productora es la *comunidad*, y el modo de empleo de la condición fundamental del trabajo, la tierra, es *comunitario*, lo que caracteriza a la *forma ancestral o arcaica*. Cuando, en cambio, la cualidad común de la forma de concentración y utilización de los medios de producción no es plena o, lo que es lo mismo, cuando la comunidad en torno a las condiciones generales del proceso de producción (la tierra, los sistemas de irrigación, las técnicas asociativas simbólicas) son distintas de la asociación involucrada directamente en la realización continuada del proceso de trabajo inmediato (PTI), la unidad productiva es menor a la comunidad reproductiva en correspondencia con las necesidades técnicas mínimas de su perpetuación y, por lo general se estructura como “familia” en torno a una *comunidad global* más amplia, como en la *comunidad agrícola*, cuyo concepto veremos después, pero que en este acápite vamos a ir tocando en ciertos aspectos de sus fundamentos estructurales **abstractos**. La *forma comuna arcaica* define entonces, en el terreno del PTI como rasgo característico de su forma técnico-productiva, a la cooperación productiva. De hecho, la entidad social en este nivel de la abstracción se explica como una asociación comunitaria fundada en la cooperación laboral directa que, abarcando el ámbito de obtención de los medios de vida, de subsistencia, de acumulación material reproductiva, puede llegar incluso hasta la preparación y habitación de la vivienda, la preparación de los alimentos, la convivencia familiar, el cuidado de la prole de la pareja (estable o no, esto es cuestión de forma)⁶². La *comuna agrícola*, por su parte, establece el mismo modo de agrupamiento a la hora de la obtención de los medios de vida pero en una escala más reducida: la familia nuclear (unida o temporalmente expandida), que se diferencia, a la vez que le da cuerpo, del núcleo comunitario reproductivo más amplio. En ambos casos la cooperación es la forma organizativa en la que la fuerza de trabajo individual se manifiesta

62 “La casa común y la vivienda colectiva eran una base económica de las comunidades más primitivas y eso ya mucho antes de la introducción de la vida pastoril o agrícola”. Marx, K., Carta a Vera Zasúlich. En el *Cuaderno sobre Morgan* intercala los siguientes pensamientos propios a los de Morgan: “Coincidentemente varias familias sindiásmicas ocupan una vivienda (como entre los eslavos meridionales) formando un hogar colectivo (como entre los eslavos meridionales y hasta cierto punto los labradores rusos antes y después de la emancipación de la servidumbre)”. Marx, K., *Cuadernos Etnológicos*, p. 90.

como **fuerza de trabajo social**, como laboriosidad social dirigida a un fin específico y la modalidad técnica en la que ella se presenta como condición de trabajo en el *proceso de trabajo*. Este será entonces el núcleo en torno al cual girará el conjunto de funciones sociales circulatorias, rituales y simbólicas que caracterizan a las entidades comunales y definen la específica **forma social en la que los miembros de la comunidad quedan fusionados vívidamente**.

Cuando la cooperación en el PTI existe no como suma organizada de los diferentes trabajos individuales con finalidades individuales dentro de un fin más general del *proceso de trabajo* en su conjunto (uno caza, otro siembra, otro cocina, otro cuida los animales, etc.), sino que es a la vez la **forma de realización** del trabajo en un mismo proceso de trabajo inmediato (sea o no con medios de trabajo colectivos), la “fuerza de masa” (Marx) se presenta como **fuerza productiva social-tecnológica**, tal como sucede en la *comunidad arcaica*, en la que el laboreo de la tierra se realiza comunitariamente. Por su parte, la forma de interconexión activa entre la capacidad de trabajo y la herramienta de trabajo depende de la utilidad social productiva que ésta posee y de ahí que se hable de una variación en esa interconexión de herramienta a herramienta. Sin embargo, existe un **contenido técnico-procesual común en la forma de interconexión** activa entre trabajo y herramienta que designa la forma general de utilidad del medio de trabajo en el *proceso de trabajo*. Esta forma general de utilidad ya se manifiesta en la economía de la caza-recolección, se acentúa en la economía agrícola en todas sus formas laborales y sólo es sustituida por una nueva forma, con la revolucionarización radical del orden procesal del PTI que instaaura el capitalismo. Esta forma de utilidad del medio de trabajo en la economía comunitaria está dada por el hecho de que la principal fuente de energía de la actividad productiva humana⁶³, el principal depositario del virtuosismo y la habilidad directamente laboral y la inteligencia del *proceso de trabajo*, radica en el propio trabajador-colectivo (la familia nuclear, la comunidad, la comunidad ampliada), y no, como sucede en el régimen del capital, en la herramienta, en el medio de trabajo.

Como lo ha señalado M. Sahlins, la revolución agrícola, más que nuevas fuentes de energía y nuevas herramientas, ha significado ante todo nuevas “formas de relacionamiento con las fuentes de energía existentes”, en especial las del subsuelo, que obran básicamente de manera autónoma, y con la propia

63 Illich, I., *La Convivencialidad*, México, Joaquín Mortiz, 1985.

capacidad de trabajo del ser humano que, con las nuevas herramientas que construye para la actividad agrícola, lo que hace es permitir el flujo efectivo de su energía e inteligencia viva, que existen como las principales y mayoritarias fuerzas productivas del ser humano en el PTI. Las herramientas no sustituyen a la energía humana, ni a la destreza, sino que les otorgan una mayor eficacia mecánica, operativa y de ingeniería de la capacidad de trabajo que se presenta en todo momento como la más decisiva función laboral no sólo del ser humano, sino de la realidad material del PTI. La herramienta existe entonces como “accesorio” que no arrebata al trabajador directo la inteligencia de su actividad; es el medio que ayuda al trabajo a plasmarse bajo la soberanía del propio productor individual colectivo-local. En la comunidad hallamos una asociación directa entre la utilidad del medio de trabajo y la destreza individual, como sucede en la manufactura. Sin embargo, la destreza no es de especialización exclusiva en una rama de la laboriosidad, sino que es pericia socializada desarrollada por todos los trabajadores como un todo, como parte de un conocimiento general extendido. La herramienta está entonces supeditada realmente al trabajo, en tanto que en el capitalismo es precisamente a la inversa: el medio de trabajo ha supeditado a la capacidad de trabajo y la intencionalidad del trabajo se da como poderío externo y enfrentado al propio trabajador.

Bajo estas relaciones de organización del trabajo agrícola, y dependiendo de la **forma de cooperación** en la que la fuerza de trabajo se objetiviza en el PTI, la conexión entre las funciones de los trabajadores unificados ha de ser *la comunidad*, en el caso de la *forma ancestral* o la familia, en el caso de la *comunidad agrícola*, aunque, por supuesto, comunidad y familia tienen muchísimas más dimensiones sociales que no estamos tomando en cuenta en este terreno abstracto. Éstas desempeñan aquí lo que el medio de trabajo objetivado como capital desempeña en la producción capitalista: el lugar técnico-organizativo del PTI, en el que las fuerzas de trabajo individuales se materializan como **fuerza de trabajo social en-acto**, en despliegue unificado de su actividad transformadora.

Resulta así que mientras la forma subjetiva de realización de la fuerza de trabajo en el capitalismo es la individual sustentada en la organización procesual del *proceso de trabajo* como unificación de propiedades individuales (medios de trabajo y fuerza de trabajo), y su forma objetiva es el taller o la fábrica que concentra los medios de producción contrapuestos al trabajador, en la organización técnica del proceso de trabajo agrícola que no ha sido subsumido

por el capital, la forma social de realización de la capacidad de trabajo, tanto objetiva como subjetivamente, es la familia nuclear (en la *comuna agrícola*) o la comunidad como un todo (en la *comuna ancestral o arcaica*). Esto significa que, siendo **la comunidad la forma de cooperación en la que la fuerza de trabajo se presenta como “fuerza de masa”** directamente productiva, y dado que la inteligencia del proceso de trabajo inmediato está corporalizada en el propio productor colectivo, la comunidad entonces, aparte de sus específicas funciones sociales, desempeña aquí una función **técnico productiva constitutiva de la forma del contenido material del proceso de trabajo** de la *comunidad arcaica*. En el caso de la *comuna agrícola*, esta función la desempeña mayoritariamente (no exclusivamente) la familia nuclear.

Un último componente de las condiciones técnicas del proceso de trabajo que caracteriza a la *forma arcaica* es que el **contenido del desarrollo de las fuerzas productivas**, que define lo específicamente social de su **utilidad** en el PTI (que a su vez es diferente de la forma social en la que existe en el *proceso de producción* y de su forma social de representación), está dado por el consumo directo o mediado del producto engendrado por esa fuerza productiva, por la propia unidad productora en su continuidad; o visto desde otro ángulo, que el producto que resulta de la utilización de la fuerza productiva sea “consumido o utilizado”⁶⁴ en la producción de un futuro producto en correspondencia con el orden técnico-procesual de la actividad productiva comunal-agraria. Esto supone por tanto: (a) la restitución del producto consumido por los productores previa la obtención del resultado del nuevo trabajo desprendido, y que en el caso del nuevo productor que recién se incorpora a la actividad le ha sido “adelantado”, y en el caso del antiguo productor es parte de su producto anterior, que debe ser nuevamente restituido para permitir su futura manutención; (b) la parte del producto que ha de posibilitar la nueva siembra en proporción a las capacidades laborales disponibles y a los requerimientos sociales existentes; (c) una cantidad de productos “adelantados” a los futuros productores que les serán “retribuidos” cuando los primeros productores ya no tengan la capacidad de productores; y (d) la renovación de las reservas susceptibles de ser utilizadas en caso de desgracias, malas cosechas, etc. Esta **subsunción real de las fuerzas productivas sociales por el valor de uso del producto del trabajo que cohesiona la unidad productiva, comunal** no excluye el surgimiento de técnicas laborales que inicialmente e intencionalmente se mantengan al margen de esta lógica

64 Meillassoux, C., *op. cit.*, p. 89.

productiva, como es el caso de ciertas fuerzas productivas simbólicas del trabajo que compatibilizan la forma social de la riqueza con la forma social del trabajo comunal; o aquellas fuerzas productivas desarrolladas por un *poder político central* en la *forma comunal arcaica* de **segundo tipo**. En este último caso, la intencionalidad social de las fuerzas productivas impulsadas desde el poder estatal es la de la expropiación del trabajo ajeno y la acumulación, y de ahí su diferencia con el contenido social del desarrollo del conjunto de las fuerzas productivas abrumadoramente usadas por las unidades productivas comunales y familiares.

Pero aun así, hay una determinación medular en su contenido y forma de desarrollo, que estas fuerzas productivas estatalmente incentivadas no pueden eludir de la *lógica comunal*, y es el hecho de que, al ser la forma social de la riqueza **el valor de uso simple o potenciado**⁶⁵ de los productos del trabajo y de la naturaleza (incluyendo, como luego veremos, a las mujeres), la utilidad específica de todas las fuerzas productivas sólo puede realizarse a través de la utilidad-social-general (forma de utilidad general) que el producto del trabajo posee, esto es, a través de su circulación y consumo por las unidades productivas en los distintos niveles de aprovechamiento de los productos que ésta tiene. En este caso, la expropiación y acumulación de excedentes por el Estado sólo tiene sentido de acumulación de riqueza y produce poder si los bienes materiales cumplen su función social-general, que es el consumo, la efectivización de su valor de uso, ello solamente puede suceder si, una vez acumulados, regresan a las unidades productivas de una u otra manera. El poder central, al concentrar enormes masas de bienes materiales y al distribuirlos, legitima el *poder* y las fuerzas productivas de las que se vale para entronizar este interés particular. No obstante, lo hace supeditándose a la normatividad social-general del contenido del desarrollo de las fuerzas productivas esenciales empleadas por las entidades comunales, pues los bienes obtenidos regresan y han sido creados para regresar de tal o cual otra forma al ritmo consuntivo que fija la economía comunal. De otra manera, la acumulación de bienes no tendría sentido y la riqueza, significado alguno. La redistribución, la generosidad y otras formas de control de la circulación de los bienes materiales que instituye el *poder* entre las entidades comunales no modifican en absoluto los fundamentos del orden técnico-organizativo de la forma social del trabajo comunal, ni el contenido

65 Sobre la diferencia entre valor de uso como cuerpo de utilidad que satisface una necesidad particular y valor de uso elevado a la potencia social que satisface a la necesidad social de bienes considerados como un todo, revisar la Sección VI del Tomo III de *El capital*.

profundo del desarrollo de las fuerzas productivas que rige en esas sociedades. Incluso se podría decir que los diversos tipos de poder que surgen en estas sociedades pueden llegar a ser otras tantas modalidades extremas de la forma de desarrollo de las fuerzas productivas que corresponden a la economía comunal.

En la configuración técnico-material del proceso de trabajo comunitario no existe **escisión** entre el trabajo y el medio de trabajo; sus formas materiales no existen como abstracción autonomizada del trabajador, susceptibles de condensar el trabajo humano indiferenciado por fuerza de su concreticidad consuntiva. **La riqueza social es, pues, objetivamente, la forma material directa del producto del trabajo;** su utilidad (simple o condensada), que al estar guiada en el PTI por las funciones técnico-materiales del producto en la continuidad y reactualización del proceso laboral, define una específica forma de desarrollo e internalización social del progreso técnico, precisamente en dirección de la continuidad de este orden de la producción.

Al ser este orden tecnológico del PTI un orden dado por la utilidad directa, por el valor de uso de las condiciones de trabajo, el **contenido del desarrollo de las fuerzas productivas** es necesariamente el de la obtención de los valores de uso en cuanto tales, el de la satisfacción de las necesidades (materiales y simbólicas) vigentes o abiertas. De aquí, evidentemente, una cierta lentitud del desarrollo de la productividad técnica del trabajo, pues sus resultados, al ser consumibles en tanto productivos, colocan a la vez como finalidad social de este consumo productivo (familiar o comunitario) la satisfacción de las necesidades de la entidad laboral vinculada a la tierra, en definitiva, a la entidad concreta con necesidades concretas (la forma de la riqueza no es una abstracción), limitadas, que son satisfacibles por medios igualmente limitados. En el capitalismo en cambio, la finalidad social del consumo es la continuidad expandida del proceso productivo subsumido al valor, a la autovalorización del valor. Si a esto añadimos que el **ámbito** de desarrollo de las fuerzas productivas está a la vez circunscrito al del dominio del trabajador sobre la herramienta de trabajo, a la existencia de ésta como accesorio y a la entidad trabajadora como depositaria de la inteligencia laboral, las opciones tecnológicas susceptibles de ser impulsadas, de ser tomadas en cuenta a partir del propio ordenamiento técnico del proceso de trabajo, son relativamente restringidas desde el punto de vista de las potencialidades creadas en la propia sociedad y, con mucha más razón, desde nuestra perspectiva contemporánea. Aunque, claro, llegado el

caso, suficientes y abundantemente generosas para los requerimientos vigentes y la modalidad de su proceso de trabajo.

c) Contenido específicamente social del proceso de trabajo

El entorno técnico-material mínimo que regula la concentración y permanencia de la comunidad que obtiene sus medios de vida con la agricultura es el número de miembros laboriosos que colaboran directamente en la preparación, la siembra y cosecha de la tierra. Entre ellos surgen inevitablemente lazos unificatorios materiales enraizados en la propia realidad tecnológica del proceso de trabajo y consumo. Su unificación es, pues, objetiva y primordial. Pero como tal, esta unidad productora es insuficiente tanto para sobrellevar los avatares de las desgracias repentinas, las enfermedades y posibles agresiones externas, como, sobre todo, para la “restitución” de productos a los miembros laboriosos más antiguos que habían “adelantado” a los productores más jóvenes las condiciones de su existencia material y que ahora, en la paulatina reducción de sus capacidades productivas, esperan la restitución de su esfuerzo anterior.

La adhesión voluntaria a la economía de la caza-pesca-recolección, es materialmente insostenible en estas nuevas formas sociales del trabajo comunal, ya que ella mantendría en catastróficas crisis continuas la posibilidad de la perpetuación del ciclo tecnológico de apropiación de las fuerzas engendradoras de la tierra trabajada, de “adelantos y restituciones”. La *comunidad* consanguínea, la unidad de parentesco⁶⁶, surge entonces como la primera y más sólida respuesta social a las nuevas necesidades materiales que sostienen las nuevas condiciones de trabajo. Con la institucionalidad de la **comunidad de parentesco como forma de concentración perpetuada de la fuerza de trabajo**⁶⁷ y de su vínculo con la tierra laborable, la unidad productiva

66 Marx, K., *Grundrisse*, pp. 428, 438-39; también Carta a Vera Zasúlich, pp. 53, 35.

67 Según Bertonio, ayllu en aymara se decía también *bata*, que quiere decir semilla, y generalmente tiene el significado de linaje, de consanguinidad. El ayllu ancestral como forma social de posesión de la tierra, de la organización de la producción, de circulación de los productos, de acontecer de las técnicas laborales, fue inicialmente una específica unidad de parentesco definida por un “linaje procedente de un fundador común a veces mítico que se honraba en un lugar sagrado, huaca, sede de la o las divinidades que honran y a cuyo alrededor se entierran los muertos para asegurar, con la protección divina, la continuidad de las generaciones”. Dollfus, O., *El reto del espacio Andino*, Lima, IEP, 1981. Las relaciones parentales más inmediatas y verificadas dentro del ayllu (o que posteriormente dan lugar a otros ayllus) igualmente estructuran una forma de relacionamiento productivo de la capacidad de trabajo: “al cuñado le llaman maza y al cuñado le llama macaca antiguamente [...] al compadre del bautizo le llaman uayno, a los hombres parentesco les llaman uauquicon y a las mujeres panicota [...] estos compadres ayudaban en el trabajar y en otras necesidades y cuando están enfermos y en el

recubre socialmente de una manera específica el orden técnico-productivo del proceso de trabajo agrícola que requiere para su continuidad un mínimo permanente de concentración de fuerzas laborales, tanto para la perpetración del ciclo de “adelantos y restituciones” de medios de vida (alimentos, semillas, reservas, etc.), como para la posesión de la tierra y la transmisión de las técnicas de realización del proceso productivo. Con la *comunidad de parentesco*, a su vez, se completa el ciclo de “restituciones” a los primeros agricultores, que a través del desdoblamiento de la realidad material-organizativa de “adelantos y restituciones” en una ética de retribuciones, en un compromiso de reciprocidad como norma de comportamiento parental, asegura tanto la obtención de medios de vida en la época en que los antiguos trabajadores ya no pueden ejercer su actividad agrícola con la eficiencia social requerida, como legitima la importancia de los “adelantos” a las futuras generaciones productoras (ahora hijos y parientes), con lo que la comunidad así estructurada adquiere una sólida cohesión social capaz de autoperpetuarse indefinidamente.

La unidad de parentesco como forma **de constitución y legitimación social** de una configuración productiva es, pues, desde todo punto de vista, un **producto social**, un resultado de la autodeterminación de las personas, aunque se presenta como fundada sobre una relación natural, la consanguinidad, que llevó a Marx a hablar de una “comunidad natural”⁶⁸. En realidad es una relación socialmente producida, ya que hasta el surgimiento de la agricultura la consanguinidad no desempeña ningún papel relevante en los lazos unificatorios de las agrupaciones sociales. Su importancia específicamente social viene con el surgimiento de la agricultura. La comunidad de parentesco es, pues, una relación social construida a partir de una determinación natural, la consanguinidad, que es colocada, que es puesta como forma social unificatoria de la pertenencia de la individualidad a la comunidad y a su lógica organizativa productiva, al entramado técnico que le antecede y la utiliza (a la individualidad). El parentesco como relación social visible y decisoria de la comunidad no debe hacernos olvidar que su importancia clasificatoria está determinada por la específica forma de la realidad material del PTI, y es **una peculiar modalidad en la que la unidad social recubre esta forma material** para darle continuidad histórica.

comer y veve y en la fiesta y en la sementera y en la muerte a llorar y después de muerto y en todos los tiempos mientras que ellos vivieren. Y después, sus hijos y descendientes, nietos y biznietos se servían y guardaban la ley de dios antigua”. Guamán Poma de Ayala, *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, México, Siglo XXI, 1988.

68 Marx, K., *Grundrisse*, pp. 428, 438-439.

La comunidad de parentesco, al consolidar un **orden de sucesión generacional** de los productores en su intervención en el proceso de trabajo con sus respectivos deberes y atribuciones, tiende a establecer una lógica de intervención de los propios productores en su actividad laboral. De hecho, con el tiempo, intervención y sucesión, deberes y obligaciones quedan instituidos como atribuciones de la unidad comunitaria interiorizadas en los individuos como herencia, enseñanza, tradición, cultura, que aparecen personificadas por los mayores, los antepasados y los ancestros⁶⁹. La entidad comunitaria surge así como **sujeto supremo sobrepuesto a los individuos** que la componen, tanto porque la acción de trabajar para vivir es comunitaria (en el caso de la *comunidad arcaica*) o familiar (en la *comunidad agrícola*), como porque además, en la identificación de la comunidad de los mayores⁷⁰, en los ancestros, en los padres legadores de la cohesión comunitaria vivida, ésta manifiesta la obtención de las condiciones de vida, alimento, semillas, técnicas productivas y tierras para los productores nuevos.

Esta exaltación de la comunidad por los individuos que la componen, su personificación, así como ha de brindar la emergencia de una intersubjetividad calificatoria de la unidad del grupo social, por tanto de la intensidad discursiva de la historia común (el supuesto celular de toda construcción nacional), ha de favorecer también en unos casos, y admitir pasivamente en otros, el surgimiento de una jerarquización dentro de la comunidad, ya sea que la unidad productiva básica sea la *comunidad entera*, o la *comunidad arcaica*, o esté segmentada en diversas familias nucleares (como en la *comunidad agrícola*): “la composición

69 Sobre las respectivas funciones de hombres y mujeres en los ayllus según las edades, el momento de casamiento, la viudez, la invalidez, etc., ver Murra, J. V., *La organización económica del estado Inca*, Segunda Parte, México, Siglo XXI, 1997. También, Guamán Poma, *op. cit.*

70 En el Inkario, la asignación de las tierras comunales “la emprendía y supervisaba el curaca, quien recibía su parte de las tierras asignadas”, señala Murra; fuera de ello es el encargado de la regulación de los ciclos agrícolas, de la administración local de los recursos hídricos, de la organización de las prestaciones colectivas de trabajo para cultivar y cosechar las tierras asignadas a las autoridades superiores (de un ayllu mayor, de una parcialidad, de la nación o del Estado), de administrar los depósitos comunales, etc. El curaca, que es la condensación viviente de la unidad local del ayllu, venía de una “casa principal”, esto es, de una familia específica que era asesorada o elegida por un consejo de los miembros mayores de la “casa principal”. Platt, T., “Pensamiento político aymara”, en: Albó, X. (comp.), *Raíces de América: el mundo aymara*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

cambiante del equipo de productores –escribe Meillassoux– se refleja en la jerarquía que prevalece en las comunidades agrícolas y que se establece entre quienes vienen antes y quienes vienen después. Ella descansa sobre la noción de anterioridad. Los primeros son aquellos a quienes se debe la subsistencia y las semillas: son los mayores. Entre ellos el más viejo en el ciclo de producción no le debe nada a nadie, salvo a los ancestros, mientras que concentra sobre sí la totalidad de lo que los menores le deben a la comunidad”. Y es gracias a este papel sobresaliente que el “mayor” (y con el tiempo la representación comunal de los “mayores” frente a otras comunidades menores) llega a desempeñar el papel de “responsable de las tareas relativas a la cosecha y al almacenaje del producto”⁷¹.

Si bien Meillassoux estudia la formación de este “poder gestionado” en la *comunidad agraria*, sus reflexiones pueden ser extendidas con cierta reserva a la *forma comunal ancestral*, pues aunque aquí la “comunidad cultiva colectivamente la tierra y distribuye los productos entre sus miembros”⁷², con lo que la gestión de los recursos está a cargo de los propios productores directos o de un conglomerado de mayores, no es extraño suponer que, por la misma calificación de las actividades que los mayores desempeñan con respecto a la constitución de la comunidad, su posición social de “anterioridad” se consolide como **forma gestionaria** colectiva en un “consejo de ancianos” (masculino, femenino o mixto) que asuma la responsabilidad del control relativo al manejo de las subsistencias, con lo que, al institucionalizarse, es el poder que con el tiempo ha de trazar o defender las estrategias comunales referidas a la gestión de los medios de vida y, en especial, de un recurso decisivo para la continuidad de la entidad comunal: **la capacidad de reproducción física de los miembros de la comunidad**, la capacidad reproductiva de las mujeres.

Claro, al existir la unidad duradera del grupo productor y de su entorno de sustitutos (la comunidad) como forma específicamente social de la concentración de la capacidad de trabajo, la continuación de esta unidad perpetuada ideológica, política, cultural, imaginativa y étnicamente como comunidad de parentesco, requiere de la adopción de estrategias de reproducción física de sus miembros como parte de la realidad efectiva de la reproducción material de sus condiciones de producción; con ello, una estrategia para la **forma de**

71 Meillassoux, C., *op. cit.*, p. 66.

72 Marx, K., *Teorías sobre la plusvalía*; también Carta a Vera Zasúlich, p. 35.

pertenencia y circulación de los miembros comunales que poseen la facultad individual de la reproducción física: **las mujeres**.

La adhesión voluntaria a la horda, que era un peligro para la continuidad de la organización productiva de la agricultura comunal, aquí, en el terreno de la reproducción física de la comunidad, lo es aún más porque hay la posibilidad de su extinción por un vaciamiento de mujeres en la comunidad. El lazo de parentesco se muestra, por ello, como una primera medida también para impedir este peligro; en tanto **técnica de ocupación de las condiciones de trabajo**, es a la vez una relación de atracción, de compresión de los miembros y de su descendencia **dentro** del grupo productor para impedir que éstos abandonen la división social del trabajo que la organización productiva ha puesto en marcha.

La retención de la descendencia resulta así la primera medida que la comunidad constituida implementa para auto reproducirse, y necesariamente va vinculada a la **inamovilidad de las mujeres**, que son las encargadas de la procreación de esta descendencia. Aunque igual cosa puede suceder con los miembros masculinos, es indudable que la agricultura y la búsqueda de la formación de lazos sociales permanentes coloca a la mujer como un ser jerarquizado, cuya actividad procreativa es una actividad especializada de vital importancia para la continuidad de la comunidad laboriosa.

La importancia de esta especialidad regenerativa de la especie, esto es, natural, ha existido siempre, sólo que ahora ella **cobra importancia social** específica, pues en ella se sostiene la posibilidad de la continuación del orden técnico-productivo que la agricultura ha engendrado. No se puede dejar al azar este recurso vital, se requiere de estrategias para administrar la organización de su reproducción física desde el momento en que el libre movimiento de los miembros de la comunidad, las enfermedades o el nacimiento fortuito de más miembros masculinos que femeninos vuelva **escasa** la presencia de las mujeres con capacidad procreativa, y con ello se ponga en riesgo la capacidad reproductiva de la entidad comunitaria en su conjunto y su laboriosidad global. Cuando se llega a esta situación, la mujer comienza a aparecer como **específica condición social reproductiva** (por sus cualidades naturales), sujeta a políticos de control, de administración y posesión, como lo son ahora la tierra y las reservas alimenticias. La mujer aparece así **socialmente** (ya no como mero condicionamiento natural) como **elemento material imprescindible** de la continuación del proceso de producción comunal, con una capacidad

procreativa cuya administración constituye el basamento organizativo de la **forma de concentración de la fuerza de trabajo en su conjunto**.

La retención de las mujeres de la comunidad es una de las posibilidades de la regulación reproductiva. Cuando esta es una decisión autodefinida por las propias mujeres, son ellas mismas las que controlan el **carácter social** (y con ello el carácter natural) de su función reproductiva natural, y entonces podemos hablar de una autodeterminación en la que, por lo general, la descendencia se halla filiada por línea femenina. Cuando la sujeción de las mujeres en la comunidad está impuesta por los hombres, si bien la comunidad como unidad logra un nivel de auto preservación de sus condiciones básicas de reproducción, se lo comienza a hacer a costa de una relativa pérdida de la autonomía de las mujeres sobre su función natural, que ahora, en tanto función social, comienza a escapar de sus manos y a supeditarse a fines “superiores” que empiezan a ser personificados por decisiones de hombres. En este caso la filiación de la descendencia comienza a afirmarse por línea masculina.

Ambas políticas establecen un **tipo** endógamo de las relaciones matrimoniales y de la reproducción física de la comunidad⁷³. Dependiendo de la amplitud de los miembros de la comunidad, la endogamia ha de poder establecerse como una estrategia estable o bien como una organización frágil que permanentemente pone en desequilibrio la unidad comunal. Cuando los miembros emparentados o, mejor, referidos a un ancestro común, son reducidos, la posibilidad de un desequilibrio demográfico entre hombres y mujeres es mayor y puede ser catastróficamente intensificado por las enfermedades o muertes prematuras. En este caso la reproductividad física de la comunidad y la preservación de sus condiciones materiales de reproducción tiene que buscar otras vías, como el **rapto de mujeres o la construcción de alianzas y compromisos con otras comunidades** que le permitan asegurar su reproducción física al poder acceder a mujeres de otras comunidades pero, claro, sin por ello romper con la configuración social-material que condiciona el control de la comunidad de sus condiciones de existencia material (unidad productiva, posesión de la tierra, consanguinidad, etc.). En cambio, cuando

73 A los ayllus en la época del Inkario, anota Garcilaso de la Vega: “No les era lícito casarse los de una provincia con otra, ni los de un pueblo en otro, sino todos en sus pueblos y dentro de su parentela por no confundir los linajes y naciones mezclándose unos con otros; reservaban las hermanas, y todos los de un pueblo se tenían por parientes y aun los de la provincia, como fuese de una nación y una lengua. Tampoco les era lícito irse a vivir de una provincia a otra ni de un pueblo a otro ni de un barrio a otro”. Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, México, Porrúa, 1990.

la unidad de parentesco *real o ficticia* es amplia, abarca una gran *comunidad superior* o una serie de grandes comunidades unificadas por una infinidad de redes capilares de convivencialidad social, y la endogamia, que puede o no excluir a los parientes inmediatos (padres e hijos, quizá “primos”), se muestra como una organización altamente estable que permite a la comunidad salvar los inconvenientes demográficos a partir de la **circulación interna de las mujeres que “pertenecen” a la comunidad.**

Pese a que, como hemos señalado, es posible detectar en esta forma endógama de reproducción física comunal tendencias a una supeditación paulatina de la mujer a la unidad comunal, tanto más personificada y autonomizada de la misma mujer cuando la descendencia se establece por línea masculina, aun así esto no logra borrar por completo una relativa igualdad entre el **papel social de los hombres y las mujeres dentro de la unidad comunal.**

Siguiendo los escritos de Morgan, Marx estudió la forma de unidad parental y los distintos tipos de familia nuclear que antiguamente se dieron. Valiéndose del concepto de *gens* que designa a una unidad social de parentesco cuya descendencia de un antepasado común puede reconstruirse de hijos a padres, estudia, como en el caso de los iroqueses de América del Norte, la existencia de una descendencia que va de hija a madre, esto es, de una “descendencia gentilicia por línea femenina”⁷⁴, con lo que también se podría hablar de una *gens* matrilineal. Colocada como precedente de la disolución de la familia punalúa (hoy llamada hawaiana), en la que la unidad estaba dada por el “matrimonio de las hermanas de un grupo con los maridos de todas ellas”⁷⁵, Marx extiende la unidad de parentesco gentilicio a los distintos tipos comunales arcaicos como el *sept* irlandés en su primer momento, el clan escocés, la *fara* albanesa, la *comunidad* de familia de Dalmacia y Croacia, la *gens* iroquesa, e incluso cree ver, con Morgan, en la llamada parcialidad andina descrita por los cronistas españoles a la hora de la invasión, una forma específica de esta unidad gentilicia⁷⁶. Y aunque trata desde el punto de vista de la evolución de las familias nucleares panalúa y sindiásmica a la monógama, ve cómo la forma gentilicia lleva a que con el tiempo se presente la escasez de mujeres para

74 Marx, K., *Cuaderno sobre Morgan*.

75 Krader, L., *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1988.

76 Marx, K., *Cuaderno sobre Morgan*.

permitir la reproducción física de la comunidad, la que condujo al inicio del rapto y compra de las mujeres⁷⁷.

