EL ORIGEN DE LA FAMILIA
LA PROPIEDAD PRIVADA
Y EL ESTADO

CIEN AÑOS DESPUES
1884-1984

Juan Trías Vejarano
Enrique Luque
Celia Amorós
Domingo Plácido

Fundación de Investigaciones Marxistas

Alameda, 5, 2º Izqda.
28014 MADRID

I.S.B.N.: 84-398-4.006-3
Depósito Legal: M-18791-1985
Imprime García Rico
C/ María del Carmen, 30
28011 MADRID

INDICE

PRESENTACION

Se celebra este año el Centenario de la primera edición de "El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado" de F. Engels. Se trata de un escrito que, a partir de un amplio grado de difusión, ha tenido un gran impacto. Por lo que se refiere a su difusión, en 1891 había alcanzado su cuarta edición, en alemán, con tiradas considerables, según recordaba Engels en el prólogo a la cuarta edición, en el que se refería a su traducción al italiano, rumano, danés y francés. Ediciones y traducciones se multiplicaron desde entonces. Según Pedro Ribas, estudioso de la introducción del marxismo en España, ha sido una de las obras de Marx y Engels más editadas en castellano, sólo superada por el "Manifiesto comunista", los resúmenes de "El Capital"y "Del socialismo utópico al socialismo científico".

En lo que concierne a su impacto, no se reduce a la influencia que ha ejercido en el seno del marxismo como movimiento teórico-político o a que haya sido uno de los vehículos privilegiados de acceso al mismo, sino de un fenómeno más amplio, una de cuyas dimensiones evocaba el presidente de la FIM, José Sandoval, al presentar el ciclo de conferencias con el cual la Fundación de Investigaciones Marxistas ha conmemorado el centenario de la aparición del libro. Esto es, de lo que ha representado para una serie de generaciones, por lo menos en España, la lectura de esta obra, como apertura a una forma radicalmente diferente de entender y escribir la historia. Hasta los años sesenta la historia que se ha escrito y enseñado en este país en escuelas, institutos, colegios y facultades ha sido, con ligerísimas excepciones, una historia de acontecimientos políticos y de personajes, sobre el escenario de los conflictos entre unos grupos humanos considerados casi eternos –las naciones–. Pues bien, la lectura de "El ori-

gen de la familia, la propiedad privada y el Estado", con la primacía otorgada a la producción, a las formas de organización social, al conflicto entre clases y grupos sociales, con su afirmación del carácter histórico de ciertas instituciones consideradas por la ideología dominante como intangibles, actuaba como un poderoso revulsivo. Hoy en día esa temática ha penetrado en libros y centros de enseñanza, en buena medida gracias a la influencia del marxismo, y para las nuevas generaciones puede que el libro de Engels no tenga el efecto liberador que tuvo para las precedentes.

El libro que ahora se edita recoge fundamentalmente el texto de las cuatro conferencias pronunciadas en la sede madrileña de la FIM en mayo del presente año. El ciclo tenía dos objetivos. Por un lado, situar la obra históricamente y evocar, aunque fuese parcialmente, su significado en la historia del marxismo. Por otro hacer una valoración de sus principales tesis a la luz del estado actual de las investigaciones marxistas y no marxistas en una serie de campos abordados por Engels en su libro, como son la problemática femenina, la antropología, la historia y, en especial, el mundo clásico, la política, para lo cual se ha contado con la desinteresada colaboración de una serie de especialistas, a los cuales la FIM quiere agradecer una vez más su presencia.

Madrid, otoño de 1983

HISTORIA Y POLITICA EN EL ORIGEN DE LA FAMILIA, LA PROPIEDAD PRIVADA Y EL ESTADO

Juan Trías Vejarano*

Mi exposición se va a articular en tres apartados: En primer lugar, una presentación general del libro que comprende la suerte corrida por él y, después, y respondiendo al título de mi conferencia, una valoración, por una parte, de la visión histórica que en él presenta Engels, y, por otra, de su consideración del Estado.

El libro de Engels hay que situarlo, en primer lugar, en esa cierta división del trabajo que se estableció entre Marx y Engels –a la que se ha referido entre nosotros Manuel Sacristán en su estudio preliminar al *"Anti-Dühring"*–, en virtud de la cual el segundo asumió en buena parte la tarea de divulgación de las líneas maestras del "socialismo científico", de presentación de grandes síntesis, mientras Marx se centró en la investigación o en análisis más concretos. Junto con el *"Anti-Dühring"*, *"El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado"* es el máximo exponente de ese género de obras de carácter sintético y divulgativo.

En relación directa con lo anterior, está la tarea que asume Engels, en los últimos veinte años de su vida, de orientación y educación del movimiento obrero internacional y, más específicamente, de la Socialdemocracia alemana. Como es sabido, sobre la base del desarrollo capitalista industrial y, en su caso, de la conquista, siquiera parcial, de derechos sindicales y políticos, se consolida en el continente europeo en el último tercio del

* Profesor de Historia de las Ideas y las Formas Políticas de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid.

siglo XIX, aunque con diferente ritmo e intensidad según los países, el movimiento obrero organizado sindical y políticamente –de este período data la constitución de la mayor parte de los partidos socialistas europeos. Muchos han hablado de una nueva fase del movimiento obrero después de 1870 en relación con lo que lo caracterizó en los años centrales del siglo. En su seno, va a jugar un papel relevante la Socialdemocracia alemana recién unificada en Gotha. En ella, como en general, en el movimiento obrero europeo, se afianza la influencia del marxismo. Ahora bien, hay que tener en cuenta que el marxismo no ha caído en un vacío, sino que ha penetrado en un movimiento obrero con una serie de tradiciones, de concepciones generadas en el pasado, en el que la influencia de las ideologías de las clases dominantes se deja sentir. Por ello, la labor de organización y de orientación política, debía de ir acompañada, según Marx, Engels y sus principales colaboradores, de una labor de orientación doctrinal, de educación, de difusión de una nueva cultura. Pues bien, en esta labor, Engels va a jugar un papel relevante, como ha señalado entre otros el historiador italiano Ernesto Ragionieri. En esta dirección se inscriben el *"Anti-Dühring"*, *"Del socialismo utópico al socialismo científico"*, el libro cuyo centenario conmemoramos, *"Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana"*, la reedición acompañada de nuevos prólogos de una serie de textos de Marx y suyos (dejo de lado la tarea de edición de *"El Capital"* pues este tiene otro carácter), la impulsión de publicaciones como *Die neue Zeit*– que se va a convertir en la revista teórica de la Socialdemocracia alemana y, más allá, de las organizaciones encuadradas en la II Internacional– Der Sozialdemokrat, en los que se publican inicialmente algunos de los trabajos mencionados.

En la presentación me he referido al grado de difusión de la obra y a su impacto. La razón es bastante clara por cuanto en *"El origen"* se ofrece, redondeando y ampliando lo expuesto en el *"Anti-Dühring"* y en otros escritos de Marx y suyos, una explicación de conjunto del surgimiento de determinadas instituciones, instituciones claves de la vida social: las clases, la familia, la propiedad privada, el Estado; y junto con ello, se ofrece un esquema de la evolución social.

La autoridad del libro de Engels va a ser reforzada en la época de la Tercera Internacional, y aquí juega un papel fundamental Lenin. En *"El Estado y la revolución"* califica Lenin *"El origen"* como "la obra más conocida de F. Engels", "la más popular de sus obras" (O.C. tomo XXVII, pás. 16 y 26) y el capítulo primero de aquél, que lleva por título "La sociedad de clases y el Estado", se basa fundamentalmente en *"El origen"*. Triunfante ya la revolución, en su conferencia sobre *"El Estado"* pronunciada en la Universidad Sverdlov en julio de 1919 se subraya con toda fuerza el valor de la obra de Engels. Lenin dice a sus oyentes que al estudiar el problema

del Estado espera se familiaricen con *"El origen"*, pues "se trata de una de las obras fundamentales del socialismo moderno, cada una de cuyas frases puede aceptarse con plena confianza, con la seguridad de que no ha sido escrita al azar, sino que se basa en una abundante documentación histórica y política" (O.C. tomo XXXI pág. 341). Basándose en Engels –discutiremos en su momento este problema de la continuidad entre Engels y Lenin–, pero con una mayor rigidez, Lenin acoge en su conferencia el esquema de evolución histórica que después será consagrado en la época stalinista: "el desarrollo de todas las sociedades humanas a lo largo de miles de años, en todos los países sin excepción,, revela una sujeción general a leyes, una regularidad y consecuencia; de modo que tenemos, primero, una sociedad sin clases... Luego una sociedad basada en la esclavitud... Esta forma fue seguida en la historia por otra: el feudalismo... más tarde dentro de la sociedad feudal surgió una nueva clase, la clase capitalista" (Ibidem pág. 343-44). Como acabamos de decir este esquema será remachado por Stalin sobre la base de las conocidas cinco etapas, siendo incorporado al cuerpo doctrinal del marxismo-leninismo, donde continúa vigente, por lo menos en los textos oficiales tipo manual, aunque haya sido puesto en cuestión por significados historiadores de los países socialistas desde hace ya bastantes años.

En este sentido, un historiador no marxista, en un trabajo dedicado al examen de la historiografía soviética sobre la Antigüedad, afirmó con evidente mala intención, pero sin que estuviese del todo descaminado, que para los historiadores marxistas *"El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado"* había desempeñado el mismo papel que para los protestantes la Biblia, en el sentido de que constituía la pauta de la interpretación histórica. Hoy esto no es verdad, como acabamos de apuntar, para una parte significativa de la historiografía de los países socialistas, pero continúa siendo verdad en lo que se refiere a los manuales y textos similares del marxismo-leninismo, en los que el texto de Engels es la referencia fundamental para interpretar el surgimiento de determinadas instituciones y para ofrecer el esquema de evolución-historia. En definitiva, lo que en Engels había surgido, no digo que ocasionalmente, pero sí en una coyuntura política e intelectual definida, marcada, de una parte, por esa labor de difusión del socialismo científico, de presentación de síntesis por fuerzas provisionales, de orientación y educación del movimiento obrero y, más específicamente del alemán, y, de otra por el aprovechamiento e incorporación de las investigaciones de Morgan, acabó convirtiéndose en un texto canónico.

Evidentemente, no puede ser cargado a la cuenta de Engels, el proceso de canonización de su libro, si bien es cierto, como veremos, que ha podido alimentar unas visiones simplificadas. No faltan en él advertencias con-

tra los peligros de dogmatización. Así, cuando señala que la clasificación de la pre/historia por Morgan "permanecerá sin duda en vigor hasta que una riqueza de datos mucho más considerable no obligue a modificarla" (*"El origen"* pág. 183); advertencia que encontramos igualmente en el prefacio de 1891 a la cuarta edición a propósito de los estadios morganianos de la evolución de la familia (pág. 180).

Para explicar este proceso creo que vale lo expuesto por Sacristán a propósito del *"Anti–Dühring"* en su citado estudio preliminar a esta obra, en el que se refiere a la peculiar relación del movimiento obrero con sus clásicos que puede llevar a que se consagre "cualquier estadio histórico de su teoría con la misma intangibilidad... que los objetivos programáticos...". Añadiendo que "si a esto se suma que la lucha contra el marxismo... mezcla a su vez, por razones muy fáciles de entender, la crítica de desarrollos teóricos más o menos caducados con la traición a los objetivos del movimiento obrero, se comprende sin más por qué una lectura perezosa y dogmática de los clásicos del marxismo ha tenido hasta ahora la partida fácil. Y la partida fácil se convirtió en partida ganada por la simultánea coincidencia de las necesidades de divulgación –siempre simplificadora– con el estrecho aparato montado por Jdhanov y Stalin para la organización de la cultura marxista. Es probablemente justo admitir que acaso esa simplificación del marxismo fuera difícilmente evitable durante el impresionante proceso de alfabetización y de penetración de la técnica científica en la arcaica sociedad rusa de hace cincuenta años" (pág XXIV).

Centrándonos ya en el contenido del libro de Engels, sus objetivos se advierten en una serie de afirmaciones, como, por ejemplo, cuando escribe a propósito de la *gens*: " ¡Admirable constitución ésta de la *gens*, con toda su ingenua sencillez! Sin soldados, gendarmes ni policía, sin nobleza, sin reyes, gobernadores, prefectos o jueces, sin cárceles ni procesos, todo marcha con regularidad" (*"El origen"* pág 251).

Aquí se puede comprobar como en la obra late un fuerte sentido polémico, de puesta en cuestión de una serie de instituciones consagradas. Este es uno de sus aspectos más positivos, que nos ayuda, además, a situarla en una adecuada perspectiva, puesto que lo que, en definitiva, persigue Engels es cuestionar la intangibilidad y excelencia de la familia monogámica bajo la dirección del marido y el relegamiento de la mujer a la esfera de lo privado, la propiedad privada y el Estado y sus instrumentos. Hay que tener en cuenta, como se puede apreciar en las dos figuras principales de la filosofía clásica alemana, Kant y Hegel, que la familia, la propiedad privada y el Estado eran presentados por los grandes teóricos burgueses bien como instituciones racionales, inherentes a la naturaleza humana o como

las instituciones racionales por excelencia, en las que, en su caso, culminaba el desarrollo histórico. Estas valoraciones que eran también las de otras corrientes como el Cristianismo, eran valoraciones profundamente arraigadas a través de los mecanismos difusores de la ideología. Pues bien, Engels cuestiona estas creencias, pero no se limita a la denuncia moral, sino que trata de mostrar la historicidad de dichas instituciones, que de igual modo que no siempre los hombres han vivido bajo ellas, pueden desaparecer en cuanto desaparezcan las condiciones que las alumbraron, desvelando su surgimiento y función a la luz del materialismo histórico.

En un primer balance el mérito del libro de Engels radica en el cuestionamiento y en el intento de comprensión de esas instituciones a la luz del materialismo histórico. Sin embargo, en el curso de sus análisis, Engels incurrirá en una tendencia a la simplificación. Dejando de lado lo que es objeto de otras conferencias, intentaré mostrar en lo que concierne al Estado y a la visión histórica que la obra adolece de esquematismos, de unas tendencias a la generalización. Además de que en ella se apunta –insisto en el se apunta, no digo se afirme claramente– una visión unilineal del desarrollo histórico destinada a tener consecuencias bastante negativas en la investigación histórica posterior que se reclamará del marxismo.

Entrando ya en el análisis del campo cubierto por el primer enunciado es decir historia, dejo fuera de mi consideración lo que va a ser objeto de otras conferencias, o sea, las apreciaciones de Engels sobre la sociedad primitiva o, mejor dicho, las sociedades primitivas, prehistóricas, su base material y sus formas de organización, y las relativas al mundo clásico grecorromano; tampoco abordaré lo que concierne a los celtas y los germanos, pese a que no va a ser tratado; como señala Engels en el prefacio a la primera edición es con respecto a los últimos donde menos se apoya en Morgan. Es sabido que en los años inmediatamente anteriores a la redacción de *"El Origen"* había escrito tres trabajos sobre ellos. Yo me voy a centrar en este apartado, después de una referencia a las relaciones entre las concepciones de Morgan y las de Marx y Engels, en dos puntos, uno de carácter más general y teórico, relativo a ciertas cuestiones de la interpretación materialista de la historia tal como la desarrolla Engels en *"El origen"*; en segundo lugar, en su visión del período de la civilización.

Empezaré con las relaciones entre las concepciones de Morgan y las de Marx y Engels, sin ánimo exhaustivo y sin perjuicio de lo que vaya a señalar el profesor Luque. Digo sin ánimo exhaustivo, pues un examen completo del tema exigirá traer a colación, por lo menos, los comentarios de Marx al libro de Morgan a los que Engels alude en el prefacio a la primera edición y que dice utiliza. La vinculación del libro de Engels con la obra de Morgan es indicada en el mismo título, que lleva como subtítulo "con

referencia a las investigaciones de Lewis H. Morgan". Como señala Engels en las primeras líneas del prefacio a la primera edición de *"El origen"* él pretende llevar a cabo algo proyectado por Marx: "exponer los resultados de las investigaciones de Morgan en conexión con las conclusiones del análisis materialista de la historia, para esclarecer así, y sólo así, todo su alcance" (pág 168). Las instituciones cuyo origen estudia Engels y que dan título a su libro son las analizadas por Morgan en las partes segunda, tercera y cuarta de *"Ancient society"* (la primera parte está consagrada al examen del "Desarrollo de la inteligencia a través de las invenciones y los descubrimientos").

Algún autor como es el caso de Leslie A. White, estudioso de la obra de Morgan y responsable de una edición moderna de "Ancient Society" (*"La sociedad primitiva"* en la traducción castellana que manejamos), se ha sorprendido en la introducción a dicha edición, de la afirmación hecha por Engels en el primer párrafo del prefacio a la primera edición de *"El Origen"* de que "En América, Morgan descubrió de nuevo, a su modo, la concepción materialista de la historia, descubierta por Marx cuarenta años antes y, guiándose en ella, llegó, al contraponer la barbarie y la civilización, en los puntos capitales, a los mismos resultados que Marx" (*"El origen"* pág. 168). Escribe White: "Esto (la afirmación de Engels) puede parecer más bien sorprendente a quienes llama la atención la preminencia en *"Ancient Society"* de la interpretación idealista del desarrollo cultural, gérmenes primarios del pensamiento, desarrollo de ideas, la historia mental de la raza humana, etc.". Sin embargo, añade, "Morgan presenta asimismo una teoría materialista, tecnológica, ecológica, en la que se pone el énfasis en los modos de subsistencia y en el control tecnológico sobre los medios de subsistencia" (White pág. XXXIII).

En efecto, Morgan llega a afirmar en un pasaje de *"Ancient Society"* que "Es probable que las sucesivas artes de subsistencia... proporcionen las bases más satisfactorias para estas divisiones habida cuenta de la gran influencia que han debido ejercer sobre la condición de la humanidad" (pág. 13). Esas divisiones a las que alude Morgan son los períodos étnicos que éste establece, cada uno de los cuales "representa una distinta condición social, identificable por un modo de vida peculiar" (ibidem). Es decir, "salvajismo", "barbarie", "civilización", los dos primeros divididos a su vez en tres estadios inferior, medio, superior, ya que Morgan, al contrario que Engels, se detiene en los umbrales de la civilización. En otro pasaje dirá Morgan: "Es, por tanto, probable, que las grandes épocas del progreso humano se han identificado, más o menos directamente, con la ampliación de las fuentes de subsistencia" (pág. 22). Además, se puede encontrar en Morgan una correlación entre ampliación de las fuentes de subsistencia y desarrollo de la propiedad privada, y aquél liga a este desarrollo transfor-

maciones en las organizaciones gentilicia y familiar y en las reglas de herencia, la introducción de la esclavitud y la aparición del Estado. La familia monogámica, la propiedad privada y el Estado son presentadas como instituciones características de la civilización. Es esto seguramente lo que lleva a Engels a decir que a "su manera" Morgan descubrió de nuevo la concepción materialista de la historia y que "guiándose de ella, llegó, al contraponer barbarie y civilización, en los puntos capitales, a los mismos resultados que Marx".

Sin embargo, las diferencias son considerables entre los enfoques de Morgan, Marx y Engels. Pues, aparte, de los ingredientes idealistas presentes en Morgan a los que hemos aludido antes, para empezar, el evolucionismo del autor americano contrasta fuertemente con la visión dialéctica de Marx y Engels. Esto se aprecia ya en la titulación de las cuatro partes de *"La sociedad primitiva"* (en adelante nos referiremos a *"Ancient Society"* por su título en castellano), que rezan siempre "desenvolvimiento", según la expresión utilizada en la traducción castellana o, si se prefiere, "crecimiento", por el original inglés que es "growth"; ya sea "crecimiento de la inteligencia a través de investigaciones y descubrimientos", ya "crecimiento de la idea de gobierno" o de la familia o de la de propiedad. En Morgan hay cambios, no fracturas, evolución, no revolución en el sentido en que lo entiende el marxismo. En el prefacio a la primera edición (1877) (este prefacio no figura en la edición castellana que hemos manejado) escribe que "Las principales instituciones de la humanidad se originaron en el salvajismo, se desarrollaron en la barbarie y maduran en la civilización". Donde más claro aparece esto es en el tratamiento de lo que Morgan llama gobierno. Este distingue dos planes de gobierno: "El primero, en el orden cronológico, se funda sobre personas y sobre relaciones puramente personales y se puede distinguir como una sociedad (societas). La *gens* es la unidad de esta organización... El segundo, se funda sobre el territorio y la propiedad y puede ser considerado como un Estado (civitas)..." (pág. 11-12). Pese a considerarlos como fundamentalmente distintos, el paso de uno a otro no implica la fractura que ello conlleva para Engels, pues sólo se trata de dos diferentes planes de organización —personal y territorial—. Al cerrar el capítulo consagrado al análisis de la "Institución de la sociedad política griega" centrado en el caso ateniense, escribe que él ha pretendido "poner de relieve una de las principales proposiciones avanzadas —que la idea de gobierno en todas las tribus humanas ha constituido un crecimiento a través de etapas sucesivas de desarrollo" (pág. 238). Y al concluir el capítulo dedicado al mismo hecho en Roma dice que: "Como plan de gobierno, la organización gentilicia era inadecuada para las exigencias del hombre civilizado; pero debemos recordar que fue ella quien desarrolló desde sus gérmenes las principales instituciones gubernamentales de los modernos Estados civilizados" (pág. 293).

Es cierto que el tránsito de la sociedad gentilicia a la política o estatal puede conllevar desigualdad, erosión de los principios de organización democrática que Morgan reivindica –es una de sus constantes alegaciones– para la primera; pero no necesariamente, como ilustra el caso ateniense en comparación con el romano. Con referencia a Atenas escribirá que: "En la nueva sociedad política hicieron realidad aquella completa democracia que ya existía en cada principio esencial, pero que reclamaba un cambio en el plan de gobierno para darle más campo y una expresión más acabada" (pág 236). "Era –dirá líneas más adelante– un cambio de plan, pero no de principios ni incluso de instrumentos" (pág 237). En Roma, por el contrario, el peso de la propiedad hipoteca la "constitución" romana, introduce el principio aristocrático. Los acentos más duros de *"La sociedad primitiva"* se dirigen contra los efectos negativos de la propiedad cuyo peso se deja sentir en el período de la civilización. Engels concluye precisamente *"El origen"* con la transcripción del párrafo más significativo de Morgan en ese sentido y que se encuentra casi al final de *"La sociedad primitiva"* (pág. 475-476); debe notarse que el juicio de Morgan no es acerca de la civilización como dice Engels sino sobre la propiedad y que Engels traduce "property" por "Reichtum" (riqueza).

En cambio, no hay en Morgan, pese a la afirmación de que el Estado se funda sobre la propiedad, ninguna asociación del Estado con el antagonismo y la dominación de clase, ni tampoco ninguna perspectiva de "extinción" del Estado. La perspectiva de Morgan va en el sentido de un desarrollo de la democracia política y social –lo que conlleva un control sobre la propiedad privada pero no su eliminación–. Morgan era un demócrata radical cuyos ideales veía realizados en los Estados Unidos de su época. En uno de los pasajes finales de *"La sociedad primitiva"* observará que "no obstante haber pasado varios millares de años sin el derrocamiento de las clases privilegiadas, excepto en los Estados Unidos, su oneroso carácter para la sociedad ha sido demostrado" (pág. 475).

En definitiva, están ausentes en la exposición de Morgan categorías fundamentales del análisis marxista –o categorías que expresen una concepción similar– tales como contradicción, antagonismo, y revolución; el modo de producción como momento clave de la configuración de las relaciones sociales; división del trabajo, clase y lucha de clases. De ahí que Engels, pese a lo afirmado en el primer párrafo del prefacio de 1884 a *"El origen"* y que hemos transcrito líneas arriba, al final de dicho prefacio, al dar cuenta de las partes deudoras de Morgan y de las de elaboración personal, señale que "La argumentación económica he tenido que rehacerla por completo, pues si bien era suficiente para los fines que se proponía Morgan, no bastaba en absoluto para los que perseguía yo" (pág 170). Observación que se repite en el capítulo titulado "Barbarie y civilización"

en cuyo inicio escribe que para investigar "las condiciones económicas generales que en el estadio superior de la barbarie minaban ya la organización gentilicia de la sociedad y la hicieron desaparecer con la entrada en escena de la civilización, *'El Capital'* de Marx nos será tan necesario como el libro de Morgan" (pág 307). Y en las primeras líneas del tan mentado prefacio al presentar su obra como la ejecución de un proyecto de Marx, ya vimos decía que los resultados de Morgan sólo alcanzaban su total significación en conexión con el análisis materialista de la historia.

En el mismo prefacio señala Engels los grandes méritos de Morgan: "Haber descubierto y esclarecido en sus líneas generales estos fundamentos prehistóricos de nuestra historia escrita (este pasaje falta en la traducción española que hemos manejado) y haber encontrado en las uniones gentilicias de los indios americanos la clave para descifrar importantísimos enigmas, no resueltos aún, de la historia más antigua griega, romana, y alemana" (pág 169). Morgan, dirá al comienzo del capítulo I "fue el primero que con conocimiento de causa trató de introducir un orden preciso en la prehistoria de la humanidad" (pág 183). Morgan fue, asimismo, el primero que bosquejó una historia de la familia (pág 180). El hecho es que cualesquiera fueran los presupuestos de Morgan, éste había delineado un esquema de la evolución de la humanidad desde sus orígenes hasta la civilización; establecido una periodización sobre la base de lo que él llamaba condición social, identificable por un modo de vida peculiar"–, a los que parangonaba con las "formaciones geológicas"; buscado una correlación entre artes de subsistencia, progresos técnicos e instituciones sociales. Además, había demostrado que las relaciones de parentesco dominan en la sociedad primitiva y había afirmado la prevalencia en su seno de las formas comunitarias de propiedad (véase al respecto los dos últimos capítulos de *"La sociedad primitiva"*). Esta enumeración manifiesta, como ha señalado Godelier, la convergencia de las investigaciones y conclusiones de Morgan con las de Marx y Engels, y que éstos hayan podido *"recoger* sin dificultad las aportaciones de Morgan y a la vez *completarlas* con sus propios resultados" (pág. 99-101), si bien nosotros vemos menos convergencias que las que resalta Godelier; pero no es menester que insistamos en esta cuestión.

No estoy calificado para emitir una opinión personal sobre las apreciaciones de Morgan y Engels –basadas en buena medida en las del primero– sobre la sociedad primitiva o, mejor dicho, las sociedades primitivas. Dejo esta tarea al profesor Luque, pero, sí quiero, de acuerdo con lo ya enunciado, fijarme en algunos extremos relacionados con la concepción materialista de la historia tal como la aplica Engels en *"El origen"*. Para empezar, el papel otorgado a la "selección natural" (natürliche Zuchtwahl) en los primeros estadios de la evolución social, concretamente en el salvajismo y por

lo que se refiere a la familia. Para Engels, siguiendo a Morgan, la evolución de aquélla desde la supuesta promiscuidad sexual originaria hasta la familia sindiásmica inclusive, que supone un progresivo aumento de las prohibiciones matrimoniales entre consanguíneos, ilustra la acción de la "selección natural" (véase al respecto pág. 198,204, 212, y sobre la forma de su acción pág. 206). Tanto este esquema evolutivo como su explicación ha sido fuertemente puesto en cuestión (veánse, por ejemplo, los juicios de Leslie White pág. XXV y M. Godelier pág 122-124). Engels establece una solución de continuidad en la historia de la familia: factores naturales para explicar su evolución hasta la familia sindiásmica, sociales para dar cuenta de la evolución hasta la monogámica (pág 212) o, en otra expresión, dice de esta última que fue "la primera forma de familia que no se basaba en condiciones naturales, sino económicas" (pág 222).

Como ya dijimos más arriba, Marx y Engels encontraron confirmada en Morgan la tesis, desarrollada por ellos en anteriores escritos, de la organización de la sociedad o sociedades primitivas sobre las relaciones de parentesco y la propiedad común. Gracias a Morgan las formas de esa organización y su evolución se precisan en lo que se refiere al primer punto: "La gens formó la base del orden social de la mayoría, si no de todos los pueblos bárbaros de la tierra..." (pág. 198). Es sabida la importancia que otorga Engels a este descubrimiento, parangonándolo a los de Darwin y Marx (pág 179-80). Yo quiero destacar en lo que se refiere a esas formas –la propiedad común primitiva, la "constitución gentilicia" en el estadio inferior de la barbarie donde alcanzó su florecimiento, la división del trabajo existente en el seno de ella que se reduce a la operante entre los dos sexos– el calificativo aplicado a ellas. Son en los tres casos "natur-wüchsig", "naturales", "espontáneas" (pág 222, 307 y 308). Se trata de una idea que ya encontramos expresada en *"La ideología alemana"* y en *"Formas que preceden a la producción capitalista"* (véase sobre el particular el comentario de Godelier en pág 54-55). La disolución y transformación de esas relaciones es el resultado de nuevas relaciones sociales que se van constituyendo sobre la base de transformaciones en la producción.

Pero, aquí, entran de nuevo en juego factores naturales. Al comienzo del apartado consagrado a la Barbarie en el capítulo primero de *"El origen"*, en el que, siguiendo a Morgan, pone de manifiesto los progresos de la producción, que sirven de pauta a la periodización (el capítulo lleva por título "Estadios prehistóricos de cultura"), escribe Engels que: "Hasta aquí (es decir, en el salvajismo) hemos podido considerar el curso del desarrollo como un fenómeno absolutamente general, válido en un período determinado para todos los pueblos, sin distinción de lugar. Pero con el advenimiento de la barbarie llegamos a un estadio en que empieza a hacerse sentir las diferencias de condiciones naturales entre los dos grandes conti-

nentes. El rasgo característico del período de la barbarie es la domesticación y cría de animales y el cultivo de plantas. Pues bien; el continente oriental, el llamado mundo antiguo, poseía casi todos los animales domesticables y todos los cereales propios para el cultivo, menos uno; el continente occidental, América, no tenía más mamíferos domesticables que la llama –y aún así, nada más que en una parte del Sur–, y uno sólo de los cereales cultivables, pero el mejor, el maíz. En virtud de estas condiciones naturales diferentes, desde este momento la población de cada hemisferio sigue un curso peculiar, y los mojones que señalan los límites de los estadios singulares son diferentes en ambos casos" (pág 185).

La cosa tiene un alcance mucho mayor del que dejan entrever esas líneas. Tiene una influencia excepcional, decisiva. En primer lugar, la domesticación de animales, que, según Engels, y de acuerdo con Morgan y también con lo afirmado por Marx, precede al cultivo de cereales. Para empezar, pero aquí Engels se atiene a Morgan y sólo lo expresa condicionalmente, ese hecho "parece" ser la causa de la diferenciación de los arios y los semitas del resto de los bárbaros (pág 186); el superior desarrollo de arios y semitas es "quizás" atribuible a las consecuencias benéficas de ese hecho sobre su alimentación (pág 187). Sobre todo: La domesticación de animales y la cría de ganado, desarrollaron "fuentes de riqueza insospechadas hasta entonces", creando "relaciones sociales enteramente nuevas" (pág 212). Son la raíz de la *"primera gran división social del trabajo:* Las tribus de pastores se destacaron del resto de la masa de los bárbaros" (subrayado por Engels pág. 308); del desarrollo de la propiedad privada y del cambio; del surgimiento de la esclavitud; de la ruina del matrimonio sindiásmico y de la *gens* de derecho materno, que trastocó la posición de la mujer "El derrocamiento del derecho materno fue la derrota del sexo femenino de trascendencia mundial" (pág 215). En una de esas frases expresivas del estilo directo de Engels dirá: "el 'salvaje' guerrero y cazador, se había conformado con ocupar en la casa el segundo lugar, después de la mujer; el pastor 'más dulce' engreído de su riqueza, se puso en el primer lugar y relegó el segundo para la mujer" (pág 310).