Independientemente de la vía concreta que llevó a la **escasez de mujeres** para la reproducción de la unidad comunal (por fragilidad de la forma endógama, por desarrollo del grupo panalúa según Morgan, etc.) el rapto de mujeres inicia una nueva época ahora sí manifiesta y decididamente de **inferiorización** de éstas en la unidad comunal. Como lo ha demostrado excelentemente Meillassoux, la conversión de la mujer en un **objeto de caza** por parte de los hombres no sólo la convierte en presa de una imposición que la ubica en situación de **inferioridad** frente a sus captores hombres, sino que también su protección queda definida por la acción de otros hombres que no son “naturalmente más aptos” sino **socialmente menos vulnerables**. Así, las mujeres quedan reducidas ya a una posición de **radical dependencia** inferiorizante e inmediatamente de **dominación**⁷⁸.

El rapto de mujeres reestructura la unidad productiva de la comunidad. Inferiorizadas interna y externamente por los hombres, las mujeres pasan a ser controladas por los hombres y relegadas a tareas, si no más desagradables, al menos socialmente más desventajosas o menos creativas, con lo que queda **instituida una división del trabajo familiar** que perdura hasta nuestros días. Por otra parte, se afirma la descendencia patrilineal e incluso la propia herencia inmueble se consolida por esta vía, pues objetivamente la posibilidad de la circulación de la mujer de una comunidad a otra la despoja de su derecho individual fundado en la preservación colectiva de las condiciones de producción y reproducción comunales. Con todo esto, a su vez, el *poder gestor* de los medios de vida, los mayores, van entronizándose como **poder social específicamente masculino**, al igual que el de los cazadores y guerreros hombres que reafirman, imponen y legitiman su superioridad sobre el resto de los miembros comunales con su nuevo papel de “protectores” de las mujeres.

Esta **forma de circulación de las mujeres**, que ciertamente amplía las posibilidades de reproducción física inmediata de la comunidad, no anula sin embargo la incertidumbre de esta capacidad que se halla en posibilidad de ser víctima de sus propios medios, al estar la misma comunidad expuesta a una pérdida repentina de “sus” mujeres, como lo fue también su conquista.

77 Marx, K., *Cuaderno sobre Morgan*, p. 87.

78 Meillassoux, C., *op. cit.*, pp. 41-54.

Tampoco es rara una sangría aun mayor por una posible respuesta bélica de otros grupos. El poder meramente guerrero es, pues, desde todo punto de vista, inestable y riesgoso⁷⁹.

La transición a una forma negociada de la circulación de mujeres entre comunidades, e incluso entre ramas de una misma *gran comunidad*, surge inevitablemente como medio de normar una nueva vía de aseguramiento de las condiciones de reproducción comunal. El control de la fuerza procreativa de las mujeres a través de la utilización o innovación de formas económico-ceremoniosas de la circulación de estas riquezas, como la reciprocidad, si bien permite reglamentar equilibradamente el uso de estos **valores sociales** conjurando la violencia y enterrando las conflictividades destructivas, asegurando la previsibilidad de la disponibilidad de mujeres a largo plazo, lo hace a costa de la consolidación del **sometimiento** de las mujeres, de su capacidad natural procreativa y de su propia persona, al mando del “interés común” personificado en los *varones mayores*, en los padres⁸⁰.

79 Esta forma de circulación de las mujeres aún se conservaba en la época de inkario: “En la Guerra había siempre la posibilidad de adquirir concubinas que eran repartidas como botín (Cieza, 1553). Cuando eran muchas las mujeres casaderas que se cautivaban, todo el ejército o la etnia triunfante se beneficiaba de ellas. Los caudillos chancas arregaron a sus combatientes antes de atacar el Cuzco, recordándoles que las mujeres cuzqueñas podían ser de ellos. Antes de ser dominados por los incas, la etnia Quichua invadió las tierras de los chancas y de los Aymaras, pero fueron aniquilados por éstos. Los vencedores mataron a todos los invasores, hombres y niños, pero se repartieron las mujeres. Estas mujeres tomadas como botín de guerra, en forma masiva, eran destinadas a ser concubinas. Los ejércitos no solamente podían capturar mujeres en las regiones que invadían, sino que también podían perderlas si eran derrotados, por cuanto los soldados y combatientes en general llevaban a sus mujeres y concubinas en sus campañas”. Cieza de León, P., El señorío de los incas, en: Ellefsen, R., *op.cit.*

80 Como costumbre pre-incaica, el novio iba con sus parientes a la casa del padre de la novia o “faltando éste, de su pariente masculino más destacado para recibirla como esposa [...] Los parientes de mayor edad de ambos contrayentes los amonestaban respectivamente sobre sus obligaciones de esposos”, escribe Ellefsen, *op. cit.*, p. 15. En el inkario, el matrimonio se realizaba en grandes ceremoniales públicos: “El modo que tenían en sus casamientos estos pacaxes era que el inga o su gobernador o cacique principal, en llegando al pueblo, hacía juntar los mozos y mozas que habían en él solteros y hacía poner por hilera, unos a un lado y otros a otro, y decían a los varones que tomasen cada uno su mujer conforme a su estado y calidad, diciendo la mujer primero delante de sus padres con cuántos varones había tenido accesos antes que con él, y no queriendo hacer la dicha mujer la confesión, la desechaba y no la quería por mujer, aunque tuviese hijos con ella”. Jiménez, M., *Relaciones Geográficas de Indias-Perú*. Las mujeres que no eran escogidas para los *akllawasis* eran llamadas *guasitas*, y “cuando algún indio pretendía casarse con alguna de ellas, hacían algún presente al padre y al curaca, y siempre tenían respeto, al tiempo de repartir las mujeres, a la voluntad que antes habían conocido de sus padres y de ellas”. De Santillán, F., *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas (1563-1564)*. Junto a este papel gestor de la circulación de las mujeres desempeñado por los hombres mayores (curacas, padres, parientes), las mujeres, por sus cualidades de belleza o sus habilidades, podían ser recluidas en el *Akllawasi*, donde eran instruidas y eran susceptibles de ser “regaladas” por los Incas como esposas principales o concubinas a caciques, curacas o funcionarios estatales eficientes: la poliginia era pues un símbolo de status. Ver Ellefsen, *op. cit.* De aquí que el ayllu con sus jerarquías sexuales, su inclinada descendencia patrilineal, el papel de los kurakas y las abiertas o veladas inferiorizaciones de

Con ello, y a través de la paulatina despersonalización de la función social-natural de la mujer, que ahora cuenta como simple portadora de una riqueza (la capacidad procreativa), la sociedad empieza su inmersión en una paulatina cosificación abstracta de esa utilidad portada que, bajo ciertas circunstancias, puede ser representada por otra riqueza y, por último, “obtenida” por esas otras riquezas, con lo que la circulación de mujeres ha devenido en un **intercambio mercantil** en el que la mujer aparece como un valor de cambio, comprable y vendible por un determinado valor-mercantil, como tiende a suceder en los límites de disolución de la unidad comunal, pero cuyos fundamentos han sido ya planteados desde el momento en que se inicia la inferiorización de la mujer respecto al hombre.

Las *formas* de producción, de reproducción de la unidad de parentesco y territorio de la *comunidad arcaica* y de la *comuna agrícola* son, pues, diversas y están directamente ligadas a la **densidad comunitaria** del PTI de los bienes de vida. La cosificación de funciones productivas, la restricción de los trabajos comunes a determinadas ramas, la consolidación y reforzamiento de las jerarquías parentales son, en este sentido, una señal reveladora de la **forma** específica que va adoptando la reproducción física de la comunidad y el tránsito a un mayor relajamiento de la mujer dentro de la unidad comunitaria. Este proceso de subordinación, que en la unidad comunitaria es relativamente controlado y refrenado por el ordenamiento organizativo del proceso de trabajo que la supone, con el tiempo, ante la paulatina disolución de todo tipo de comunitarización de las relaciones técnico-sociales y la transición a formas de propiedad privada, ha de devenir en una auténtica situación de esclavitud de la mujer respecto al hombre.

Ahora, independientemente de los **tipos** particulares que la reproducción física asume para perpetuar las condiciones productivas de la comunidad, todas ellas producen el **parentesco natural o simbólico como forma general de adscripción del individuo a la comunidad** y, por tanto, a la **vinculación social** con las condiciones materiales que sustentan a la comunidad: los medios de subsistencia, las semillas, la tierra, las fuerzas productivas, etc. El parentesco, que es, no cabe duda, una **técnica organizativa**, resulta inicialmente de las relaciones estructurales de cohesión que surgen de la realidad objetiva del ciclo

la mujer respecto a los hombres, pueda ser también visto (no única ni mayoritariamente, por supuesto) como una red institucionalizada de control y relegamiento (sistemáticamente puesto en tela de juicio) de la mujer.

agrícola. Pero ahora el parentesco **aparece** ya como **resultado de sí mismo**, esto es, la comunidad de parentesco como resultado de la comunidad de parentesco, lo que significa que las redes sociales así logradas han alcanzado un grado de **madurez tecnológica** (relaciones de filiación de la descendencia, de circulación de las mujeres, etc.) propia realmente autosostenible. Cuando se está alcanzando este umbral, la individualidad social queda definida por su **pertenencia** a una comunidad y la relación entre el individuo productor con la tierra está **mediada por el contenido social** que ha adoptado la tierra y sus posibilidades de ser trabajada: el de ser **patrimonio común, territorio**, esto es, condición fundamental de producción, más la historia interna y la calificación social de la comunidad; más su auto representación cosmovisiva en-el-mundo.

Objeto, medio y trabajo propiamente dicho aparecen así unificados en tanto componentes **indisolubles** de la comunidad, y ésta es su **forma social de representación** ante los miembros que la componen: la tierra en tanto contenido territorial de la comunidad; el trabajador en tanto miembro emparentado de la comunidad; el trabajo en tanto acto de convivencialidad engendradora hacia los demás y por los demás. Territorio y parentesco quedan fundidos en un elemento activo que es el proceso de **trabajo-en-acto**, que existe así como proceso de trabajo de la comunidad, en la comunidad, para la comunidad, hacia la comunidad.

Aquí, a diferencia de lo que sucede en el capitalismo, la **comunidad es el producto social más deseado** y conscientemente producido por el propio **trabajo material comunal**. Así como no hay rango de autonomización objetiva del individuo respecto a la comunidad, tampoco lo hay del individuo comunal respecto a la tierra porque la afirmación objetiva-natural de la comunidad es la tierra que habita, que “posee” como condición de existencia. El individuo no sólo se adscribe al **uso productivo** de la tierra a **través** de la comunidad, sino que está con ella con la misma naturalidad que posee su adscripción a la comunidad a través del uso social del parentesco natural. La unidad de parentesco es **inmediatamente** usufructo territorial. De aquí que la tierra le sea tan inmediata al individuo comunal como la hermandad con el resto de su familia, algo “natural” socialmente⁸¹; y el disfrute del producto del trabajo con

81 En el Incario, “el acceso a la tierra, una preocupación relevante en toda sociedad campesina, solía darse automáticamente llegada la mayoría de edad, que era la edad del matrimonio. Todo campesino casado y físicamente capacitado recibía un lote de tierra suficiente para su sustento y el de su familia, lote que formaba parte de los bienes del ayllu al que pertenecía. De modo que para el campesino, el parentesco solía dar acceso a la tierra con la que se sustentaba”, Ellefsen, *op. cit.*, p. 259. “En esta cultura -anota

los demás como consumo de un mismo cuerpo social diversificado. La tierra existe entonces ante el trabajador, en el proceso de trabajo comunal, como “cuerpo objetivo de su subjetividad”, como algo ya-dado, como un presupuesto de su propia subjetividad⁸².

La unión del trabajador con las condiciones fundamentales del trabajo, la tierra, ciertamente es fruto de todo un trabajo social de la construcción de la unidad comunal. Pero esa unión no existe directamente **como fruto del trabajo** inmediato del trabajador; en verdad la unión con la tierra **preexiste** al nuevo trabajador, que **se vincula** con ella como componente objetivo de su subjetividad porque **la definición del comunario miembro emparentado de la unidad comunal es inmediatamente su vinculación a la tierra** para producir en la comunidad y para ella. La comunidad es, por ello, en su determinación abstracta material, la **forma social de la concentración** de la capacidad de trabajo, a la vez que la **forma social de unificación** de los elementos del proceso de trabajo inmediato; y la “propiedad”, si algún sentido puede tener aquí⁸³, no es otro que el de “pertenecer a una comunidad y mediante el relacionamiento de esta comunidad con la tierra, como su cuerpo orgánico [...] como con los pre-supuestos pertenecientes a su individualidad, como con los modos de existencia de ésta”⁸⁴.

En lo que respecta a la **intención social bajo la que esta unidad** específicamente social de las condiciones de producción **ocurre**, la comunidad, al existir como **forma de unificación** de las condiciones de trabajo que produce el orden técnico-procesual, es **ella misma** la que **existe socialmente** ya en el *proceso de producción* en su conjunto, como **objetivo** de la producción, como la **intencionalidad de la realidad del proceso de trabajo**. El proceso de trabajo es, entonces, no sólo como representación social, como vimos antes, sino ante todo como **intencionalidad material efectiva**, tanto proceso de producción de

Murra- el derecho de acceso a los bienes de capital como la tierra era automático y se basaba en el parentesco”. Murra, J., *op. cit.*, p. 64. “El acceso automático de cada individuo y de su unidad doméstica a los bienes estratégicos de la etnia me parece fundamental para el debate sobre ‘modos de producción’. Este acceso no se podía comprar; no se heredaba de ningún familiar muerto ni había que merecerlo. Se obtenía de nacer en una unidad étnica y de parentesco”. Murra, J., “Guamán Poma, etnógrafo del mundo andino”, en: Guamán Poma, *op. cit.*

82 Marx, K., *Grundrisse*, T. I, p. 438.

83 Ver nota 60.

84 Marx, K., *Grundrisse*, pp. 445-446.

bienes materiales como proceso de producción de la comunidad o, si se quiere, proceso de reproducción **material** de la entidad comunitaria⁸⁵.

Supuesta la forma de organización material del proceso de trabajo en el que cada miembro laborioso participa, reproducción de la comunidad en su **contenido material** significa “devolución” de los bienes materiales que el productor ha consumido previamente a su participación en el proceso de trabajo; reposición de las semillas; producción de lo que ha de consumir ahora como miembro laborioso y adelanto de lo que consumirá cuando deje de poder producir. En la medida en la que la actividad del trabajador-social se dirige a cumplir estos objetivos, la normatividad objetiva del proceso de trabajo cobra una función directamente social, esto es, parte del orden técnico del proceso de trabajo toma cuerpo social bajo la **forma de reproducción material** de la comunidad, con lo que no sólo la **forma social del proceso de trabajo** queda determinada por su orden objetivo-material, sino que la primera **llega a recubrir a la segunda**, y en este caso, sin mediación alguna que no sea la **socialidad perpetuada de la estructura técnica del PTI**.

De esto se desprenden dos consecuencias: la primera, que la realidad material de los elementos que configuran el orden técnico-organizativo del proceso de trabajo y los productos del trabajo existen directamente como formas materiales que manifiestan la intensidad del proceso de trabajo, esto es, como formas materiales de la reproducción de la comunidad y, por tanto, el **valor de uso** objetivo con el que el producto del trabajo se presenta es, a su vez, **la específica forma social del producto del trabajo, su sustancia social**. El producto del trabajo es tal en tanto es consumido por la comunidad en el sentido amplio arriba descrito: en cuanto es un valor de uso inmediato cósmico o simbólico para la comunidad en la que puede circular y consumarse-interpretarse de una manera **simple** –como en la *comunidad arcaica* y dentro de la unidad familiar nuclear de la *comuna agrícola*– o **compuesta** –como entre las distintas alianzas familiares entre varias familias de la misma *comunidad agrícola* o de varias de ellas–. La producción es, pues, directamente una producción de productos o para el autoconsumo de la unidad productora⁸⁶, independientemente de la forma social en que circulan, o para la reactualización de los vínculos sociales internos que pueden ser vistos, a la vez, como una **forma de interpretación-consumo** que asegura al final la obtención de bienes materiales para todos

85 Marx, K., *El capital*, T. III, p. 1.057; también *Grundrisse*, T. I, p. 438.

86 Marx, K., *El capital*, T. I, p. 435.

los miembros de la comunidad; de valores de uso como **calidad social del producto**⁸⁷.

El valor de uso no es solamente el atributo material del producto del trabajo como en toda forma de producción social; en la amplitud de sus formas materiales-simbólicas, aquí es la propia forma social del producto del trabajo surgida de la **intención social** bajo la que los diversos componentes del proceso de trabajo son concentrados y la **específica forma social-material** en la que la **unificación-en-acto** de esas condiciones ocurre en el proceso de trabajo inmediato. Esto, por supuesto, no niega que circunstancialmente o regularmente parte del producto del trabajo comunal pueda asumir la **forma social** de mercancía en los intercambios con otras comunidades ajenas y otras organizaciones sociales. Pero se trata sólo de aquellas partes excedentarias que no afectan al núcleo central de la producción destinada a la auto reproducción comunal⁸⁸, y además, esta porción del producto puesta en circulación siempre está dirigida a la obtención de otros **productos**, de otros valores de uso que satisfagan directamente las necesidades materiales de la comunidad⁸⁹.

En este sentido podemos decir que la organización técnico-social, tanto de la economía comunal arcaica como de la forma de *comuna agrícola*, excluye inexorablemente la **interiorización** de la forma mercantil del producto del trabajo. Un ejemplo de economía comunal plenamente desmercantilizada es señalada por Marx en la economía incásica⁹⁰, en la que “el producto social no

87 Marx, K., *El capital*, T. III, p. 423.

88 Marx, K., *El capital*, T. I, p. 435; T. III, p. 418. Refiriéndose a ciertos mercados o tiangués que existían en ciertas regiones con el norte del Ecuador a la llegada de los españoles, el cronista Ortiz de Zúñiga anota: “En el tiempo del Ynga no había mercaderes en grueso como los hay entre los españoles sino eran los indios del tiangués que vendían a otros comida solamente y que ropa no se compraba porque cada uno se había lo que había de menester y las otras cosas eran de poca cantidad y no había hombres caudalosos de mercancías”, Ortiz de Zúñiga, I., *Visita a la provincia de León de Huánuco [1562]*, citado por Assadourian en Harris, Larson y Tandeter (comp.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias de reproducción social*, La Paz, CERES, 1987.

89 Ya en la Colonia, y una vez desestructurados los procesos de reproducción de los ayllus, Ortiz de Zúñiga escribe sobre los ayllus chupachus: “En sus tierras tienen algodón, coca, maíz y que vienen a lo rescatar los indios Yaros y los Guaranés y Guánuos, y otros de las Xalcas vienen a rescatar con ellas que traen charqueo y lana y ovejas y llevan por ello coca y algodón y maíz y traen asimismo sal para el dicho rescate”. Ortiz de Zúñiga, citado en Assadourian, *op. cit.*

90 La explicación que da de ello un fraile español que llegó a estas tierras poco después de los primeros colonizadores, es la siguiente: “Por ser la tierra [...] destas partes muy doblada, unas partes dellas muy frías, por estar muy altas, otras dos y tres leguas, muy calientes, por estar muy baxa y a riberas de ríos.” Las distintas parcialidades o confederaciones de ayllus, “como era todo uno y de un señor gozaban todos dellos [...] tratábanse todos y comunicábanse como hermanos en las comidas y contrataciones”, esto es, todas las células productivas de los ayllus tenían acceso directo a las tierras y productos de las distintas zonas ecológicas. Las citas son de Fray Domingo en una carta al Consejo de Indias en 1550,

circula como mercancía ni se distribuye mediante el comercio de trueque”⁹¹, que sería ya una forma de intercambio equivalente sin mediación monetaria.

La no existencia de relaciones de cambio o su carácter secundario significa entonces que la unidad productiva social es autosuficiente⁹², que es capaz de reproducir por sí misma la totalidad (o la mayor parte) de los medios de vida indispensables para sostener, reproducir y perpetuar la entidad comunitaria. La comunidad reactualiza entonces, de una manera superior, la unidad del trabajo manufacturero de confección de herramientas, utensilios, vestimenta, vivienda, con la apropiación de los productos de la tierra⁹³ que existió en la economía de la caza-pesca-recolección. Esta **unidad entre la actividad agrícola y manufacturera**, por la capacidad de acumulación que otorga el asentamiento fijo, adquiere una mayor amplitud y densidad: se incursiona en la construcción de viviendas resistentes y durables, de depósitos, de canales de riego, de remodelación de la geografía natural para adecuarla a los fines agrícolas, de armas para preservar lo poseído, de nuevos conocimientos astronómicos, hidráulicos, biológicos y tecnológicos para adecuar la eficacia productiva del trabajo agrícola, etc.

A medida que la vastedad de la tareas requeridas y de la propia estructuración social que se va levantando por las exigencias de la organización del trabajo, si bien la **unidad productiva** (comunal en un caso, familiar-comunal en el otro) hace recaer sobre sí misma la expansión de estas nuevas funciones preservando la autosuficiencia y la **unidad** del trabajo agrícola e industrial,

citado por Assadourian, *op. cit.* Murra, por su parte, describe esta singular forma de circulación de los productos de la siguiente manera: “Los bienes codiciados y aún los indispensables no son adquiridos ni a través de las plazas de mercado ni de la renta de los señores. Para alcanzar la productividad ajena hay que establecer lazos de mutualidad, detonadores que permitan accesos a derechos sobre los demás”, que vendrían a ser el “comprometerse con la organización social, con una ideología de parentesco que puede ser real, impuesta o ficticia”. Murra, J., en: *Participación Indígena...* El parentesco resulta así la amplitud de la realidad social primaria del valor de uso, en tanto que la circulación de las riquezas sociales por la acción administrativa de las autoridades de los ayllus fusionados en “nación” o, por último, por el Estado, constituyen el segundo y tercer nivel de la realidad social del valor de uso, con distintos efectos unificatorios, dependiendo de la densidad intersubjetiva que fluye a través de esos niveles.

91 Para la organización económica comunal, “la venta de la parte del producto que entra realmente en la circulación, vale decir en general, la venta de los productos a su valor es de importancia secundaria”. Marx, K., *El capital*, T. III, pp. 423, 1.012-1.013; también T. II, pp. 178, 136.

92 Marx, K., *El capital*, T. I, p. 436; también *Grundrisse*, p. 429. Esta autosuficiencia no debe confundirse “con la noción de autarquía. No excluye las relaciones con el exterior e incluso ciertos intercambios mercantiles siempre que sus efectos sean susceptibles de ser neutralizados y que no se llegue al límite crítico más allá del cual las transformaciones de las relaciones de producción que implican sean irreversibles”. Meillassoux, C., *op. cit.*, p. 60.

93 Marx, K., *Grundrisse*, p. 429; también *El capital*, T. III, pp. 426-427, 1.012.

manual e intelectual, entre los miembros de la unidad productiva considerada como un todo surgen **divisiones internas del trabajo** más o menos flexibles o fijas, pero en tanto “funciones”⁹⁴ de la propia unidad productiva, en tanto actividades particulares de un mismo cuerpo que de este modo se provee de lo necesario para reproducirse. La **división del trabajo** no existe aquí como **autonomía especializada de los individuos independientes**, sino como tareas y habilidades de un sólo **cuerpo productivo a través de sus componentes individuales**⁹⁵. Las relaciones de jerarquía social que se están formando dentro de la comunidad, y que se expresan como división del trabajo por familias, por sexo, desempeñan en este caso el fundamento explicativo de la **división social** del trabajo entre ramas productivas (agricultura, artesanía, preparado de alimentos, conocimiento astronómico, etc.) cuando éstas surgen. Puede decirse así, por ejemplo, que “toda la comunidad cultiva colectivamente la tierra mientras que las familias celulares practican el hilado, el tejido como industria doméstica subsidiaria”⁹⁶, o bien que sólo todos los hombres o todas las mujeres se dedican a la agricultura, mientras que las actividades industriales están a cargo de las familias celulares, etc.

Cuando la unidad productiva básica ha devenido en una estructura más simple y reducida, como la familia nuclear, las actividades productivas susceptibles de ser realizadas son más escasas o menos intensas, por lo que es probable un mayor impulso a entablar relaciones de colaboración productiva o de intercambio con otras comunas y unidades sociales distintas a la suya. Si estas relaciones se realizan con unidades productivas con las que se mantiene antiguas relaciones de parentesco real o ficticio que hablan de un remoto origen e historia común, estamos ante la *comunidad agraria* de esta unidad familiar en sus distintos **tipos**, en la que la **producción familiar** se desenvuelve en medio de profundos lazos productivos comunales, como la posesión de la tierra comunal por las distintas familias, actividades laborales comunitarias, control de aguas, fiestas y actividades culturales-políticas unificadas, lazos reproductivos materiales, como las relaciones de circulación de productos entre

94 Marx, K., *op. cit.*, T. I, p. 95.

95 Describiendo la vida comunal en los ayllus, un cronista español anota en 1590: “Entre ellos no había oficios señalados [...] sastres, zapateros y tejedores, todos sabían tejer y hacer su ropa. Todos sabían labrar la tierra y beneficiarla [...] todos hacían sus cosas y las mujeres son las que más saben de todo [...] otros oficios que no eran para cosas comunes y ordinarias [...] tenían sus propios y especiales oficiales como eran plateros y pintores y olleros y banqueros y contadores y tañadores y en los mismos oficios de tejer y labrar o edificar había maestros para obra prima de quienes se servían los señores [...]” Joseph Acosta, “Historia natural y moral de las Indias”, citado en Murra, J., *La organización económica...*

96 Marx, K., *Teorías sobre la plusvalía*.

las unidades familiares, formas de autogobierno, o físicas, como la circulación de mujeres entre las distintas unidades familiares de la comunidad.

En este caso, la comunidad que engloba a las familias nucleares es un **compacto social**, un entramado complejo de relaciones productivas, asociativas, culturales, imaginativas en las que el trabajo familiar se desenvuelve y **cobra sentido social**. Cuando los vínculos de las familias con otras unidades productivas son aleatorios y son independientes de un tipo de unidad social previa, ya no estamos hablando de una formación comunal previa, sino de lo que se ha venido a llamar la economía campesina doméstica o pequeña propiedad campesina, que resulta de una **forma de disolución** de las formaciones comunales. Sobre esto comentaremos al final del capítulo.

Ahora, como la **aglutinación comunitaria en la forma *ancestral o arcaica*** actúa como fuerza de unificación de las condiciones de trabajo, como finalidad de la producción y como fundamental fuerza productiva social y cuerpo unificador del trabajo humano en los procesos de trabajo, también en torno a ella se construye la **calidad social específica de las relaciones de control y soberanía del trabajo vivo** respecto al objeto, al medio y al producto del trabajo.

Mientras que antes, con la caza-pesca-recolección y la adhesión voluntaria a la horda, es el individuo laborioso el que ejerce su supremacía relativa sobre el instrumento de trabajo, sobre los ciclos productivos, sobre los ritmos laborales y el destino del producto, ahora la existencia material del individuo trabajador está mediada por su **pertenencia comunal**. El principal medio de trabajo, la tierra, sólo tiene **realidad social** frente al trabajo en tanto **posesión comunal**; y el trabajo sólo puede realizarse como trabajo agrícola si cuenta con el acceso a esa tierra, con los medios de alimentación hasta la cosecha, con las semillas, con los conocimientos técnicos, esto es, si es integrante de las fuerzas de una comunidad.

Esta relación productiva no anula las relaciones de control del trabajo sobre sus medios de trabajo, más aun cuando hemos visto que los medios de trabajo en su eficacia material sirven simplemente como liberadores de energía laboral y el PTI se halla sostenido sobre el conocimiento y habilidad directamente volcadas por el productor directo, lo que establece un control y poderío estructural relativo del trabajador sobre las condiciones de trabajo. Lo que sí sucede, en cambio, es que el control tiene ahora una forma compleja porque

no está individualizado o, si se prefiere, porque **la forma social del consumo de la fuerza de trabajo no es individual** sino **comunitaria**, y es en ésta en la que este consumo cuenta como **eficacia material**, como producción-de-utilidad. La fuerza de trabajo de todos los individuos es poseída individualmente; pero así en cuanto tal, individualmente aislada, es **socialmente** unilateral, incompleta, insuficiente, insostenible. El **trabajo útil** existe *socialmente* en cuanto es **función específica del trabajo comunal total dirigido a la continuidad del orden social comunal** (material y simbólico, festivo); la comunidad es a todas luces la **unidad** en la que todos los trabajos individuales se explican como funciones particulares de un trabajador colectivo que es la misma comunidad.