Estas últimas afirmaciones han sido puestas en cuestión y seguramente Celia Amorós las discutirá. Lo que me interesa destacar a mí es el papel concedido a las "condiciones naturales" en el desarrollo de la producción y por su mediación en las relaciones sociales. Se trata de un punto sobre el que se llama la atención en una serie de textos teóricos fundamentales de la concepción materialista de la historia. Así, en *"La ideología alemana"*, donde figura literalmente la misma expresión que en *"El origen"*: "Naturbedingungen" ("condiciones naturales"); en esa obra escrita en colaboración por los fundadores del socialismo científico se hace referencia a "las condiciones naturales con las que los hombres se encuentran: las geológi-

cas, orográficas, climáticas y otras relaciones" (pág 19). Asimismo, en *"Líneas fundamentales de la crítica de la economía política"* (*Grundrisse*) (Vid OME volumen 21 pág 34 y 428 y 439; el primer texto pertenece a la *Introducción* de 1857; los otros dos a *"Formas que preceden a la producción capitalista"*). Se trata de un factor a tener en cuenta junto a otros factores para explicar la diferente evolución de los grupos humanos y la distinta configuración de las relaciones sociales. Pero con ello se suscita un tema de máxima importancia: el de la existencia de una o varias vías de evolución. Como vimos, se ha pretendido por parte del Marxismo-leninismo apoyarse en *"El origen"* para sostener un esquema universal de evolución. Esa era la interpretación que daba Lenin en su conferencia sobre el Estado en unos pasajes que transcribimos.

Entre los autores que más han combatido esta interpretación se encuentra Godelier que la ha combatido en relación con la vigencia en el último Engels de la noción de modo de producción asiático. Merece que recojamos sus tesis. Escribe: "En el *'Anti-Dühring'*, Engels sugería la existencia de dos vías para el desarrollo de las relaciones de servidumbre y la aparición del Estado... El último capítulo de *"El origen de la familia"* titulado "Barbarie y civilización" retoma palabra por palabra esta forma de transición y demuestra que Engels trata exclusivamente en su obra de esta segunda vía de desarrollo. ¿Por qué privilegia esta segunda vía de evolución? Por dos razones. Por un lado, porque es la *única* que conduce al pleno desarrollo de la civilización, es decir, de las sociedades de clase donde reina la propiedad privada y la producción mercantil; por otro, porque lleva a este desarrollo *por el camino más corto*... La primera vía de evolución que lleva al modo de producción asiático y al despotismo oriental está, por tanto, descartada del análisis porque constituye una fase de transición hacia la civilización, inacabada, en la medida en que se mantienen vigentes las viejas comunidades comunistas" (pág 110-111–. La primera vía es la seguida por griegos, romanos y germanos. Godelier apoya su tesis en unos pasajes de *"El origen"* y en otros textos de Engels coetáneos.

Abundando en lo defendido por Godelier –que Engels se limita en *"El Origen"* a estudiar la vía que conduce al pleno desarrollo de la civilización por el camino más corto– opinamos nosotros que se puede sostener que Engels en *"El origen" no pretende ofrecernos un esquema de la evolución de la humanidad que se desarrollaría según una secuencia única aunque con ritmos diferentes en los diversos pueblos, sino estudiar el origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* –se sobreentiende la familia moderna monogámica bajo la supremacía del marido– *tomando una serie de puntos de referencia, que permiten poner de relieve su carácter histórico, su vinculación a transformaciones en la producción, su proceso de desarrollo* –puesto que no surgen de una pieza– *y su expresión más acabada.*

De allí los cambios de escenario histórico, que se pueden apreciar máximamente en ese capítulo de recapitulación que es el noveno (Barbarie y civilización) si bien se advierten también en otros capítulos. Para Engels, el punto de inflexión se sitúa en el estadio medio de la barbarie, donde la domesticación y cría de animales y el cultivo de las plantas crean las bases económicas para que se vaya minando la organización gentilicia primitiva que había alcanzado su época más floreciente en el estado inferior de la barbarie. Por eso toma como punto de partida este estadio, en el que "encontramos completamente desarrollada la constitución gentilica" (Pág 307), ilustrándola con el ejemplo de los pieles rojas americanos.

Una vez analizada ésta, escribe Engels: "pero no en todas partes se detuvieron los hombres en este estadio. En Asia encontraron animales que se dejaron primero domesticar y después criar..." (pág 308). Pero, no sólo los habitantes del hemisferio oriental pasaron al estadio medio de la barbarie; también lo hicieron algunos pueblos del occidental, que desarrollaron el cultivo y la domesticación en cierta escala, así como el arte de la construcción y el labrado de los metales excepto el hierro (pág 186). Ahora bien, en el seno de estas comunidades había advertido Morgan signos de transformación de la organización gentilicia primitiva: así, manifestación del elemento aristocrático aunque todavía débilmente, cambios en la descendencia de la línea femenina a la masculina (*"La sociedad primitiva"* pág. 462 y 465). Sin embargo, Engels no se detiene en ello, sino que concentra su atención en los pueblos *pastores de Asia,* por estimar que la riqueza ganadera tiene un efecto disolvente acelerado sobre las antiguas relaciones, cuyas transformaciones le interesa destacar *allí donde se producen de forma más acentuada.* Por consiguiente, no hay una correspondencia mecánica entre estadios y transformaciones sociales o, en otros términos, comunidades situadas en el mismo estadio pueden seguir vías y adoptar formas diferentes en función de una serie de condiciones entre las cuales Engels en *"El origen"* concentra la atención en el tipo de producción. Encontramos una formulación más rica, por ejemplo, en un pasaje de Marx de los *"Grundrisse"* perteneciente a esa parte del manuscrito consagrado a *"Formas que preceden a la producción capitalista"*, donde señala que las "diferentes formas de relación del miembro de la comunidad o de la tribu con la tierra... dependen en parte del carácter natural de la tribu, en parte de las condiciones económicas, bajo las cuales ella se relaciona realmente como propietaria con la tierra, es decir, se apropia sus frutos mediante el trabajo, y esto, a su vez, dependerá del clima, de la constitución del territorio, del modo, físicamente condicionado, de su explotación, de la relación con tribus enemigas o tribus vecinas y de las modificaciones introducidas por las migraciones, por las experiencias históricas, etc." (OME volumen 21 pág. 439).

Nuevo cambio de escenario con el estadio superior de la barbarie; ahora el escenario es "europeo". La atención se centra en griegos, romanos y germanos. ¿Significa que sólo estos pueblos lo han alcanzado y de ahí han pasado a la civilización? Parece que no, habida cuenta de lo que dice Engels al comienzo del capítulo séptimo: "Por falta de espacio no podemos estudiar las instituciones gentilicias que aún existen bajo una forma más o menos pura en los pueblos salvajes y bárbaros más diversos y seguir sus *vestigios* en la historia *más antigua* de los pueblos asiáticos *civilizados*" (pág 282, el subrayado es mío J.T.V.). Que se hable de vestigio, huellas, implica la desaparición de la organización gentilicia. Pero de nuevo aquí, Engels descarta el estudio de estas formas de sociedades de clase y de Estado para concentrarse en el proceso allí donde, en palabras de Godelier, se ha producido de forma más completa y por el camino más corto. Que, aún aquí, tampoco es uniforme, como lo demuestran las tres formas analizadas por Engels, que ejemplifican Atenas –que "ofrece la forma más pura, más clásica"–, Roma y los germanos, entre los que "el Estado surgió directamente de la conquista de vastos territorios extranjeros que el régimen gentilicio era impotente para dominar", y entre los que se conservaron asimismo elementos de la vieja constitución gentilicia. De hecho en el apartado de "Barbarie y civilización", en el que se analizan las bases socioeconómicas de la definitiva ruina de la "construcción gentilicia" la argumentación descansa en las historias griega y romana.

En definitiva, hay elementos en *"El origen"* para sostener una visión plurilineal del proceso histórico, con vías y formas diferentes de sociedades de clase; aparte de los mencionados aludiremos a otros más adelante. Sin embargo, no se puede ignorar que *"El origen"* ofrece elementos para una visión mecánica, unilineal, simplificada del curso histórico, y que es, sobre todo, el último capítulo –el que quiere ser un capítulo de recapitulación– el que los ofrece. Así, por ejemplo, la forma en que se establece la secuencia entre estadios-transformaciones en la producción-división del trabajo-desarrollo del cambio-escisión en clases, a partir del estadio medio de la barbarie en el que se produce la primera división social del trabajo y la primera escisión de la sociedad en clases; de modo que cada estadio siguiente contempla una nueva división del trabajo acompañada de una nueva escisión en clases, que se añaden a las anteriores. Así en el estadio medio de la barbarie se opera la primera división social del trabajo –la que separa las tribus de pastores del resto de los bárbaros– y, de ésta, "nació la primera gran escisión de la sociedad en dos clases: señores y esclavos, explotadores y explotados" (pág. 310). "La segunda gran división del trabajo", que se da en el estadio superior de la barbarie es la que separa los "oficios" (Handwerk) de la "agricultura" (Ackerbau); "de la nueva división del trabajo resultó una nueva escisión de la sociedad en clases": "la diferencia entre ricos y pobres se sumó a la existente entre libres y esclavos" (pág

312). Por último: "La civilización consolida y aumenta todas estas divisiones del trabajo ya existentes, sobre todo acentuando el contraste entre la ciudad y el campo... y añade una tercera división del trabajo, propia de ella y de capital importancia, creando una clase que no se ocupa de la producción, sino únicamente del cambio de los productos: los *mercaderes*... aparece por primera vez una clase que, sin tomar la menor parte en la producción, sabe conquistar su dirección general y avasallar económicamente a los productores; una clase que se convierte en el intermediario indispensable entre cada dos productores y los explota a ambos...". El párrafo se completa con otras lindezas aplicadas a los mercaderes, calificados de "parásitos", de "gorrones"; para terminar diciendo de esa "clase": "... hasta que acaba por dar a luz un producto propio: las crisis comerciales periódicas" (pág 314-315).

Aparte de la endeblez histórica de esas secuencias de división del trabajo y división en clases, tanto sus conexiones horizontales o estructurales (es decir, 1º-1º; 2º-2º), como verticales o temporales (1º-2º-3º); una serie de indicaciones fundamentales del Materialismo histórico relativas a las conexiones entre desarrollo de las fuerzas productivas, división del trabajo y formación y transformación de las clases, pierden su capacidad interpretativa al encorsetarse en un esquema rígido.

Los propósitos polémicos de Engels no llegan a excusar la simplificación que informa las escasas páginas consagradas en *"El origen"* a ofrecer un boceto de la *civilización* y con las que cierra el libro. Resulta realmente sorprendente la imagen tan unitaria que nos presenta de la *civilización* y sobre qué notas se construye. Hay que tener en cuenta que, para Engels, civilización es equivalente a historia, mientras que la prehistoria abarca las épocas del salvajismo y la barbarie; por consiguiente, la civilización comprende las convencionalmente denominadas edades antigua, media, moderna y contemporánea o, más adecuadamente, las formaciones sociales esclavista, feudal y capitalista. Pues bien, lo que caracteriza a la época de la civilización es el dominio de la "producción mercantil" (Warenproduktion). Es cierto, que las "leyes económicas de la producción mercantil se modifican según los diversos grados de desarrollo de esta forma de producir; pero en general, todo el período de la civilización está regido por ellas" (pág 323). Parece claro que Engels está proyectando sobre toda la época de la civilización rasgos propios de la sociedad capitalista. Cuando escribe que: "El estadio de la producción de mercancías con el que comienza la civilización se distingue desde el punto de vista económico por la introducción: 1) de la moneda metálica, y con ella del capital en dinero, del interés y de la usura; 2) de los mercaderes, como clase intermediaria entre los productores; 3) de la propiedad privada de la tierra y de la hipoteca y 4) del trabajo de los esclavos como forma dominante de la producción" (pág 324), y no hace ninguna salvedad excepto en lo referente a la forma de explota-

ción del trabajo, parece que los tres primeros rasgos dominan toda la época de la civilización, cuando es evidente su marginalidad en buena parte de la época feudal y ha sido objeto de mucha polémica su peso inclusive en los períodos clásicos de Grecia y Roma. Por no hablar de la consideración del hombre o de la fuerza de trabajo como una mercancía, a la que se refiere líneas arriba del párrafo acabado de transcribir, que no tiene ninguna validez para el feudalismo.

Engels, no obstante, distingue tres períodos en la civilización, según la forma de explotación prevaleciente, a los que ya había aludido en el apartado consagrado al Estado: "La esclavitud es la primera, la forma de explotación propia del mundo antiguo" (hay que recordar de todos modos que la esclavitud surgió antes del advenimiento de la civilización aunque alcanzó su máximo desarrollo en ésta); "le suceden la servidumbre en la Edad Media, y el trabajo asalariado en los tiempos modernos. Estas son las tres grandes formas de dominación, que son características de las tres grandes épocas de la civilización" (pág 324). De acuerdo con lo desarrollado más arriba en la línea de interpretación de Godelier, podría entenderse, puesto que Engels había estudiado la constitución del Estado sobre las ruinas de la constitución gentilicia con referencias a Atenas, Roma y los germanos, que su periodización de la civilización –asociada a ese hecho– *se refiere exclusivamente a la historia "europea"*. Hay además, una base léxica para sostener esta interpretación, que es el uso por Engels de las palabras "alt" y "antike", de cuya diferencia en alemán la traducción castellana no da cuenta: la primera designa antiguo genericamente, mientras que la segunda se refiere a la antigüedad clásica o grecorromana. Así, Engels emplea la primera cuando se refiere a "los pueblos civilizados del mundo antiguo, los arios y los semitas" (pág 216) o a "la historia más antigua de los pueblos asiáticos civilizados" (pág 282); mientras que, cuando en el capítulo noveno "Barbarie y civilización" dice que "el Estado antiguo era, ante todo, el Estado de los propietarios de esclavos para tener sometidos a los esclavos..." (pág 320) o que "La esclavitud... es la forma de explotación propia del mundo antiguo", se utiliza la palabra "antike". Que se recordará usa igualmente Marx cuando en el conocido pasaje del prefacio de 1859 a *"Contribución a la crítica de la economía política"* habla de los modos de producción "asiático, antiguo (antike), feudal y burgués moderno".

Sin embargo, el libro de Engels daba pie, no sólo por lo escrito en el capítulo de recapitulación "Barbarie y civilización", sino, igualmente, por lo manifestado en otros pasajes, a una interpretación unilineal del proceso histórico, que venía alimentada por la obra que constituía la principal fuente de *"El origen"*, es decir por *"La sociedad primitiva"*. A este respecto querríamos llamar la atención sobre el hecho de que en Morgan, si bien

domina una visión unilineal del proceso histórico, también hay elementos para una plurilineal; y lo que es más interesante: se puede observar que la segunda prevalece cuando Morgan se mueve en la línea de lo que Leslie White llama "una teoría materialista, ecológica, tecnológica" del desarrollo cultural, mientras que la primera se impone cuando Morgan se mueve en la línea de lo que el mismo autor llama "interpretación idealista del desarrollo cultural". Volviendo a Engels: como dijimos al principio, la lectura de *"El origen"* en clave unilineal fue la que acabó imponiéndose, vía Lenin, cuando se codificó el sistema llamado Marxismo-leninismo. No hemos podido estudiar si esta interpretación domina, asimismo, en autores como Plejanov y Kautsky. Una última observación: nos parece que esa visión unilineal es la que se deriva del Materialismo dialéctico tal como lo entiende el Marxismo-leninismo (el célebre Diamat), con su énfasis en lo general sobre lo específico (leyes generales de la materia, leyes generales de la historia, etc.).