El control del trabajo-vivo sobre las condiciones de su realización material sólo puede darse, por ello, en tanto control del **trabajador-comunal** sobre sus condiciones materiales de producción. La unidad comunal queda sobrepuesta sobre el **individuo-trabajador**, y este último realiza su soberanía sobre las condiciones de trabajo sólo a través de la unidad con el resto de los trabajadores en la comunidad. Lo que se sobrepone a la soberanía individual no es una relación tecnológica, ni una realidad social autonomizada y abstracta como la forma de valor en el capital; ni siquiera es una relación técnica que objetiviza una relación social. Es una relación social, la comunidad, plenamente concreta y directamente vinculada a su individualidad, porque es la representación real y factible de la unión de las individualidades para reproducirse y perpetuarse satisfactoriamente.

Los ritmos de trabajo, la rotación de tierras, las pausas, los disciplinamientos laborales, los tiempos de festejo y gozo que los complementan, los ritmos de trabajo común, los turnos, etc., son en todo momento acuerdos negociados y establecidos comunitariamente en relación a los amplios márgenes que establece el metabolismo productivo de la naturaleza (estaciones, rendimientos, etc.) y las pautas heredadas de los predecesores que, al igual que la tierra común heredada, se presentan ante los individuos como componentes sustanciales de su propia subjetividad. El control de la gestión del proceso de trabajo (PTI) recae así en la entidad comunitaria considerada como unificación activa de todos los trabajadores directos y, por mucho que esta unidad quede representada y personificada por el “mayor” o por un conglomerado de mayores, su función rectora o directora sólo traza márgenes temporales y compromisos comunes dentro de los cuales tiene que desarrollarse el control y usufructo productivo de los trabajadores individuales integrantes de la unidad comunitaria. La fuerza de

la tradición se ejerce como voluntaria reafirmación social del individuo, al igual que la continuidad de los códigos y ritmos laborales. Ellos preexisten como normatividad social pero se realizan como voluntaria aceptación individual; de ahí ese carácter deliberativo, flexible y hasta festivo de la organización de los ciclos productivos que aún hoy es posible encontrar en la forma de actividad común de las familias campesinas de la *comunidad agrícola*.

Esto, a su vez, explica cómo es que (aunque esto sea una abstracción de poco sentido en la economía comunal) el producto del trabajo comunal necesariamente cae bajo el control del propio trabajador, y, como el trabajador social sólo existe como trabajador colectivo ramificado entre muchos trabajadores individuales, el producto del trabajo es por definición comunitario, como lo es el propio trabajador social. En la *comuna agrícola*, en la que el **trabajador social es la familia** con los mismos atributos de control sobre el proceso de trabajo que hemos señalado para la *comunidad ancestral*, el producto del trabajo recae directamente bajo la decisión común de la unidad familiar. Y cuando se emprenden faenas comunes con el resto de las unidades familiares que conforman la comunidad, no es la comuna la que funciona como unidad de consumo, sino la familia, ya que después del trabajo común cada familia recoge una parte del producto de acuerdo al grado de participación en la laboriosidad total desplegada. Aquí el trabajador social de la forma comunitaria es la familia, aunque en ciertas ocasiones puede actuar también como comunidad, pero no en su forma esencial.

En la **comuna ancestral** en su tipo clásico no existe, en cambio, esta repartición de productos entre familias de acuerdo a su participación en el trabajo total, pues todos los trabajadores individuales que trabajan con medios individuales o colectivos de trabajo se comportan como “funciones” de un trabajo global. Cada familia celular, cada individuo de la comunidad recibe según los requerimientos, de la misma manera que en el caso de la *comuna agrícola*, cada miembro de la familia consume los alimentos del depósito familiar-común de acuerdo a sus requerimientos. El producto del trabajo es pues, en la *comuna ancestral*, como la tierra y la semilla: una **posesión comunitaria** controlada por el trabajador social que es **la comunidad entera**, y esta es la **forma social específica** en la que el trabajador directo ejerce **control y soberanía** sobre el fruto de su actividad productiva.

En el caso de la **comunidad agrícola**, por su parte, se produce una separación entre las condiciones de producción comunales, el proceso de trabajo comunal y el producto comunal. La tierra sigue bajo control de la comunidad entera; el trabajo combina la actividad laboriosa directamente comunal con la familia, adquiriendo mayor importancia esta última; y el producto del trabajo en el caso de una actividad comunal queda ahora distribuido entre las familias celulares para las que el control sí es “comunitario”, al igual que el producto de su laboriosidad aislada.

C. Recubrimiento de la forma social comunal sobre la forma material del proceso de trabajo inmediato

De lo que ahora se trata es de ver cómo la materialidad del proceso de trabajo **expresa óptimamente** las determinaciones de forma social específica del trabajo comunal o, lo que es lo mismo, cómo es que las relaciones sociales bajo las que se ha organizado el proceso de trabajo inmediato toman cuerpo pleno o **supeditan realmente** el conjunto de la realidad técnico-procesual del PTI que le dio sustento material y que ahora **aparece** como resultado directo de la propia **forma social** del trabajo. En el régimen del capital, en tanto es el tiempo del trabajo social apropiado, el alma y finalidad última del proceso de trabajo, la **normalización y disciplinamiento** de la fuerza laboral para su más amplia efectividad durante su consumo por el capital, la regulación cronométrica de los tiempos laborales, la objetivación despótica e irresistible de los comportamientos y usos laborales a través de la subordinación del conocimiento al proceso de trabajo constituyen la específica **forma de interconexión técnico-material** bajo la cual el **contenido social del proceso de trabajo** capitalista adquiere una **realidad propia producida por sí misma**. La **supeditación** de la realidad material del PTI por la **forma social** se realiza aquí en la cualidad específica social-material de los medios de trabajo (el sistema automático de máquinas) y en una determinada **forma de utilización** del conocimiento científico en la producción. Con lo que tenemos una determinada **configuración de la subordinación de la unidad técnico-material del proceso de trabajo a la forma social del proceso de trabajo**.

En el caso de la **comunidad ancestral o arcaica**, el tipo de subsunción real de la forma material del proceso de trabajo o **determinación social de**

las **condiciones técnicas productivas** no está en función de la cuadrícula cuantificada del tiempo y los ritmos laborales que deben ser expropiados por los no-productores, porque el no-productor y su función expropiadora no es una categoría del PTI, y cuando lo es, lo es exteriormente a la intimidad de ese proceso de trabajo inmediato. Esto no significa, por supuesto, que el tiempo de trabajo no sea un parámetro en el que la producción comunal se realiza, sino que no es el tiempo de trabajo, ni mucho menos su apropiación, el centro neurálgico e infinitamente ramificado de la organización del trabajo social. La producción comunal tiene sus **propias temporalidades** técnico-productivas que son subsumidas socialmente a la **producción de utilidades reproductoras** inmediatas de la unión comunal. De ahí la importancia del ritual colectivo, de la ceremonia productiva por encima de la productividad cósmica que caracteriza a la producción capitalista; es que la primera es a la vez producción consciente y deseada, tanto de medios de vida como de socialidad satisfactoria, de convivencialidad humana entre sí, con la naturaleza y los dioses que lo espiritualiza todo. La utilidad material, cósmica y simbólica directamente consuntiva por la unidad comunal es el núcleo y finalidad del proceso de trabajo y es ella la que fija la específica **temporalidad social** que ha de desempeñar el tiempo de trabajo.

Y es que en las **formas sociales del trabajo** el tiempo, y el tiempo de trabajo en particular, no pueden ser conceptualizados como un orden primario independiente y universalmente aplicado. Al igual que en la mecánica cuántica, en la que el tiempo debe ser “deducido de un campo multidimensional, como un orden particular”, por lo que se requiere hablar del tiempo como algo relativo que varía según la “velocidad del observador”, en la organización social el significado del tiempo de trabajo depende de la **forma social** en la que está estructurado el movimiento del proceso de producción, de la **forma social** en que la riqueza existe, de la **forma** en que la sociedad distribuye su laboriosidad y asigna el **contenido del disfrute**. En las **formas comunales** el tiempo de trabajo no sólo **no es** una cualidad abstracta de la actividad de los individuos, pues ella está supeditada a formas rituales y simbólicas, sino que además ese tiempo no existe como sustancia social de la riqueza ni forma de intercambiabilidad; a lo más es un **requisito material subyacente al sentido y finalidad de la actividad de los individuos**.

Como hemos visto, la herramienta manual en la economía comunitaria (*ancestral* y de la *comuna agrícola*) **no sintetiza la totalidad del carácter**

material-tecnológico del relacionamiento del ser humano con la naturaleza, como sucede en el capitalismo, sino que este carácter material debe ser buscado además en los medios de trabajo complejos (por ejemplo, los canales de irrigación, camellones, acequias, depósitos, etc.), en las llamadas técnicas simbólicas y en lo que constituye la fuente de todas ellas: el conocimiento y el comportamiento interpretativo directamente aplicado a la producción con los que el ser humano social se relaciona con las fuerzas naturales. Es entonces el entendimiento de la territorialidad y el horizonte social en los que se desenvuelven los comportamientos activos, la **representación social creativa** que las personas emplean para relacionarse con la naturaleza, lo que nos ha de brindar la forma completa en que acontece la **subordinación real de las relaciones tecnológicas** del proceso de trabajo a la **forma social** del proceso de trabajo comunal. En este aspecto, las diferencias entre la **comunidad ancestral** y la **forma de comunidad agrícola**, más que de fondo, son de densidad e intensidad de las determinaciones.

La tierra, que en términos abstractos es el fundamental medio de trabajo a través del cual la comunidad obtiene sus medios materiales de vida, al estar mediada en su acceso productivo por la pertenencia previa de los individuos laboriosos a la comunidad, ella (la tierra) existe como prolongación objetiva de la subjetividad de los individuos-trabajadores.

No sólo es la densidad histórica de la comunidad la que está manifiesta en esta forma de **acceso y utilidad social** de la tierra, sino que además se da como **verificación de la extensión del cuerpo del individuo que vive en la comunidad**. La tierra y su usufructo no son externas a la existencia individual en la comunidad, son **su prerrequisito y su verdad**. El nacimiento y el desarrollo del individuo en la comunidad es por definición su acceso a la tierra y a la historia como algo natural a su propia existencia. Los recursos comunales se presentan como un segundo cuerpo que está dado al individuo en comunidad con la misma certeza que la de sus partes corporales. Y así como la corporeidad inmediata de cada individuo es una entidad viva dotada de intenciones, de temperamentos, de comportamientos, aquello que se le presenta como prolongación de su subjetividad social, la tierra, no puede menos que ser un ser vivo, lleno de intenciones, pero que, a diferencia de las suyas, tiene un carácter superior, supremo, divino. Claro, la tierra devenida en territorio es la prolongación objetiva de cada individuo, mas lo es de todos a la vez frente a todos los demás. Es la representación viva y palpable de la comunidad que,

expresando a cada individuo, lo supera porque es más que la manifestación de todos juntos, incluidos los antepasados y los que vendrán posteriormente en el ciclo reproductivo. La tierra es, entonces, la existencia de la unión suprema que envuelve a todos al mismo tiempo, es el **ser íntimo** que cobija a las fuerzas vivificantes de la comunidad, a las potencias que dan vida a la comunidad. Es historia viva de todo hacia todos y de todos hacia todo, en una temporalidad que se hunde en el pasado más remoto y muerde el futuro más distante. Es, pues, **territorialidad** razonada sin mediación y esa es su **específica forma de existencia social en la comunidad**.

El ser humano se identifica así como resultado de la naturaleza cuya condición fundamental de existencia está igualmente dada como naturaleza pura, como preexistente a todos porque es más que todos. Esta naturaleza viva que existe como prolongación del individuo es mucho más que el propio individuo, porque es la **densidad histórica de la comunidad** de la que cada individuo es sólo su criatura. Pero a la vez, es también cuerpo supremo y divino porque sus fuerzas y sus riquezas (descubiertas u ocultas) son las que mantienen a los miembros de la comunidad, los reproducen; y si éstas asumen el carácter de divinas, no sólo es porque en ellas radica la posibilidad de vida de la comunidad, sino que, por sobre todo, son fuerzas que no son tampoco de la comunidad, ni de su historia; preexisten a ella pero, curiosamente, sólo se muestran ante el individuo precisamente a través de la existencia histórica de la comunidad, a través de su devenir. Hay, pues, un sentido contrapuesto y complementario de interioridad/exterioridad entre el individuo comunal y la tierra, entre él y las fuerzas naturales que lo rodean y lo alimentan. Por una parte, se reconoce en ellas porque se vincula a ellas socialmente. Por otra parte, esas fuerzas objetivizan a todos los demás miembros de la comunidad, al pasado y al porvenir, pero tampoco se agotan en esta representación de la territorialidad comunitaria ya que son, a la vez, un conjunto de fuerzas que preexisten a la comunidad; le dan vida pero son mucho más que su vida; son naturaleza a través de la cual la comunidad verifica su historia, pero en verdad son mucho más que esta reafirmación: son el sustrato todopoderoso de toda vida posible. La tierra, como la más inmediata e importante de estas fuerzas, es por ello un exterior ser supremo y divino (naturaleza), pero a la vez íntimo y esencial a la realidad histórica de la acumulación social verificada y ansiada de la comunidad (territorialidad).

La relación con este ser vivo supremo, la actitud laboral ante él, la tecnología en su internalización social o racionalidad general que la explica, tiene que llevar necesariamente, entonces, componentes afectivos, respetuosos a la vez que ceremoniosos y dialogantes con estas fuerzas vivas. La calidad productiva de este diálogo ha de estar basada en la representación intercomunicativa de la lógica material de **adelantos y restituciones**, de generosidad recíproca, de compromisos entre los seres humanos y la naturaleza, de la que se excluye todo tipo de acción depredadora que se presenta como atentatoria a la convivialidad forjada⁹⁷. Jamás se ha tomado de la naturaleza nada que no haya sido devuelto: el ser humano primitivo no tala un árbol, no traza un surco sin “calmar a los espíritus” por medio de un contradon o un sacrificio. Este tomar y devolver, dar y recibir, es esencial; siempre se trata, a través de los dioses, de una actualización del “intercambio simbólico”, nos señala Baudrillard.

Esto es un ejemplo de lo que se ha venido a llamar un desdoblamiento del **orden técnico-productivo** del proceso de trabajo en la **representación social de la vinculación laboral** con sus condiciones de realización; en este caso, con la fertilidad de la tierra y el resto de las potencias vivificantes de la naturaleza. La fertilidad, el riego, la buena cosecha, se **presentan** así como generosidad del ser natural supremo que debe ser retribuida con una contraparte que renueve –como en el orden técnico-procesal y ahora como explicación social de ese mismo orden– la cosecha gratificante en un nuevo ciclo agrícola⁹⁸. El trabajo, las técnicas productivas, el tiempo, no existen por ello en la economía comunal

97 “La pachamama y los achachillas son, para los agricultores andinos, como seres sagrados. Una realidad vital al igual que cualquier ser viviente. Por eso, la tierra y los territorios del ayllu, así como la sayaña, la aynupa y la qallpa antes de ser una mera propiedad, son algo inalienable que vive junto al ser humano. Son seres sagrados que pueden cuidarnos, pero también castigarnos, pueden darnos vida pero también resentirse; nos defienden contra las cosas malignas, pero también pueden conducirnos a la enfermedad. En este sentido la interacción ser humano-naturaleza está inserta dentro de estos principios: hay que proteger la naturaleza para recibir la protección, hay que alimentarla para recibir una buena producción de alimentos”. S. Yampara, “Economía Comunitaria andina” en Varios, *La cosmovisión aymara*, La Paz: hisbol. En su estudio sobre el Señorío de Canta, Rostworowsky muestra que no existían grupos especializados sino que todas las parcialidades en su conjunto se reunían para fabricar los objetos que necesitaban; desde el tejido de ropa, la esquila de los camélidos, la fabricación de calzado hasta la elaboración de charqui. M. Rostworowsky, “Canta: un caso de organización económica andina” publicado en, *Etnohistoria y Antropología Andina*.

98 Al referirse al significado que tienen las ofrendas a las divinidades de los ayllus del Norte de Potosí, Olivia Harris anota: “Es notable que la metáfora usada para explicar la ch’alla, el sacrificio y otras ofrendas no sea la del intercambio sino la de la alimentación. Los hombres deben “alimentar” a las divinidades para que ellas, a su vez proporcionen alimento a la sociedad humana”. Harris, O., “Phaxima y Quillqi, Los poderes y significados del dinero en el Norte de Potosí” en: Harris, Larson y Tandeter (comp.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias de reproducción social*, La Paz, CERES, 1987.

como “inversión” de la que se deba obtener un valor multiplicado; su **forma social** es la del gasto, del sacrificio que alimenta a la naturaleza en reciprocidad al acto cualitativo (no cuantitativo) de sustentación y vida con la que la naturaleza mantiene al individuo y a la comunidad. El proceso de trabajo se **presenta, se visualiza** como un proceso de reciprocidad ininterrumpida, y esta es la **forma social** en la que el trabajo se explica para los trabajadores.

El comportamiento de las fuerzas naturales que sustentan la vida comunal aparece socialmente **no como cosas sino como done**s, como “adelantos” que deben ser restituidos por una contraparte, como devolución de un bien adelantado o como sanción de un incumplimiento que significa la violación de este orden general de la circulación de las riquezas. Surge entonces también una **ética laboral** de cómo-es-que-se-debe-producir para que la naturaleza brinde sus frutos y, más aun, de cómo es que el trabajador social se debe realizar en la naturaleza para que se pueda acceder a las bondades que ella es capaz de engendrar, y que podemos llamar una **ética tecnológica comunitaria** basada en la comprensión y adecuamiento de los signos del “temperamento”, de la disponibilidad de las fuerzas naturales para ser tratadas y utilizadas por el trabajo comunal.

Al **presentarse** (que es distinto del ser material, aunque es su **forma social de existencia representada**), la actividad productiva como **diálogo** y convivencia mutuamente beneficiosa entre la comunidad y la naturaleza como supremo ser-vivo cuya capacidad vivificante puede ser comprendida, consultada, conducida, mas nunca “domesticada” ni “usurpada”, pues ello entra en contradicción con el fundamento material de la reproducción comunal, **el consumo y la forma de utilización** de todas estas fuerzas naturales adquiere el **carácter social** de misteriosas y divinas actividades engendradoras de vida. En una extraña combinación de diálogo, de ceremonia contractual, de racionalidad comprensiva, de recepción y adelanto de contrapartidas, la entidad comunal representa el significado y la comprensión general de su actividad productiva. Y como sucede con las fuerzas naturales, no sólo divinamente extrañas, sino profundamente imprevisibles por su comportamiento vivo, a pesar de la amplitud de la comprensión, la continuidad de la existencia comunal, la vida común, pende de un hilo de imprevisibilidad; la “negociación”, el diálogo, la convocatoria respetuosa a su manifestación moderada, previsible, se desarrollan entonces como esfuerzo común de llamado a la generosidad y apaciguamiento de las perturbaciones catastróficas de la presencia de las fuerzas naturales ante

la comunidad. **La divinidad adquiere simbolismo religioso y la religión un sentido productivo.**

La naturaleza-viva, vista como entidad orgánica actuante, es la poseedora de las fuerzas y riquezas que permiten a la comunidad vivir. Pero como esta naturaleza es cognoscible en su imprevisibilidad, en tanto temperamento y comportamiento de un ser vivo-divino-supremo, entendible mas no controlable, no sometible, el ser humano comunal depende para reproducirse, de la actividad variable de esa naturaleza para con él. Mas esta actitud puede ser tanto benigna como maligna; entonces lo que tiene que hacer el individuo con su labor, con su forma de vida, con su tecnología, es invocar la actitud generosa y conjurar la actitud destructiva. El que la naturaleza asuma una u otra respuesta es algo que no puede ser controlado, pues las fuerzas naturales, por todo el bagaje que envuelve la acción laboral comunal, no puede ser sometida por el laborar humano; de hecho, es ajena a esta función social, y entonces tiene que ser apaciguada, regulada, por la totalidad del comportamiento social. Esta forma activa de apaciguamiento, de comprensión, de convocatoria dialogante con las fuerzas naturales fundadas en el propio proceso de trabajo es, en parte, la de la ceremonia religiosa, la de la **ritualización del acto productivo y consagración productiva de la religiosidad.**

El acto laboral comienza a darse, por tanto, en su **propio contenido tecnológico-social**, también como liturgia, como convocatoria respetuosa a los dioses. La religión, en su dimensión ceremoniosa y festiva comunal, toma el carácter de **herramienta tecnológica**, y la tecnología productiva en todas sus formas toma a la vez también el carácter de manifestación religiosa, de comunicación directa con los dioses, con las fuerzas supremas que permiten a la comunidad vivir.

El ritual y la ceremonia en tanto gasto o “volatilización gratuita y festiva de las fuerzas del cuerpo” no son ciertamente inversión cuantificada, pero tampoco algo “dado y perdido”, por mucho que su eficacia jamás sea cuantificable. No se trata de una prodigalidad sin sentido, coma insinúa Baudrillard que por criticar la proyección de la lógica del valor en la economía comunal que realizan ciertos “marxistas”, acaba por negar la existencia de una propia lógica interna de la comunidad. La prodigalidad con los dioses es la reactualización de un proceso de **circulación de placeres y alimentos simbólicos** que garantizan la continuidad de la vida material universal.

La religión llega a adquirir así el papel de forma social de los medios tecnológicos comunales, a la vez que parte del contenido específicamente tecnológico del proceso productivo⁹⁹. El carácter religioso de la utilidad

99 En las comunidades altiplánicas, el día del inicio de la *sataña* (siembra que se realiza colocando la semilla en la tierra, como para la papa, la oca, etc.). Entre septiembre-octubre-noviembre, la comunidad entera hasta hace poco, y hoy la familia, se reúne en las chacras con ánimo festivo. “Al comienzo de la faena se quema una cierta cantidad de bosta para que su humo ahuyente a los espíritus malos [...] Mientras los hombres empiezan a abrir los surcos con su arado, las mujeres se dividen en dos grupos: una parte de ellas va a preparar las semillas, la otra se dedica a la preparación de la comida de la siembra. Ambas actividades tienen claras connotaciones rituales. Las que van a preparar la semilla la colocan en el suelo, formando un círculo, y preparando primero una especie de pasta con la cual untarán, después, las papas. Esta pasta es una mezcla de grasa de llama o de alpaca (líki), algunas plantas aromáticas, alumbre, millu y pelo de gato montés (titi). Estos ingredientes se emplean comúnmente en las ofrendas compuestas, lo que hace pensar que la semilla untada con esta pasta tiene también función de ofrenda [...] de acuerdo con Giraud [...] la presencia del alumbre en ellas expresa el deseo de ser protegidos e inmunizados contra enfermedades; mientras que el pelo de gato montés cumple probablemente una función protectora similar. Esto significa que la pasta sirve especialmente para proteger las semillas contra cualquier tipo de daño que pudiera sufrir. Podemos mencionar otra forma de protección: colocar una sogá de cuero de llama alrededor de las mujeres y de las semillas [...] Una vez preparada la pasta, y antes de sacar las semillas de los costales, las mujeres invocan a las semillas animándolas a producir bien y no dejarse llevar por las plagas. Si está presente un yatiri, pronunciará una bendición sobre las semillas y orará para que den buen fruto. Luego se vacían los costales y se hace un corte a una cierta cantidad de papas. Con frecuencia lo hará un yatiri [...] En la apertura se colocan, primero, unas hojas de coca, sanas, y luego la pasta de grasa. En la pasta se colocan confites, a veces pétalos de rosa, y finalmente, se adorna la semilla con copos de lana de color (tika) [...] Así podemos discernir en la semilla adornada tres funciones: la de ofrenda, la de símbolo de florecimiento y la de garantía de fecundidad. De ahí que se llame a estas papas decoradas anakiri, ‘La que lleva’, es decir la que va a la cabeza guiando a las demás [...] Después de haberlas adornado, las papas son besadas y se realiza una libación sobre ellas. El otro grupo de mujeres prepara la comida ritual. Cerca de las chacras se prepara un fuego sobre la tierra que sirve no solamente para cocinar sino que, además, para calentar la tierra y estimular la fertilidad de la misma. Se prepara la *sata luxru*, [sopa de siembra], llamada también *pacha manqa*, comida de la tierra, el ‘mejor almuerzo guardado para el día de la siembra’. Los ingredientes de esta sopa indican claramente que también aquí se busca garantizar la fertilidad de las chacras y una producción abundante. El componente principal es, por supuesto, la papa, símbolo altiplánico de la vida y del sustento. Otro ingrediente importante e indispensable es el conejo o cuy (*wank'u*) porque este pequeño cuadrúpedo, que se caracteriza por su rápida procreación, ‘evoca asociaciones con la sexualidad humana y la reproducción’ (Barstow, 1979). Finalmente se añade mucho ají (*walk'a*) considerado como estímulo de la sexualidad. Esta sopa no es solamente una comida para el ser humano sino también para la Pachamama: *pacha manqa*. Según una creencia andina, el ser humano al alimentarse con esta comida, alimenta también a la tierra y por los ingredientes especiales que contienen la *sata luxru*, la fecunda [...] Las personas que han adornado las semillas se acercan al primer surco preparado y todos se reúnen en aquel lugar. Durante un momento se pronuncian varias oraciones, improvisadas y fijas [...] Luego se colocan las semillas decoradas en el surco y nuevamente hacen libaciones sobre ellas. En otras zonas también se colocan ofrendas, principalmente *muxsa misas*, en el primer surco. Justino Llanque menciona la quema de una ofrenda en el centro de las chacras. A veces depositan también un feto en este surco. En este caso la ofrenda del feto reemplaza el sacrificio de sangre [...] en otros sitios como en los sectores de Rosapata (Huancané) la gente ofrece a la tierra fetos de llama como símbolo de entrega del animal vivo. Este feto es enterrado en el primer surco y justamente con los demás implementos preparados (Ochoa, 1976). Pero con cierta frecuencia se realiza todavía la *wilancha*, el sacrificio de una llama o un cordero. En este caso se asperjan las semillas y las chacras con la sangre de las víctimas. Durante unos momentos de descanso se masca coca y se bebe alcohol para luego proceder a la siembra. La coca mascada es arrojada también al primer surco.

social de las herramientas y la religiosidad como herramienta tecnológica en el proceso de trabajo adquieren la **función social de auténticas fuerzas productivas comunales** que movilizan, que convocan un conjunto de fuerzas sociales de la comunidad, al tiempo que alumbran las **formas materiales de implementación** de las fuerzas productivas requeridas para la continuidad del proceso productivo. La solidaridad, la pasión colectiva, el ánimo y la tensión grupal dirigidas a un fin, en la ceremonia que precede o corona el acto laboral directo, en la convocatoria a los dioses y a los ancestros, reafirman la vida común, reactualizan la vida pasada, legitiman el conjunto de las fuerzas y condiciones productivas que han agrupado a la comunidad, reproducen la vida interna comunal, etc., como otras tantas fuerzas productivas comunitarias que trabajan para el futuro inmediato, que convocan a la unificación actuante-pensante, práctica e imaginativa de la comunidad en sus actos laborales, en sus medios e intenciones, para la construcción de un futuro igualmente común, satisfactorio. La **representación social** de la calidad tecnológica del proceso productivo emerge aquí como **productividad material** y momento de la estructuración de la **forma social del desarrollo de las fuerzas productivas** de la entidad comunitaria.

Como la riqueza en la comunidad es lo directamente útil para el consumo reproductivo físico y simbólico de la comunidad, la riqueza cósmica tiene formas naturales específicas y, por tanto, relativamente limitadas. Al no existir como abstracción de la forma material, como en el régimen capitalista con el valor, la adquisición y obtención de este **tipo de riqueza** no engendra ningún afán ilimitado de ella, más allá de la satisfacción actual de las necesidades de la entidad comunitaria y de su preservación por encima de los avatares y desgracias naturales que pueden sucederse por algunos años. La producción y acumulación de este **tipo de riqueza** está, pues, socialmente restringida, en

A mediodía o después de haber terminado la siembra, se reúnen todos, nuevamente para compartir la sopa ritual. Mamani anota que los sembradores siempre entierran una porción de la comida para la tierra antes de servirse ellos, para que la Pachamama, agradecida, dé una buena producción (Mamani, 1988). Para dar un aire más festivo a la primera siembra, en varias zonas se organizan todavía bailes que son efectuados durante la siembra misma o después [...] Al final de la faena, todos los participantes se reúnen, por última vez, y rezan nuevamente dirigiendo una oración final a la tierra, al espíritu de la papa y a los protectores de las chacras. Finalmente sacan los adornos de sus sombreros y de los bueyes y los colocan en las chacras". Van den Berg, H., *La tierra no da así nomás*, La Paz, HISBOL, 1993. Van den Berg transcribe en su libro una hermosa ceremonia comunitaria del siglo XVI (1547) de agradecimiento por la cosecha. En general, cada uno de los actos festivo-religiosos de las comunidades hasta hoy, desde las que acompañan a la roturación en febrero-marzo, los ritos de agosto, del día de los difuntos, de fines de noviembre, de la lluvia, de pre-cosecha, de anata, de cosecha, de preparación del chuño, etc., tienen este profundo significado técnico-productivo.

tanto que el **tipo de riqueza simbólica e interpretativa**, por no estar limitada a ninguna forma específica, consolida una actitud comprensiva, integracionista y respetuosamente contemplativa con la que el ser humano comunal asume su labor orgánica con la naturaleza, fijándola ahora sí como **específica forma social del desarrollo técnico-científico** de las fuerzas productivas sociales; lo que completa la forma social en la que la unidad productiva **representa y dirige el contenido de su actitud cognoscitiva-transformativa** de las fuerzas naturales.

El modo en que el ser humano comunal incorpora las fuerzas de la naturaleza a su bienestar no es a través de su manipulación, ni de su sometimiento parcial, cercenado, que rompe con su conceptualización totalizadora y viva que requiere tomar a la naturaleza como cuerpo vivo; sólo se las puede aprovechar y usufructuar, con su respectiva contraparte que perpetúa su generosidad en la historia, en sus manifestaciones exteriores **a través del acto grupal tecnológico-ético de comunicación-interpenetración con el cuerpo natural**. Hay por ello, la búsqueda incesante, adquirida como identidad cultural, de relación armoniosa y comprensiva con la naturaleza, pero también por ello, de cierta pasividad transformativa ante el despliegue de los momentos desbordantes de la acción de las fuerzas de la naturaleza; no en el sentido de aceptación fatal de sus designios cataclísmicos, pues la actitud comprensiva lleva a la comunidad a adecuarse y organizar el uso de estas fuerzas en una nueva relación equilibrada y productiva. La actitud pasiva se refiere a una llamativa posición esquivada a incursionar en el **control interno** de las fuerzas naturales para impedir su desborde, tal como, por ejemplo, lo hace una cosmovisión tecnológica analítico-reductiva que se introduce en el entendimiento del cuerpo natural a través de sucesivas disecciones con el fin de asir y controlar en su origen la emanación de esas fuerzas, pero ahora ya como cosas, como objetos sin vida.

Para la actividad técnica comunitaria, en cambio, en tanto estas fuerzas naturales desplegadas manifiestan el comportamiento vivo de una divinidad suprema, el conocimiento sistemático de las condiciones y causal de su comportamiento debe en parte circunscribirse necesariamente a los aspectos fenoménicos, observables y totalizados del cuerpo natural, que pueden traducirse en medios tecnológicos físicos, y en parte, a los aspectos simbólicos que han de traducirse igualmente en comportamientos simbólicos, ya que sólo

así es verificable socialmente el diálogo convivencial y retributivo con el ser vivo natural¹⁰⁰.

Al no ser postulada la naturaleza como un ser cósmico diseccionable, avasallable y, ante todo (pues esto primero es sólo su forma de expresión), como las fuerzas naturales comenzando por la tierra **no se presentan ante la comunidad como producto del trabajo en su realidad social de accesibilidad**, entonces la realidad natural que se halla más allá de lo directamente sensible y verificable por la convivencialidad natural (que es mucho más que la tradición), se **presenta** como simbólicamente tratable o impenetrable, como desconocimiento-divino, quizá incluso como no-objeto de conocimiento, que a la larga reactualiza ese omnipresente poder de la naturaleza-viva sobre el devenir de la comunidad. La gran fuerza **contemplativa-sintética de la ética** productiva de la comunidad deviene así ciertamente en una representación totalizante y unificada de la naturaleza, distinta a la visión **analítica-reductiva** surgida mayoritariamente de otras formas de producción. Sin embargo, frente a esta última, la concepción de la naturaleza toda como un “holomovimiento”¹⁰¹ en estado continuo de fluidez que surge de la organización comunal de la sociedad, pierde la profunda capacidad aprehensiva-transformadora de la realidad íntima y básica de las cosas subyacente materialmente a su expresión fenomenológica y que existe ahora también como **producto del trabajo** (su conocimiento es ya un momento de ello). Por otro lado, la **actitud social-tecnológica** de la comunidad frente

100 Véase por ejemplo la riquísima tecnología simbólica familiar-comunal de las antiguas y contemporáneas comunidades (aunque en estas últimas, ya de una manera unilateral y fragmentada por 500 años de colonización desestructurante), mediante la cual se fija el inicio de la laboriosidad agrícola, las variaciones en el momento del inicio de las lluvias, de su intensidad, de las posibilidades de granizada, etc., todas ellas imprescindibles para el desarrollo de la eficacia productiva. Aquí se destacan: (a) los métodos de observación de los cuerpos celestes (del sol y la luna, de las constelaciones); (b) los fenómenos atmosféricos (adelanto o atraso de los vientos, la existencia de remolinos, la presencia de nubes al amanecer, su comportamiento los primeros días de agosto, la humedad de ciertas piedras, el nivel de agua de algunos pozos, el adelanto o atraso de las nevadas, color de las aguas del lago, etc.); (c) el comportamiento de los animales y las plantas (observación del momento de la floración de la kamantira, itapallu, qariwa; la calidad de la formación del llachu, de la yarita, waraqu; momento de la aparición de las patankayas para establecer el fin de la época de lluvias; nacimiento de las crías del jarankuja o la pérdida de su cola para decidir el sembrado de papas; el aullido del kamaki para el inicio de la siembra; el lugar del nido del tuqi o qeñola cerca del lago para precisar la ausencia o abundancia de lluvias; el lugar del nido del liqi-liqi en las pampas para establecer si el año será seco o húmedo, etc.; la presencia de ciertos animales en el momento de la siembra para prever buena o mala cosecha); (d) de los signos espirituales (lectura de la hoja de coca, interpretación de los sueños, etc.). Sobre esto, ver Van den Berg, H., *op. cit.* También, Yampara, S. y Mamani, *op. cit.*

101 Nos parece muy sugestivo este concepto propuesto por el físico David Bohm al referirse a esa forma de conceptualización de la realidad existente en tanto configuración plegada o desplegada de la totalidad universal no fragmentada en movimiento fluyente.

a la naturaleza se muestra, a la vez, como un holomovimiento localista que reconstituye el cuerpo vivo de la naturaleza sólo **en el ámbito de acción y vinculación de la territorialidad comunitaria** (o de las comunidades asociadas) que es, al fin y al cabo, la involucrada para la reproducción satisfactoria de la entidad social, pero que da lugar a una cierta forma restringida del cuerpo vivo natural.

Cada elemento natural involucrado en el ciclo natural de la comunidad existe ante ella como ser vivo, por tanto cambiante, sensible y tratable. Pero a la vez, cada uno de ellos es parte integrante de un ser natural supremo que abarca a la totalidad de las fuerzas naturales visibles y no visibles, palpables y conceptualizables, que, como totalidad, designa a cada una de sus partes funciones específicas dentro de la recreación de la vida de la *naturaleza-total*, de la que la comunidad y sus miembros son componentes actuantes. Cada miembro de la naturaleza, incluida la comunidad, es visto así como parte activa y necesaria del metabolismo natural total. Esta concepción holista recrea la intimidad y la divinidad de la naturaleza frente al ser humano, a la vez que impulsa, en lo que hemos venido a llamar la **ética tecnológica comunal**, una comprensión **activa** de la interdependencia profunda y respetuosa de todos los elementos tratados por el laborar con el **todo natural** que agrupa a todos, entre lo que el individuo comunal hace y todo lo que los demás componentes naturales vivos hacen y necesitan. No hay, pues, en el pensamiento científico natural una concepción unilateralizada de la naturaleza, ni mucho menos cósmica o usurpable, sino convivencialista, retributiva, totalizadora-universalista¹⁰².

Pero aunque imagina y sabe de la extensión del cuerpo natural-universal, en su relación vivificante y actitud práctica ante él sólo toma en cuenta la parte inmediata que lo rodea, que lo comprende, que está involucrada en las condiciones de su reproductividad que es, lo hemos visto, local. Y aunque todo este cuerpo natural-universal toma absolutamente en cuenta como totalidad interdependiente-viva a todos los elementos que competen al ámbito de verificación por la actividad creativa comunal, se trata de un relacionamiento parcial, no por la limitación histórica que todo conocimiento de la naturaleza tiene ante ella, sino por **la limitación social del espacio de socialidad** que la comunidad erige, que es precisamente la **comunidad local**, la asociación local de comunidades, no la *socialidad universal* a la que le corresponde también la

102 Van Kessel, J., "Tecnología aymara: Un enfoque cultural", en: *La Cosmovisión Aymara*, La Paz, Hisbol, 1992.

naturaleza universal como objeto de su realización. Las antiguas formas de comunidad no postulan la universalización de los vínculos humanos como forma social de reproducción, por el propio carácter comunal de los fundamentos de su proceso de producción. La cohesión comunal excluye aquí a la vinculación universal; por tanto, sus personas tampoco son universales aunque la socialidad entre ellos es concreta. Hasta ahora el ser humano universal como **forma social** no existe, y si bien el capitalismo ha engendrado la universalidad de los vínculos, es una universalidad abstracta, sobrepuesta a las personas como poder extraño, enajenado.

La naturaleza con la que entabla relaciones la comunidad es entonces **una naturaleza doblemente limitada**: por una parte, por la limitación social del ámbito de lo natural que entra en contacto con la entidad comunal; por otra, **en el terreno de la forma de riqueza cósmica producida**, porque la naturaleza convocada como materia de la riqueza social requerida y la forma de desarrollo de esa riqueza (forma de desarrollo de las fuerzas productivas), es limitada en cuanto no existe como abstracción de sus formas naturales específicas.

Resulta así que si para la predominante **práctica cognoscitiva moderna** el cuerpo natural se postula como algo incompleto y cercenado por la metodología analítico-diseccionadora, en la que basa el desarrollo de las fuerzas productivas humanas¹⁰³, la **práctica cognoscitiva comunal** se encuentra con una naturaleza también parcial y unilateral que, aunque es asumida en su integridad viva, sólo lo es en términos locales y fenoménicos porque siempre existe parte de ella como poderío impenetrable, no como fuerza trabajada, no como fuerza también “producida” por el laborar humano, actitud que sí logra la primera práctica, pero a costa de perder la totalidad viva y sintética del cuerpo natural que, en cambio, sí encontramos en la segunda.

El origen fundante de las fuerzas naturales, al no ser tratado por la orientación productiva comunal como campo de realización del trabajo humano que se limita al espacio de las manifestaciones, vive ese territorio de la naturaleza

103 Esto no niega, por supuesto, el magnífico esfuerzo de un conjunto de científicos (D. Bohm, W. Heisenberg, F. Capra, R. Sheldrake, I. Prigogine. etc.) por superar esta concepción fragmentaria del mundo, incorporando los procesos reductivos, necesarios en toda investigación científica, dentro la conceptualización de la materia como “totalidad no dividida en movimiento fluyente”. Sin embargo, esta naturaleza del pensamiento científico no existe aún ni como espíritu general de la ciencia en su conjunto, ni como forma material de su creación y producción sociales sino tan sólo como reflexión filosófica y programática o esfuerzo individual de científicos.

no tratada como “misterio” o temperamento de las cosas¹⁰⁴. Esto no es una determinación de la propia cualidad natural, sino que es la **manifestación social de esa parte no conocida**, no tratada, no trabajada del cuerpo natural, que aparece así como realidad social del entorno cerrado del despliegue tecnológico de la comunidad; la **incertidumbre** no es la “limitación del desarrollo”, sino un **producto mismo de la forma de desarrollo del aparato técnico-científico de la comunidad**. La superación efectiva de esta incertidumbre, preservando la base laboral que la engendra, supondría el tratamiento del mayor número posible de momentos de la realidad visible y profunda de la naturaleza, pero esto requeriría romper con el **carácter local de la territorialidad de la comunidad**. La opción histórica y parcial que hasta ahora se ha asumido en esta búsqueda de superación del carácter local del ámbito de la comunidad, es la ampliación del ámbito territorial a través de una entidad comunal mayor (el Estado), que si bien extiende la amplitud de la comprensión adquirida sobre el cuerpo natural, lo ha hecho como voluntad de dominio y apropiación de las fuerzas naturales, comenzando por la laboriosidad comunal. Otra vía que se puede asumir dentro de la visión cognoscitiva comunal, pero ya como degeneración abusiva de ella, es la relación de “negociación” y de conjuramiento **especulativo** (no religioso) de las manifestaciones de la naturaleza.

Por último, como parte de la estructura social técnico-cognoscitiva comunal, existe una específica **modalidad de transmisión-enseñanza** de los conocimientos, que se basa en el propio hacer directo de la comunidad (o de la familia en la *comunidad agrícola*). Se trata de una forma de educación activa y altamente socializada en la cual la conceptualización de las normas, la transmisión de los conocimientos, la búsqueda de las invenciones es básicamente práctica, sin por ello marginar las construcciones altamente abstractas requeridas para la sistematización de todo pensamiento científico

104 A la pregunta de por qué en un momento no hay una buena cosecha, Hans van den Berg clasifica las respuestas de los comunarios aymaras actuales en tres niveles interconectados: (1) haber fallado en la conducta respecto a la naturaleza (una deficiencia con respecto a la lectura de los indicadores dados por la naturaleza, falta de respeto a la Pachamama, daño a causa del uso de fertilizantes, etc.); (2) haber fallado en las propias relaciones humanas (un aborto voluntario o involuntario de alguien en la comunidad, la muerte de un niño no bautizado y enterrado, como causantes de la granizada que daña los cultivos de toda la comunidad; relaciones incestuosas que provocan hambruna, sequía, escasez, peleas familiares que provocan una mala cosecha, etc.); (3) haber fallado con respecto a la sociedad extra-humana (haber dudado de la eficacia de los ritos religiosos ancestrales; no haber mostrado suficiente respeto en las ceremonias, no haber comprado las cantidades y componentes necesarios para ellas; no haber invocado correctamente a los Achachilas, etc., como causa de la mala cosecha que ha de venir; desunión entre los participantes de las ceremonias y los espíritus; abandono de los ritos ancestrales como culpable de las restricciones materiales, etc.). Van den Berg, H., *op. cit.*, pp. 177-184.

humano. Más aun, la abstracción científica se ve favorecida en su comprensión creativa, ya que ella no existe sólo como resultado, sino como proceso vivo de abstracción producido por el desarrollo de los distintos momentos de la práctica laboral directa.

Lo decisivo de la realidad productiva de la entidad comunitaria es que el conjunto de todos estos componentes de la cosmovisión tecnológica que resulta de los fundamentos materiales sociales de la actividad productiva es al mismo tiempo la **forma social en la que la realidad del proceso de trabajo inmediato recrea para sí la interconexión-técnico-material** del proceso de trabajo; la *forma socialmente interiorizada* en la que define su desarrollo objetivo. Esta concepción productiva, que es a la vez un conglomerado de fuerzas productivas del trabajo comunal-familiar, constituye la peculiar forma bajo la que la *forma social del trabajo*, su orden organizativo y su finalidad recubren el orden **técnico-procesual** del proceso de trabajo, a la vez que la **forma** en que este orden material se consolida y recubre, por decirlo así, **“automáticamente”** el orden social que constituye la forma de trabajo comunal.

C.1. La comunidad arcaica de segundo tipo

En términos de la realidad organizativa del proceso de trabajo, la primera diferencia sustancial que se da entre lo que Marx llama *comunidad ancestral de segundo tipo* y la *comunidad ancestral* como tal, es la **organización centralizada del trabajo común**, lo que supone que si bien este último es una práctica laboral propia de las comunidades, no es ya la única forma de llevar a cabo las actividades productivas. Lo más probable es que se halle combinado, aunque todavía de manera relegada, con formas de trabajo celular-familiar o con formas de usufructo familiar de los productos que brinda la tierra cultivada comunitariamente¹⁰⁵, lo que va introduciendo lentamente, a su vez, una

105 Los miembros de los ayllus antes de la llegada de los españoles tenían acceso directo a los recursos comunales y a utilizar las “prestaciones de trabajo de los demás miembros”. “Blas Valera -escribe Murra- llama a esto ‘ley de hermandad’: que todos los habitantes de la aldea ‘se ayudasen unos a otros a barbechar y a sembrar y a coger las cosechas [...] sin llevar paga alguna’. Los recién casados tenían derecho a que les construyese una casa, con tanto ‘que se les señalase el día que se hubiese de hacer’. Si la tarea era de mayor envergadura e involucraba a varios linajes, éstos se turnaban hasta terminar el trabajo. A esos intercambios de energías con su parentela y con los demás miembros de la etnia, Blas Valera le denomina Mitachunuguy, ‘mudarse a veces por su rueda o linaje’ (Valera, 1609) [...] Además de los intercambios corrientes en la agricultura y la construcción de casa, las fuentes indican que la comunidad étnica se halla responsable de los ancianos, las viudas y los huérfanos, los enfermos y los inválidos. Su condición no les impide recibir el correspondiente lote de tierra pero, puesto que no pueden cultivarlo, la comunidad lo hace por ellos”. Más abajo, Murra señala: “Tradicionalmente

redefinición de la forma social de la fuerza de trabajo que combina el carácter comunal con el familiar¹⁰⁶.

La segunda distinción es la que se da entre propiedad y posesión de la principal condición de producción: la tierra. Mientras en la *comunidad ancestral* “propiedad” y posesión coinciden como unidad bajo la forma de propiedad comunal, en la *comunidad de segundo tipo* se da la separación entre la **propiedad nominal** del Estado, del soberano y la posesión comunal¹⁰⁷. Aquí la comunidad posee el control de los medios de trabajo y de su capacidad de trabajo en el PTI para ponerlo en acción para la obtención de un fin deseado. Por ello se puede decir que en el nivel de la **organización técnico-social** del PTI que hemos descrito anteriormente para la *comunidad ancestral*, no hay ninguna diferencia definitoria con lo que acontece en la *comuna ancestral de segundo tipo*¹⁰⁸. La diferencia, como diferencia en el aspecto de la propiedad, surge en el terreno de la afectación del fundamental medio de trabajo, la tierra comunal, y sobre el

los trabajos pesados como los de la agricultura o la construcción de casas eran realizados mediante un esfuerzo colectivo. Las cuadrillas según Garcilazo, y a veces todos los hombres de la comunidad se movían en filas, barbechando o cosechando. Las tareas agrícolas eran acompañadas de canciones [...]. Como en otros casos de trabajos colectivos se llamaba a la mita para cultivar la tierra del curaca y eventualmente del Estado]. Murra, J., *op. cit.*, pp. 137-138, 65. La tierra en su gran mayoría era cultivada comunitariamente pero ya había un usufructo personal-familiar del fruto de la tierra del ayllu que era periódicamente reasignada entre sus miembros. Sin embargo, allá donde la posesión comunal de las tierras comunales va acentuándose (Guamán Poma habla de que pertenecían a las familias “desde sus antepasados y padres”, por mucho que anualmente eran reasignadas por las autoridades naturales), sí es preciso diferenciar el proceso de trabajo inmediato (PTI), más complejo que el que prevalece en la comunidad ancestral típica. Se puede decir que esta característica “familiar” de la propiedad y producción comunal de segundo tipo es una variante específica de la modalidad incásica de esta forma de comunidad.

- 106 El cronista español Polo de Ondegardo escribe sobre la asignación de tareas por familias en el ayllu: “Aunque muchas parcialidades vayan a hacer una cosa de comunidad nunca la empiezan hacen su división que llaman suyus [...]” Polo de Ondegardo [1561]. Informe al licenciado Briviesca de Muñatones..., citado en Murra, *op. cit.* Por su parte, Murra anota “las tareas eran asignadas a las unidades domésticas, no a los individuos”. Murra, *op. cit.*, p. 137.
- 107 Sobre la propiedad de la tierra en el Inkario, Murra señala: “Los cronistas (españoles) mencionan un cambio legal concomitante de la expansión del padrón incaico de tenencia de la tierra. Después de conquistar una región, todas las tierras, llamas, ríos y siembras eran declarados propiedad del Estado; tal vez se haya tolerado la vigencia de la tendencia y derechos locales a la manera preincaica, pero oficialmente se propagó una doctrina que declaraba a tales heredades de los campesinos como concesiones reales, solemnizadas por la erección de mojones bajo la supervisión de un enviado real”. Cobo explica el sistema en términos europeos “ni dominio en el Inca y sólo el usufructo de la comunidad y el pueblo (Cobo, 1653)” Murra, J., *op. cit.*, pp. 66-67.
- 108 “En la práctica –señala Murra sobre lo que sucedía en el Inkario– la autoridad de los monarcas incas [...] estaba limitada por los sistemas económicos que los mantienen: en lo que atañe a las aldeas y comunidades no hay alternativa a la continuidad de la agricultura autosuficiente y de tenencia tradicional”. Murra, J., *op. cit.*, p. 67. Sobre la organización de los procesos productivos por el Estado Inca, en los valles de Cochabamba, pero con base en los principios comunales prevalecientes, ver B. Larson, *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia*, Capítulo I, La Paz: HISBOL y CERES, 1992.

propio trabajo-vivo: consiste en **fixar la orientación del uso y la orientación de los productos** así obtenidos. La propiedad se ejerce como poder de dominio de un sector de no-productores sobre el **proceso de producción** y reproducción de la unidad social comunitaria, que preserva el **control-poseción** de su **proceso de trabajo inmediato** y la posesión de los medios de producción. Las mismas consideraciones son también válidas para la *comuna agrícola*, referidas al proceso de producción familiar, a sus condiciones de realización, que pueden incluir procesos de trabajo comunales o no.

Como la tierra es el alma de la organización comunitaria (tanto para la comuna arcaica como para la forma de comuna agrícola), la ocupación de ella es la que establece las relaciones de **interioridad** que se entablan en su uso e, incluso, sobre una parte del consumo de la fuerza de trabajo, y que pueden hacerse: (a) a través de la apropiación del producto del trabajo de un proceso de trabajo controlado en su organización por el propio trabajador social directo (la comunidad en un caso, la familia en otro)¹⁰⁹; (b) de la coordinación y dirección del proceso de trabajo por una entidad (el Estado), pero en la que el trabajador social directo participa con su bagaje productivo-organizativo en propiedad de sus medios de trabajo (como, por ejemplo, la construcción de algunos canales de riego, andenes, etc.). Este control puede afectar a la totalidad de la actividad laboral de la unidad productiva de manera directa, o bien sólo a una parte de ella, pero que es condición pasiva del resto; hablamos entonces de un control formal; (c) a través del trabajo servil de algunos miembros de la comunidad pero que, en todo caso, asegura el acceso a la tierra comunal, donde el proceso de trabajo se efectiviza según la lógica propia de las formas sociales, comunales ancestrales o arcaicas típicas.

Como toda relación de **poder**, la propiedad, ya sea inicialmente comunal y con más razón si es del Estado, del soberano, del terrateniente, es una relación de **fuerzas fundada en una supremacía bélica-coercitiva históricamente localizada en un momento de la guerra** entre productores y no-productores, y que ahora perpetúa los efectos de la confrontación violenta a través de un poderío legalizado: la propiedad. Ahora la **forma económica**¹¹⁰ **bajo la que se**

109 "Además de los cultivos con fines de subsistencia realizados por los campesinos en sus chacras, puede hablarse, en la economía inca, de una agricultura estatal. Después de la conquista fueron atribuidas tierras al Tawantinsuyu y o la Iglesia estatal en cada región y posiblemente en cada etnia [...] La producción en tierras estatales se hacía mediante prestaciones rotativas de los campesinos, la mita". Murra, J., *op. cit.*

110 Marx, K., *El capital*, T. III., p. 816.

ejerce el poder de los no- productores de disponer sobre una determinada porción del planeta, es la renta de la tierra que los productores directos entregan al **propietario** por el usufructo y posesión laboral de la tierra. Esta propiedad puede ser tanto estatal, familiar o individual bajo diferentes formas de ejercicio de propiedad: hereditaria, patrimonial, privada en el sentido moderno, etc. Lo que interesa aquí de la propiedad (para la renta) es la capacidad de un individuo social (el propietario) de afectar las condiciones de producción a un uso determinado y de disponer de sus productos gracias a ese uso. La mercantilización de la tierra es una forma contemporánea de esta capacidad de control.

En el caso de la economía *comunal ancestral de segundo tipo* (y de un tipo de la *comuna agraria*), el propietario nominal puede ser el Estado en el que las distintas comunidades han sido incorporadas¹¹¹ o su representación, el soberano¹¹², o un terrateniente privado. Si es “el Estado quien los enfrenta [a los comunarios] directamente como terrateniente a la vez que soberano, entonces coincide la renta y el impuesto o, mejor dicho, no existe ningún impuesto que difiera de esta forma de la renta de la tierra”¹¹³. Ambos, renta e impuesto, son una porción del plusproducto comunal (o familiar-comunal), esto es, porción del producto comunal que está por encima de los requerimientos esenciales para que la comunidad pueda reproducirse materialmente, lo que obliga a la entidad comunitaria (o familiar-comunitaria) a intensificar su rendimiento laboral o a desarrollar sus fuerzas productivas que eleven la magnitud del plustrabajo total, a fin de atender los compromisos ante el *poder* dominante y preservar los fondos de plustrabajo que toda comunidad posee para asegurar su supervivencia en caso de desgracias naturales, etc.

Como lo ha señalado Marx con precisión, los tipos de renta de la tierra que se desarrollan en estas modalidades de economía son básicamente tres. Primero, **renta en trabajo**, esto es, **en la forma originaria del plustrabajo**. La renta consiste directamente en la apropiación por parte del terrateniente “de la fuerza de trabajo aplicada y esforzada por encima de los medios requeridos para la satisfacción de sus propias necesidades insoslayables”¹¹⁴. La tierra donde el trabajador social trabaja puede ser una tierra que no le pertenece a la

111 Marx, K., *Teorías sobre la plusvalía*, T. III, p. 373.

112 Marx, K., *El capital*, T. III, pp. 810-820.

113 *Ibid.*, T. III, pp. 1.005-1.006.

114 Marx, K., *El capital*, T. III, p. 1.008.

comunidad, o bien una porción de su antigua propiedad, utilizada o no, que es dispuesta por el *poder* o el terrateniente¹¹⁵. Es posible también que ese tipo de renta llegue a asumir la forma de otras tareas laborales (construcciones, guerras), y de servicios personales, pero no como modo de supeditación individual, pues en las entidades comunales no es la individualidad independiente la que se ve sometida a esta relación de explotación, sino que es una **exacción** impuesta a la **comunidad** que la cumple a través de sus miembros de manera rotativa o permanente. Con todo, en el caso de la *comunidad ancestral*, la relación de servidumbre es más bien excepcional¹¹⁶ y surge casi siempre como “contaminación”¹¹⁷ de la economía comunal que no la engendra por sí misma, ya que ello requeriría previamente convertir al ser humano en ese “momento de la propiedad” y “accesorio de la tierra”, lo que está descartado por la forma de organización de la propiedad comunal.

Junto con todo esto, hay un otro elemento decisivo que diferencia la naturaleza de la servidumbre ocasional que puede surgir, como la naturaleza social de la propiedad de la renta en trabajo, en la economía comunitaria y, por ejemplo, la feudal: en esta última se trata de un tiempo de trabajo **personal** entregado al señor de la tierra a partir de una relación de **servidumbre individual**, mientras que la primera es un tiempo de trabajo **social-colectivo** que expresa una relación de dominio del Estado o el terrateniente sobre la entidad **comunal como un todo**. El sujeto social de la renta es, en este caso, la **comunidad**, que luego puede distribuir entre sus miembros el pago de esta prestación pero nunca como responsabilidad y compromiso **social individual** de ellos ante el propietario, sino como compromiso comunal¹¹⁸. La renta

115 Los cronistas españoles explican las prestaciones rotativas de trabajo al Inca del siguiente modo: “Sólo les compelia a labrar los tierras que estaban señaladas para él [el Inca] y guardarle sus ganados [...] labor, ropa y hacer edificios o labrar minas [...]”. Francisco Falcón (1567). Garcilaso de la Vega (*op. cit.*), por su parte, anota: “El principal tributo era labrar y beneficiar las tierras del sol y del Inca”.

116 Marx, K., *Grundrisse*, T. I, p. 446; también *El capital*, T. III, p. 1.005.

117 Marx, K., *El capital*, T. II; también *Manuscritos de 1870-1878*, esto es, después de la publicación del primer tomo de *El capital*, donde Marx pareciera tener una opinión distinta.

118 En el Incario, las prestaciones rotativas de trabajo no eran individuales. “La cuota de trabajo se asignaba a la unidad doméstica, y por encima de ella estaba el ayllu o la aldea, cualquiera que se diera en la zona. El señor de la etnia, y por debajo de la jerarquía, el padre y el esposo, cuidaban de que los trabajos se hicieran”. Murra, J., *op. cit.*, p. 148. La densidad de la organización social del ayllu ante el Estado se mantuvo incluso frente a la Colonia española. J. Stern señala lo siguiente respecto al pago del tributo colonial: “Documentación independiente de Parinacochas autoriza a suponer que, por lo menos desde comienzo de la década de 1570 hasta fines de 1590, los ayllus de Parinacochas organizaban sus obligaciones de pago de tributos coloniales aplicando las reglas tradicionales que son suficientemente conocidas por los estudiosos de la cultura andina. Los jefes y notables de los diversos ayllus se reunían en consejo para dividir las cargas laborales, según las reciprocidades locales, entre los ayllus y grupos

en la economía comunal, en cualquiera de sus formas, es en definitiva una relación **directamente comunal** con la personificación del poder (el Estado, el terrateniente) externo, y en cuanto tal, es usada por ejemplo por Marx, para desechar las pretensiones de algunos autores de querer descubrir relaciones “feudales” de producción en las antiguas economías comunales hindú y argelina¹¹⁹.

El segundo **tipo de renta** que puede darse en la economía comunal es la **renta en productos** que “no alteran en absoluto, económicamente hablando, la esencia de la renta de la tierra”. Con este tipo de renta la comunidad “debe entregar al propietario de las condiciones de trabajo que en esas condiciones todo lo engloba, o sea el suelo”, un plustrabajo, mas no ya en su “figura natural” (trabajo) sino en su “forma natural de producto”. Aquí el “trabajo del productor para sí mismo y su trabajo para el terrateniente ya no se hallan ostensiblemente separados en el tiempo y en el espacio”, además de que ambos tiempos de trabajo se realizan “dentro del campo de producción que le pertenecen de hecho” al productor social¹²⁰ (la comunidad o la comunidad compuesta de familias que trabajan separadamente).

Por último, también puede darse la **renta en dinero**, que si bien supone el desarrollo del comercio monetario y una relativa transformación de la economía comunal (*ancestral y agrícola*), puede surgir sobre la base de la preservación de las condiciones fundamentales del proceso productivo comunal, comenzando por el orden técnico-organizativo del proceso de trabajo. Cuando esto sucede, la comunidad es la que transforma parte de su plusproducto comunal (directamente o familiarmente producido) en mercancía¹²¹, con lo que obtiene los recursos monetarios que van luego como renta dineraria al Estado, sin que ello haya transformado la forma social de sus productos del trabajo, ni el contenido ni la intencionalidad fundamental del proceso de trabajo. En todo caso, estamos ante una **estrategia** comunal que preserva la **configuración comunitaria**. El uso monetario y la mercantilización del producto como

de parentesco; cada uno de los grupos menores de parentesco se organizaba a su vez, según sus propias reciprocidades internas, para dividir las obligaciones entre las diversas familias tributarias.” Stern, J., citado por Assadourian, *op. cit.*, pp. 290-91. Ver también las declaraciones de las autoridades lupakas sobre el uso del dinero obtenido por la hechura de ropa costurada por las comunidades y vendidas a los españoles, en Garci Diez [1567], citado en Assadourian, *op. cit.*

119 Marx, K., *Cuaderno Kovalevsky*.

120 Marx, K., *El capital*, T. III, pp. 1.010-1.011.

121 *Ibid.*, pp. 419-425.

medios secundarios de la circulación de los productos comunales tienen como función resguardar la reactualización de los fundamentos desmercantilizados de la organización productiva comunal, y es por eso que frente al mercado los productores-poseedores actúan como comunidad (o familia). Se puede hablar, por ello, de una simple “transformación formal de la renta en productos”¹²², tal como sucedió, por ejemplo, con la monetarización del tributo entregado por las comunidades andinas a la Corona en la época de la Colonia española¹²³.