Abordemos la última parte de nuestra conferencia relativa al tratamiento engelsiano, en *"El origen"* de la política, centrado en el tema del Estado. Aquí, de nuevo, nos encontramos con luces y sombras, si bien una cierta tradición ha tendido a resaltar lo que, en nuestra opinión, es más negativo, dejando de lado lo más positivo. No vamos a seguir a Engels en su análisis de las tres formas en que el Estado se alza sobre las ruinas de la constitución gentilicia; nos vamos a centrar en el apartado del capítulo noveno en que Engels, después de resumir esas tres formas, nos ofrece una visión general sobre su origen, naturaleza, rasgos, tipos, extinción, a más de unas interesantes consideraciones sobre la forma democrática del Estado burgués y sobre la lucha política del proletariado en ese marco.

Al comienzo y final del mismo Engels descalifica sumariamente una serie de concepciones vigentes sobre el Estado. Así la hegeliana: "El estado —escribirá— no es la realidad de la idea ética ni la imagen y realidad de la razón como afirma Hegel". Pero no era sólo la concepción hegeliana en sentido estricto la que quería cuestionar, sino también la de aquellos que, bajo su inspiración más o menos directa, lo concebían como un poder colocado por encima de la sociedad, como un poder natural, idea que tenía arraigo inclusive en los medios socialdemócratas: las posiciones de Lassalle sobre el Estado como agente de la reforma social iban en buena medida en este sentido. O la concepción liberal tal como había sido expuesta en aquellos años —por ejemplo en el librito de Spencer *"El individuo contra el Estado"* en la que se contempla el Estado como un poder que se impone desde fuera a la sociedad. O la idea de la "eternidad" del Estado, que es más o menos la idea cristiana, que lo liga a la naturaleza caída del hombre. Frente a estas tesis afirmará que el Estado es: "un producto de la sociedad en un estadio determinado de desarrollo; es la confesión de que

esa sociedad se ha enredado en una irresoluble contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables que es impotente para conjurar" (pág 318-319). Engels liga, pues, el surgimiento del Estado a la escisión de la sociedad en clases antagónicas, ligada, a su vez, a determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Engels subraya la necesidad que preside estos procesos: "En un determinado estadio del desarrollo económico, que estaba ligado necesariamente con la escisión de la sociedad en clases, esta escisión hizo del Estado una necesidad" (pág 320).

Inmediatamente después de las líneas que hemos transcrito en primer lugar en el párrafo anterior, Engels añade: "Pero a fín de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna no se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del orden. Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que *se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más*, es el Estado (pág 319). Más arriba había escrito: "Una sociedad de este género no podía existir sino en medio de una lucha abierta e incesante de estas clases entre sí o bajo el dominio de un *tercer poder* que puesto aparentemente por encima de las clases en lucha suprimiera sus conflictos abiertos y a lo más permitiera la lucha de clases en el *terreno económico, bajo la forma llamada legal*" (pág 317-18). Después traza los rasgos del Estado en contraposición a la organización gentilicia. En primer lugar, el Estado, a diferencia de la organización gentilicia basada en lazos de parentesco o, como aquí dice, de sangre, descansa en divisiones territoriales. El Estado se caracteriza, además, por la existencia de una *"fuerza pública especial"* para la represión: ejército, policía, en contraste a la "organización armada espontánea de la población" de la sociedad gentilicia. Por la existencia de las contribuciones y de los funcionarios, de los cuales dice: "dueños de la fuerza pública y del derecho de recaudar los impuestos, los funcionarios (Beamten), como órganos de la sociedad, aparecen ahora situados por *encima* de ésta (este subrayado es de Engels)... Vehículos de un poder *que se ha hecho extraño a la sociedad...*" (pág 320). He subrayado lo que me parece más significativo. En síntesis: cuerpos de funcionarios separados de la sociedad, contribuciones, fuerza pública especial de represión, divisiones territoriales y, como caracterización general del Estado, su calificación como tercer poder, que se coloca por encima de la sociedad, que se hace cada vez más extraño a ella, y que no permite la lucha más que en el terreno económico, bajo la forma llamada legal.

Me parece que esta caracterización del Estado presenta una doble cara, una positiva, y otra negativa. La positiva consiste en que constituye una certera caracterización del Estado burgués o capitalista, apuntando a sus realidades profundas. La negativa radica en que proyecta sobre el Estado

en general y, en consecuencia, sobre todos los tipos de Estado, unas notas que sólo son válidas en puridad para el tipo capitalista de Estado. Así, por ejemplo, esa referencia al ámbito permisible de la lucha de clases –"en el terreno económico, bajo la formal llamada legal"– no es aplicable a la lucha de clases en las sociedades precapitalistas, mientras que define exactamente el marco en que permite la lucha de clases el Estado capitalista. En el feudalismo clásico los señores feudales ejercían directamente el poder político, no existía ese "tercer poder". En las sociedades esclavistas como señaló Marx en las *"Formen"* los esclavos son colocados fuera de la sociedad. Etc., etc.

En mi opinión, Engels ha incurrido en esta simplificación en su deseo de contraponer nítidamente la sociedad gentilicia (la "Gentilgesellschaft") sin Estado a las sociedades de clase con Estado. La primera es lo que podríamos llamar una sociedad autorregulada, en la cual la sociedad resuelve directamente, a través de órganos que son su expresión directa, los conflictos que puedan surgir en su seno: mientras que lo característico de la segunda, según Engels, es la existencia de ese poder separado de la sociedad. Como dice a propósito de los jefes gentilicios en comparación con los funcionarios y dirigentes de la civilización: "el uno (los primeros) se movía dentro de la sociedad; el otro (los segundos) se ve forzado a pretender representar algo que está fuera y por encima de ella" (pág. 320). En definitiva, las segundas descansan o se articulan, según Engels, sobre la separación entre sociedad y Estado. Pero esta separación es específica de la sociedad burguesa, de la formación social capitalista.

Engels tiene que forzar como ya hemos indicado ciertas realidades históricas para encajarlas en el molde de su configuración del Estado. Así, cuando califica el "ejército popular de la democracia ateniense" de "fuerza pública aristocrática" contra los esclavos (pág. 319). Pero, el ejército popular de la democracia ateniense, que eran los ciudadanos armados, tenía poco que ver con la existencia de un ejército más o menos profesionalizado que sí constituye una "fuerza pública especial"; cosa distinta es cuando se mercenariza el ejército tanto en Grecia como en Roma. O cuando –en la misma línea de búsqueda de un patrón único– afirma que "en la mayor parte de los Estados históricos los derechos concedidos a los ciudadanos se gradúan con arreglo a la fortuna" y, después, lo ejemplifica en las clases censitarias de Atenas y Roma, en el Estado feudal de la Edad Media "donde el poder político se distribuye según la propiedad territorial" y con el censo electoral de los Estados representativos modernos. Lo cual es cierto si uno se coloca en una perspectiva estremadamente general, pero con ello se pierden de vista los rasgos propios de cada tipo histórico de Estado. Como escribía Marx en la Introducción inédita de 1857 a propósito de la producción: "Resumiendo: hay determinaciones comunes a todos los estadios

de la producción, que pueden ser fijadas como generales por el pensamiento; pero las llamadas condiciones generales de toda producción no son nada más que esos momentos abstractos con los que no es posible comprender ningún estadio histórico real de la producción" (OME volumen 21, pág. 11).

Este punto de vista, el de una identidad esencial del Estado a través de la historia, conduce a la idea de que las formas de Estado se repiten; por ejemplo, la república democrática, que encontramos en Atenas y en ciertos Estados burgueses modernos. Con respecto a ella llega Engels a una afirmación sorprendente, de cuño, a la vez, hegeliano y evolucionista, al presentarla como "la forma más elevada del Estado" (Die höchste Staatsform) (pág. 321); asimismo en la pág. 272 a propósito de Atenas cuyo Estado organizado bajo una república democrática es calificado de "Estado de una forma muy perfeccionada" (einen Staat von sehr hoher Formentwicklung). Lenin llevará en su conferencia sobre el Estado a su máxima expresión esta concepción: La clase dominante puede organizar su dominación por medio de formas monárquicas o republicanas, aristocráticas o democráticas. Con lo cual se pierde la sustancia de cada tipo histórico de Estado. El Estado parece ser idéntico en su configuración en las diferentes formaciones sociales sea cual sea el modo de producción dominante, aunque pueda estar organizado de forma más o menos democrática o autoritaria; lo único que cambia es la clase dominante. La vía está expedita para una visión instrumentalista del Estado en detrimento de una morfológica o estructural. No se trata de negar la función del Estado en el aseguramiento de la dominación de clase, sino de llamar la atención sobre *cómo* se organiza la dominación política, en que *marco*, que dependerá en última instancia del modo de producción dominante. Como escribe Marx en el tomo III de *"El Capital"*: "La relación directa existente entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos –relación cuya forma corresponde siempre de un modo natural a una determinada fase de desarrollo del tipo de trabajo y, por tanto, a su capacidad productiva social– es la que nos revela el secreto más recóndito, la base oculta de toda la construcción social y, también, por consiguiente de la forma política de la relación de soberanía y dependencia, en una palabra, de *cada forma específica de Estado* (tomo III pág. 733, el subrayado es mío J.T.V.); es manifiesto que Marx aquí no se refiere a formas democráticas o autoritarias, monárquicas o republicanas, sino a tipos de Estado, como, por ejemplo, feudal, capitalista, etc., cada uno de los cuales ofrece una forma específica: el acento se pone en la morfología.

Sin embargo, Engels no incurre en una visión instrumentalista del tipo de la que hace del Estado una pieza manejable casi a discreción por la clase dominante, aunque se haya leído en esta clave expresiones tales como que

"el Estado feudal era el órgano de la nobleza..." o que "el Estado representativo moderno es el instrumento...", que indudablemente se prestan a ello. Pues líneas arriba del párrafo donde se encuentran estas expresiones, aparece la formulación de que la clase económicamente dominante "por su mediación" (expresión que creemos más exacta que "con su ayuda", que es como traduce la edición de Moscú) se convierte en la clase políticamente dominante. Engels establece siempre una "distancia" entre la clase dominante y el Estado, "distancia" que puede aumentar en determinadas coyunturas de la lucha de clases. De ahí, esa afirmación que ha sorprendido a muchos de que "por excepción" el poder estatal "como mediador aparente adquiere momentáneamente cierta independencia" de las clases, en una situación de equilibrio de éstas. Se podrá observar que las situaciones que contempla Engels pertenecen o bien a la época de la transición entre el feudalismo y el capitalismo o bien a la sociedad burguesa.

Si la caracterización que hace Engels del Estado constituye en nuestra opinión una generalización improcedente de los rasgos propios del Estado burgués, como dijimos antes, constituye una certera caracterización de éste último apuntando a sus realidades profundas. Así, a diferencia del Estado de la Antigüedad basado sobre la distinción de ciudadanos y no ciudadanos o del Estado feudal en su forma clásica en que el poder político es monopolizado por la clase de los señores que lo ejercen directamente, el Estado representativo moderno, el Estado burgués o capitalista, se configura como Estado de todo el pueblo, basado sobre la igualdad legal de todos sus miembros, y, a la par, como Estado representativo, en el sentido de que el poder político es ejercido por la *mediación* de una instancia especializada —que de esta forma puede aparecer como un "tercer poder" "puesto aparentemente por encima de las clases"— cuya médula la constituyen unos cuerpos de funcionarios profesionales, encuadrados en los llamados aparatos de Estado, pero alcanzando de forma creciente la profesionalización inclusive al personal que ocupa los escalones representativos, en sentido estricto, del sistema —asambleas, etc.—, la llamada "clase política", los partidos. De esta forma, los gobernantes (el tercer poder) aparecen formalmente distintos de los gobernados (las clases en lucha), alimentando todas las ilusiones sobre su neutralidad.

Cuando Engels dice, con referencia al Estado, que "se divorcia (de la sociedad) más y más" y, a propósito de los funcionarios, los presenta como "vehículo de poder que se ha hecho extraño a la sociedad", está apuntando certeramente al proceso de burocratización del Estado, de acentuación de sus rasgos autoritarios, de una actualidad sobre la que no es necesario insistir y sobre los que se llama hoy crecientemente la atención. Engels intuye, aunque no lo desarrolle, que la sociedad capitalista, por sus propias contradicciones, en razón no sólo del antagonismo entre burguesía y prole-

tariado, sino de los efectos de los procesos inherentes al proceso del capital sobre la propia clase burguesa, exige una creciente labor de mediación, de intervención por parte del Estado, que sólo pueden ser desarrolladas por un poder dotado de un elevado grado de autonomía. El curso de la sociedad capitalista ha confirmado asimismo las afirmaciones de Engels sobre la creciente militarización y el incremento de los gastos y la deuda del Estado que él liga justamente a las tensiones internas y externas de la sociedad capitalista.

En este apartado sobre el Estado del último capítulo de *"El origen"* hace Engels unas afirmaciones sobre la forma política del dominio burgués y en relación con ello sobre la conquista del poder por el proletariado que pese a su brevedad son sumamente interesantes. Engels señala que: el "reconocimiento político de las diferencias de fortunas (es decir el sufragio censitario) no es nada esencial. Por el contrario, denota un grado inferior en el desarrollo del Estado. La forma más elevada de Estado, la república democrática, que en nuestras condiciones sociales modernas se va haciendo una necesidad cada vez más ineludible, y que es la única forma de Estado bajo la cual puede darse la batalla última y definitiva entre el proletariado y la burguesía, no reconoce oficialmente diferencias de fortuna" (pág. 321). Y más abajo que "la clase poseedora impera de modo directo por medio del sufragio universal" (pág. 321-22). Está pues el reconocimiento de la posibilidad de que la burguesía domine por medio de instituciones democráticas: Así, por medio del sufragio universal; es más: éstas que han sido el resultado de una presión de las capas populares, constituyen, sin embargo, una forma más perfecta del dominio burgués, en cuanto amplían su base de legitimación. Sin embargo, la condición para que esto suceda es, como precisa Engels a continuación, que el proletariado o su mayoría reconozca "el orden social de hoy como el único posible" y que el proletariado "forme políticamente la cola de la burguesía"; es decir, la subordinación ideológica y política del proletariado. Conseguir lo primero, es la función, aunque Engels no lo estudie, de los diferentes aparatos ideológicos burgueses. La subordinación política, aunque Engels tampoco la estudia, puede revestir diversas formas, desde la inexistencia de partidos obreros hasta los sindicatos y partidos obreros reformistas. La condición para superar este estado de cosas es la creación de una organización *autónoma* de la clase obrera, lo que él llama "partido independiente", con todo lo que lleva implícito esto.

En relación con lo anterior aborda Engels el controvertido tema de las virtualidades del sufragio universal. Se recordará que en el texto transcrito más arriba decía que la república democrática "es la única forma de Estado bajo la cual puede darse la batalla última y definitiva entre el proletariado y la burguesía". Las observaciones de Engels en este lugar hay que ponerlas

en relación con otros textos anteriores o posteriores tales como las observaciones a los programas de la Socialdemocracia alemana de Gotha y Erfurt, sus prólogos a las ediciones de los años noventa de los escritos de Marx *"La guerra civil en Francia"* y *"La lucha de clases en Francia"*, etc. En la imposibilidad de acometer en este lugar un tema tan complejo, creemos que por lo menos dos conclusiones se pueden extraer de lo que dice Engels en *"El origen"*. De una parte, la importancia de un marco burgués democrático para que el proletariado pueda organizarse, luchar y medir sus fuerzas. De otra la no reducción de la conquista del poder a la conquista de una mayoría electoral. Este es el significado que hay que atribuir a la frase "El día que el termómetro del sufragio universal marque para los trabajadores el punto de ebullición, ellos sabrán, lo mismo que los capitalistas, qué deben hacer" (pág. 322). En primer lugar, las conquistas electorales sólo adquieren sentido en el marco de una clase obrera autónomamente organizada (que ha dejado de ir a la cola de la burguesía), que lleva a cabo amplias acciones de masas y que ha aglutinado en torno a un proyecto de transformación social a la mayoría de la población trabajadora. En segundo lugar, está el problema central de la transformación del Estado, pues el Estado no se reduce a las instituciones representativas –éstas son sólo la punta del Iceberg–; aparte otros mecanismos, en el ámbito de la organización estatal, los diferentes aparatos del Estado (militares, policiales, burocráticos, judiciales, etc.) constituyen el principal baluarte de la burguesía, como la experiencia histórica ha mostrado y Marx y Engels, como después Lenin, siempre advirtieron. De todas maneras, Engels huye de cualquier receta: "ellos (los trabajadores) sabrán... que deben hacer", lo cual dependerá de los datos que definan el marco *concreto* de la lucha de clases.

Las reflexiones de Engels en este apartado sobre el Estado del capítulo final de *"El origen"* se cierran con una referencia a la "inevitable" extinción del Estado ligada a la "inevitable" superación de la escisión de la sociedad de clases, cuya existencia deja de ser una necesidad en la fase del desarrollo de la producción que se está alcanzando. Hay aquí un sabor determinista que está en contraste con lo dicho anteriormente y con lo afirmado en otros textos de Marx y Engels, y que propicia la lectura determinista que harán ciertos sectores de la Segunda Internacional (Plejanov, Kautsky en lo que se refiere a los principales ideólogos de esta línea). El apartado termina con esa frase que nos puede parecer utópica: "La sociedad, reorganizando de nuevo la producción sobre la base de una asociación libre de productores iguales, enviará toda la máquina del Estado al lugar que entonces le ha de corresponder: el museo de antigüedades, junto a la rueda y el hacha de bronce" (pág. 322). Frase que no se puede aislar de uno de los objetivos de Engels: minar el culto al Estado que había penetrado profundamente en ciertos sectores de la Socialdemocracia alemana; que pone de relieve la profunda vena antistatalista de Marx y Engels, y que informa to-

das sus teorizaciones sobre la dictadura del proletariado, que debía conllevar *un comienzo de extinción del Estado*, en el sentido de superación de la separación entre gobernantes y gobernados, de asunción directa por parte de la sociedad de las funciones sociales y, en su caso, de erosión del principio de delegación permanente propio del Estado burgués, así como de lucha contra los fenómenos de burocratización, propios asimismo de este Estado.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Engels

Las citas de *El origen* se hacen según la edición de C. Marx y F. Engels, Obras escogidas, Ayuso. Madrid, 1975, tomo II, confrontado con MEW, Band 21. Dietz Verlag Berlin 1962, lo que nos ha llevado en algún caso a modificar la traducción.

M. Godelier

"Teoría marxista de las sociedades precapitalistas", segunda edición, Laia, Barcelona 1975. Este libro recoge –pésimamente traducido (por ejemplo marca por mercado)– el estudio preliminar a "Sur les societés precapitalistes. Textes Choisis de Marx, Engels, Lenin", Editions Sociales 1970.

Lenin

Obras completas, Akal, Madrid

Marx-Engels

La Ideología alemana se cita por la traducción de W. Roces en "Ediciones de pueblos unidos" Montevideo 1968, confrontada con MEW BAND 3.

Marx

Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse) se cita por OME Crítica Grijalbo, Barcelona.

Marx

El Capital se cita por la edición del F.C.E. en la traducción de W. Roces.

Morgan

"Ancient Society" se cita por la traducción española "La sociedad primitiva", Ayuso, Madrid 1970, confrontada con la edición preparada por L.A. White, lo que nos ha llevado a corregir en algunos casos la traducción.

E. Ragioneri

"Alle origine del marxismo della Seconda Internazionale" recogido en "Il marxismo e la Internazionale", Riuniti, Roma 1972.

M. Sacristán

"La tarea de Engels en el "Anti-Dühring" recogido en F. Engels "Anti-Dühring", México 1964.

L.A. White

Introducción a "Ancient Society". Harward U.P. Cambridge, Massachusetts, 1964.

EL ORIGEN DE LA FAMILIA, LA PROPIEDAD PRIVADA Y EL ESTADO Y LA ANTROPOLOGIA SOCIAL CONTEMPORANEA

Enrique Luque*

No cabe duda de que estamos en una década de centenarios importantes; 1982 y 1983 han sido los de las muertes de Darwin y de Marx y, éste, el de la publicación del *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, de Engels. Como se sabe, en este libro aparecen unidos aquellos dos nombres al de un tercero, el del norteamericanos Lewis H. Morgan. En el prólogo a la cuarta edición del *Origen* se lee lo siguiente:

> "Este descubrimiento (por Morgan) 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 la teoría de la plusvalía de Marx para la economía política".

Curiosamente, en 1981 se han cumplido también cien años de la muerte de Morgan. Antes de entrar en el análisis de la relación de la obra de Morgan con la de Engels y en la valoración que de ambos puede hacerse desde la antropología contemporánea (que es el objeto de mi conferencia) querría situar brevemente la figura del primero en su contexto histórico. Espero que esto nos permita valorar mejor la obra del segundo.

Conviene tener en cuenta que la antropología, tal como hoy la concebimos, es una disciplina científica relativamente reciente. En el último tercio del siglo pasado se encontraba en pleno período de formación. Pero en

* Profesor de Antropología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid.

1884 (cuando se publica el *Origen*) ya suponía algo importante en el marco de las crecientes ciencias humanas y sociales. Hay que remontarse a unos años antes, a los años sesenta del siglo pasado, para poder calibrar el avance producido. Aquella década de los sesenta del siglo pasado, ha sido calificada por un antropólogo de nuestro siglo como una década revolucionaria: a principios de la misma (en 1861) se publican *El derecho antiguo*, del inglés Maine, y *El derecho materno*, del suizo Bachofen, y al final (en 1870 y 1871) *La cultura primitiva*, del también inglés Tylor, y *Los sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana*, del norteamericano Morgan (base y prolegómenos de otra obra de Morgan mucho más conocida fuera de los ámbitos antropológicos, gracias precisamente a Engels: *Ancient Society*, 1877, *La sociedad primitiva*).

Baste decir que el desarrollo de la antropología posterior, de estos últimos más de cien años, sería impensable sin lo que esas obras supusieron. Pero la importancia decisiva de aquellos años se acrecienta aún más si recordamos que dos obras fundamentales de Darwin enmarcan la década, *El origen de las especies* (1859) y *La descendencia del hombre* (1871).

Otro antropólogo, para resaltar la ingente labor de aquellos años y de los que les siguieron hasta 1890, afirma con mayor rotundidad que en esa época la antropología pasó "de la nada a la madurez". El juicio es, sin duda, exagerado. La idea que impregna todas estas obras, la idea de evolución (cultural, social, biológica) es muy anterior al siglo XIX; no es difícil encontrar precedentes de la misma en autores clásicos, como Lucrecio o Epicuro. Por otra parte, la pretensión de escribir una historia universal que abarque a toda la humanidad aparece claramente perfilada ya en el siglo XVIII. En muy gran medida, los que hoy reciben el nombre de fundadores de la antropología, (como Maine, Bachofen, Tylor o Morgan) no son sino herederos directos de los ilustrados, del espíritu y la obra de la Ilustración dieciochesca.

Pero, sin duda, hay también discontinuidades importantes entre el pensamiento ilustrado y la obra de estos primeros antropólogos. Tal vez la más importante sea el desarrollo de la teoría de la evolución biológica que representan nombres, junto al de Darwin, como los de Walace y Huxley. O, más exactamente, la popularización de esta teoría en los ambientes intelectuales de la época. El hecho es que, frente a la concepción del mundo de los ilustrados (que establecía una neta distinción entre el ser humano y el resto de los animales) en esta otra época el hombre no vino a considerarse sino como el producto último de procesos biológicos que permitían dar cuenta de todas las formas de vida habidas en la tierra (pasadas, presentes y futuras). Pensemos que precisamente en esos poco más de diez años que van de *El origen de las especies* (1850) a *La descendencia del hombre* (1871), Darwin consigue dar el paso decisivo que va a mostrar la vinculación genealógica y la interdependencia de todas las formas de vida orgánica a vincular los orígenes del hombre mismo al resto de la naturaleza animal.

Morgan vio también una clara continuidad entre lo genéricamente animal y los específicamente humano. Dicho sea de paso, Engels (tan fiel seguidor de Morgan en muchas otras cosas) se muestra bastante escéptico (en el capítulo II de *El origen de la familia*) por lo que respecta a la posibilidad de inferir consecuencias para el ámbito humano partiendo de la observación de la conducta animal. Pues bien, Morgan había publicado en 1868 un estudio sobre *El castor americano y sus obras* en el que combatía la idea de que los animales estuvieran dotados de instintos cualitativamente diferentes del "principio pensante" del hombre; antes al contrario, según Morgan, las diferencias entre el ser humano y las bestias eran sólo de grado. Entre ese estudio y sus estudios sobre los indios iroqueses hay un mismo hilo argumental: unos y otros eran, desde la perspectiva de Morgan, contribuciones a una psicología general, no únicamente humana. Las hipótesis de Morgan relativas a la promiscuidad primigenia, a la que luego me referiré (esto es, el "punto cero" a partir del cual se inicia la evolución de la familia y de otras instituciones sociales) no es sino la consecuencia lógica del firme convencimiento que Morgan tenía de la continuidad entre los animales y el hombre.

No puedo detenerme a calibrar en qué medida Morgan y otros pioneros de la antropología fueron plenamente darwinianos. Basta indicar que en su caso cabría mejor hablar de lamarkismo que de darwinismo (y luego volveré brevemente a este punto).

Pero volvamos a *El origen de la familia*. Como he recordado, allí aparecen unidos los nombres de estos tres grandes pensadores muertos en años sucesivos: Morgan, Darwin y Marx. Quiero recordar también que Engels había hermanado igualmente los nombres de Darwin y Marx en una ocasión solemne: En 1883, en el cementerio londinense de Highgate, durante el discurso fúnebre ante la tumba de Marx, Engels dice lo siguiente:

> "Del mismo modo que Darwin ha descubierto la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx ha descubierto la ley del desarrollo de la historia humana."

Este paralelismo que sugieren las palabras de Engels resulta hoy (a la luz de la historiografía de la ciencia contemporánea) un tanto forzado. Nadie pone en duda que, pese a los evidentes puntos de contacto entre darwinismo y marxismo, existían serias diferencias entre uno y otro. Sin llegar a los excesos de un epígono de Marx (como su propio yerno inglés, Eduard Aveling) el propio Engels fue bastante más darwinista que Marx. Y no conviene olvidar tampoco que Darwin (aunque recibió un ejemplar del primer volumen de *El Capital*, dedicado a puño y letra por su autor) no correspondió con actitud recíproca al entusiasmo que su obra pudo despertar en Marx y Engels.

Quería resaltar este aspecto —que nos aleja bastante de nuestro tema— para calibrar mejor las palabras de Engels en *El origen de la familia* con respecto a Morgan. Hasta cierto punto, el paralelismo que allí se establece también entre este último y Darwin parece más acertado, más lleno de contenido. Hay que tener en cuenta que Morgan hace alusiones a Darwin en su obra y Darwin, por su parte, cita el estudio de aquél sobre el castor americano. Pero tampoco puede extremarse la relación entre ambos porque no hay mucho más. Como he indicado, la obra de Morgan parece más afín al predarwinismo de un Lamark que a la obra del autor del *Origen de las especies*. Ni la confrontación o la lucha por la existencia o la supervivencia de los más aptos ocupan un lugar importante en la obra de Morgan y sí, por el contrario, la herencia de los caracteres adquiridos. Es curioso que el antropólogo Emmanuel Terray, que dedica en una de sus obras varias páginas a resaltar paralelismos entre *El origen de las especies* y *La sociedad primitiva*, termine por concluir que Marx y Engels no vieron en la segunda una simple extrapolación de los conceptos y de los métodos biológicos de Darwin; si hubiera sido así, afirma Terray, la hubieran condenado como condenaron la obra de algunos darwinistas sociales.

La contrapartida (esto es, la no comunidad de planteamientos entre Darwin y Morgan) se nos pone de relieve si tenemos en cuenta que Darwin fue uno de los primeros (al argumentar en torno a las analogías entre relaciones sexuales de los primates inferiores) en manifestar serias reservas e incluso rechazo en torno a dos hipótesis muy queridas por Morgan (y aceptadas plenamente por Engels en *El Origen*): la promiscuidad primitiva y el matrimonio de grupo.

Pero dejemos ya a un lado a Darwin y vayamos a la relación principal que aquí nos interesa, el entrecruzamiento que Engels intenta realizar entre Morgan y la concepción materialista de la historia. Tal intento aparece expuesto con nitidez en el inicio del prólogo a la primera edición de *El Origen*. Dice lo siguiente:

> "Las siguientes páginas vienen a ser la ejecución de un testamento. Karl Marx había reservado para sí mismo la misión de exponer los resultados de los trabajos de Morgan en cuanto se relacionan con las conclusiones de sus propias tareas históricas (hasta cierto punto, pudiera decir que de nuestras tareas comunes) y hacer así resaltar todo su alcance. *Morgan había descubierto de nuevo, a su modo, en América, la teoría materialista de la historia, que cuarenta años antes descubrió Marx*".

Estas palabras no tienen la solemnidad de las pronunciadas por el propio Engels con ocasión de la muerte de Marx. Son menos circunstanciales, menos perecederas. Tiempo tendremos luego de ver si son más acertadas. De momento quiero resaltar una cosa: desde 1884, año en que se publica

El origen de la familia, esta obra y la *Sociedad primitiva* (y en general, podría decirse, toda la obra de Morgan) han corrido en gran medida una suerte pareja. A partir de entonces, del momento en que se da a conocer a Morgan fuera de los reductos antropológicos, la actitud de muchos antropólogos respecto a aquél no ha podido ser neutral. Al pronunciarse a favor o en contra de su obra (y se dijera o no), no podía evitarse el pensar que había inspirado —sin pretenderlo Morgan, por supuesto— un escrito canónico del marxismo.

Baste mencionar tan sólo un par de ejemplos de estos últimos veinte años. En 1962, el antropólogo británico Meyer Fortes, al reivindicar más de ochenta años después de su muerte la importancia de la obra de Morgan, recordaba la época en que él mismo y otros antropólogos anglosajones se habían informado como aquélla en que Morgan era considerado como un "falso profeta". A ello había contribuido, hacía notar Fortes, lo que otro antropólogo (R.H. Lowie) llama "la canonización de Morgan por Marx y Engels (...) y la ciega aceptación, a partir de entonces, de sus teorías por parte de los marxistas."

En el otro extremo, el francés Raul Makarius, habla, en 1971, de "conspiración del silencio" (como ya lo hiciera Engels) para referirse al ambiente que ha rodeado a la obra de Morgan, así como de la aversión sistemática y de la hostilidad que ha merecido la misma, todo ello relacionado íntimamente, según Makarius, con el papel que le asigna *El Origen de la familia* y, de ahí, el marxismo.

Entre estas dos posiciones extremas (obviamente, pro y contra lo que significa *El origen*) podrían situarse las de la mayoría de los antropólogos en estos últimos cien años. Pero lo que querría destacar es que ópticas tan antitéticas como las mencionadas coinciden, sin embargo, en una cosa: en resaltar que la suerte de la obra de Morgan no puede desligarse en modo alguno de esta obra de Engels.