Independientemente de si el modo de construcción de jerarquías de poder supracomunal ha sido por impulsos internos, como la fusión **encadenada** de comunidades en federaciones o confederaciones políticas, por el surgimiento de autoridades comunales relativamente privilegiadas o por una política expansionista de unas comunidades sobre otras, el plustrabajo apropiado con fines redistributivos a las distintas comunidades, con fines materialmente unificatorios, como obras públicas sustentadoras de una red organizativa, para obras de “glorificación de la unidad comunal”¹²⁴ o, por último, para la sustentación de una élite usurpadora y opresora, ese plustrabajo, decimos, “no asume forma fantástica diferente de su realidad (como sucede, por ejemplo, en el régimen capitalista). Ingresa al mecanismo social en su calidad de servicios directos y prestaciones en especie. La forma natural del trabajo, su particularidad, y no, como sobre la base de la producción de mercancías, su generalidad, es lo que aquí constituye la forma directamente social de aquel” (del plusproducto)¹²⁵.

Puntualicemos esta apreciación. Fuera de la diferencia entre la **forma social** del plusproducto en la economía no-capitalista –incluidas las formas comunitarias, en las que el plustrabajo en cuanto tal, diferente por tanto del plusproducto en la economía capitalista, en donde existe como abstracción de sus formas naturales, esto es, en la que existe como plusvalor– hay una diferencia de fondo entre la **forma social** del plusproducto de las economías comunales ancestral –primarias respecto a la *forma comunal arcaica de segundo tipo* y de la *comuna agrícola* del tipo sometida a prestaciones tributarias. En la primera, el ámbito de socialidad del plustrabajo o, si se quiere, **el espacio**

122 Marx, K., *El capital*, T. III, pp. 1.014-1.015.

123 Sobre esta forma de renta en la Colonia española y las diversas estrategias comunales para afrontarla, ver la recopilación de textos en *Participación Indígena*. También Sánchez Albornoz, N., *Indios y tributos en el Alto Perú*, Lima, IEP, 1978; Platt, T., *Estado boliviano y ayllu andino*, Lima: IEP, 1982.

124 Marx, K., *Grundrisse*, p. 429.

125 Marx, K., *El capital*, T. I, p. 282.

social en el que el plustrabajo existe como plustrabajo, es la propia comunidad. Aquí la **sociedad** es directamente la **comunidad** o la unión de comunidades y el plustrabajo es, de manera inmediata, la acumulación comunal a disposición de todos sus miembros. En sentido estricto no hay diferencia entre producto necesario y plusproducto, pues ambos tienen la misma **significación social** consuntiva. En cambio en las segundas la **sociedad** ya no es sólo la comunidad, ni la unión de varias comunidades; es la comunidad más el Estado más el resto de comunidades o unidades productivas (comunales o no) vinculadas **externamente** con la comunidad inicial a través del Estado. El Estado aquí desempeña la **forma de unificación impuesta** y extraña entre la realidad de las distintas comunidades. El producto del trabajo necesariamente ha de dividirse en trabajo necesario, con su específica forma comunal de circulación ritual dentro de la comunidad, y plustrabajo que vincula a la comunidad con el Estado. El plustrabajo entonces es aquella parte del trabajo comunal que ya no existe como goce, como posesión y propiedad comunal, sino como extrañamiento, como desposesión, por tanto, “como servicios directos y prestaciones” que escapan del control comunal. Y si bien es cierto que luego puede ser que vuelvan a las propias comunidades a través de la “generosidad” y la política redistributiva del *poder* central, lo hacen en tanto **propiedades ajenas**, como vínculo con el poder y la propiedad de *otros*, ya no como usufructo directo del producto de su propio trabajo y bajo las normatividades de uso, de control de lo que les pertenece; la propiedad del producto del trabajo surge entonces como categoría social e indispensable. La ampliación del ámbito de socialidad que presupone la existencia del plusproducto como “servicios y prestaciones” es, pues, a la vez, el de la extrañación (momento de la enajenación) del producto del trabajo que puede venir más o menos encubierto, matizado (ahí la política de legitimación de la explotación), pero sin anular lo medular de este proceso de **separación del trabajador social de su producto** y, con el tiempo y dependiendo de las circunstancias, de **auténtica enajenación del trabajador en su producto**.

La ampliación del espacio de la economía comunal bajo estas formas estatales no afecta la realidad íntima del proceso de trabajo inmediato (PTI), pero sí la **realidad social del proceso de producción y reproducción material** de la entidad comunal. Los “servicios y prestaciones” crean un vínculo (ajeno) entre diversas unidades productivas a través del Estado interconectando el devenir de cada comunidad con todo el territorio social agrupado por el Estado o el terrateniente, que es, en sentido exacto, más que el territorio bajo su dominio pues también abarca al conjunto de sectores laborales y

comerciales con los que este *poder* puede mantener lazos de intercambio de productos, etc. Con el tiempo es posible que el trabajo mismo en la propia realidad interna del PTI vaya adquiriendo una connotación social diferenciada vista en la continuidad del proceso de producción, en correspondencia con la identificación cuantificable de un plustrabajo, de un plust tiempo de trabajo, que antes, dentro de la economía comunal, no tenía ningún significado social relevante.

Esta readecuación de la red social en la que se desenvuelve el proceso de producción y reproducción comunal es, a la vez, susceptible de una densificación a través de la intervención del Estado o el terrateniente en otras esferas del proceso de reproducción en su conjunto. Por ejemplo, la implementación de la renta en dinero, que empuja a la comunidad a diversificar sus funciones económicas y sus relaciones con otros sectores sociales. Otro medio de reforzamiento del nuevo **espacio social creado estatalmente** es la intervención del Estado en el control y coordinación de las tecnologías intercomunales (como los sistemas de riego, de comunicaciones¹²⁶) e incluso, tal vez, la construcción de algunos de estos sistemas.

Sin embargo, esta intervención estatal no rompe la autonomía básica de la economía comunal en sus diversas formas. Ya sea que (a) el Estado se reduzca a “impulsar”, a “asegurar”, a “supervisar”¹²⁷ las “condiciones comunales de apropiación real mediante el trabajo” como los conductos de agua, medios de comunicación, etc., o bien (b), que organice la construcción de tales obras; en ambos casos la **autonomía de las entidades comunitarias** en su agricultura y su industria respecto al “propietario nominal de la tierra” no queda abolida, pues tales obras son, ante todo, condiciones “que emanan de la naturaleza de toda entidad comunitaria”¹²⁸, por lo que lo más probable es que de todas maneras se las lleve a cabo (quizá en una menor proporción), sin la intervención del poder central. De hecho, el Estado en estos casos no hace más que **sobreponerse** a una actividad que con seguridad ha existido antes que él; y si bien es cierto que la intervención estatal en la organización de estas tareas hace que ellas se **presenten** hasta cierto punto como “obras de la unidad del gobierno despótico que está por encima de las comunidades”¹²⁹, no son su obra, ni en los hechos

126 Marx, K., *El capital*, T. I, pp. 435-624; también, *Grundrisse*, p. 430.

127 Marx, K., *Grundrisse*, p. 435; también, *El capital*, T. III, p. 491.

128 Marx, K., *El capital*, T. III, p. 491.

129 Marx, K., *Grundrisse*, p. 430.

efectivos de su construcción práctica, ni en el establecimiento de su necesidad. El Estado, en gran medida, viene así a **usurpar** una función **intercomunal** que surge autónomamente de la naturaleza flexible de la organización productiva comunal (*ancestral* y de *comuna agrícola*); de ahí que la autosuficiencia de las formas comunales no sea suprimida. Incluso, lo más probable es que la mayoría de las instalaciones hidráulicas y otras tecnologías comunales, lejos de haber sido obras del poder central y las burocracias estatales, haya emanado en realidad de la propia autoorganización productiva comunal¹³⁰.

C.2. La comuna agrícola y los modos de interconexión superior de la organización comunal

Una primera característica económica abstracta de la *comuna agrícola* y de todas las comunidades precedentes es la combinación de la “propiedad” comunal con el trabajo y el usufructo familiar de esa tierra común¹³¹, lo que

130 Marx, K., *Apuntes Etnológicos*.

131 Esta es la forma comunal con la que, en el terreno de la abstracción conceptual, podemos relacionar la comuna-ayllu surgida de la agresión colonial-mercantil y republicana, claro, con mayor o menor cohesión interna y reorganización tecnológica (nuevos cultivos, nuevos medios de producción), de mayor o menor penetración de las disgregadoras formas mercantiles de organización de la economía, de mayor o menor disolución comunal que nos señala el tipo específico de esta **formación comunal**. El régimen de ocupación productiva de la tierra del ayllu, descrita por R. Molina respecto a Pampa Aullagas, nos retrata en términos globales la modalidad general de ocupación de la tierra que prevalece en la mayoría de las actuales comunidades y ayllus aymara-qhiswas: “Existen dos tipos de tierras de cultivo. Las tierras familiares llamadas ‘parcelas’ o ‘canchones’ y las ‘mantas’ conocidas como tierras comunales donde se concentran varias parcelas asignadas a diferentes familias. Las parcelas ubicadas generalmente en las cercanías de cada una de las residencias, son asignadas mediante la transmisión hereditaria de padre a hijo. Sin embargo su usufructo está ligado al trabajo que se realiza en ellas. Así, por ejemplo, si una familia se ausenta por un periodo prolongado, dejando sus tierras sin uso, éstas serán apropiadas por los demás miembros familiares de la estancia. En lo que respecta a las mantas o tierras comunales, éstas incluyen, por una parte, las tierras asignadas a todos los miembros de la comunidad menor o estancias, y por otra aquellas asignadas a cada uno de los ayllus o comunidad intermedia. Así a nivel de la estancia, cada una contará con una extensión variada, de acuerdo al número de familias que la conforman y al acceso a tierras relativamente fértiles. Estas estarán por lo general ubicadas cerca a corrientes de agua dulce, subterránea o de superficie y en lugares abrigados o protegidos del viento.” Molina, R., *Participación indígena en los mercados...*

Al respecto, S. Yampara puntualiza: “el uso de las tierras del Ayllu está clasificado en varias formas. Entre ellas tenemos por una parte la sayaña y la saraq y, por otra, la aynuqa y la qallpa. Las primeras son formas de usufructo familiar, más o menos comparables con el ‘solar campesino’ donde estará ubicada la jiphiña. Allí se encuentra la vivienda de la familia y el establo con sus ganados. El tamaño depende sobre todo, del sector del altiplano en que se encuentra el Ayllu y la comunidad. La Sayaña es más familiar, aunque no deja de pertenecer a las comunidades, mientras que la saraq es principalmente comunitaria. La aynuqa y la qallpa pertenecen más al orden comunitario, pero tampoco dejan de ser del conjunto de las familias. Estas a su vez, pueden ser agrícolas y de pastoreo. Casi normalmente el conjunto de las qallpas forman las aynuqas agrícolas. Si estas están temporal y transitoriamente en un periodo de descanso, también serán aynuqas de pastoreo. Esto ocurre allí donde aún no hay problemas

nos señala de inicio el fructífero “dualismo inherente” entre lo común y lo individual que atraviesa la organización productiva cultural de la *comuna agrícola* y cuya ulterior transformación está guiada por la inclinación de esta dualidad constitutiva hacia uno de sus polos.

Ya sea que una parte del patrimonio común “se cultive colectivamente” o se efectúe trabajos colectivos en “los prados indivisos, en las desecaciones y otras empresas de índole general”¹³² para crear un “plusproducto que sirve en parte para solventar gastos comunitarios en parte como reserva para malas cosechas”¹³³, o que no exista ningún tipo de trabajo común y sólo se reglamente un uso común de las tierras de pastoreo, de obtención de leña; ya sea que la tierra común sea “dividida periódicamente entre los miembros de la colectividad agrícola”¹³⁴ o que la tierra familiar quede poseída hereditariamente por sus miembros o, por último, que haya una combinación de alguna de ellas junto con un control comunal de la rotación de los cultivos y de los tiempos de las faenas familiares, etc.¹³⁵, lo que unifica a estos diversos tipos de organización comunal es que la **propiedad de la tierra laborable y del asentamiento es comunitaria, esto es, que la capacidad de disponer de ese medio y de fijar la finalidad de sus usos sociales**, es de la comunidad considerada como un todo que existe aquí como **espacio social de la reproducción de las unidades familiares**. Y si bien básicamente cada familia nuclear trabajadora “explota por su cuenta las tierras que le son asignadas y se apropia individualmente de sus frutos”¹³⁶, las parcelas que son familiares “no son propiedad privada”¹³⁷ o, a lo sumo, son “propiedad familiar privada”, esto es, “propiedad de toda la familia en la que cada uno tiene su parte ideal que perdura tras la muerte sea que la familia siga unida sea que de hecho se separe”¹³⁸. Esto significa que no es **propiedad privada** en el sentido moderno de la economía mercantil, que define su vinculación a relaciones

de tierras y donde se aplica el sistema rotativo de cultivos y se conoce el descanso de las gallpas. Sin embargo, casi siempre los Ayllus y comunidades tienen también aynuqas de pastoreo y estas muy pocas veces se convierten en aynuqas agrícolas, salvo allí donde hay escasez de tierras.” Yampara, S., *op. cit.* En Marx, ver Carta a Vera Zasúlich, p. 56.

132 Marx, K., Carta a Vera Zasúlich, p. 46. Sobre la India, ver *Cuaderno Kovalevsky*.

133 Caso de Polonia, Marx, K., *El capital*, T. III, p. 1.022.

134 Caso de Rusia, ver Marx, K., Carta a Vera Zasúlich, pp. 35-54; sobre la India, ver *Cuaderno sobre Maine*, pp. 225-256; también *Cuaderno Kovalevsky*.

135 Como la sayaña que, estando bajo posesión familiar, es parte de la propiedad comunal, y las aynuqas de cultivo bajo control comunal en su rotación, en sus tipos de cultivo. Fijación de ritmos de trabajo y descanso son de usufructo familiar.

136 Marx, K., Carta a Vera Zasúlich, pp. 34, 35.

137 Marx, K., *Cuaderno Kovalevsky*; Carta a Vera Zasúlich, p. 31.

138 Marx, K., *Cuaderno sobre Maine*, p. 270.

contractuales y su transformación en mercancía. La “propiedad” familiar, cuando llega a darse como forma de realización de la propiedad comunal, existe como *patrimonio* familiar cuya apropiación de fondo está sustentada en un orden específicamente comunal de la reproducción social.

La vivienda y su complemento, el patio donde se guarda el ganado poseído, por mucho que pueda cambiar periódicamente de posición, por el mismo carácter celular de la producción va adquiriendo tendencialmente mayor privacidad en relación a la comunidad hasta un momento que puede llegar a “pertenecer” de facto a la familia¹³⁹, sin que ello signifique una violación de la propiedad comunal sobre la que se halle el asentamiento. Si a esto sumamos que cada núcleo familiar combina el trabajo agrícola con la industria doméstica¹⁴⁰, la artesanía domiciliaria y el trabajo manufacturero como actividad subsidiaria¹⁴¹, es claro que estamos ante una nueva forma de autosuficiencia comunitaria¹⁴² en la que cada familia nuclear contiene los elementos básicos de lo que se viene a llamar la “totalidad económica”, y forma por sí misma un “centro independiente de producción”¹⁴³ que posee una amplia autonomía para producir medios materiales de vida.

Tomando como supuesto los elementos de la forma de organización del proceso de trabajo y sus condiciones técnicas –en torno a las cuales se cohesionan y perpetúan– que ya hemos venido señalando anteriormente¹⁴⁴, conviene aquí resaltar algunos aspectos importantes vertebradores de la *forma comunal agrícola o rural*.

Al existir la familia nuclear como **institución productiva determinante**, cada fuerza individual de trabajo de los miembros de la familia no sólo actúa, sino que disfruta y consume el fruto del trabajo como “órgano de la fuerza de trabajo colectiva de la familia”¹⁴⁵. Esto significa que la familia es la **forma de concentración y manifestación de la fuerza de trabajo social**. La familia es la unidad social en la que se despliega la fuerza de trabajo; sus integrantes no se presentan como individualidades laborales sino bajo la *forma de la familia que*

139 Marx, K., Carta a Vera Zasúlich, p. 46. Sobre el Punjab en la India, ver *Cuaderno Kovalevsky*.

140 Marx, K., *El capital*, T. III, p. 426.

141 *Ibid.*, p. 1.001.

142 Marx, K., *Grundrisse*, T. I, p. 435; también *El capital*, T. III, p. 1.012.

143 Marx, K., *Grundrisse*, p. 436.

144 Ver toda la sección B de este capítulo.

145 Marx, K., *El capital*, T. I, p. 95.

los agrupa. En este sentido, la división del trabajo dentro de la familia nuclear se da como la forma específicamente social de la **división del trabajo dentro del proceso de trabajo inmediato** (PTI). Mas la forma de **división social** del trabajo dentro del *proceso de producción* considerado como un todo y en su movimiento, esto es como un proceso de reproducción material y física de los miembros de la comunidad, no sólo es más compleja por: (a) la existencia de la propiedad común que entraña un conjunto de lazos de unificación **material** entre los miembros de las familias sino, además, (b) porque la socialidad reproductiva abarca una dimensión social más vasta que habla de la existencia de una densa red de conglomeración intersubjetiva que permite perpetuar y legitimar la fijación territorial como patrimonio, la reproducción física de los miembros y la transmisión de la herencia técnico-organizativa del grupo comunal. En este sentido, la comunidad es infinitamente más que una suma de familias; es el **denso espacio social (económico, productivo, tecnológico, cultural, imaginativo, en el que las funciones familiares cobran sentido sin diluirse en su especificidad.**

En el primer caso están las distintas formas de trabajo y actividad colectiva que recrean la propiedad común, que van desde la producción en tierras de la comunidad para la creación de un fondo de reserva (*pirwas*) para el pago de la renta y tributo, para la construcción de obras públicas o beneficio directo de los miembros de la comunidad, etc.; la rotación de tierras de cultivo entre distintas familias y comunidades¹⁴⁶, pasando por las fiestas productivas o la propia guerra

146 En la época de la colonia española, en la comunidad aymara existían tierras comunales trabajadas comunalmente. Hoy en día, aparte de los trabajos colectivos para la construcción de edificios escolares, la limpieza de acequias o caminos, la construcción de sistemas de riego, el cultivo de las tierras de comunidad asignadas a la escuela, también hallamos en ciertas regiones el uso de la fuerza laboral en común para el cultivo de las tierras de comunidad para el usufructo de las autoridades comunales ancestrales. Junto con esto, la *comunidad-ayllu* contemporánea posee un conjunto de técnicas de trabajo comunitarias que son utilizadas para beneficiar por separado a todos los miembros de la comunidad: tal es el caso del *ayni* ("trabajar por uno para que después trabaje por él" (Bertonio, L., *Vocabulario de la lengua Aymara* [1612], La Paz, Biblioteca del Pueblo Aymara-Radio San Gabriel, 1993), para los trabajos de siembra y cosecha, de construcción de una casa nueva, etc. La *minka*: "alquilar o servirse de cualquier persona, pagando por trabajo o por lo que le mande hacer" (Bertonio, *op. cit.*), utilizada para el cultivo por aquellas personas que requieren mano de obra. El *waqi*, en el que una persona coloca el terreno y la otra la semilla y el trabajo o la yunta y el trabajo, para luego repartirse por igual el producto. Faena o *hayra*, "ir a trabajar chacras que se hacen de comunidad" (Bertonio, *op. cit.*), en el que el mayor grupo de personas de la comunidad colabora a una familia con una labor importante como la cosecha; el beneficiario alimenta generosamente a sus colaboradores y queda comprometido a corresponder en las faenas. El sistema de *sataqa*, en el que las personas sin tierra de la comunidad ayudan en la siembra y cosecha de otro terreno recibiendo a cambio la alimentación durante todo ese periodo y la posibilidad de sembrar sus propias semillas en una orilla del terreno, etc. Todas estas formas de colaboración productiva, heredadas de antiguas formas laborales del *ayllu* para beneficiar a las familias

en la que se agrupan los miembros de las distintas familias para la empresa reproductiva en la que a cada familia le toca desempeñar una función en el cuerpo total laborioso. Si bien estas actividades comunes son realizadas de manera individual con herramientas mayormente individuales o familiares, lo que nos habla de la inexistencia de una interconexión tecnológica en el PTI que supere la simple unidad familiar, cada una de estas actividades laborales en su **utilidad social** son ya un determinado **tipo de forma tecnológica** imprescindible para la reproducción del *proceso de producción* comunal en su conjunto¹⁴⁷. Los sistemas de comunicación, de riego, de cultivo común, de rotación de tierras comunales, las festividades religioso-productivas, la misma cooperación interfamiliar laboral o guerrera, si por una parte sostienen y alimentan la continuidad de los procesos de trabajo familiares en su inmediata autonomía relativa, por otra lo hacen a través de los demás o, si se prefiere, lo hacen a través de una dependencia mediata no en el proceso de trabajo inmediato (PTI), sino en el *proceso general* de producción, circulación y consumo del producto del trabajo y la reiteración material continuada del ciclo.

con la fuerza productiva comunal, con el tiempo se vienen deteriorando y restringiendo a parientes consanguíneos y rituales cercanos. Incluso, poco a poco se va introduciendo el pago monetario como medio de retribución y, en un tiempo más, lo probable es que estas formas comunales sean formalismos que camuflen la subsunción de las relaciones comunales aún preservadas a la relación de valor. Sobre estas técnicas de trabajo comunales, ver Carter, W., *Comunidad Aymara y Reforma Agraria en Bolivia*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967; Van den Berg, H., *op. cit.* De las técnicas descritas arriba, en términos generales podemos decir que las primeras son formas de trabajo comunal que *sostienen el proceso de trabajo comunal*; las segundas son, en cambio, formas de asociación laboral que realizan una *forma comunal de circulación de bienes materiales dentro del proceso de reproducción social de la comunidad*.

- 147 En el caso de las mantas de los ayllus, la dispersión de las distintas parcelas que poseen las familias “permite limitar los efectos de la helada, que afecta “franjas continuas” del suelo, cosa que sería imposible si es que toda la cosecha de una familia se concentrara en un solo espacio continuo; unas familias se verían severamente afectadas en tanto que otras salvarían el grueso de su cosecha. La manta es entonces un medio de distribuir equitativamente los riesgos agrícolas entre las familias del ayllu y nivelar desigualdades entre ellas, permitiendo que todos tengan al menos un mínimo de producción como para satisfacer sus necesidades básicas. Por otra parte, la dispersión de parcelas exige un escalonamiento del periodo de siembra, con lo que se evita el riesgo de la inestabilidad del régimen de lluvias [...] El escalonamiento de la siembra es también un medio de facilitar el acceso a la fuerza de trabajo extra-familiar mediante los sistemas del ayni [...], el chuqu [...], la yanapana [...] y otros vigentes en la región. Además, el plantar cada parcela con diferentes cultivos y con diferentes variedades de cada cultivo limita el riesgo de plagas y contagios.

La manta se articula con el ciclo ganadero a través de las anaqas o tantas (tierras exclusivas dedicadas al pastoreo de altura). Los primeros tres o cuatro años, la manta sigue un ciclo de rotación de cultivos que varía según la zona, pero que en general permite extraer el máximo de potencialidad productiva del suelo [...]. Rivera, S., *Ayllus y Proyectos de Desarrollo en el Norte de Potosí*, La Paz, Aruwiwiri, 1993, pp. 92-93.

En el segundo caso, al estar garantizado el acceso a la tierra por la pertenencia a la comunidad, por mucho que ésta no esté directamente producida en el movimiento efectivo del PTI, un conjunto de lazos sociales preexiste al individuo, que no hace más que reactualizarlo, tanto ingenuamente a través de la práctica de su socialidad primaria e imprescindible (lengua, descendencia¹⁴⁸), como consciente y autónomamente a través de refrendar la descendencia, la calificación del pasado como pasado común que trabaja para el futuro igualmente común, la reunión periódica y voluntaria para participar en las deliberaciones y actos comunes, etc. La primera es una verificación pasiva de la **eficacia de la identidad** que, en el curso de su utilización, incorpora un comportamiento activo interpretativo de la calidad del entorno. La segunda, en cambio, es de inicio una **verificación activa de la unificación en el curso del tiempo**; es la unificación en-acto, como trabajo vivo.

La **intersubjetividad** producida y deseada no es casual; en el fondo es objetivamente necesaria pues a través de ella la unidad familiar consagra y preserva sus medios de vida, accede a los medios de reproducción física de sus miembros a través de alianzas y pactos matrimoniales que vuelven a solidificar la entidad comunitaria. Además, crea una **cultura social**, un sistema de prácticas, de actitudes, de interpretaciones, de transmisiones educativas con las entidades productivas familiares similares entre sí, que en conjunto son más que la repetición pues son precisamente el **cuerpo de la comunidad** que, a su vez, puede ser sujeto de una **nueva construcción superior de una identidad reproductiva y cultural mayor** con otras similares, etc.

Lo decisivo de todo ello desde el inicio es que la **forma de la unidad comunal** es, si se quiere, **plebiscitaria**, sujeta a la inclinación autodeterminativa de los miembros celulares (familiares) de la comunidad, que existen como miembros de la comunidad en tanto **eligen y producen tal pertenencia**. No es pues extraño que Marx se haya referido a la *comuna agraria* como a una “agrupación de hombres libres”¹⁴⁹, ya que esta independencia de los miembros de la comunidad para producir objetiva y subjetivamente la comunidad se añade, como consecuencia inmediata, a la *supresión que el límite del parentesco consanguíneo impone a la composición comunitaria*, pues si bien éste sigue contando como premisa unificatoria y productiva, se ve flexibilizado, e incluso anulado, por la constitución efectiva de la **comunidad como asociación en**

148 Marx, K., *Grundrisse*, p. 436.

149 Marx, Carta a Vera Zasúlich.

acto, como **elección**, como reunión elegida, lo que permite la incorporación de “forasteros” a la comunidad. Por cierto, posiblemente después de que se les haya exigido una serie de “pruebas”, de “compromisos” que “emparentan” al individuo como **forma cultural** e intersubjetiva de esta naturaleza flexible de la *comuna agrícola*¹⁵⁰. El **trabajo**, incluso el necesario para la reproducción de la comunidad, comienza a presentarse como fundamento de derecho y pertenencia¹⁵¹ del individuo a la comunidad por encima de su **filiación**.

Con esto, el ámbito del **territorio social** total en el que la familia desenvuelve sus actividades reproductivas, al no requerir de un denso entramado productivo, porque lo esencial de este requerimiento está depositado en la propia actividad familiar o PTI, se vuelve susceptible de abarcar amplios y variados espacios, empezando por el más inmediato, la comunidad, en la que los individuos desarrollan una serie de vínculos asociativos de **segundo orden**, los cuales pueden ir desde la circulación de la totalidad o sólo de ciertos productos, trabajos comunes, festividades, intercambio restringido, etc. Aunque es cierto que al estar incluidos en la unidad productiva familiar los principales recursos materiales de su reproducción, existe la posibilidad de una acentuada tendencia al aislamiento y a la “ausencia de enlaces”¹⁵² de cada familia respecto a las demás familias de la comunidad¹⁵³ y de cada comunidad respecto a otras

150 Refiriéndose a las comunidades andinas en la época de la colonia española, Thierry Saignes señala: “Sabemos que los cultos a las Wakas (generalmente los cerros, como Tanga Tanga o Porco), a los mallqui (momias de los grandes ancestros) y a los difuntos permite a los miembros de los ayllus, aun dispersos, encontrarse periódicamente y reafirmar su pertenencia a un mismo conjunto (marka o llajta). A la vez, los forasteros reciben la posibilidad de integrarse en los centros de residencia: el parentesco andino pone el acento sobre la alianza, lo que permite inscribir a los afines (aliados) en el grupo social”. Saignes, T., “Ayllus, mercado y coacción colonial; el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)”, en Harris, Larson y Tandeter (comp.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias de reproducción social (siglos XVI-XX)*. Sobre la capacidad del Ayllu para incorporar a los agregados al conjunto de derechos y obligaciones de los originarios de los Ayllus en el Norte de Potosí, ver Rivera, S., *op. cit.*, Cap II.

151 Sobre esto, ver Marx, K., *Cuaderno Kovalevsky*.

152 Marx, K., Carta a Vera Zasulich, pp. 38-56.

153 En las comunidades-ayllus aymara-qhiswas actuales, de los siete momentos principales que tiene el proceso de trabajo inmediato (PTI) agrícola para la obtención de los fundamentales medios de vida, sólo uno tiene carácter directamente comunal, en tanto que el resto son básicamente familiares o, a lo más, familiar-comunales:

1. Preparación de la tierra que se inaugura con el *qbulli* o roturación del suelo a fines de febrero, principios de marzo e incluso hasta abril; luego le sigue la *k'upana* a inicios de invierno, que puede ampliarse hasta fines de septiembre aprovechando las lluvias que suavizan la tierra, destrozando los terrones que hay en la chacra; una nueva roturación o *ghullikipana* puede hacerse después, con la característica de que el arado ha de atravesar el campo de manera perpendicular a los primeros surcos; una tercera labranza, ahora en dirección oblicua a los anteriores surcos puede completar este ciclo. Cuando la tierra ya ha sido suficientemente roturada, se realiza el “rastrillo”. Estas actividades están

comunidades, formando una suerte de “microcosmos localizado”¹⁵⁴. Esta fuerza se ve confrontada con el impulso a márgenes de socialidad directamente productivos (filiales) que aseguran la obtención de condiciones materiales satisfactorias ante desastres, malas cosechas, etc.; por la disponibilidad inclusiva de nuevos miembros no consanguíneos que predisponen a la comunidad y a las familias al contacto y comunicación con miembros extraños, con realidades diferentes que enriquecen y amplían el acervo cultural y organizativo de la *comuna agrícola* por el hecho de que la circulación de productos y el **sentido social** del proceso de trabajo inmediato sólo adquieren existencia social en y por la comunidad.

Como señala Marx, el aislamiento de las comunidades “no lo hallamos en todas partes como carácter inmanente” de ella¹⁵⁵; el que éste prevalezca o que,

a cargo de la fuerza de trabajo familiar y los medios de trabajo decisivos son el *uysu* (*wiri*) o el arado jalado por bueyes o arma.

2. La siembra, *sata urasa*, que se inicia en julio (habas), agosto-septiembre (oca-quinua), septiembre-octubre-noviembre (papa-cebada), diciembre-enero (alfalfa). El día de la siembra, en el caso de la papa, la mujer prepara la semilla (*jatha ghana*); saca los brotes, corta las papas en pedazos y los unta con el abono (la taquia de la oveja y la llama que se prepara untando la parte verdusca del interior, *jiru*, con un poco de agua); los hombres abren los surcos, detrás las mujeres echan la semilla y la pisan (*iluña*); detrás viene otra persona que esparce el abono sobre la papa sembrada o *wañuña*. Luego se cubre el suelo con tierra o *pampachaña*.

3. *Yapu kamaña*, que es el periodo de vigilancia de los sembradíos para que no sean afectados por los animales y de observación de los fenómenos meteorológicos para alejar los daños (granizada, helada); también puede deshierarse.

4. *Yapu picha* entre siembra y cosecha, que consiste en: (a) *irnagaña* o aporque a fines de diciembre, que consiste en levantar pequeños montículos de tierra alrededor de los tallos de las plantas que están desarrollándose; (b) *wachuña* o segundo aporque en enero; (c) *kawana* en febrero, se abre zanjas (*umalarq'a*) para que el agua circule. La principal herramienta individual utilizada por la familia es la *liukhana*.

5. *Achu aphapi* o cosecha; de febrero a junio para la papa; de marzo a mayo para la quinua; de mayo a junio para haba, oca, cebada y alfalfa. En el caso de la papa, el comunario pasa el arado por el centro de las hileras y rompe las plantas, después desentierra las papas.

6. Selección o *jatha pallana*, que consiste en la clasificación del producto para la alimentación, para la venta, para chuño y tunta, para la semilla, etc.; esta labor también está a cargo de la unidad familiar.

7. Preparación de chuño y tunta; consiste en la deshidratación de las papas por congelación en las noches de helada, por el sol en el día y por la pisada. Sobre todo esto ver, van den Berg, H., *op.cit.*

La mayoría de las siete principales etapas que componen el proceso de trabajo inmediato (PTI) familiar agrícola actual pueden ser realizadas con fuerza de trabajo familiar y medios de trabajo individuales. El proceso de producción de la comunidad, en cambio, abarca un conjunto de formas y técnicas laborales interfamiliares, de trabajo comunal, de medios de producción comunales, de ciclos de rotación de tierras, de control comunal de las mantas, etc., que tiene aún hoy un fuerte contenido comunal en su realización efectiva.

154 Marx, K., Carta a Vera Zasulich, pp. 40-56.

155 Marx, K., Carta a Vera Zasulich, p. 38.

por el contrario, sobresalga la amplitud de los vínculos unificatorios con otras comunidades bajo la forma de entidades étnicas diferenciadas de otras por el contenido social de la territorialidad construida, de la organización de faenas laborales, del control coordinado de la rotación de tierras intercomunales, de la cultura común desplegada, de la identidad política forjada, tradición conquistada, visualización del futuro común buscado, etc., de confederaciones comunales, de naciones en su acepción no-capitalista o “modos de producción nacionales” no-capitalistas¹⁵⁶, dependerá en cada caso particular del trabajo autodeterminativo que los propios miembros de las comunidades realizan sobre sí mismos frente a un conjunto de dificultades, agresiones y peligros comunes que se ciernen sobre su continuidad y perdurabilidad histórica a partir de lo que son hasta ese momento, y la potencialidad futura que cargan como presente encendido por el pasado.

Otra modalidad de socialidad extendida, pero ya infecunda, irremediablemente extraña y riesgosa, es la que surge de las relaciones jerarquizadas entre la entidad comunitaria y una forma de unidad de naturaleza social distinta, como por ejemplo una sociedad mercantil. Acá, la entidad comunal ya no existe en su estado soberano y autónomo; la forma de organización de su proceso de trabajo y de producción se hallan radicalmente subordinados, utilizados y explotados por relaciones económicas, por una socialidad, la del capital, totalmente depredadora de la vitalidad comunal. Aunque la flexibilidad comunal de la que hemos hablado le permite soportar y vincularse con nuevos ámbitos sociales más amplios¹⁵⁷, lo que sí es seguro es

156 Marx, K., *El capital*, T. III, p. 426.

157 Evaluando la vinculación de los ayllus andinos con el mercantilismo de la época colonial, S. Stern escribe: “Independientemente de las despiadadas presiones impuestas por la economía mercantil, y a pesar de la enorme brecha que existe entre las pautas de la economía política ‘colonial europea’ y de la ‘tradicional andina’, los pueblos andinos intervinieron en la economía colonial de mercado desde su comienzo [...]. Con frecuencia, los pueblos andinos iniciaron su participación en el mercado en sus propios términos cuando les era posible, con el propósito de resistirse a la participación en circunstancias desfavorables [...]. Las relaciones andinas con el mercado incluyeron una sutil y diversificada gama de respuestas. En un extremo de esta gama nos encontramos con un rígido rechazo de todas las exigencias de inspiración comercial [...]. Otra gama de respuestas supone más bien una confianza en las iniciativas de mercado para defender el bienestar tal como se lo define en la cultura andina: proteger el derecho a la subsistencia, preservar una cierta independencia étnica o defender la integridad del grupo étnico o de parentesco. Este tipo de iniciativa podía incluir, por ejemplo, la venta de una cosecha para obtener un ingreso suplementario que permitiese proteger o reclamar las tierras del Ayllu a través de la compra o del litigio; ‘alquilar’ trabajadores para reemplazar a los parientes que de otro modo podían verse sujetos a una peligrosa leva de mano de obra para el trabajo en las minas; o bien concretar ventas colectivas de mano de obra del ayllu para evitar la dispersión de trabajadores individuales, lo que debilitaría el control étnico; [...] separar tierras específicamente destinadas a pagar los impuestos coloniales, etc.” Stern, S., citado por Assadourian, *op.cit.* Sobre los ayllus del Norte de Potosí en la República hasta las

que si ese ámbito de socialidad ampliada no es cimentado con comunidades de naturaleza similar, la *comunidad agrícola* es inevitablemente objeto de continuas bárbaras expoliaciones de su trabajo, de sus fuerzas creadoras de una manera grotescamente perpetuada, como sucede en los estados despóticos-coloniales, o bien, a la larga, atomizadas y extenuadas de un modo sistemáticamente destructor, cuyo rastro de violencia inaudita es la individualidad despojada de cualquier vínculo social-material que no sea la abstracción del valor mercantil y del Estado, tal como sucede con los regímenes capitalistas salvajemente erigidos sobre las cenizas de “modos de producción nacionales” comunitarios.

Aunque ya no fundada directamente y mayoritariamente sobre la producción común de bienes de vida material, la comunidad traza sus relaciones de autounificación a partir de la disponibilidad y acceso a los medios que hacen efectiva la producción: la comunidad de lengua, de cultura, de historia pasada y deseada, consolidados como medios de vinculación a la tierra. Es una determinada **figura social** de relacionamiento de los hombres, en sentido genérico, con los medios de producción, en este caso con la fundamental condición del trabajo familiar.

La guerra, como otros medios de obtención de recursos externos o preservación de los internos, existe como condensación colectiva de un requerimiento material (deseado o defendido frente al deseo de otros), accesible ya sólo por medio de la violencia, que asume el rango de técnica de reproducción social de la entidad comunitaria. La fiesta, la religiosidad que en su forma de interpretación ritualiza la convivencialidad gozosa y dramática de los individuos entre sí y con los dioses, es a la vez una **técnica de producción de socialidad** mínima requerida para la continuidad de la reproducción material-física, así como una **técnica directamente productiva** llamada a

reformas liberales de fines del siglo XIX, Silvia Rivera nos señala que “los ayllus norpotosinos fueron, junto con los valles de Cochabamba, los principales abastecedores del mercado interno e incluso del comercio de exportación de granos y harina”. Rivera, S., *op. cit.* En la actualidad la participación en el mercado está circunscrita a la venta de una determinada parte del producto del trabajo familiar, a la venta temporal de la fuerza de trabajo individual en ciudades, agroindustrias o tierras bajas, a la obtención de medios de consumo suplementarios; a veces a la paulatina comercialización de las formas de pago de las colaboraciones laborales interfamiliares. Sin embargo, el control comunal de las tierras individuales y comunales, las vías de circulación de los productos dentro de la comunidad, el conjunto de las técnicas laborales comunitarias imprescindibles para la efectivización de la producción familiar comunal, mantienen en pie un orden comunal frente a la avasallante arremetida disgregadora y expoliadora de la civilización del valor-mercantil, que busca apropiarse de la misma intimidad del proceso de producción para desde ahí auto reproducirse ininterrumpidamente. En varios lugares esta obra devastadora ya se viene llevando a cabo.

acrecentar los medios de vida, la fertilidad natural y la eficacia laboral por medio de la convocatoria de los dioses. En todos los casos, los bienes tenidos y poseídos familiarmente entran en circulación: ya sea el parentesco o las armas, la circunspección ante las divinidades y su alimentación, las mujeres púberes de la familia o el trabajo familiar para una obra colectiva; en cada caso, los individuos **incorporan a la circulación colectivamente condensada** sus recursos para acceder a través del acto a otros, o para perpetuar su obtención. Estas actividades, a la vez que **formas creadoras** de los bienes sociales de la comunidad y de la propia **comunidad como espacio social** pueden ser vistas también como **formas mediadas de la circulación de los bienes materiales de la comunidad**.

C.3. Formas de circulación del trabajo social

Junto a ellas, y de una manera más tupida, se desenvuelven otras formas de circulación que en parte se desprenden del carácter productivo de esta entidad comunitaria y en parte la caracterizan medularmente: las formas de circulación capilar de bienes materiales entre los miembros familiares de la comunidad en su forma natural de productos, de símbolos o en su forma de trabajo directo, nos hablan del **grado de conglomeración e interdependencia** de la comunidad, desde el punto de vista de sus condiciones de reproducción social primaria. La calificación de esta red nos da el punto de partida y el margen de potencialidad de la **profundidad** e intensidad de las formas superiores de socialidad en tanto **figuras complejas de la reproducción social**, modo de producción prevaleciente o **forma nacional de la organización de la sociedad**. Veamos.

Todo intercambio y circulación de bienes materiales es, en primer lugar, una **forma de socialidad** entre los sujetos que entregan y reciben, es una **forma de sustancialización social** de los vínculos humanos a través de las cosas y actitudes. Ya sea que esta circulación esté fundada y regulada por el contenido abstracto común a los objetos, el trabajo humano general o, en la concreticidad manifiesta de su unidad, el trabajo común asociado o su utilidad directa como valor de uso físico-simbólico simple o condensado, el intercambio expresa líneas de dependencia objetivada, ahora a través de los grados de soberanía sobre las actitudes, los deseos, las cosas y su consumo. Crea a la vez la materialización de nuevos vínculos que comunican a los individuos en diversos niveles.

En todos los casos, la circulación de bienes engendra una socialidad cuya naturaleza está dada por el vínculo que precede al acto de circulación; en primer lugar, por la **calidad unificatoria** desde los *actos productivos* de esos bienes (producción común, producción independiente no-individual, libre producción individual) y *reproductivos* de las condiciones de esas producciones inmediatas (dependencia comunal, unidad de parentesco, relación de dominio estatal, vínculo de servidumbre, libre individualidad abstracta). En el caso de productores autónomos y separados cuyo producto sólo puede realizarse en su consumo, en otro que no sea el productor-poseedor y en el que la sustancialización de la *forma de riqueza* expresamente buscada reside en el tiempo de trabajo abstracto incorporado en el producto, el cambio está fundado en el valor que posee el producto y que espera recibir por él. La utilidad del producto del trabajo está supeditada a la forma-de-valor que posee y que se encumbra como la finalidad buscada por el productor-propietario. Pero cuando el proceso de trabajo tiene como finalidad social expresa la producción de valores de uso, medios de consumo, de socialidad festiva, de generosidad, y la forma social del producto es la utilidad directa del producto, la circulación de productos no puede sino colocar en comunicación este aspecto del proceso de **trabajo elevado a potencia social**, con esta determinación de la forma del producto del trabajo.

Esto significa que en la circulación de los productos en toda la economía comunitaria que está basada en la producción de valores de uso, éstos circulan socialmente como valores de uso que sostienen y realizan la utilidad social (consuntiva, simbólica) de los productos. **Utilidad social** que, como el valor en la economía mercantil, no sólo es la forma **directamente social bajo la que se presenta el producto del trabajo** de unos frente a otros, sino además **la consagración social de la intencionalidad y forma técnico-procesual que se ha apoderado** del proceso de producción de los productos. En el capitalismo, en el proceso de circulación, el valor utiliza como pretexto al valor de uso del producto para realizarse y existir como **sustancia social de las relaciones** entre los seres humanos a través de las cosas. **En la economía comunitaria, es el valor de uso potenciado socialmente** el que se expresa a través del cuerpo consuntivo cósmico o simbólico del valor de uso del producto del trabajo. De aquí el amplísimo margen moral, sentimental y religioso que porta y regula cada uno de los procesos de circulación de bienes en la economía comunitaria

en general y en la *comunidad agrícola* en particular. La profundidad de la identidad comunal va adherida al producto en circulación¹⁵⁸.

Como los principales recursos para la reproducción material de la unidad familiar resultan de su propia laboriosidad relativamente autónoma, la circulación de productos compete inicialmente a la totalidad de los productos que emergen de su laboriosidad. En este caso el producto existente bajo la **forma social de la intercambiabilidad**. Comer y beber son ante todo actos de **intercambio con la naturaleza y los demás miembros de la comunidad** o, como dice Baudrillard, la “sustancia de la riqueza está en el intercambio”. No es que el trabajo social no esté orientado a la satisfacción de las necesidades materiales; lo que sucede es que **la intencionalidad social bajo la que se representa ante sus ejecutantes es la de la circulación** ceremonial y festiva de este gasto, de este desprendimiento de las fuerzas del cuerpo en o por la convivencialidad con los demás miembros de la comunidad. De ahí el denominativo de “circulación simbólica” que le da Baudrillard, pero que a la vez es, en su **contenido material**, una forma de circulación de los bienes materiales para **satisfacer** necesidades de consumo, pues al fin y al cabo esta incesante articulación de intercambios simbólicos es la específica **forma social de accesibilidad a los medios de vida** por miembros de la comunidad en función de todos los demás. El que un bien material sea consumido previa su circulación simbólica, o lo sea en cuanto existe como **socialidad circulatoria**, es una determinación de **forma social**.

Cuando la circulación de los productos sólo abarca una parte de ellos, es posible diferenciar entre el “producto necesario” consumido por sus productores directos y el “producto excedente” colocado en circulación en la comunidad. Con todo, se trata de una abstracción que lentamente (y a medida de la

158 A la afirmación que hacía el español Garci Diez en 1567 en sentido de que si se pagaba a los indios 2 pesos por cada pieza de ropa ellos lo harían de buena gana, otro español le respondía: “No lo hacen porque como pagan la tasa de lo que sacan de Potosí los quinientos indios que de ordinario van cada año allá de toda la provincia para este efecto no tienen necesidad de hacer otros trabajos ni alquilarse”. Igualmente, un cacique principal de Juli responde: “aunque a los indios les pagasen la hechura de ropa a 2 pesos cada pieza y lo mismo los alquileres de ir al Cuzco y Potosí no lo harían porque pierden mucho de sus haciendas y que por hacer la ropa de los españoles dejan de hacer para sí y sus mujeres e hijos”. Citado en Assadourian, *op. cit.* Representante general del valor, el dinero no desempeña aquí la forma social de la riqueza, sino casi un valor de uso con el que la naturaleza de la estructura social del ayllu se reproduce en las nuevas condiciones adversas del predominio de la economía colonial-mercantil y luego colonial-capitalista-republicana. Aún hasta hoy la forma social fundamental de la riqueza en la comunidad aymara-qhiswa es la utilidad consuntiva y socializadora del producto del trabajo. Respecto al significado del dinero en los ayllus del Norte de Potosí, se puede consultar el valioso trabajo de Harris, O., *op. cit.*

mercantilización del producto comunal) va concretizándose, pues en realidad la forma social de producirlo, la intencionalidad social y el propio contenido social en que existe el plusproducto, siguen siendo de naturaleza comunal y no están supeditados a la lógica del tiempo de trabajo sustancializado, en el que sí tiene sentido la división entre trabajo necesario-trabajo excedente, producto necesario-plusproducto.

En la comunidad, todo el producto del trabajo familiar-comunal tiene un mismo **sentido social**, por lo que la separación de un plusproducto para ser colocado en circulación es tan sólo una **reasignación del producto comunal** en función de las formas de utilidad comunal prevalecientes o **requerimiento organizativo de orden comunal**. De ahí que la actividad productiva y reproductiva familiar –por tanto de los medios materiales imprescindibles para ello– en verdad existen como funciones y servicios del propio orden comunal para su perpetuación.

Aquí las familias con su unión no hacen la **comunidad**; es la comunidad la que posee y se organiza **a través** de las familias nucleares.

En este caso, los productos que se colocan en circulación directa o “excedente”, a falta de un término más preciso, resultan entonces después de haber asignado lo necesario para la continuidad del proceso productivo de la familia nuclear y para la alimentación de los miembros que intervienen en él. Este proceso puede ser entendido como una forma de circulación directa de los productos de la comunidad en la comunidad.

La satisfacción de necesidades inmediatas no es, pues, lo principal que la circulación de productos viene a satisfacer; lo es, ante todo, la creación de **sociedad**, la obtención de convivencia deseada de la que las cosas, los bienes, se convierten en **portadores factuales** de tal intencionalidad. Aun cuando la obtención de bienes necesarios es lo que se destaca, la circulación no-monetarizada como opción irresistible, junto a otras en las que las relaciones entre las personas no se muestran cosificadas, resalta esta búsqueda de construcción social voluntaria que preserva la lógica social de la organización del PTI familiar.

La socialidad, la relación entre los seres humanos, se manifiesta así a través de las cosas y en el mismo instante se realiza a través de ellas, con la particularidad

de que, a diferencia de la socialidad abstracta construida en torno al **valor mercantil**, las cosas no **asumen** en cuanto objetos la **socialidad** (cosificación de las relaciones sociales), aunque sí se colocan como cualitativamente imprescindibles para fijar objetivamente la relación entre los seres humanos. Esta diferencia de socialización a través de las cosas entre estos dos procesos no hace más que desdoblarse en el terreno de la circulación la **lógica social-organizativa** de los PTI. Por otro lado, si, como hemos dicho, la puesta en circulación de excedentes por parte de una de las células comunales no está en función necesariamente de una utilidad inmediata (aunque esto no está descartado) del lado del receptor, la relación material entre los sujetos a través de las cosas es igualmente una relación material para ambos, por muy festiva, ritual y simbólica que su **forma social** asuma, ya que en definitiva lo que está en juego para ambos, a corto o largo plazo, es la reafirmación de convivencia comunitaria estable en la que la reproducción de las condiciones básicas (las relaciones ante la tierra, ante los productos del trabajo) se mantenga sin sobresaltos y al margen de desequilibrios provocados por la ruptura de la socialidad pactada. Cuando lo que guía la circulación es la obtención inmediata de medios necesarios de vida, esta determinación de obtención de socialidad estable es mucho más imprescindible.

Varios autores han estudiado con detenimiento las diversas **formas de intercambio** intracomunal¹⁵⁹ de productos del trabajo cósicos, como la reciprocidad generalizada, la reciprocidad equivalente, la reciprocidad negativa, la redistribución, la generosidad, etc. Lo medular de todas estas **prácticas circulatorias** y lo que las diferencia de la forma de circulación mercantil es que el producto del trabajo circula en todo valor de uso social, en tanto despliegue inmediato de su utilidad consuntiva fijada socialmente por las condiciones de reproducción comunales que prevalecen y que marcan límites de accesibilidad de unos sobre el producto de otros y de permisibilidad del consumo de unos sobre el producto de otros.

La reciprocidad generalizada, o lo que Malinovsky llama “el don puro”¹⁶⁰ –esto es, la ayuda prestada sin estipulación de retribución inmediata en cantidad o en calidad– es la **forma de circulación** de bienes en la que los

159 Sahlins, M., *La economía de la edad de piedra*; Polanyi, K., *Primitive Archaic and Modern Economics*, Nueva York, Doubleday, 1968; Mauss, M., *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1972; Mauss, M., *Introducción a la Etnografía*, Barcelona, Istmo, 1967; Malinowsky, B., “La economía primitiva de los isleños trobriand”, en *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Oxford, Oxford U. Press, 1960, etc.

160 Malinowsky, B., *op. cit.*

márgenes de construcción de socialidad son más amplios y profundos, en la que el simbolismo y el desprendimiento de fuerzas del cuerpo como simple deseo es directo. El que da lo hace en función del que lo necesita o del que simplemente recibe, y la retribución no cuantificable queda pendiente en el tiempo, dependiendo de las posibilidades aleatorias del receptor y en magnitud difusa. Se trata, entonces, de la entrega de un bien (que puede ser una ayuda) más o menos desinteresada, de un sacrificio en el que la conservación de los lazos de socialidad estable o la construcción festiva, gozosa de los mismos, es el fin esencial. Por lo general, esta forma de circulación se da entre los miembros comunales más directamente emparentados o con los que se mantiene prácticas de cooperación reproductiva. Una variante mayoritaria de esta forma de circulación sería lo que Meillassoux denomina el “intercambio diferido”, en el que lo “que se intercambian son bienes idénticos: alimentos contra alimentos en el ciclo de adelantos y restituciones del producto agrícola; esposas contra esposas en el ciclo matrimonial. La circulación de las subsistencias y las mujeres descansa sobre un uso diferido en el tiempo”¹⁶¹. Esta forma de circulación, que también puede abarcar el consumo de jornadas laborales entregadas a la agricultura, a la construcción de la vivienda, etc., aunque pareciera que se trata de un intercambio de equivalentes diferidos en el tiempo, en verdad se trata ante todo de la **circulación de utilidades sociales** rigurosamente controladas y reguladas por esa técnica social de adelantos y restituciones, de contrapartes iguales y diferidas en la que se sustenta el orden técnico de la producción agraria comunal y que se halla espiritualizada como **temperamento social** de los miembros de la comunidad agraria¹⁶². Esta parece ser la forma de circulación intracomunal más extendida y utilizada por sus miembros familiares.

La forma de circulación que, en cambio, se muestra más cercana al intercambio de equivalentes mediados por el tiempo de trabajo contenido en los productos es la **reciprocidad equilibrada**. Si bien la utilidad social se muestra en el objeto de la circulación de bienes, la medida y la cantidad de los bienes materiales que se entregan y se reciben inmediatamente están flexiblemente controladas por el tiempo de trabajo social aproximado que han requerido para su producción. Esto implica que hay una combinación de dos caracteres sociales del producto del trabajo, lo que le otorga una significativa

161 Meillassoux, C., *op. cit.*, p. 97.

162 Sobre las comunidades aymaras precoloniales ver el sugerente trabajo de T. Platt en que, a través del estudio de las palabras y sus usos emparentados, nos devela esta específica forma de circulación de productos entre las unidades familiares de las comunidades (Platt, T., *op. cit.*).

flexibilidad en el ejercicio de sus determinaciones circulatorias, que se traducen en ligeras generosidades de una parte frente a la otra, en pequeños adelantos sin restitución inmediata, etc. En muchas ocasiones, puede estar también guiado por el tipo de utilidad consuntiva requerida por las personas vinculadas¹⁶³.

En el caso de la llamada reciprocidad negativa o esfuerzo por “obtener algo a cambio de nada gozando de impunidad”, la circulación de bienes se realiza con la explícita intención de incrementar los objetos poseídos frente al otro. Aunque no necesariamente está el trabajo abstracto corporalizado en los bienes como intención manifiesta del cambio, su búsqueda bajo el predominio de la forma natural y útil en la que está corporalizado comienza a emerger como finalidad de la transacción. El atesoramiento conduce aquí a la circulación. Sin embargo, esta inmersión frágil en la forma mercantil del cambio (con sus secuelas primarias de exacción y usura) no desemboca inobjetablemente en su explicitación pura. Dependiendo de la personalidad histórica comunitaria, bien puede quedarse como una simple obtención de un máximo de valores de uso a expensas de otros en tanto utilidades y no como representación del trabajo general humano que se ansía acumular. No sería raro también que incluso dentro de la comunidad sea un medio tolerado para redistribuir de una mejor forma las riquezas poseídas por ciertas unidades familiares; en tal caso extremo, estamos ante una **forma de control de las posesiones por medios económicos** cuya naturaleza social comienza a autonomizarse del orden técnico-organizativo de la comunidad y cuya diferencia con los hábitos de circulación mercantil-usurera basados en el valor de cambio de los productos y de los productores independientes comienza a diluirse vertiginosamente.

Como la obtención de utilidades se lleva a cabo por un especialista de la circulación –un comerciante para quien la ampliación de los valores de uso a expensas de los otros se realiza en vistas ya no de la satisfacción de necesidades inmediatas de consumo, sino del volumen de utilidades a ser cambiadas por otros bienes de utilidad con otros productores, de lo que espera también nuevas ventajas materiales a expensas de la relación de circulación– los valores de uso aparecen como objetos de fortuna llamados a preservarse e incrementarse.

163 En el Norte de Potosí, escribe O. Harris, “la *mink’a* es retribuida con productos mientras que el *ayni* se retribuye con trabajo, dentro de la misma rama de la producción. Uno de los conceptos comunes del *ayni* surge no tanto de una necesidad absoluta de fuerza de trabajo sino de la necesidad de obtener un trabajo que ha sido calificado socialmente como propio de un sexo [...]”. En la *mink’a* la retribución típica del trabajo toma la forma de producto que se ha obtenido con la contribución del trabajador [...]”. Harris, O., *op. cit.* pp. 34-35.

Podemos decir que los valores de uso van adoptando una nueva cualidad social, la de ser medios de incremento de la riqueza en tanto acumulación privada del trabajo general en su forma de valores de uso, que señalan ya la formalización del comercio mercantilizado que puede adoptar la discursividad encubridora de intercambio entre “socios”, etc., pero que, en definitiva, supone una socialidad tenue y lentamente disgregadora de la que hasta aquí había estructurado la comunidad.

En el proceso de circulación de bienes dentro de la comunidad, que es a la vez construcción de la **persistencia social** de la comunidad, la intercomunicación a través de las cosas de los productores relativamente autónomos lleva mimetizado un determinado tipo de control de la soberanía productiva de unos respecto a los otros, de legitimación de ese orden y de superación de las conflictividades que esta forma de producción y control fragmentado de la riqueza engendran. En otras palabras, la **forma de circulación** de bienes materiales se presenta como una específica *técnica* de conjuro de la violencia social a través de la regulación del usufructo de las cosas materiales producidas por las familias dentro de la comunidad. Cada acto de circulación de bienes materiales no sólo es la construcción de una relación social entre el receptor y el dador, es a la vez la **capacidad para domesticar el deseo** de un productor independiente sobre el producto del otro y la disponibilidad de incorporar en el producto de uno la mirada del otro en el marco de la finalidad social del proceso de trabajo y la ética laboral que ha hecho brotar. En este caso podemos hablar de que la lógica técnico-procesal del proceso de trabajo ha generado una específica **sustancialización social**, que existe como **relación comunitaria de vida y de trabajo**. De aquí que no sea exagerado decir, con Mauss¹⁶⁴, que el intercambio entre personas “en esencia es totalmente obligatorio bajo pena de guerra privada o abierta”. La circulación de posesiones y poderíos materiales, su continuo desprendimiento, impide la acumulación excesiva y la inclinación acrecentada de los deseos de los demás respecto a esa acumulación, que puede desencadenar una espiral de violenta expropiación o igualmente violenta carrera acumulativa que ponga en desequilibrio crítico el equilibrio comunitario de lo que se ha denominado al principio su “dualismo inherente”. La entrega de bienes, la aceptación y la reciprocidad por el don recibido se erigen en *forma social* que apacigua los intereses contrapuestos que tienen su raíz íntima en la *dualidad de lo común-individual* y que ahora aparecen como su desarrollo

164 Mauss, M., citado por Sahlins, M., *op. cit.*

unilateralizado, del lado de la independencia relativa de los productores familiares y en el control individual de sus productos. Esa separación elemental queda ahora recubierta por una unidad producida que restituye a la comunidad un control **mediado** de los productos del trabajo a través de la circulación.

Esta construcción aglutinadora incorpora el conjunto de las otras técnicas unificadoras, como el parentesco, la historia común, el acceso a la tierra, los trabajos comunales, las fiestas, las reuniones que mantienen en pie la marcha histórica de la convivencia comunal. Pero, a la vez, se trata de una instancia cohesionadora de los productores relativamente independientes que **no disuelve** esta separación estructural en una **unidad mayor**, sino que, al tiempo que agrupa, perpetúa la separación técnica entre las unidades familiares productoras. La intensidad de uno supone lo otro y viceversa. Así como esta dualidad no se resuelve en la imposición de uno de los polos sobre el contrapuesto, tampoco éstos se anulan con una unificación de fondo que supere de raíz la divergencia de los intereses de los productores respecto a la soberanía de los bienes materiales de los demás. Lo que sucede con esta forma de circulación comunal es que los sujetos de la circulación contrapuestos en la separación de sus procesos de trabajo inmediato ceden por igual en una suerte de “rendición mutua” que respeta esta divergencia material y trabaja para que no devenga antagonica. Cuando ella falla, cuando se muestra insuficiente, la guerra es la que corona una nueva correlación de reconocimiento del uno en el otro¹⁶⁵, que puede ir desde el cumplimiento de obligaciones y la expropiación forzada de los bienes acumulados, en el caso de conflictividad dentro de la comunidad, hasta la expropiación de tierras, la imposición de trabajo, etc., en el caso de confrontaciones entre comunidades.

La circulación de productos ahuyenta la metamorfosis de los instrumentos de trabajo en instrumentos de guerra y la conversión de la integración reproductiva material en disponibilidad bélica. Es objetivamente un acto de creación de sociedad; y como cada producto personifica una entidad viviente y sensible, sobre todo aquellos productos en los que están depositados los impulsos vitales del individuo y su sustento, a la hora de ponerlos en circulación como medio de ratificación de la vigencia futura de las condiciones de la producción de la vida material, no es extraño que se lleve a cabo una inclusión subjetiva de los sujetos del cambio; una inclusión subjetiva en-acto a través

165 Ver Platt, T., *op. cit.*

de las cosas como momento comprometedor de los sujetos comunales en el proceso de creación y satisfacción de socialidad estable a través de la circulación. Una inclusión espiritual del productor en la corporalidad viva y sensible del producto entregado, de tal manera que *una parte íntima de uno* va inmersa en el producto puesto en circulación y recibido por el otro como acto de “rendición”, pero a la vez de compromiso y exigencia de una contraparte similar en su contenido social, de utilidad consuntiva y simbólica. De esta ingeniería social, que es a la vez de satisfacción de necesidades materiales y de sometimiento de la agresividad a través de la **intersubjetivación**, surge un **vínculo de hermandad pactada producida conscientemente por intermediación de las cosas y en las propias cosas**. Estamos entonces ante una vinculación de pactos y compromisos entre los individuos comunales a través de las cosas, pero que a la vez existe en las propias cosas como proyección, como prolongación de las relaciones buscadas entre los individuos.