¿Qué decir, entonces, de la de este último que nos ocupa aquí? Valgan también, de entrada, como juicios globales, los de otros dos antropólogos (el primero claramente marxista y el segundo no demasiado alejado de lo que el materialismo histórico supone). El primero, más generoso, M. Godelier, ve en el *Origen de la familia* la simple presentación con carácter de urgencia —ya que Engels, presionado por Kautsky y Berstein, la redactó en pocas semanas— y a un público no especializado de los resultados de Morgan, completados por los materiales que Marx y él mismo habían elaborado con anterioridad. El segundo, Marvin Harris, destaca cómo "más de la mitad del libro de Engels consiste en una resumida paráfrasis de *La sociedad primitiva*". Ni que decir tiene que si la obra de Morgan ha llegado a ser identificada en buena medida con la utilización que de ella hizo Engels, la segunda (resumen de aquélla por lo que a sociedades primitivas se refiere) ha corrido inevitablemente los avatares de la primera.

Veamos, pues, en primer lugar, qué es y qué supone la obra de Mor-

gan; en segundo lugar, por qué y cómo atrae la atención de Marx y Engels y en qué medida confirma o no sus tesis. Por último, qué hay de válido, a la luz de la teoría y de la investigación antropológicas contemporáneas, en la obra de Morgan y, en consecuencia, en lo que Engels toma de ella.

Lo menos que puede decirse hoy de una obra como *La sociedad primitiva* de Morgan es que hace ya mucho tiempo que no es siquiera imaginable repetir una empresa del calibre de ese auténtico monumento. Y, en caso de acometerse, no podría ser ya la obra de un solo autor. Serían necesarios los esfuerzos conjuntos de muchos especialistas de lo que hoy (pero no hace más de cien años) son disciplinas muy diferenciadas y no siempre bien comunicadas entre sí: prehistoria, antropología física, etnología, historia antigua y otras más.

Sea como fuese, hombres de la talla y de la época de Morgan sí acometieron una empresa de tan colosal magnitud, llena de atisbos y logros geniales, pero no exenta, ni mucho menos, de lo que luego se han visto como errores crasos, hipótesis gratuitas e ingenuidades sin cuento. Pese a sus innegables méritos, la obra de Morgan probablemente nunca fue objeto de esa "conspiración del silencio" entre sus colegas a que Engels se refiere en los prólogos de *El origen de la familia*. Pese a sus defectos, no menos innegables, resulta difícil imaginar que, por ella, Morgan fuera presentado en nuestro siglo como un "falso profeta".

Vayamos ya a esbozar el contenido de *"La Sociedad primitiva"* y, sobre todo, lo que su autor se propuso con ella.

La obra es, ante todo, una *síntesis* del conocimiento que sobre la prehistoria se tiene en la época. Esto ya la hace, a un tiempo, semejante y diferente de otras de su género y momento. En todo caso, no radicalmente innovadora. Es semejante porque, como ya he indicado antes, Morgan prolonga con ella una larga tradición que hunde sus raíces en la Ilustración. Tradición que concibe el desarrollo de la humanidad como el paso progresivo de las condiciones de vida más precarias y simples a las más refinadas y complejas. Un proceso que se inicia en el salvajismo, continúa en la barbarie y culmina con la civilización. Hay que advertir que la idea de este proceso del progreso humano no es de Morgan: de forma idéntica lo había expresado, en 1767, un ilustrado escocés, Adam Ferguson, y, en 1748, en *El espíritu de las leyes*, Montesquieu.

Pero la obra de Morgan supone, igualmente, algo diferente de esa tradición, porque, como he indicado antes también, es un hombre de su época y sus planteamientos son biologistas. Diferente, además, porque Morgan no se limita a utilizar material bibliográfico de otros, sino que añade sus propias observaciones y su propio conocimiento directo sobre los iroqueses, los indios con los que convivió él. Aunque, a decir verdad, no tanto tiempo ni mucho menos como creyó Engels, quien escribe a este respecto lo siguiente:

"Morgan, que pasó *gran parte de su vida* entre los iroqueses establecidos aún actualmente en el Estado de Nueva York (...)".

Pues bien, para acometer esa síntesis, Morgan sigue en su obra dos líneas o dos *"vías de investigación"*, relativa la primera a los *aspectos materiales o tecnológicos* de la vida social y la segunda a los *aspectos institucionales*. En virtud de la *primera*, la historia de la humanidad queda dividida en esos tres grandes períodos a que he hecho alusión (salvajismo, barbarie y civilización), subdivididos a su vez en siete "períodos étnicos" (esto es, salvajismo y barbarie comprenden cada uno tres etapas: inferior, media y superior, a los cuales se añade el período inicial de la civilización, a cuyas puertas se detiene la obra de Morgan).

Cada uno de esos "períodos étnicos" se caracteriza por lo que Morgan denomina *un arte de subsistencia*. Así, el estado inferior del salvajismo (es decir, la infancia de la humanidad) se inicia con la simple recolección de semillas y frutos silvestres. El estadio inferior de la barbarie comienza con la invención de la alfarería y, por último, los albores de la civilización vienen marcados por la invención de un alfabeto fonético y el empleo de la escritura.

* * *

Conviene insistir en algo que han recalcado los estudiosos de la obra de Morgan con respecto a esa primera vía de investigación, y es lo siguiente: Morgan, al examinar los subperíodos del salvajismo y la barbarie se limita a *describir* las diferentes bases, sin intentar mostrar relaciones de causa a efecto entre las invenciones que en ellos se producen. Dicho de otro modo: el hecho de que el arco y la flecha (aparecidos, según él, en el estadio superior del salvajismo) antecedan a la invención de la alfarería no implica que ésta siga como una consecuencia lógica de aquellos inventos.

Cuestión bien diferente es la relativa a la *segunda vía de investigación*, esto es a las líneas de desarrollo de las *instituciones sociales*. En este caso, Morgan *sí* que habla de desarrollos internos de unas instituciones en las que les siguen, cronologicamente hablando.

Son varias las líneas que Morgan analiza, relativamente autónomas, pero paralelas entre sí. Hacen referencia a formas de organización social (dos grandes etapas: la *societas*, basada en relaciones personales, y la *civitas*, basada en el territorio y la propiedad), a la familia (cinco tipos: *consanguíneo* —caracterizada por el matrimonio de grupo—, *punalúa* —con un matrimonio de grupos de hermanos con grupos de hermanas—, *sindiásmica*, o por parejas, facilmente disolubles, *patriarcal* y *monógama*), a los sistemas de parentesco (dos, fundamentalmente: clasificatorio y descriptivo) y a la

propiedad o, más exactamente, a las reglas de herencia de la misma (y allí Morgan analiza desde el comunalismo a la herencia prioritaria de los hijos en el grupo familiar, pasando por la herencia en la *gens*).

Esto es, en esquema forzosamente suscinto, el plan y el contenido de *La Sociedad primitiva* de Morgan. Examinemos ahora, qué aporta de interés desde la óptica marxista. Creo que pueden destacarse tres cosas fundamentalmente:

1. Un intento de establecer correlaciones a gran escala entre factores infraestructurales (las "artes de subsistencia") y factores específicamente sociales. Pero hay que apuntar enseguida que, para Morgan, la periodización étnica de aquellas siete etapas sirven ante todo, como marco temporal o histórico para fijar la evolución de las instituciones sociales. Tratar de ver algún tipo de determinación de éstas por aquéllas (como parece sugerir el resumen que hace Engels al final del capítulo I de *El origen*) es, cuando menos, forzar indebidamente los planteamientos morganianos.

2. Una imagen de la sociedad primitiva (equiparada por Morgan y otros evolucionistas a las fases de nuestra prehistoria, la del mundo europeo u occidental) como sociedad donde dominan las relaciones de parentesco; relaciones que han seguido, necesariamente, un proceso que lleva de una fase donde los hijos no tienen más vínculos que con su madre (y, de ahí, con los antepasados de su madre) a otra donde los hijos trazan su descendencia por respecto al padre y a sus antepasados (o, dicho en la terminología de la época –hoy y desde hace mucho tiempo obsoleta en antropología– del matriarcado al patriarcado).

y 3. Una oposición o contraste neto entre la *prehistoria* (salvajismo y barbarie), como fases de la sociedad sin clases (donde el progreso del hombre había sido increible: de la mera animalidad a la plena humanidad) y, por otra parte, la *historia* (civilización), caracterizada por la sociedad de clases, basadas en la propiedad privada, el intercambio y la acumulación de riquezas, dentro todo ello de un marco político o estatal. Más aún: Morgan no concebía la segunda, la civilización, como una etapa definitiva, sino transitoria. Precisamente, las últimas palabras de *El origen de la familia* son una larga cita de Morgan que constituyen también –casi– las palabras finales de *La sociedad primitiva*.

Tal cita concluye así: "Será la resurrección de la libertad, igualdad y fraternidad de las antiguas gentes, bajo una forma más elevada".

Un aspecto que sigue siendo polémico entre antropólogos marxistas y no marxistas es en qué medida la obra de Morgan (o, más exactamente, la lectura que de ella hicieran Marx y Engels) modificó o complementó sus planteamientos anteriores con respecto a las sociedades sin clases. Como es sabido, hasta bien entrado este siglo (exactamente, sólo a partir de 1939) no comenzaron a publicarse los manuscritos de Marx conocidos como los *Grundrisse o Fundamentos de la crítica de la economía política* (esto es,

el conjunto de textos que sirvió de base a la redacción de *El Capital* y que, sólo en parte, fueron reescritos y publicados por el propio Marx en 1859 con el título de *Crítica de la economía política*). Pues bien, uno de los manuscritos inéditos es el relativo a las *Formas que preceden a la producción capitalista*, más conocido como *Formen*.

El valor que este trabajo tiene (al decir, sobre todo, de M. Godelier) es que da una imagen mucho más rica que la convencional y dogmática de la sucesión necesaria de cinco estadios, caracterizados por cinco tipos de relaciones de producción (esto es, comunismo primitivo, esclavista, feudal, capitalista y socialista). Las *Formen* –dice Godelier– suponen la tentativa más sistemática de Marx de marcar los momentos y definir los problemas críticos de la evolución histórica. Bien entendido que tal historia se presenta en las *Formen* como la de una *multiplicidad* de comunidades primitivas que evolucionan de modo *diverso* hacia formas también distintas de Estado y de sociedades de clases. Esquema multilineal, por tanto, que se sitúa en las antípodas de un dogmatismo simplificador.

Por consiguiente (y sigo todavía con Godelier), en 1858 el pensamiento de Marx estaba ya dispuesto para recoger los resultados de la moderna antropología. Quedaba sin embargo –habría que añadir– esa década de los 60, decisiva para la antropología y que vendría a completar el cuadro. Fundamentalmente, gracias a la obra de Morgan y al papel decisivo concedido por él al parentesco como marco organizador de la sociedad primitiva y prehistórica. Pero –según Godelier– la obra de Engels no hizo sino redondear con la nueva investigación lo que ya había sido esbozado casi treinta años antes.

Dicho de otro modo: pese a la inevitable simplificación que entraña una obra de las características del *Origen de la familia*, nada de lo que en ella se contiene contradice toda una línea de pensamiento anterior. O, si se quiere, que el destino de la obra de Engels que nos ocupa hubiera sido muy diferente (es decir, no hubiera podido alentar ciertos esquemas dogmáticos y simplificadores) si se hubiera podido y sabido insertarla en la panorámica más rica y compleja del pensamiento marxista.

Otros antropólogos son menos optimistas que Godelier. Por ejemplo, M. Harris recuerda que en los años cincuenta del siglo pasado ya existía todo un material etnográfico que Marx pudo haber tenido en cuenta para redactar las *Formen* y no tuvo. Y sospecha que la "mano muerta" de Hegel (con su desprecio por las partes "no progresivas" de la humanidad) jugó en esto un importante papel. R. Firth, aun reconociendo la importancia y la riqueza de matices de las *Formen* en comparación con otras obras de Marx (y no digamos con respecto a *El origen* de Engels), no deja de ver

en ellas problemas para la antropología de nuestro siglo. Firth recalca que la antítesis que Marx estableció entre lo comunal y lo privado es demasiado tajante, incluso si aceptamos su distinción entre propiedad comunal y posesión privada. Más aún, añade Firth, Marx pudo haber leído (aunque, por supuesto, no consta que lo hiciera) un libro también de Morgan, publicado años antes de que redactara las *Formen, La liga de los iroqueses* (1851). En esa obra se nos pone de relieve un complejo sistema de derechos de propiedad, donde lo comunal y lo privado se entrelazan de forma que no refleja –dado su carácter de síntesis– *La Sociedad primitiva* (que fue la obra que sí leyeron, anotaron y utilizaron Marx y Engels). En suma, lo que parece sugerir Firth es que lo que aportó Morgan al pensamiento marxista no fue tanto una ampliación de lo que ya estaba en germen en las *Formen* cuanto una confirmación de planteamientos no poco rígidos. Al menos, por lo que toca a cuestiones relacionadas con la definición comunista de las sociedades primitivas.

También suena chocante a muchos antropólogos contemporáneos que Engels tratara de hacer de Morgan alguien que "había descubierto, a su modo, en América, la teoría materialista que cuarenta años antes descubrió Marx". Probablemente, R. Makarius sea uno de los pocos que en nuestros días defiende la validez literal de esta afirmación de Engels. Makarius reconoce que Morgan era un típico "producto" de la revolución burguesa y de las formas que ésta había tomado en EE.UU.; de ahí, su oscilación perpétua entre idealismo y materialismo. Pero –argumenta Makarius– si en *La Sociedad primitiva* de Morgan hay, efectivamente, una expresión y una intención idealistas, sus resultados son netamente materialistas, como bien lo entendieron Marx y Engels. Esta postura no es, precisamente compartida por muchos antropólogos. Y tal vez baste una sola cita de Morgan para ponerla, cuando menos, en cuestión:

> *"Se reconocerá –dice Morgan– que, en general, la Historia humana está ligada al desarrollo de las ideas, las cuales son elaboradas por el pueblo y expresadas en sus instituciones, costumbres, inventos y descubrimientos".*

He dado un sólo ejemplo, pero *La Sociedad primitiva* está repleta de frases de este estilo.

¿Qué validez se le da hoy a la obra de Morgan? Hace ya muchos años (en 1920) el antropólogo Robert H. Lowie publicó un libro donde trató de refutar, casi punto por punto, todas las tesis de Morgan contenidas en *La Sociedad primitiva*. En ella se cuestionan y descalifican, sobre todo, aquellas secuencias que, según Morgan, han seguido las diferentes instituciones sociales; muy concretamente, las fases de la familia (en tanto que, para Lowie, la familia nuclear antecede a otras instituciones que, para

Morgan, son precedentes) y las instituciones de gobierno (ya que, para Lowie, cabe hablar de instituciones propiamente políticas en las sociedades más primitivas).

Con menos ánimo polémico que Lowie, otros antropólogos posteriores —aun reconociendo aportaciones decisivas en la obra de Morgan— han descartado igualmente muchas de sus hipótesis y han considerado de nulo valor lo que él estimó que eran sus principales hallazgos. Es más, se ha llevado a cabo una suerte de dicotomización de *La Sociedad primitiva* (y, en general, de la obra de Morgan) que resulta inadmisible a bastantes antropólogos.

Así, por ejemplo, Meyer Fortes, viene a decir que lo que Morgan creyó que eran sus aportaciones más decisivas (concretamente, las secuencias del desarrollo histórico o sus conjeturas acerca del origen de las instituciones) no son más que falaces excrecencias de la verdadera sustancia que encierran sus obras. Para Fortes, lo que de Morgan mantiene auténtico valor son, por el contrario, el cuerpo de datos y las interpretaciones auxiliares (es decir, lo que para Morgan no era sino el material en bruto de sus especulaciones).

De forma parecida, Lévi-Strauss dicotomiza también la obra de Morgan y ve el lado glorioso representado por sistemas de consanguinidad y afinidad, mientras que condena con severidad al Morgan de *La Sociedad Primitiva.*

¿Por qué estas dicotomías? Digamos tan sólo (simplificando un tanto, pero no en exceso) que tanto Fortes como Lévi-Strauss dejan fuera de la antropología no sólo los grandes esquemas evolutivos, sino la historia misma. Para ellos (como para la mayoría de los antropólogos de renombre británicos, sobre todo de los años 40-60 de nuestro siglo) antropología equivale a estudio sincrónico y éste a estudio científico. Ni que decir tiene que, desde esta perspectiva, la interpretación que Engels da de las sociedades primitivas en *El origen de la familia* corresponde a la vertiente más deleznable y obsoleta de Morgan.