El “alma” de las cosas de la que nos hablan las investigaciones sociológicas de la vida comunal es, no cabe duda, parte del “alma” de los individuos comunales, pero a la vez es el “alma” de todos porque al mismo tiempo expresa la convivencia trascendente de la comunidad, que se ha preservado hasta el momento de la entrega de los bienes y que en la misma entrega persevera hacia el futuro. El espíritu de las cosas que marca el comportamiento de quienes lo reciben hacia quienes lo dan, sancionando drásticamente su incumplimiento, **en realidad es el espacio de la colectividad que habla a través de la utilidad social de las cosas**. Esto es lo que podemos llamar por tanto, una **cosificación intermedia** de la relación de los seres humanos a través de las cosas que resultan de su trabajo.

El circuito de los bienes materiales que implica la reciprocidad entre productores relativamente independientes y componentes de la comunidad no hace a la larga más que perpetuar la soberanía **inmediata** de los productores en el PTI y, claro, la comunidad activa que los cobija. Mas cuando en el ciclo de la circulación de los productos intervienen jerarquías intercomunales (económicas, políticas, religiosas) que se han desarrollado previamente por desdoblamiento interno (separación del encargado de los asuntos comunales, como la conducción de la guerra, trabajos comunales o las prácticas religiosas del trabajador directo, adquisición de privilegios en la posesión de tierras y el consumo de productos, delegamiento hereditario de los privilegios al entorno familiar, etc.) o externos (creación de una burocracia administrativa encargada de recoger el plustrabajo como tributo y renta, mercantilización de ciertas

relaciones económicas y surgimiento de una capa de comerciantes, etc.), **la reciprocidad no hace más que perpetuar estas jerarquías y, a la larga, legitimar relaciones de explotación en unos casos o de sometimiento en otros.**

La reciprocidad entre jerarquías sociales, también llamada generosidad redistributiva, en apariencia se constituye en un medio de concentración de los excedentes comunales en manos de un representante para su posterior redistribución equilibrada entre los miembros menos afortunados, o para su consumo colectivo reafirmador de la unificación gozosa y festiva de la comunidad. Posiblemente éste haya sido uno de los orígenes de cierto tipo de autoridad comunal que se presenta como una forma de reflexión de la comunidad sobre sí misma, como una autodeterminación. El que esto surja como una necesidad colectiva nos habla del esfuerzo de la comunidad por preservar la seguridad común de la obtención de los medios de vida por encima del resultado productivo que cada unidad familiar puede tener en su actividad laboral. La creación de un fondo de reserva en el que cada familia voluntariamente deposita una determinada porción de su plusproducto, nos expresa un nuevo momento superior de unidad objetiva-subjetiva para la resolución de las problemáticas materiales que ponen en riesgo a cada unidad productiva y, con ello, a todos. Objetivamente, porque el fondo existe como acto social, como existencia misma de la socialidad materializada en cosas. Subjetiva, porque es la familia la que autónomamente reafirma su adhesión al acto de socialidad; no se impone como algo que sobrepasa su entendimiento y aplasta su intención inicial.

El significado de esta autoafirmación cambia cuando, primeramente, los productos ya no quedan bajo control directo de los propios productores en comunidad, sino bajo control de la autoridad o, si se prefiere, si el control sobre los productos está mediado por la decisión soberana de un **representante**. Aunque el producto vuelva a los productores, su **control inmediato** se halla autonomizado de los propios productores. Un segundo momento de esta autonomización parcial del producto del trabajo sucede cuando la autoridad, su instauración, queda desprendida de la **voluntad viva de los representados** y se delega como patrimonio de unas personas, de unas familias. El tercer momento coronador de esta autonomización primaria viene cuando **la función de representante se institucionaliza** por encima de los requerimientos y las decisiones de las que nació. No es que no cumple funciones, sino que éstas existen como sujetos que han cobrado vida propia y su existencia no es sometida

a verificación en la decisión efectiva de los miembros de la comunidad. Esto necesariamente marca una separación radical en las actividades de los miembros de la sociedad comunal, entre quienes trabajan y quienes gobiernan, por mucho que la función gubernamental no se presente todavía como enriquecimiento privado y se mantenga sólo como administración “de las cosas”¹⁶⁶. Con todo,

166 Dejando de lado la confusión que F. Untoja realiza en su libro *Retorno al Ayllu-1* entre circulación de bienes dentro del ayllu a partir de los recursos y fuerzas laborales familiares, y la circulación de bienes dentro y fuera del ayllu a partir de recursos del ayllu, pues si bien son complementarios, son también diferentes por la existencia de la apropiación familiar de los productos de las tierras del ayllu reasignadas; él señala que el sistema del *tampu* o *pirwa* vendría a ser, en la sociedad incásica, la red que asegura la circulación de bienes sin necesidad de algún tipo de numerario (dinero). Pero el *tampu*, más que asegurar la circulación de bienes, es una técnica que objetiviza una **forma social de circulación** de los bienes materiales correspondientes a una **forma social** de existencia de la riqueza. El *tampu* no es la circulación, las relaciones de circulación de bienes sociales le preceden; no resulta de la mera acumulación que como tal puede servir para otros fines sociales de circulación de los productos. Lo que aquí importa es entonces cómo es **que se acumula, para qué, cuál es la función social del producto acopiado, quiénes lo controlan**. Untoja, de manera inconsciente se da cuenta de esto cuando nos explica las diferentes formas de organización y realización de trabajo comunal que permiten hacer circular el plusproducto social entre las familias del ayllu y entre los ayllus, sin necesidad de centros de acopio centralizados. Esta **forma de utilidad** social del plusproducto es lo que le da densidad social al ayllu, su vitalidad histórica, y por ello es lo más decisivo. El *tampu* es, no cabe duda, una tecnología comunal, pero no en tanto su simple función de reservorio, sino en tanto **objetivación de conjunto de relaciones productivas** y reproductivas del ayllu que le dan específico contenido. Dado el carácter de la producción comunal, como hemos visto, la acumulación de alimentos, semillas, etc., es una necesidad técnico-organizativa de la realidad del PTI comunal, por lo que no es difícil suponer que los *tampus* de los ayllus surjan por **iniciativa de los mismos ayllus** como parte de su configuración material reproductiva. La función del Estado inka no se presenta entonces como el benévolo poder que viene a sacar de un supuesto aislamiento presocial a los ayllus o a conjurar una “natural violencia”. Lo más probable, en verdad, es que el Estado inka haya generalizado y se haya apropiado del control (ver, por ejemplo, los depósitos a lo largo del camino real de los que nos habla Murra) de esa tecnología circulatoria de los ayllus como una manera de legitimar sus funciones burocráticas.

La actividad redistributiva del Estado Inka que tanto encandila a Untoja, hasta el punto de querer convertir al Estado en una prolongación de las relaciones asociativas comunales, no es más que la forma histórica en la que el poder político asociado y autonomizado de la sociedad laboriosa se consagra y se solventa. No se puede encontrar un Estado acaparador (como quiere Untoja, para definirlo como extraño a la estructuración del ayllu) cuando la **forma de la riqueza social** (alimentos, semillas, trabajo, tierra, mujeres...), a excepción de un límite mínimo, no es acaparable ni atesorable. No es pues extraño, señor Untoja, que los burócratas no se “coman” todo el plusproducto social, no sólo porque es saciable la gula de la familia y la prole de los gobernantes, sino ante todo porque, más allá del consumo abundante, la acumulación y el consumo **no constituyen ninguna forma de posesión de riqueza social** ni de ejercicio de poder, dadas las características de la forma social de la riqueza que prevalecen en el ayllu. Allá donde la forma social de la riqueza está definida por la **utilidad consuntiva del espacio social** y efectivizada por las formas de circulación comunales, el **control** de estas formas de circulación, la instrumentación de las modalidades de circulación de los bienes sociales, marca **relaciones de poder** y el **tramado donde se ejerce el poder y el dominio** en las formaciones comunitarias. Que el Estado redistribuya los productos acaparados no es un don generoso del Estado, ni mucho menos una función productiva innovadora: es en realidad el **modo de verificación del poder**, además de la apropiación burocrática de una función comunal imprescindible desde muchísimos años antes del surgimiento del orden estatal inkásico. Los ayllus vinculados a otros ayllus a través de los *tampus* ciertamente configuran un gran círculo de reciprocidades reproductivas, pero entre ellas, esto es, entre unidades sociales productoras; no con el Estado, como subrepticamente señala Untoja.

es posible que la sociedad retome el control de sus creaciones sometiendo a su voluntad general inmediata a las autoridades institucionalizadas y a las responsabilidades y tareas que deben cumplir. En todo caso, la relación entre la **comunidad** y la **autoridad** es de **interiorización permanente** que asigna una autoridad moral viva y permanente a los representantes.

Sin embargo, esto no necesariamente impide la premisa de una desigualdad entre el gestor del plustrabajo concentrado y el resto de los productores, que en el caso de la autoridad institucionalizada se vuelve **desigualdad social**. Desigualdad social que la reciprocidad jerarquizada no sólo viene a ampliar al consolidarse la separación de las actividades administrativas y burocráticas, sino que también viene a **reproducir** ininterrumpidamente, a legitimar esta división social del trabajo entre gobernados-productores y gobernantes-no-productores. La reciprocidad no supera la diferencia ni en los **medios poseídos**, ni en los **fundamentos de las necesidades dispares**; se sirve de ellas conservándolas. Indudablemente a través de la generosidad la sociedad limita el margen de sus diferencias y ayuda a la distribución equilibrada de las carencias, lo que constituye una de las fuerzas de perdurabilidad y de impulso igualitario de las formaciones comunales¹⁶⁷; pero lo hace por medio de una vía que no supera las condiciones íntimas de las diferencias (el trabajo básicamente autónomo de las unidades productivas) y que en los hechos engendra las condiciones de nuevas diferencias y potenciales escaseces unilateralmente distribuidas.

¿Qué es, pues, lo que el Estado da como contraparte por la satisfacción de las necesidades materiales de sus funcionarios y el linaje gobernante? ¿Qué es lo que el Estado da a los ayllus que ellos no puedan conseguir por sí mismos? La vinculación de los ayllus a través del Estado inka es una **reciprocidad perversa** porque los ayllus ya no se vinculan **directamente entre sí**, sino a través del Estado, esto es, en un espacio donde el ayllu y sus miembros productores han perdido el control de sus recursos y de la forma de disponerlos hacia los demás. La unificación del producto de los ayllus con otros ayllus ahora queda en manos de funcionarios estatales que se presentan ante cada ayllu como “dueños” de lo que en verdad es de otros, y crean relaciones de “reciprocidad” hacia los ayllus con lo que no es suyo, con el producto que es de otros ayllus. El trabajador social directo, el ayllu y las familias que lo componen han perdido soberanía sobre sus productos; más aún, han perdido el control de la calificación de este producto como riqueza social, como utilidad inter-ayllu; ahora esos productos existen como riquezas sociales ajenas asignadas por manos que no son las de sus productores directos. De esta manera se consuma una forma de expropiación consolidadora de procesos de autonomización del trabajo objetivado respecto al trabajador y del poder de una fracción hereditaria respecto a los trabajadores directos.

- 167 Silvia Rivera, comentando una encuesta rural realizada en el Norte de Potosí en 1978, en la que se establece que el 25% de las familias controla directamente las tierras en *suní* (la puna, de 3.800 a 5.000 msnm) y *liquina* (valle situado entre 2.000 a 3.500 msnm), lo que supondría una distribución marcadamente desigual de las tierras y mejores niveles de consumo y comercialización de los originarios de los ayllus que tienen este control de tierras, en detrimento de los “agregados”, señala que las diferencias sociales al interior del ayllu son limitadas “porque existen una serie de mecanismos que promueven la distribución circulación de excedentes dentro del ayllu, bloqueando la dolarización de las familias”. Rivera, S., *op. cit.*, pp. 88-89.

Cuando la generosidad no viene de los representantes institucionalizados de la voluntad general –las autoridades comunales–, sino de otros miembros afortunados de la comunidad, tal fortuna se limita socialmente por los flujos de bienes que es capaz de redistribuir y que la sociedad como un todo exige. Es en este terreno donde el papel de la generosidad redistributiva como atenuador de las diferencias sociales se destaca abiertamente. En la práctica, este esfuerzo moral-organizativo comunal por igualar el disfrute se caracteriza por la virtud de no romper la libertad relativa de las unidades productivas familiares sobre sus condiciones de producción, pero en ello va también su limitación, porque esta empresa controladora de desigualdades aberrantes no es asumida **directamente y en sus fundamentos materiales** por la sociedad a través de la unificación efectiva de la realidad tecnológica-productiva de su laboriosidad que suprime el basamento de las desigualdades materiales, sino que lo hace a través de la generosidad de los individuos que canalizan la demanda social. Así, surge un nuevo desdoblamiento entre **necesidad social y solución individualizada** a través de la cual habla indirectamente la sociedad. El acto limitador se lleva a cabo preservando los fundamentos objetivos de la fortuna y la desigualdad, que puede ser una mejor ubicación de las tierras, un mayor número de los miembros laborales de la familia o, en el extremo de la convivencia comunitaria, de una incursión fructífera en las actividades comerciales con otras organizaciones sociales, como sucede por ejemplo con determinadas familias dentro de la comunidad aymara contemporánea.

En todo ello emerge algo así como una legitimidad de la desigualdad a través de la generosidad, a la vez que esta generosidad legitima y perpetúa esta desigualdad a través de los vínculos de reciprocidad. En el caso de que la reciprocidad venga del lado de las autoridades comunales, la naturaleza de las jerarquías, allá donde existan con prerrogativas económicas, es diferente a la de la fortuna cósmica que se realiza a través de ella, aunque siempre la contiene en ciernes. Los bienes concentrados, a excepción de un mínimo para el consumo moderado o fastuoso de la autoridad, no cuentan como riqueza social en su simple atesoramiento. Su disfrute es lo que les otorga la categoría de riqueza, de bien. La capacidad de decidir su uso, su forma de consumo y su disponibilidad es aquí el ejercicio del poder. La gestión del plusproducto social es entonces la forma específicamente social del ejercicio del poder político en la comunidad, y éste queda consagrado con la generosidad de las autoridades hacia el resto de la comunidad. La generosidad de las autoridades comunales es parte de la forma

de ejercicio de su autoridad sobre la sociedad, al tiempo que su legitimación como autoridad¹⁶⁸.

La generosidad jerárquica convoca así un doble proceso de jerarquización social: por una parte, institucionaliza en una élite el control y la relación de poder social, que no es otra cosa que la capacidad de gestión de la circulación de las riquezas sociales, comenzando por el plusproducto laboral y terminando en la capacidad procreativa de las mujeres¹⁶⁹; por otro, sustentándose en los compromisos que la entrega de medios de vida engendra en quien los recibe, el ciclo de entregas de plustrabajo a los representantes del poder comunal (o intracomunal) queda representado de manera ilusoria socialmente, como prolongación condensada del proceso de ciclos de adelantos y restituciones del PTI familiar; pero queda representado de una manera tal, que se halla encubierto el hecho de que los “adelantos” que reciben las familias productoras

168 No tiene sentido hablar de Estados “buenos” ligados a la economía comunal y Estados “malos” y “abusivos” vinculados a la economía mercantil, tal como insinúa F. Untoja. La no existencia de propiedad privada de los principales medios de producción en la primera organización social no es óbice para que el Estado que se levanta sobre ella materialice el poder de una élite no-productora separada de la sociedad, usurpadora de su laboriosidad e institucionalizada bajo la modalidad de la separación del trabajo manual del intelectual, en la escisión del trabajo productor y el control de su actividad, y en el monopolio de la violencia permanente legitimada. El Estado inka, que precisamente tiene todas estas características, sí se diferencia en cambio de las funciones políticas, económicas, técnico-religiosas de los *mallkus*, *jilakatas*, *kurakas* de los ayllus y de los ayllus fusionados. Antiguamente, si bien éstos surgían de determinadas familias escogidas de las *jathas* y de determinadas *jathas* de los ayllus, no institucionalizaban sus funciones por encima de la lógica reproductiva del ayllu; el cumplimiento de sus tareas de gestión social sobre el curso organizativo y productivo de las unidades sociales (*jathas*, *ayllus*, *jiska ayllus*, *jacha ayllus*, naciones...) no requerían de una burocracia permanente y militarmente legitimada como la del Estado inka. *Jilakatas* y *mallkus* hacían recaer su poder social en la autoridad moral y la tradición histórica de sus actividades, por lo que siempre dependían de la reactualización viva de las necesidades sociales administrativas del ayllu, de la vitalidad social para asumirla. Aquí podemos afirmar que la autoridad y la representación no se hallan plenamente autonomizadas de la sociedad pues ellas, para ejercerse, siempre tienen que refrendarse a plenitud en la decisión, en el comportamiento voluntario de sus mandantes (el famoso “rogarse” de las autoridades ante los miembros del ayllu para llevar a cabo las tareas, que tanto sorprende a los cronistas españoles). Mientras que el Estado, por muy “útiles” que sean sus funciones, se halla fuera del control de la autodeterminación social y existe como imposición (más o menos legitimada, aunque no tanto como nos lo muestran las sublevaciones de los Charcas poco antes de la llegada de los españoles) sobre el espacio de objetivación de la unidad social (por ejemplo, la tierra del Inka y del Sol en medio de las tierras del ayllu). El Estado es en el fondo la negación cosificada de toda autodeterminación social, sea cual sea la forma de este Estado. Por ello resulta extremadamente forzado el intento de Untoja de ver al ayllu como pre-formación del Estado inka; y mucho más injustificado ver al Estado como lo que permite al ayllu preservar su estructura. A esto es a lo que se le puede llamar la confección de una mentalidad burocrática: primero, ella se autojustifica por su “servicio” hacia la sociedad; luego cree y quiere hacer creer que la sociedad existe por ella.

169 Sobre el sometimiento del trabajo y de la propia capacidad procreativa de las mujeres y la latente mercantilización de su circulación en la Comuna Agraria, ver Meillassoux, C., *op.cit.*, pp. 110-119.

de parte de la autoridad no son el producto del dador (la autoridad) sino la simple devolución del propio producto del productor.

La fidelidad del trabajador hacia la autoridad, en estos casos, es la más común “contrapartida” que la autoridad busca en la reiteración continua de esta forma de devolución del plustrabajo de la comunidad laboriosa¹⁷⁰. Por último, el tributo por la posesión de tierras comunales tras una usurpación guerrera o de fuerza, aunque ya como forma pervertida de las relaciones de reciprocidad que expresan y esconden relaciones de explotación y dominio despótico, representan desarrollos manipulados, degenerados, de esta forma de circulación de riquezas comunales que ahora ha quedado mutilada, subsumida a relaciones sociales externas cobijadas bajo la apariencia esquiva de “reciprocidad”, de “generosidad”. Por lo demás, no es en absoluto extraño que este tipo de relaciones sociales surja en medio de una creciente e inexorable subsunción global de la entidad comunitaria, de la circulación de sus productos y luego de la propia actividad productiva, a relaciones mercantiles de comercio y de producción.

D. Formación secundaria de la sociedad: el desarrollo y consolidación de la propiedad privada de las condiciones de producción

Primero la individualidad se escinde de los vínculos originales no despóticos sino satisfactorios y agradables que reinan en el grupo, en las comunidades primitivas; así llega a restablecerse unilateralmente la individualidad. Pero la verdadera naturaleza de esta individualidad no se muestra hasta analizar “sus” intereses, entonces nos hallamos con que esos intereses a su vez son intereses comunes a ciertos grupos sociales y característicos de ellos, intereses de clase, etc., y éstos se basan todos, en última instancia, en condiciones económicas. Sobre éstas como su base se edifica el Estado y las presupone.

Marx, *Manuscrito sobre el libro de H. S. Maine*, 1880-1881.

170 El estudio de la formación del liderazgo en general, y el palenquismo en particular, a partir del uso pervertido de las relaciones de circulación de bienes hacia las barriadas marginales de *Chuquiwau*, es un imprescindible tema de estudio para comprender el alcance y las limitaciones de estas formaciones políticas de la sociedad contemporánea.

El desarrollo o disolución de las formas comunales de la organización de la vida social resultan del tipo histórico concreto en el que se presentan las relaciones comunitarias y del contexto social que las rodea. En algunos casos tenemos el tránsito de un tipo de comunidad a otro dentro de la misma forma general. En otros, una transformación, esto es, la sustitución de las características de una forma de comunidad por otras con contenido técnico-organizativo distinto. Cuando sucede esto, hablamos entonces de una dinámica histórica dentro de lo que se ha venido a llamar **primera formación de la organización social**. Cuando lo que sustituye a cualquier tipo de relación comunal es una organización social en la que comienzan a despuntar las relaciones de propiedad privada de los medios de producción empezando por la tierra en su acepción moderna de *usus, fructus y abusus*, estamos ante el periodo de transición de la forma primera a la secundaria de la estructura social, que tiene como estados intermedios una amplia variedad de combinaciones de propiedad sobre las condiciones de producción jerárquicamente sobrepuestas a ciertos espacios comunales de la organización del trabajo y la reproducción social, que se hallan ahora en una creciente situación de sometimiento.

Esta transición supone en todos los casos el desarrollo de la riqueza social, en su forma unilateralizada de acumulación y atesoramiento privado, la obtención de un plustrabajo privado por medio del intercambio mercantil intra e intercomunal y la subsunción paulatina de las condiciones de trabajo a su circulación, bajo la modalidad de valor-mercantil como tierra laborable, el producto del trabajo o la propia fuerza de trabajo¹⁷¹ que, cuando no está aún

171 Véase por ejemplo, la lenta pero creciente disgregación del ayllu y comunidad aymara-qhiswa en los últimos siglos. A la comercialización de una parte del producto comunal para hacer frente a las obligaciones tributarias de la corona española, le ha seguido en algunos casos una apropiación abusiva de las tierras de comunidad por las mismas autoridades comunales para usufructo privado y de sus cercanos (por ejemplo, en Tapacarí, Tacna y Tarapacá alrededor de los años 1750-1770). En otras regiones en la República se ha dado el arrendamiento de tierras comunales por parte de los jilakatas y de los propios comuneros originarios, no para hacer frente a las obligaciones ante el Estado comunal, como en otras partes, sino para beneficio personal; en este caso, muchos comunarios acabaron luego como peones precisamente de quienes habían comprado las tierras (Tarabuco a inicios de siglo) o como asalariados en tierras de otros campesinos o en las ciudades (los valles cochabambinos después de la reforma agraria, etc.). Sobre esto, ver los trabajos de B. Larson - R. Lebn, Roberto Choque, E. P. Langer, J. Hidalgo, J. Dandler en *Participación indígena...* En los últimos años, se ha producido una abundante y excelente bibliografía sobre este tema. Actualmente la venta de una creciente parte del producto familiar-comunal, el aumento del dinero necesario para acceder a los bienes de vida imprescindibles de los comunarios, la ascendente venta de fuerza de trabajo, no de uno sino de varios miembros de las familias que viven en comunidad, el ascendente empleo de dinero en las formas de circulación de la fuerza de trabajo comunal en su interior, la circulación mercantil (por ahora restringida a los miembros de la comunidad o cercanos) de la tierra y en general la supeditación acelerada de la reproductividad comunal a la forma del valor-mercantil, comenzando por la forma de obtención de

descorporeizada de su portador, engendra la esclavitud. Cuando la forma de valor no sólo se apodera en plenitud de las condiciones de producción, incluidos los medios de trabajo y la fuerza de trabajo, pero ya en tanto mercancías portadas por un propietario libre (el trabajador libre), sino que además lo hace de una manera tal que es la relación de valor la que se apodera del orden técnico-procesual y de la intencionalidad real del proceso de producción, entonces el proceso de transición ha sido coronado por una organización social, el capitalismo, que al mismo tiempo que vuelve a la propiedad privada (individual, estatal o por acciones) la medida institucional de su realidad material, la muestra a su vez como un estorbo y maldición social frente a las fuerzas que él mismo ha despertado inconscientemente. Con ello, el régimen de la propiedad y del trabajo capitalista se devela como un anacronismo histórico que debe dar lugar a la restauración de la comunidad arcaica, pero ahora con un contenido planetario y sostenido en los logros del trabajo social-universalizado, despertados inconscientemente en todos estos siglos de historia humana. La comunidad universal fundada en el trabajo directamente universal, en la que el individuo trabajador recobra su actividad laboral como algo gozoso, y en su unidad originaria con la naturaleza como el cuerpo vivo y sagrado de la autodeterminación humana, es lo que podemos llamar la formación “terciaria” de la sociedad.

Vistos en conjunto, estos tres periodos de la existencia social de la humanidad marcan un orden sucesivo de la organización económica y social. Mas esto es sólo una abstracción conceptual que aprehende en el curso histórico sólo las diferencias estructurales de las distintas formas de la ingeniería social. Ella, en sentido estricto, no dice nada en absoluto acerca de la inevitabilidad del tránsito de una formación a la otra ni mucho menos de la superioridad de un tipo de una de las formaciones sobre otros tipos y entre los distintos tipos de las distintas formaciones. Como ya lo hemos señalado en otro lugar¹⁷², no es posible establecer relaciones de superioridad histórica entre los diversos tipos de organización social que han precedido al capitalismo; y en lo que respecta al tránsito de una formación

los principales medios sociales de vida, de posesión de los medios de producción, de ocupación de la tierra, terminando en la efectivización del acto de producir, van socavando la unidad productiva y reproductiva del ayllu-comunidad, aunque no siempre son irreversibles en su papel disolvente; pueden retroceder aquí o allí, incluso detenerse por años en su papel arrollador, pero inexorablemente, por fuerza de la forma económica predominante a escala estatal y mundial, buscan continuar su funesta obra destructiva de la unidad comunal, que históricamente se completa como supeditación real de la intimidad del proceso productivo a la autovalorización del valor.

172 Qhananchiri, *op. cit.*, Cap. XI.

social a otra, ello depende por definición de las características histórico-concretas de la organización social de cada tipo y del contexto general en que desenvuelve sus vínculos con otros tipos y formas de sociedad.

Por ejemplo, señala Marx, la forma de comuna arcaica en Germania se transforma por desarrollo interno en *comuna agrícola* del tipo germánico, mientras que en ciertas regiones de la India, Argelia, etc., ésta pervive hasta su brutal disolución por el colonialismo mercantilizado de ingleses y franceses. La comuna agraria del tipo germánico murió de “muerte violenta”, en tanto que la comuna rusa se mantuvo hasta la época del surgimiento del capitalismo a escala mundial. Por su parte, la comuna agraria de los principados danubianos fue desorganizada y sustituida violentamente por un tipo de organización señorial terrateniente de las relaciones de producción.

En unos casos, la estructura interna de un tipo de comunidad es tan estable y cohesionado que le ha permitido sobrevivir con ligeras transformaciones por cientos de años, hasta ser lentamente disgregada, utilizada, fragmentada y explotada por el colonialismo capitalista contemporáneo, como sucede con la comunidad aymara-qhiswa hasta nuestros días. En otros casos, por propio desarrollo interno, han surgido jerarquías y divisiones irreconciliables e incontrolables que han diferenciado, en primer lugar, el ámbito de lo público y lo privado¹⁷³; según las especificidades históricas, esto puede dar lugar en ciertos casos a una lenta sustitución de la propiedad comunal por la propiedad privada a medida que se produce la autonomización del control comunal sobre la familia constituida¹⁷⁴. Determinadas circunstancias pueden impulsar a su vez a que la forma de herencia familiar entre en conflicto con el anterior control comunal de la herencia¹⁷⁵, haciendo variar al mismo tiempo la

173 ‘La propiedad territorial ha tenido un doble origen (?) —anota Maine—: “de una parte la separación de los derechos individuales de los parientes o de los miembros de la tribu con respecto a los derechos colectivos de la familia o la tribu... de otra (?) el progreso y la transformación de la soberanía del jefe de la tribu”. A lo que anota Marx: “por tanto, en vez de un origen doble sólo dos ramificaciones de la misma fuente, la propiedad de la tribu y la colectividad de la tribu, que incluye al jefe de la tribu”. Marx, K., *Cuaderno sobre Maine*, p. 256. La autoridad del jefe de la tribu no es, pues, una cualidad personal, sino una institución social de la organización social comunal.

174 La mayoría de las veces la elección se mantiene en la misma gens o en ciertas gentes y luego a su vez en una determinada familia de la misma gens [...] [posteriormente] progresiva preponderancia, en conexión con el desarrollo de propiedad privada, de la familia singular sobre la gens”. Marx, K., *Cuaderno sobre Maine*.

175 “El hermano del padre [...] está más cerca de la cabeza genealógica común a ambos que cualquiera de los hijos del padre; de modo que el de los hijos (era un pariente) más cercano que cualquiera de estos mismos. Una vez que ya dentro de la norma familiar los hijos del padre reparten entre sí y las gens

regla de sucesión electiva del cargo público ahora fijado en una determinada familia de la comunidad y, dentro de ella, al hijo y no al hermano o pariente inmediato, etc. La contradicción entre el jefe y la unidad comunal en los principios hereditarios del primero, podía dar lugar en unos casos al desarrollo de la posesión individual y la propiedad privada como forma de relación del trabajador con la tierra, como en los ejemplos históricos estudiados por Marx en sus *Cuadernos Etnológicos*. En otros casos, y en un contexto histórico diferente (siglo XVIII), podía dar lugar a la propiedad privada exclusiva de la autoridad comunal, como sucedió con los celtas cuyas autoridades clánicas hicieron de su propiedad formal de la tierra comunal (que era “exactamente del mismo modo que la reina de Inglaterra era propietaria titular de todo el suelo de la nación”) un derecho de “propiedad privada; y como la gente del clan opuso resistencia decidieron desahuciarlas desembozadamente por la violencia”¹⁷⁶.

Entre los diferentes tipos de propiedad de la tierra que sustituyen a la propiedad comunal en sus diversas formas, está la de la pequeña propiedad en la que el productor directo se halla en posesión de sus propias condiciones de trabajo. La propiedad inalienable y hereditaria primero de la comunidad y luego de la familia ha devenido en propiedad privada que se combina con la propiedad pública (*ager publicus*) de bosques y pastizales; el intercambio mercantil es accesorio y la inmensa mayoría de la población es predominantemente campesina, como en la época de la Roma clásica¹⁷⁷. Otro tipo es la propiedad llamada germánica que es todavía un tipo diluido de comunidad en que la “tierra laborable pertenece en propiedad privada a los cultivadores, al mismo tiempo que los bosques, pastizales, baldíos, etc., siguen siendo todavía propiedad común”. Esta organización social reemplazó a la comuna agrícola en la Germania y durante el Medioevo “fue el único foco de libertad y vida popular” en las regiones europeas conquistadas por los germanos¹⁷⁸.