Precisamente, lo que hacen otros antropólogos es reaccionar contra estos maniqueismos que condenan totalmente al olvido la parte que le corresponde a Engels como divulgador de sus planteamientos. Ya me he referido varias veces a algunos nombres representativos de esta tendencia más reciente: son, fundamentalmente, los antropólogos marxistas franceses tales como Godelier, Terray o Makarius. Por otra parte, en Norteamérica se llevó a cabo hace ya años, a principios de los cuarenta, un intento de reivindicar al Morgan evolucionista. Existe desde entonces allí toda una corriente que supone, con distintas variantes, una vuelta al evolucionismo del siglo XIX (eso sí, corregido de sus fallos y simplificaciones más patentes).

Una de las diferencias más acusadas entre estos dos movimientos en antropología (que, por simplificar, he centrado en Francia y en Estados Unidos) es que mientras los franceses –marxistas militantes– han vuelto su mirada a Morgan por la importancia que su obra pudo haber tenido en el desarrollo del pensamiento marxista, los norteamericanos, por el contrario, han ido directamente a Morgan como reacción a los ataques de que fue objeto desde finales del siglo XIX (ataques que culminaron en la obra de Lowie a la que he hecho referencia). De ese modo, un autor de esta segunda tendencia, Marvin Harris, resalta la figura de Morgan *pese* al uso que de su obra hizo Engels en *El origen de la familia*.

Ahora bien, esta especie de vuelta a Morgan (sea gracias o a pesar de Engels y, en definitiva, de Marx) no implica en modo alguno una aceptación completa de los planteamientos morganianos que figuran en *El origen de la familia*. Dejemos a un lado el problema de en qué medida Engels estuvo acertado o equivocado al atribuir a Morgan el hallazgo de una interpretación de la Historia semejante a la suya y a la de Marx. Como he indicado, el problema sigue siendo objeto de debates sin cuento. Cuando menos, hay que concluir que Engels exageró el paralelismo. Y, en todo caso, tomadas literalmente, las frases que figuran al inicio de la primera edición de *El origen* no son ciertas.

Pero hay otros aspectos más concretos de la obra de Morgan que los antropólogos de nuestros días consideran insostenibles. Y me estoy refiriendo exclusivamente ya a estas tendencias más afines al marxismo y/o al evolucionismo de Morgan. Al mostrar su obsolescencia –como señala Godelier al analizar algunos de ellos– se hunden pasajes enteros de *El origen de la Familia*. Harris y el propio Godelier resumen los principales. Expondré, lo más brevemente posible, algunos de ellos y añadiré algunos otros que ellos no mencionan.

Para empezar, y a la luz de la investigación y de la teoría antropológicas posteriores, la mayoría de las secuencias evolutivas de Morgan tienen que considerarse como inadecuadas o como falsas. Incluso su periodización étnica (aquellos famosos siete períodos, desde el salvajismo inferior a la aparición de la civilización) contiene gruesos errores. Así, por ejemplo, comenzar la serie con la recolección de "semillas y frutos" es insostenible cuando se sabe ya que el ser humano ha sido cazador desde hace al menos un millón de años. Pensemos que, para Morgan, la caza no figura hasta el tercer período. Otro error de peso: considerar a los hawaianos (que contaban ya hacía mucho tiempo con una incipiente organización estatal y con una base económica de tipo agrícola) como representantes del período medio del salvajismo porque carecían de arcos y flechas (los cuales, según Morgan, sólo aparecen en el período superior del salvajismo). Y otro de la

misma índole: considerar la invención de la escritura y del alfabeto fonético como signo distintivo del surgimiento de la civilización, cuando, por ejemplo, los Incas del Perú controlaron todo un Imperio sin ningún sistema de escritura.

Pero lo mismo puede decirse de otras grandes especulaciones de Morgan relativas a la evolución no ya tecnológica, sino específicamente social. Nada permite presumir que una fase de promiscuidad primitiva marcó el tránsito de la mera animalidad a la humanidad propiamente dicha. Al fin y al cabo, tal fase no era sino una vieja hipótesis que Morgan utilizó (como argumento puramente lógico) para dar cuenta de lo que creyó que existía entre australianos y hawaianos. Esto es, el matrimonio de grupo (lo cual es, a su vez, otra hipótesis descartada y otro término obsoleto).

Con todo, tal vez la hipótesis morganiana que continúa siendo más atacada es aquélla que, según Engels, debería figurar junto a la teoría de la evolución de Darwin y la de la plusvalía de Marx. Me refiero a la secuencia en virtud de la cual el grupo de filiación materno (el matriclán) precedió historicamente al grupo de filiación paterno (el patriclán). Como reconoce el propio Makarius (uno de los más fervientes defensores de la unión de Morgan con el marxismo, como ya he indicado) tal secuencia es errónea. Sencillamente, porque grupos humanos que viven en condiciones muy primitivas son patrilineales, mientras que tribus agrícolas, culturalmente avanzadas, son, por el contrario, matrilineales.

Hay que tener en cuenta que Morgan (como otros pensadores de su época) proyectaba al análisis de otras sociedades o de otras fases de nuestro pasado, categorías que eran propias de su sociedad y de su tiempo. Así, la concepción de que un individuo está vinculado, por el hecho de nacer, a un padre (biológico y legal) reúne en una misma persona dos nociones que en otras culturas no van necesariamente unidas (esto es, relación de consanguinidad y pertenencia a un grupo). La paternidad siempre es presunta; pero no así la maternidad (ya que el parto ha sido en cualquier lugar y en cualquier época un hecho visible). De ahí que Morgan concluyera que la filiación materna precede necesariamente a la paterna (para la que, según él, tiene que existir, como prerrequisito, un excedente que se pretenda transmitir por parte de quien controla la propiedad, es decir, el varón pastor o agricultor).

El problema es que la negación del papel del varón en la procreación, en ciertas sociedades primitivas, no excluye la filiación patrilineal, Y, además, si no queremos alejarnos en exceso de nuestra propia órbita cultural, tenemos un caso excepcional, pero altamente significativo. Pensemos que, en los evangelios, se nos presenta a Jesús como hijo de Virgen y, sin embar-

go, su genealogía con David se traza a través de José. Linaje y genética no tienen, por tanto, que marchar siempre al unísono.

Desde luego, tendrían que pasar muchos años para que los antropólogos nos dieran a conocer la estructura de las sociedades tribales africanas. Y esto sólo ocurrió a partir de los años cuarenta de nuestro siglo. En tales sociedades ("gentilicias", como las hubiera denominado Morgan) los grupos de filiación (patrilineal o matrilineal) y sus interrelaciones constituyen la armazón de la sociedad. A través de esa armazón se expresa la política, la economía y la propia organización del territorio. El parentesco, por tanto (no es un sentido estricto o inmediatamente biológico) opera como estructura organizativo o, si se quiere, como idioma o lenguaje que sirve para vertebrar o verbalizar otro tipo de relaciones. En suma: la distinción morganiana entre sociedad gentilicia y sociedad estatal (o, lo que es lo mismo, predominio de relaciones personales frente a predominio de relaciones territoriales) debe reformularse por completo.

Lo único que resulta hoy válido de la secuencia que estableció Morgan por lo que respecta a la prioridad cronológica de la matrifiliación es *una cierta tendencia* a que las formas matrilineales deriven hacia patrilineales y no a la inversa. Pero las formas más primitivas conocidas (las de las sociedades cazadoras y recolectoras) no son matrilineales, sino bilaterales (esto es, como las de las sociedades más avanzadas). Por otra parte, en las sociedades primitivas, al traducir las relaciones de parentesco —como acabo de indicar— otro tipo de relaciones y no meramente reglas de matrimonio, no cabe admitir que los sistemas de parentesco nos revelen, necesariamente, formas de organización familiar ya periclitadas. Además, los sistemas de filiación matrilineal no implican (como pretendió Morgan y aceptó Engels) un papel destacado de la mujer en la familia. En ellos el poder reside no en el marido, pero tampoco en su esposa, sino en su hermano. En definitiva, en el varón.

Todos estos puntos críticos que he venido resaltando (y muchos más que podrían mencionarse) no deberían llevarnos a una consideración globalmente negativa del evolucionismo de Morgan y, de ahí, de *El Origen de la familia*, de Engels. Pese a sus fallos, el intento de correlacionar factores tecnológicos y fenómenos de organización social en el curso de la historia humana (algo mucho más claro en Engels que en Morgan) sigue teniendo validez como estrategia investigadora. Hoy ya no se emplean las denominaciones que usó Morgan para referirse a las grandes etapas de la evolución humana, porque "salvajismo", "barbarie" y "civilización" se han cargado de valoraciones etnocéntricas. Pero con otros nombres (e, incluso, con contenidos bastantes diferentes) el espíritu evolucionista sigue estando presente en las clasificaciones vigentes de sociedades cazadoras y recolectoras (los

"salvajes"), agricultoras y ganaderas (los "bárbaros") y sociedades estratificadas y estatales (los "civilizados"). En cualquiera de esos niveles sigue siendo ineludible investigar correlaciones entre tecnología, relaciones de producción, economía y organización sociopolítica.

Más aún, el intento de *La sociedad primitiva* de Morgan y de *El Origen de la familia* de Engels tienen, también, validez en otro sentido. Ambos recuerdan el orgulloso hombre de la sociedad industrial (mucho más autosatisfecho hace cien años que hoy) que sus orígenes no son sustancialmente distintos de los de aquellos pueblos a los que ha colonizado.

Visto desde la perspectiva actual, el principal fallo de un intento como ese no radica tanto en los aspectos concretos a los que he aludido. Al fin y al cabo, la investigación posterior los ha corregido. El fallo principal estriba en concebir la humanidad como un todo porque ha seguido presuntas líneas de desarrollo semejantes o prácticamente idénticas. Esto revela una concepción de lo humano que resulta hoy del todo inaceptable. La especie humana es, efectivamente, única, frente al resto de las especies animales. Pero lo es, precisamente, más por su diversidad interna (la que reflejan las distintas culturas) que por sus semejanzas, ya que éstas (las semejanzas) las comparten en gran medida los seres humanos con otras muchas especies animales.

Resulta, en definitiva, difícil admitir hoy que exista una ley que marque un desarrollo inexorable de la mera animalidad a la sociedad de clases y al Estado. Esto no es más que etnocentrismo occidental, se presente como se presente. Sin duda, la humanidad en los últimos siglos ha alcanzado una homogeneización sin precedentes. Pero esto se ha producido a costa de truncar las posibilidades de desarrollo de los pueblos que integran lo que en nuestra época se ha denominado el Tercer Mundo.

El error capital de los evolucionistas como Morgan fue creer que los pueblos primitivos, que aún existían en el siglo XIX, en Africa, América, Oceanía o en las islas del Pacífico, mantenían intactas sus instituciones sociales y podían considerarse como ilustraciones vivientes de nuestro propio pasado. Antes al contrario, ningún pueblo conocido en la época había dejado ya de experimentar la impronta de la expansión occidental, al menos desde el siglo XV. Sus sistemas de vida y sus instituciones sociales eran ya, en gran medida, fruto de la industrialización europea. Y ésta, a su vez, hubiera sido imposible sin el obligado concurso de los denominados "salvajes" y "bárbaros". De sus tierras afluían a Europa materias primas y sus poblaciones aportaban mano de obra incomparablemente más barata que la del proletariado urbano.

La humanidad, en una palabra, se hacía una, pero por cauces menos gloriosos que los que sospechaba Morgan. Este, orgulloso del increíble progreso alcanzado, pero, al propio tiempo, sin poder concebir cómo habría sido posible, concluía el libro que entusiasmó a Engels y le dio pie para escribir *El Origen de la familia* con estas palabras:

> "Sus trabajos, sus penurias y sus conquistas (entiéndase, los de nuestros antepasados) fueron parte del plan de la Inteligencia del Ser Supremo que hizo del salvaje un bárbaro y de éste un hombre civilizado".

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Las obras de Morgan y Engels a las que he venido aludiendo repetidamente tienen ediciones bastante recientes en castellano:

La sociedad primitiva, segunda edición., Editorial Ayuso, Madrid, 1971.

El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, Editorial Ayuso, Madrid, 1971.

He utilizado otras publicaciones, aludidas o no en el texto anterior, cuyas referencias bibliográficas son las siguientes:

–J.A. Barnes, "Genetrix: Genitor: Nature: Culture?", en Jack Goody (Ed.), *The Character of Kinship, Cambridge University Press, London, 1973.*

–Raymond Firth, "¿El antropólogo escéptico? La antropología social y la perspectiva marxista de la sociedad", en Maurice Bloch (comp.), *Análisis marxistas y antropología social,* Ed. Anagrama, Barcelona, 1977.

–Meyer Fortes, *Kinship and the Social Order. The Legacy of Lewis Henry Morgan,* Routledge and Kegan Paul, London, 1970.

–Maurice Godelier, *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels Lénine,* Preface de G., Editions Sociales, Centre de Etudes et de Recherches Marxistes, París, 1970.

–Maurice Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI, Madrid, 1974.

–Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory, A History of Theories of Culture*, Routledge and Kegan Paul, London, 1968.

–Enrique Luque Baena, "Sobre la antropología política", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Enero-Marzo, 1984.

Raoul Makarius, Presentación e introducciones a Lewis H. Morgan, *La société archaique*, Editions Anthropos, Paris, 1971.

–Diego Núñez, "Marx y Darwin: Relación personal e intelectual", *Mundo científico*, número 23, marzo, 1983.

–George W. Stocking, *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology,* The Free Press, New York, 1968.

–Emmanuel Terray, *Le marxisme devant les sociétés "primitives"*, François Maspero, Paris, 1972.

–Fred W. Voget, *A History of Ethnology*, Holt, Rinehart, and Winston. New York, 1975.

–Gay Webe", "Nineteenth Century Anthropology", *History of Science, vol. XII 1974.*

–Eric R. Wolf, Europe and the without History. University of California Press, Los Angeles, 1983.

ORIGEN DE LA FAMILIA, ORIGEN DE UN MALENTENDIDO

Celia Amorós*

Disto mucho de considerarme una especialista en antropología, y aunque no voy a tratar este aspecto, puesto que es el tema de la conferencia de mañana, para hacer una valoración de las aportaciones de Engels a la cuestión de la mujer no tendré más remedio que ir rozando cuestiones antropológicas. Me interesan, naturalmente, desde el punto de vista del feminismo y de la polémica en torno a lo que ha significado esta obra de Engels, como explicación teórica de la situación de subordinación de la mujer. Trataré entonces de ordenar esta charla en tres bloques: en uno de ellos, que responderá propiamente al título, trataré de exponer el malentendido que existe en el planteamiento engelsiano del origen de la familia, relacionándolo con una confusión entre los conceptos que en el marxismo han servido para conceptualizar la producción, y los conceptos en base a los cuales Engels conceptualizará la reproducción. (No en el sentido marxista, de reproducción, como lo emplea Marx en *El Capital*, sino en el de reproducción biológica). Intentaré hacer ver cómo, desde mi punto de vista, esta confusión, basada en que Engels empleó el razonamiento por analogía para transplantar los conceptos analíticos del marxismo —esos mismos conceptos en cuya virtud el marxismo se constituye como una teoría de la producción—, a la reproducción, da lugar a una serie de paralogismos y confusiones y cómo ha influido luego en una serie de concepciones del feminismo.