En épocas más recientes, la propiedad señorial-terrateniente surgida sobre la expropiación de las tierras de la *comuna agrícola*, como en Polonia y Rumania, es una otra vía de conformación de la propiedad privada de la tierra. En este

apenas participan en la herencia o nada en absoluto, puede seguir aún predominando la antigua norma de la gens para cargos públicos...”. Marx, K., *Cuaderno sobre Maine*.

176 Marx, K., *El capital*, T. I, p. 912.

177 Marx, K., *El capital*, T. III, p. 766; *Grundrisse*, pp. 427-468. Un breve estudio de la posición de Marx en los *Grundrisse* se puede hallar en *De Demonios escondidos y momentos de revolución*, Cap. XI.

178 Marx, K., Carta a Vera Zasúlich, pp. 53, 34.

caso, el terrateniente toma primeramente bajo su propiedad el plusproducto cultivado en tierras comunales y de manera comunitaria; posteriormente, el mismo suelo comunal es “usurpado poco a poco por funcionarios estatales y por particulares, y los propietarios campesinos originalmente libres, cuya obligación de cultivar en común ese suelo se mantiene en pie, se transforman así en personas obligadas a prestaciones personales o al pago de renta en productos, mientras que los usurpadores de las tierras comunales se transforman en terratenientes no sólo de las tierras comunales usurpadas, sino también de las propias propiedades campesinas”¹⁷⁹.

Una expropiación similar del producto comunal y de las tierras comunales pero que va dando lugar a un nuevo tipo de propiedad privada, es lo que tenemos como resultado de los ejemplos de colonización como la musulmana en la India y la de Argelia (siglo VII d.C.) estudiadas por Marx. En la India, la colonización musulmana impuso un tributo por cada miembro de la comunidad (*jiziat*) y un impuesto a la posesión de la tierra (*kharadj*) por la entidad comunitaria, que podía ser en dinero o en especie, mientras que una porción de la antigua tierra comunal, cultivada o no, pasa a manos de los miembros de la armada musulmana (*ikta*)¹⁸⁰. Sin embargo, esta forma de colonización no llevó a un tipo de feudalización, como proponía el historiador Kovalevsky, de quien Marx utilizó un texto para continuar estudiando las relaciones comunitarias en la India. Respondiéndole respecto al pago del impuesto comunal por la posesión de la tierra al Imán, escribe que “el pago del kharadj hizo su propiedad tan poco feudal, como el impuesto a la tierra hizo a la propiedad de la tierra francesa feudal”¹⁸¹, pues al fin y al cabo en la India este pago es asumido como una responsabilidad colectiva comunal distribuida entre sus miembros¹⁸², mientras que el feudalismo supone la presencia individualizada del productor directo como forma social de la realidad efectiva de la fuerza de trabajo.

Respecto al cobro de impuestos por oficiales colonizadores que obligadamente se involucran en relaciones matrimoniales con mujeres indígenas, Marx anota que como la autoridad bajo la legislación india no está “sujeta a divisiones entre hijos, entonces una gran fuente del feudalismo europeo

179 Marx, K., *El capital*, T. III, p. 1.022; T. I. pp. 281-283.

180 “De hecho ésta es la práctica general, el imán, de acuerdo con el mismo Hedaya, tiene el derecho después de la conquista de una tierra, a dividirla entre los musulmanes o si no a dejarla en manos de sus dueños previos o de imponer un Kharadj sobre la última”. Marx, K., *Cuaderno Kovalevsky*.

181 Marx, K., *Cuaderno Kovalevsky*, p. 22.

182 *Ibid.*, p. 12.

es obstruida”, y de hecho incluso existió en la época del dominio romano sobre los pueblos sometidos¹⁸³. Pero existen sobre todo tres diferencias esenciales entre el régimen de colonización musulmana y el orden feudal: el primero, que “la defensa individual no sólo de los campesinos no libres sino también de los que son libres, por los señores feudales” en contra de las cargas fiscales, las guerras y los reclutamientos del Estado, y frente a los cuales se realiza la adscripción individual del siervo al terrateniente, en el caso de la India no juega papel relevante alguno ya que, por una parte, el vínculo del terrateniente con el trabajador es comunal y forzado, no individual ni voluntario, como en el feudalismo europeo, en el que o bien el trabajador libre individual entrega al señor la propiedad de su tierra para quedar él en calidad de poseedor hereditario, o bien el terrateniente entrega la tierra a campesinos individuales-siervos que sustituyen a antiguos esclavos. En segundo lugar, porque en la supeditación colonial de la comunidad las funciones de autoridad judicial, policial, la coordinación del trabajo, de organización del pago de la renta a la fuerza invasora y en general al poder público de la unidad social comunal recaen sobre la propia comunidad, sobre sus propias formas de autoridad comunal¹⁸⁴. En tercer lugar, es el orden técnico-procesal de la entidad comunal el que recubre el proceso de producción y reproducción directa de los miembros de la comunidad¹⁸⁵.

Otras formas de colonización, en cambio, detrás de los horrores y la pillería sin límite que significa cualquier colonización, trajeron una devastación catastrófica de las unidades comunales sometidas. Apoyados en “su poderío político y económico directo, en su carácter de gobernantes y rentistas de la tierra”¹⁸⁶, destruyeron las comunidades hindúes ampliando el derecho de propiedad del usurero sobre la tierra que le servía de garantía¹⁸⁷ y convirtieron a los recaudadores de impuestos en propietarios¹⁸⁸. Esta brutalidad colonizadora en otros casos no siempre logró su propósito de aniquilamiento de la comunidad. En Argelia, por ejemplo, tras un decreto de 1830, se confiscó tierras comunales que pasaron a propiedad del Estado francés, quien luego las remató a terratenientes particulares franceses. Con el tiempo, estas tierras

183 Marx, K., *Cuaderno Kovalevsky*, p. 28.

184 *Ibid.*, p. 13.

185 *Ibid.*, p. 21.

186 Marx, K., *El Capital*, T. III, pp. 426-7.

187 Marx, K., *Cuaderno Kovalevsky*, pp. 37-39.

188 Marx, K., *Cuaderno Phear*, p. 229.

fueron compradas por las familias nativas que restituyeron así la unidad del antiguo territorio comunal¹⁸⁹.

El cercamiento de las antiguas comunidades por relaciones mercantiles (voluntarias, colonizadamente impuestas, etc.), es una otra vía de destrucción de la comunidad que se ve empujada a “someter cada vez más su producción al valor de cambio, al hacer que los disfrutes y subsistencias dependan más de la venta que del uso directo del producto. De esta forma (el comercio) disuelve las antiguas relaciones. Hace aumentar la circulación del dinero. No sólo se apropia ya del excedente de la producción, sino que paulatinamente va royendo la propia producción haciendo que ramas íntegras de la misma dependan de él”¹⁹⁰. No obstante, ese efecto disolvente no necesariamente conduce a su inminente culminación. Puede darse que la comunidad incorpore la circulación mercantil accesoria como técnica comunal llamada a preservar la reproducción global de sus condiciones de existencia ante las exigencias del poder colonial, como sucedió aquí con las comunidades aymara-qhiswas ante el tributo dinerario impuesto por las reformas toledanas, o como modalidad secundaria de circulación de los productos en un entorno social más amplio en el que el intercambio mercantil provee ciertos medios de vida necesarios. Aunque en todo caso ello depende de “la naturaleza de la entidad comunitaria”, no llega a eludir la realidad, irrefrenable a la larga, de que a mayor importancia de la actividad mercantil en la reproducción de las condiciones de producción de la comunidad (el producto del trabajo, proceso de trabajo, medios de trabajo, fuerza de trabajo, finalidad del trabajo, etc.), mayor la pérdida de autonomía y capacidad de decisión de la comunidad sobre sus condiciones de vida, hasta un momento en que deviene en un auténtico proceso de sometimiento y desquiciamiento del orden técnico-productivo comunal en el que el trabajador aparece incorporado a una sustancialidad social que lo niega en la reposición de su antigua autodeterminación comunal.

Lo decisivo de este proceso de desestructuración comunal por el despótico avasallamiento colonial-mercantil es la reconfiguración del contenido de socialidad en la que ahora le toca perdurar y persistir a la unidad comunal: tras la derrota general de la socialidad fundada en la interunificación comunal frente a la civilización colonial, allá donde ella se impone, inevitablemente la identidad comunal y su resistencia se reducen al ámbito local (en tanto no surjan

189 Marx, K., *Cuaderno Kovalevsky*, p. 46.

190 Marx, K., *El capital*, T. III, pp. 422-423.

las grandes sublevaciones que buscan trastocar el orden general, el sentido de totalidad que ahora es ajeno). Entonces, la suerte de esta perseverancia comunal ha de depender de las potencialidades y fuerzas meramente particulares, locales, regionales, como la amplitud de las tierras de comunidad, la cercanía de zonas de comercio favorables, la capacidad de control comunal sobre sus autoridades inmediatas para impedir la plena automatización mercantilizada de ellas, la densidad poblacional, la capacidad para acoger a nuevos miembros; pero ya no la dinámica general de las comunidades, ni el orden social total que antes conformaban, pues éste ha sido fragmentado y vencido. Ante esta desventaja general y estratégica de la civilización comunal frente a la de la Colonia y la mercancía, la comunidad no existe como totalidad social sino sólo como fragmento local, y si no cuenta en su localismo con un margen flexible para maniobrar por el frente, por abajo, por arriba y por dentro de la mercantilización de la riqueza, ha de observar vertiginosamente cómo sus condiciones de reproducción son subsumidas y lentamente incorporadas a una alucinante espiral de retotalización civilizada, extraña y negadora de los fundamentos sociales de su cohesión. Lo más trágico de esta resistencia atomizada (primer resultado de la relación de fuerzas establecida por toda colonización) de las comunidades es que al verse arrojada a una batalla en el ámbito local (la interunificación comunal como territorio social ya no existe o ha sido reemplazada por el Estado y el valor-mercantil), los triunfos que cualquier comunidad puede obtener aquí y allí (preservar sus tierras comunales, conservar sus autoridades locales, pagar el tributo comunalmente, utilizar la mercantilización de fuerza de trabajo o de tierras para conservar la unidad comunal, etc.) favorece indirectamente la continuidad de la dispersión y derrota general del resto de las otras comunidades pues, al fin y al cabo, toda conquista local se hace en el terreno general del resto de las otras comunidades, pues toda conquista local se hace en el terreno de la continuidad y la legitimidad de la totalidad mercantil-colonial que, precisamente en cuanto tal, está logrando triunfos devastadores en muchas otras zonas locales con menores posibilidades de resistencia y que, con el tiempo, por ese mismo poderío general localmente reforzado, ha debilitar, mas tarde o más temprano, a aquella comunidad local que ha pedido resistir satisfactoriamente.

La acentuación de las diferencias internas que posteriormente pueden dar lugar a la generalización de acumulación incrementada de medios de vida, de acaparamiento privado de la tierra y la estratificación social en clases sociales diferenciadas, es una de las tantas opciones que puede presentar la disolución de

las formas comunales, en especial de la *comuna agrícola*, que es contemporánea a la producción capitalista extendida mundialmente, tal como fue señalado por Marx respecto a la comuna rusa del siglo pasado. Tomando en cuenta la “dualidad inherente” de esta forma comunal, señala que:

la propiedad común y todas las relaciones sociales tienen firme su base; al mismo tiempo que la casa privada, el cultivo parcelado de la tierra laborable y la propiedad privada del producto del trabajo admiten un desarrollo de la individualidad incompatibles con las condiciones de las comunidades más primitivas [...] Pero no es menos evidente que el mismo dualismo puede con el tiempo convertirse en causa de descomposición a partir de todas las influencias de los medios hostiles, la sola acumulación (privada) gradual de la riqueza mobiliaria, que comienza por la riqueza en animales, y muchas otras circunstancias, inseparables de esta acumulación [...] harán de disolvente de esta igualdad económica y social y suscitaran en el seno de la comuna misma un conflicto de intereses que primeramente acarrea la conversión de la tierra laborable en propiedad privada y que acaba con la apropiación privada de los bosques, pastos, los baldíos, etc., convertidos ya en anexos comunales de la propiedad privada¹⁹¹.

El resultado de todo este proceso de descomposición puede ser la pequeña propiedad privada parcelada con sus “anexos comunales” o la propiedad terrateniente con trabajo servil, arrendamiento, trabajo asalariado, etc., de la tierra, según las circunstancias histórico-concretas que prevalezcan.

El curso real de la comunidad aymara-qhiswa desde la Colonia hasta nuestros días y su situación actual ha de ser motivo de un estudio aparte. Aquí sólo nos limitamos a señalar algunas de las vías históricas posibles de transformación y, en otros, de disolución de las entidades comunales.

La pequeña propiedad privada individual fundada en el trabajo propio, en el trabajo personal del productor¹⁹², es sin duda una de las formas más permanentes y generalizadas de la supresión de las relaciones comunales y, curiosamente, una de las formas más persistentes, junto a la comunidad, de la organización social de la producción agrícola-industrial unificada, hasta su sustitución por la forma de producción capitalista. No en vano Marx coloca este modo de trabajo como una de las “dos formas fundamentales” de la “unidad originaria entre el trabajo y las condiciones de producción”¹⁹³.

191 Marx, K., Carta a Vera Zasúlich, p. 36. Los paréntesis son añadidos hechos por Marx en una variante de la misma carta, pp. 36-55.

192 Marx, K., *El capital*, T. I, pp. 951, 952, 956.

193 Marx, K., *El capital*, T. III, p. 375.

Esta **forma del trabajo**, a decir de Marx, “constituye el fundamento económico de la sociedad en los mejores tiempos de la antigüedad clásica y la encontramos entre los pueblos modernos como una de las formas que surgen al disolverse la propiedad feudal de la tierra”¹⁹⁴, esto es, resulta de un tipo de disolución de la unidad comunal antigua¹⁹⁵, como la disolución de la organización feudal de la sociedad medieval. Pero no sólo eso. Además es parte integrante del régimen de la esclavitud, de la servidumbre de la gleba y otras relaciones de dependencia¹⁹⁶, así como el de los inicios del régimen capitalista; e incluso ya en plena madurez, el régimen del capital se vale de esta forma de trabajo individual, la vuelve a reproducir “porque hasta cierto punto necesita de la misma [de su industria subsidiaria doméstica-rural que la acompaña] para la elaboración de materias primas” que la producción capitalista necesita¹⁹⁷.

Esta resistencia y persistencia de la pequeña propiedad privada individual fundada en el trabajo propio a lo largo de la historia social de la humanidad, es lo que lleva a Marx a denominarla un **modo de producción** en sentido estricto¹⁹⁸, que “sólo florece, sólo libera todas sus energías, sólo conquista la forma clásica allí donde el trabajador es el propietario privado libre de sus condiciones de trabajo, manejadas por él mismo”¹⁹⁹, como en la época clásica de Roma y en los albores de la sociedad capitalista europea. En otras formas de producción social agraria la posesión individual de la tierra por el productor no se combina con la propiedad privada de la misma por el propio productor, sino que la posesión individual puede venir acompañada por la propiedad nominal del terrateniente, al que debe pagar una renta, como en el feudalismo europeo²⁰⁰, o bien pagar un arriendo por ella, como en el sistema de aparcería o medianería libre precapitalista.

Esta divergencia entre **posesión y propiedad**, a decir de Marx, establece diferencias de fondo en esta forma productiva, pues la existencia de un tipo de renta en dinero o especie de la tierra poseída por el productor individual, rompe con la “independencia” y “separación” de esta unidad productiva con “respecto al contexto social” externo, modifica el “carácter de todo el modo

194 Marx, K., *El capital*, T. III, p. 1.026; *Teorías sobre la plusvalía*, T. II, p. 31.

195 Marx, K., *El capital*, T. I, p. 93-5.

196 *Ibid.*, p. 951.

197 *Ibid.*, p. 936.

198 *Ibid.*, p. 51; *El capital*, T. III, pp. 768, 772, 792, 1.027.

199 *Ibid.*, p. 951.

200 Marx, K., *El capital*, T. I, p. 897; *El capital*, T. III, p. 1.005.

de producción” basado en la propiedad y el trabajo privado individual²⁰¹, con lo que la dinámica de toda la forma de producción (que aquí resulta en un espacio social mayor al fijado por el proceso de trabajo inmediato) ya sólo se hace inteligible en torno a la realidad organizativa y reproductiva de la *forma social productiva dominante* en todo el espacio social **reproductivo** de la entidad laboral y ante la cual se halla sometida a sus ritmos y necesidades.

En su modalidad clásica, en la que este modo de producción preserva una relativa soberanía respecto al “contexto social” –ya sea porque la sociedad es la unificación de propietarios privados rurales o porque las relaciones de subordinación a un poder central o a una forma social productiva diferente son todavía flexibles– el productor “es dueño de sus propias condiciones de producción en cuanto productor directo”²⁰², esto es, se vincula directamente con sus propias condiciones de trabajo y su producto²⁰³, por lo que el productor y su familia –la que es su componente imprescindible–, constituyen la forma de existencia social de la fuerza de trabajo y de la unidad productiva básica para la continuidad del proceso laboral. El trabajo personal y familiar, junto con la propiedad sobre la tierra, constituyen el núcleo, la extensión y el producto esencial de la organización productiva²⁰⁴ que se muestra en un aislamiento autosuficiente²⁰⁵, ya que es capaz de obtener con sus propias fuerzas laborales los principales medios de vida requeridos a través de la combinación del trabajo agrícola con la “industria domiciliaria rural”²⁰⁶ o “labor familiar agrícola industrial unificada”²⁰⁷. Esto no niega que el productor individual no tenga lazos con las otras unidades productivas autónomas como la suya, sino que en el terreno de la efectivización del PTI no las requiere en esencia. En lo que se refiere a la reproductividad física de la unidad familiar, ésta depende de los lazos sociales entre las unidades productivas que pueden ser herencia de una antigua convivencia comunal, por lo que la circulación de mujeres se hará de una manera endógama en unos casos y exógama en otros; o bien de nuevas relaciones sociales reproductivas creadas en tanto unificación de propietarios privados individuales para preservar la filiación de sus propiedades, acrecentarlas. En todo caso, cualquiera que sea la forma de la circulación de

201 Marx, K., *El capital*, T. III, p. 1.014.

202 *Ibid.*, pp. 774, 767.

203 *Ibid.*, p. 767.

204 *Ibid.*, p. 767; también *Grundrisse*, T. I, p. 431.

205 Marx, K., *El capital*, T. III, pp. 1.057, 768-769.

206 *Ibid.*, pp. 1.005, 1.001; también *Grundrisse*, p. 432.

207 Marx, K., *El capital*, T. III, p. 1.012.

las mujeres, esto supone la intensificación de su situación de sometimiento por el poder paterno-masculino que gestiona la tierra individual-privada y la capacidad reproductiva de las mujeres casi como objetos transables de la misma naturaleza.

La existencia de la tierra “comunal” como “segundo complemento de la economía parcelaria”²⁰⁸ es una constante en esta forma productiva: en unos casos como en la Roma clásica, junto con el *ager publicus* para criar ganado, recoger leña, etc., la pertenencia previa del individuo a una comunidad en transición es una condición de la propiedad del individuo “puesto que la comunidad es el presupuesto de la comunidad de la tierra”²⁰⁹. En otros casos, como en la época feudal, el siervo de la gleba es copropietario de la tierra comunal “sobre la que pacía su ganado y que le proporciona a la vez el combustible”²¹⁰. En la actualidad los pastizales no cultivados, las tierras de descanso son utilizadas indistintamente por los ganados de los propietarios privados, etc. No obstante, se trata de tierras que cumplen funciones complementarias a la actividad fundamental de la familia que está centrada en el ámbito de su propiedad privada, la casa y el terreno alledaño que le pertenece. Igualmente en la antigüedad, si bien le pertenecía a la comunidad, es requisito para el acceso a la tierra en propiedad; luego la “comunidad” no es más que la asociación de estos propietarios privados independientes que garantizan su propiedad privada a través del trabajo personal.

En lo referido al producto del trabajo, teniendo como premisa que la producción del productor está orientada a “satisfacer directamente sus propias necesidades”²¹¹, a la obtención de valores de uso²¹², el trabajador produce directamente el llamado *labour fund* (el volumen total de los ingresos consumidos por los trabajadores cualquiera sea la fuente de ellos), y se los apropia directamente sin mediación alguna “tal y como directamente lo produce”²¹³. El plustrabajo, que es la parte que queda del producto total una vez restituido el volumen de consumo que representa el esfuerzo laboral y lo necesario para continuar con la producción en la misma escala, puede ser: (a) apropiada por él en su totalidad; (b) apropiada por él en parte; (c) apropiada totalmente por

208 Marx, K., *El capital*, T. III, p. 1.027

209 Marx, K., *Grundrisse*, pp. 431, 432.

210 Marx, K., *El capital*, T. I, p. 897.

211 Marx, K., *El capital*, T. III, p. 1.037.

212 *Ibid.*, 1.023-1.025.

213 Marx, K., *Teorías sobre la plusvalía*, T.III, p. 368.

otras clases. En estos dos últimos casos, estamos ante la existencia de relaciones de sometimiento del modo de trabajo del libre propietario campesino fundado en el trabajo propio por otro modo de producción social, por otras relaciones productivas en que el plusproducto existe como medio de vida, de riqueza o de valorización de las clases sociales no-trabajadoras que viven del trabajo ajeno: “el modo en cómo se apropia de su plusproducto depende del modo como (el productor) se comporta hacia sus condiciones de producción”²¹⁴. Cuando una parte o todo el plusproducto es apropiado por el productor que lo acumula o lo comercializa, como sucede con el productor-propietario aislado dentro del régimen capitalista de producción, ni el *labour fund* como el plusproducto ni los medios de producción desempeñan ningún papel como capital. Ambos no son, en ningún caso, valor independizado del productor que se autovaloriza, ni el carácter del trabajo que los produce toma el carácter de trabajo asalariado, pues ello exigiría previamente la separación de los medios de producción del trabajador, la conversión de la capacidad de trabajo en mercancía, la conversión de los medios de producción en medios de “explotación y sojuzgamiento” de trabajo ajeno²¹⁵ y, en fin, la metamorfosis del producto del trabajo en producto ajeno que cobra soberanía frente al trabajador directo para volver a someterlo como potencia ajena que vive del trabajo vivo expropiado en el proceso de producción. *La producción del propietario-trabajador independiente, en sus condiciones íntimas, no entra en el ramo de las relaciones capitalistas de producción*²¹⁶, aunque ciertamente llega a caer bajo la subsunción global de sus condiciones de trabajo a las del capital.

Cuando esta subsunción global de la economía capitalista se impone sobre el producto del trabajo y el orden procesal de la producción del pequeño propietario, inicialmente el plustrabajo, luego la producción entera y poco a poco la realidad material del proceso de trabajo, caen bajo el mando de las relaciones del valor-mercantil. Dejando para otro estudio la variedad y naturaleza de la renta de la tierra (o el precio de la tierra capitalizada), la constitución del valor mercantil del producto del trabajo, la formación del precio de producción y en general la forma de avasallamiento del valor sobre la unidad productiva-familiar, que esta subsunción engendra como momento de las relaciones de explotación sociales instauradas, cada una de estas determinaciones son un resultado de forma de esa subsunción, con lo que la propiedad jurídica de este

214 Marx, K., *Teorías sobre la plusvalía*, T. I, p. 368.

215 Marx, K., *El capital*, T. I, pp. 958, 880.

216 Marx, K., *Teorías sobre la plusvalía*, T. I, pp. 377-378.

productor no-capitalista sobre sus medios de producción deviene en propiedad ficticia sumada a la supresión de su “autonomía” respecto al movimiento general de la sociedad que lo engloba. Llegado a este término, la sociedad capitalista no sólo se enfrenta al pequeño productor-poseedor como una extraña y diametralmente opuesta fuerza²¹⁷, sino además como un poder que lo explota inmisericordemente hasta agotar sus fuerzas productivas más vitales, comenzando por la tierra y acabando en el mismo individuo trabajador.

La transición a los distintos tipos de propiedad privada, sin embargo, no es el destino ineludible de la transformación de las distintas formas de comunidad. No existe ninguna “fatalidad histórica” que condene a la comunidad a extinguirse bajo el manto de antagonismos privados, de intereses contrapuestos y atrozmente jerarquizados dentro de la sociedad. Incluso hoy, en pleno dominio universalizado del nefasto régimen del capital, **no existe ningún destino irresistible que empuje al resto de las formaciones comunales a transitar por una terrible agonía que la lleva a su extinción.** Claro, a no ser que se espere y se busque desesperadamente la instauración del despótico régimen del capital y la civilización del valor allí donde prevalece aún la civilización comunal de trabajo y de vida. En este caso, cuando las intenciones discursivas han devenido en perversas ansiedades homogeneizantes que esconden justificativos colonialistas y racistas de centenaria raigambre señorial, o melancólicos contemplacionismos de lo existente que también son una forma escurridiza de colonialismo racista invertido, ambos se postulan como pregoneros ociosos de la valorización del capital. Los unos, porque la violenta separación de los trabajadores directos de sus medios de producción y la supresión de la comunión social que acompaña al mundo comunal alimenta la supeditación formal y real del proceso de trabajo social al capital y a la depredadora cultura de disciplinamiento expropiador del tiempo de trabajo, de naturaleza y humanidad para sostener el gozo privado y excluyente de los representantes del capital.

En Bolivia en particular, esta exaltación de la infamia social capitalista deviene en irracionalidad propia de los herederos de la vieja “casta encomendera” que enarbolan las banderas de un capitalismo usurero y mercachifle como expresión de una pretenciosa modernidad. Su punto de vista es, pues, radicalmente conservador y mezquino. Los otros, en cambio, los que propugnan la adoración

217 Marx, K., *El capital*, T. I, p. 956.

del actual martirio desintegrador de las comunidades, detrás de esa sospechosa “tolerancia” a los “otros”, de las culturas, de las “diferencias”, cobijan un silencio cómplice con la aterradora mutilación, abuso y pillería colonial que el régimen del capital impone en contra de las comunidades por infinitos vasos capilares, que van desde el comercio a la exclusión político-racial, desde el desprecio cultural hasta la explotación descarada de la capacidad de trabajo comunal, de la vitalidad comunal y del ámbito de sus fuerzas objetivas y subjetivas. La hipócrita “tolerancia” es la curiosidad arqueológica con el vencido, es la negación radical de su autodeterminación comunitaria, de su derecho a subvertir la política, la cultura y la socialidad de quienes destruyen la suya implacablemente, de quienes le niegan el derecho efectivo a existir y realizarse política, económica y culturalmente tal como es; en contra de quienes le niegan su humanidad, finalmente. Este contemplacionismo es en definitiva un renovado intento de convertir la empresa histórica de la comunidad universalizada en una inofensiva curiosidad folclórica.

Las entidades comunitarias, allá donde aún trabajan su identidad, sea cual fuere su forma, se hallan en la actualidad salvajemente asediadas (o cercadas) por una socialidad abstracta y cosificada que aniquila a su paso cualquier suspiro de común-unidad real. La superioridad pervertida de la nueva civilización sobre la ancestral radica en su universalidad totalizadora que encumbra al ser humano y sus potencias laborales científicas como patrimonio común-universal, pero enajenado de sus propios creadores de carne y hueso, de los productores; como fuerza productiva entonces de las cosas y de los propietarios privados de esas cosas. Esta totalización universal sólo puede ser superada por otra **totalización** igualmente universal desenajenada, descosificada, que restituya al ser humano concreto-real, al hombre y mujer trabajadores, el dominio de sus fuerzas universales creadoras, de su versatilidad multifacética, de tal forma que la tiranía homogeneizante, como caricatura de socialidad universal, sea sustituida por la rica individualidad universal, en la que el despliegue de las diferencias creadoras sea la forma del aporte particular de la unidad universal general, y esta última exista realmente en la intencionalidad, en el control y la realidad técnico-organizativa del proceso de producción social. De lo que se trata es de producir material-subjetiva-cultural-religiosamente la verificación de la autodeterminación de lo particular en la autodeterminación de lo universal-concreto o, en otros términos, **de proyectar la forma de comunidad ancestral local en la intercompetración universal contemporánea de la actividad creadora-productiva y consuntiva de la sociedad para, por un lado,**

rescatar las fuerzas convivenciales y autounificadoras de la comunidad que están siendo destruidas por el frenético avance del capital, pero precisamente como su superación, tanto del nivel actual en el que se encuentran acorraladas esas potencias comunales como de la agresión que sufren. Por otro lado, para superar la enajenación capitalista en la que las fuerzas universales se presentan hasta ahora ante los productores directos.

En palabras de Marx, utilizadas para referirse al futuro posible de la comuna rural rusa, lo que se requiere para “salvar” en la actualidad a la forma comunal allí donde ella se ha preservado en una escala nacional es “desarrollarla” convirtiéndola en “punto de partida directo” de la construcción de un nuevo sistema de organización social fundado en la producción y la apropiación comunitaria-universal²¹⁸. Esta nueva forma de producción hacia la que la sociedad contemporánea también se encamina como posibilidad de superación de sus desgarramientos es al mismo tiempo superación, tanto de las conflictividades y divisiones internas que deterioran en la actualidad a la comunidad, como de las fuerzas externas capitalistas que por todas partes la agobian y la destruyen. **Esta monumental obra de reconstrucción** de la comunidad ancestral en una “forma superior del tipo arcaico”²¹⁹ hoy en día se hace posible gracias a las **contrafinalidades** que hace brotar el mismo régimen que busca aniquilar las formas comunales: el capitalismo como sistema mundial, ya que su contemporaneidad con las formas comunales permiten a estas últimas “apropiarse de sus frutos (del capital universalizado) sin someterse al *modus operandi*” de la producción capitalista²²⁰ en particular, recuperar dándole una nueva forma social a la intercomunicación e interdependencia mundializada de los productores, a ciertas cualidades de la forma del desarrollo científico-tecnológico, a la búsqueda de la superación del tiempo de trabajo como medida de la riqueza social, etc. Pero todo esto, para realizarse como auténtica reapropiación de la sociedad de sus propias fuerzas creativas, tiene como requisito e hilo conductor la autounificación comunal subjetiva y material, que le permita inicialmente liberarse de la frustración y aislamiento local en la que se hallan las comunidades entre sí y con el resto de las fuerzas laborales de la sociedad contemporánea; no otra cosa es la emancipación social.

Chonchocoro, mayo de 1994

218 Marx, K., Carta a Vera Zasúlich, p. 41.

219 *Ibid.*, pp. 41, 48.

220 *Ibid.*, pp. 37, 38.