* Profesora de Historia de la Filosofía de la UNED

En segundo lugar, me propongo hacer una valoración de las aportaciones de Engels desde la actualidad: ¿Cuáles, de las correlaciones establecidas por Engels, se pueden mantener? ¿Cuáles habría que revisar o corregir en base a lo que se está haciendo actualmente sobre antropología de la mujer? (Tengo que advertir que me moveré aquí hasta donde llega mi información que es bastante limitada). Por último, y creo que éste es un tema que tiene implicaciones ideológicas muy interesantes desde el punto de vista feminista (interés ideológico, político y estratégico para el movimiento feminista en la actualidad), me referiré al debate sobre el matriarcado. Entraré en el replanteamiento de este debate en su doble vertiente: por una parte, la discusión acerca de la eventual existencia o no-existencia del matriarcado como situación histórica real, y, por otra, la del significado de los mitos del matriarcado.

Analogías y malentendidos

Empezaré por hacer justicia al título explicando en qué me parece que consiste el malentendido en el planteamiento de Engels. El marxismo, desde un primer momento, desde los *Manuscritos* de Marx de 1844, puso siempre la relación del hombre con la naturaleza, en la producción social humana, bajo el signo de la mediación. Desde los *Manuscritos*, Marx insistió en que el hombre se naturaliza en la medida en que humaniza la naturaleza, y es justamente esta mediación de la relación con la naturaleza a través del instrumento, a través de las relaciones sociales, lo que hace al hombre propiamente humano. Sin embargo, es curioso que, en lo que se refiere a la reproducción, el marxismo no la haya pensado, de entrada, bajo ese signo de la mediación; parece comosi la pensara, en cambio, de una manera un tanto naturalista, sin mediaciones. Esto se ve muy claro ya en la misma idea del comunismo sexual primitivo como la situación "natural", como el paradigma "natural", donde no habrían existido instituciones culturales: hasta el propio tabú del incesto es considerado como algo posterior. Naturalmente, Engels —hay que decir que los conocimientos antropológicos de su época no daban tampoco para mucho más— no valoró toda la significación simbólica ni todas las implicaciones como mecanismo de poder del tabú del incesto. Por su parte, curiosamente divide la evolución de la familia en dos períodos: en el primero, que llega hasta la familia sindiásmica, habrían operado los mecanismos de la selección natural —Engels toma aquí por base el darwinismo— y piensa que la selección natural, de alguna manera le sirvió al hombre, más o menos instintivamente, para ir estrechando —desde la familia consanguínea a través de la punalúa sindiásmica— el círculo de parentesco en el cual se podían mantener relaciones sexuales, de modo que cada vez el sistema de prohibiciones iba restringiendo más este círculo. Hasta aquí, los mecanismos que entran en juego son mecanismos

naturales, son los mecanismos de la selección natural. Solamente aparecen causas sociales propiamente dichas, así lo dice Engels, en el paso de la familia sindiásmica a la familia monógama. Ello tiene lugar cuando aparece la propiedad privada con los excedentes producidos por el ganado; a partir de ese momento compensa económicamente la esclavitud y se consolida como institución; la propiedad privada va a pasar a manos de los patriarcas o jefes de familia, y eso justamente condicionará la situación de dependencia de la mujer, basada en que su trabajo se convierte en un servicio doméstico. En el mismo proceso en el que han sido domesticados los animales se ha convertido el trabajo de la mujer en un trabajo que, si bien se considera socialmente necesario, cada vez es moldeado en mayor medida conforme al esquema de un servicio doméstico, y, por lo tanto, quedaría inscrito en la esfera de lo privado. No, por supuesto, con el carácter de privaticidad que tendrá lugar en el capitalismo, pero Engels lo piensa ya de acuerdo con ese esquema.

Engels nos dice: "La selección natural había realizado su obra al llegar a la familia sindiásmica y a partir de ahí entraron en juego otras causas de carácter social. La familia monogámica fue la primera forma de familia que tuvo por base condiciones sociales y no las naturales, y fue, más que nada, el triunfo de la propiedad individual". A partir de ahora Engels conceptualiza en los términos de la producción: hasta entonces no habrían existido más que los mecanismos de la reproducción sometidos a la mecánica de la selección natural. La reproducción queda, pues, en el marxismo, como lo diría Althusser en sus buenos tiempos, como algo "no pensado", es decir, no conceptualizado en sus propios términos, como un vacío teórico. Ocurre entonces lo inevitable, y es que se proyectan por analogía en este dominio las categorías que han servido para analizar la producción, y de ahí se deriva un proceso en cadena de razonamientos por analogía, cuya mecánica no solamente se da en el caso concreto de la reproducción, sino que puede también ser ilustrada en otros casos. Recordarán ustedes que en el prólogo, tan agudo, de Sacristán al *AntiDühring*, una de las críticas que le hace a Engels es precisamente que comete a veces este tipo de paralogismos o saltos entre distintos niveles lógicos y epistemológicos, al pasar de análisis que se dan en niveles sometidos al tratamiento analítico-reductivo, de la ciencia a otros que, en cambio, se mueven en el nivel de la paráfrasis de la experiencia cotidiana, como en el famoso ejemplo del grano de cebada como ilustración de la ley dialéctica de la negación de la negación, entre otros.

Engels, al tener un talante bastante sistematizador, profesa una especie de horror al vacío que se concreta en la necesidad de dotar a la teoría de un poder de totalización. De este modo, allí donde encuentra un vacío, en lugar de dejarlo como está —al menos, provisionalmente—, tiende a re-

llenarlo sirviéndose del razonamiento por analogía cuya función consiste aquí en rematar y redondear la visión del mundo. A otro paralogismo engelsiano resultante de tales operaciones totalizadoras, también le hizo en su día una crítica Althusser, poniendo de manifiesto su confusión entre distintos niveles epistemológicos: por un lado, Engels se refiere a la relación entre la infraestructura y las superestructuras y luego, por otra parte, dice que "por debajo de todo esto está el conflicto de las voluntades individuales y sus choques..."[1]. Pasa de este modo a un modelo espistemológico completamente distinto, tomado de la experiencia cotidiana, o bien elaborado a través de una representación de la mecánica trasplantada a la vida social que no tiene demasiado que ver con las categorías específicas del marxismo; y, al ser relacionados ambos niveles sin mayores cautelas metodológicas, se producen una serie de paralogismos o saltos lógicos no justificados.

En *El Origen de la familia* encontramos un ejemplo pregnante de esta propensión de Engels al razonamiento por analogía. Tendencia que, por otra parte, no sólo tiene aspectos negativos y criticables en la medida en que nos llevan a una serie de paralogismos: en otros casos le ha proporcionado a Engels intuiciones muy fecundas. Como ocurre con todo mecanismo intuitivo, la analogía en ciertos casos puede sugerir hipótesis interesantes, que luego se verá lo que pueden dar de sí, al menos, a título eurístico, a veces puede tener su fecundidad. Es muy interesante, por ejemplo, el análisis por el que Engels en *El Origen de la familia*, en virtud de la analogía, establece un isomorfismo entre la diferencia que existe entre, por una parte, el planteamiento jurídico de igualdad formal en las condiciones del contrato de trabajo entre el capitalista y el proletario, en el capitalismo, y la asimétrica situación real de base sobre la cual se formula el contrato jurídico, y, por otra, el contrato matrimonial entre el hombre y la mujer, que también es formalmente igualitario en cuanto requiere el consentimiento de ambos, y, sin embargo, disimula que la situación real de independencia social de la mujer desde la cual es arrancado tal consentimiento, es desimétrica. Engels establece, pues, un isomorfismo entre ambas distorsiones reales, tanto en la situación con respecto a la propiedad de los medios de producción en el caso del obrero, como es bien sabido, como en la situación de dependencia económica y social de la mujer, en la estructuración patriarcal de la sociedad, que lleva a que ese contrato no sea sino una ficción. Los razonamientos por analogía tienen, pues, dos caras. En este último caso son agudos y apropiados: justamente, la crítica que se hará a ciertos planteamientos del feminismo liberal, no deja de tener ciertas concomitancias con la que hizo el marxismo en su día a los derechos humanos abstractos.

En lo que concierne a la división sexual del trabajo, sin embargo, vamos a ver cuáles son las consecuencias ideológicas de la aplicación del razo-

namiento por analogía. En *El Origen de la familia* dice Engels: "En un antiguo manuscrito inédito, descifrado en 1846 por Marx y por mí (parece que se refiere a *La Ideología Alemana*), encuentro esta frase 'la primera división del trabajo es la del hombre y la mujer para la procreación de los hijos' ". En *La Ideología Alemana*, se afirma: "...que (la división sexual del trabajo) originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual, y más tarde de una división del trabajo introducida de un modo natural, que se refería a las dotes físicas: por ejemplo a la fuerza corporal, a las necesidades, las coincidencias casuales, etc." Sin embargo, es curioso que, por otra parte, añadan Marx y Engels: "Esta división del trabajo solamente se convierte en *verdadera* división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual"[2]. Parece desprenderse de ello que la división sexual del trabajo, en la medida en que es "verdadera" división social, no sería "natural", y, en la medida en que es "natural", se debería concluir lógicamente que no se trata de una "verdadera" división del trabajo, entendiendo las divisiones del trabajo como artefactos sociales y culturales que llevan a asegurar –en este caso– la dependencia recíproca de los sexos así como una serie de mecanismos de poder, etc. Sin embargo, a partir del planteamiento de Engels también se puede argumentar del siguiente modo: si se puede remitir, en definitiva, la división del trabajo entre el hombre y la mujer a la división de funciones en las actividades sexuales y reproductivas y se encuentra ahí la matriz o el esquema de toda división del trabajo, entonces todas las formas de división en clases, en la medida en que dependen de la división del trabajo, van a poder ser derivadas, en principio, de esta matriz. Este planteamiento será justamente el de las teóricas del feminismo radical, que lo explotarán en dos líneas diferentes. Lo asumirá, por una parte, Sulamith Firestone, la teórica de las feministas radicales de Nueva York, dándole con ello una base radical al feminismo, de signo más bien biologista, y lo tomarán también las teóricas de la mujer como clase social y del modo de producción patriarcal, aplicando las categorías de la producción a la reproducción, como luego trataremos de hacer ver.

¿Cómo se produce el paso de Engels a Sulamith Firestone? Todo razonamiento por analogía es un mecanismo de ida y vuelta. Si yo pienso el fenómeno "A" por analogía con el fenómeno "B", pienso el fenómeno "B" por analogía con el fenómeno "A". Engels, cuando trata de incorporar teóricamente la reproducción a la producción, como base infraestructural de los propios modos de producción y de la historia, al no pensar específicamente la reproducción sino por analogía con la producción, hace este doble recorrido: a veces considera la producción como una variante de la "reproducción", en cuanto que la producción es la condición de la reproducción de la propia vida humana y de la vida de la especie. La producción, entonces, abarcaría estas dos formas: la reproducción de la propia vida como reproducción de las condiciones de vida (que sería lo que se entiende

en los otros contextos por "producción", en sentido marxista), y la reproducción de la especie, es decir, la reproducción biológica. Y en otros casos procede al revés: la reproducción aparece como una variante de la producción, en cuanto es producción de los seres humanos en cuanto fuerza de trabajo y potencial reproductor. De este modo se configurarán metáforas como la de que en la monogamia existe una apropiación privada de las capacidades reproductivas de la mujer concebidas, por analogía, como fuerzas productivas; en otras derivaciones teóricas, las fuerzas productivas serán pensadas por analogía con las categorías de la reproducción. Se verá entonces la reproducción como una variante de la producción, y/o la producción como una variante de la reproducción, en el sentido que hemos tratado de exponer.

En estas condiciones, ¿qué es lo que hace Sulamith Firestone cuando quiere tener en cuenta la reproducción para pensar en la infraestructura? Aplica lo que se podría llamar el operador *re*: donde Engels dice producción, ella dice reproducción, y a partir de aquí tenemos el feminismo radical. Engels decía; "El materialismo histórico encarna la concepción del curso histórico, que busca la causa última y la fuerza motriz de todos los acontecimientos en el desarrollo de la sociedad, las variaciones de los sistemas de producción e intercambio, en la división de la sociedad en clases diferenciadas y en las luchas de los estamentos entre sí". Corrige y parafrasea Firestone: "El materialismo histórico (...) encuentra la gran fuerza motriz de todos los acontecimientos en la dialéctica del sexo; en la división de la sociedad en dos clases biológicamente diferenciadas con finalidad reproductiva, y en los conflictos de estas clases entre sí. En las variaciones de los sistemas de reproducción, matrimonio y educación de los hijos creados por estos conflictos, en el desarrollo concomitante de otras clases físicamente diferenciadas (castas), y en la prístina división del trabajo basado en el sexo y que evoluciona hacia un sistema económico-cultural" [3]. Vemos así cómo funciona la lógica del operador *re*: donde dice *producción*, dígase *reproducción*. Entonces, lo que aquí interesa no es tanto decidir si este cambio es o no legítimo, como señalar el mecanismo del razonamiento por analogía, que consideramos fundamental.[4]

Pues bien, si la determinación en última instancia de la dialéctica histórica la ejercen las relaciones de reproducción, podemos ver ahora el pasadizo lógico que une la concepción naturalista y biologista con el planteamiento economicista, en esta operación de sustitución que haría el feminismo radical. Y no deja de tener una lógica profunda. Pues, si tenemos que incorporar la reproducción a la infraestructura en sentido marxista, y entonces pensamos que, en última instancia, la marcha de la historia y de las sociedades está condicionada por las relaciones de reproducción, ello significa que las relaciones de reproducción habrán de funcionar como infraes-

tructura. Ahora bien, si funcionan como infraestructura a la manera en que funciona como infraestructura la producción (es decir, en el sentido en que el marxismo ha dicho siempre que funciona la producción como infraestructura), de ahí se deriva que las relaciones de reproducción habrán de ser relaciones de producción en sentido marxista. Por lo tanto, entonces, las relaciones patriarcales constituyen un modo de producción, el modo de producción patriarcal, y dentro de ese modo de producción las mujeres, al tener una posición en la que no controlan los medios de producción-reproducción, al tener una posición en la que se ven obligadas a encajar su fuerza de trabajo así como sus capacidades sexuales y reproductoras en el marco de la familia patriarcal bajo la autoridad del jefe de familia, etc., están propiamente insertas en un modo de producción que también puede ser llamado modo de producción doméstico, al margen y al lado del otro modo de producción, es decir, de los modos de producción que responderían a la tipificación marxista tradicional.

El razonamiento analógico de Engels, producción-reproducción, se encuentra de este modo en la base de la operación de las teóricas del feminismo radical, en la transición de un biologismo que pone todos los énfasis en el conflicto entre las mujeres y los hombres como clases sexuales diferenciadas, a lo que podríamos llamar la versión economicista, que es la teoría de la mujer como clase social, cuyo exponente más significativo en el Estado español se puede encontrar en la obra de Lidia Falcon titulada *La razón feminista.*

La posible crítica que se puede hacer a la tesis de Firestone no la voy a centrar, como ya lo he advertido, en el hecho de que no parezca ser cierto que las relaciones de reproducción sean determinantes en última instancia de la marcha de la historia en el sentido marxista, en la medida en que parece claro que las formas de la familia dependen de los cambios de la producción y no a la inversa, si bien hay una dialéctica entre los procesos. Insisto en que lo fundamental es ver donde está aquí el *quid pro quod*, cómo este *quid pro quod* arranca de Engels precisamente por esta mecánica del razonamiento analógico. Claro que, una vez ha entrado en funcionamiento esta mecánica, se tratará de analizar las condiciones de reproducción con los mismos instrumentos analíticos que la teoría marxista emplea, en cuanto que es una teoría de la explotación, para explicar la explotación. Entonces, en la línea economicista se considerará que al trabajo doméstico de la mujer se les extrae una plusvalía en el sentido en que el patrono se la extrae al obrero. Es decir, se considerará que, entre el coste de la reproducción de la mujer como fuerza de trabajo y el valor del conjunto de los servicios que ella produce para la familia existe siempre un excedente a favor del varón del cual éste se beneficia como tal; no ya los capitalistas o la clase dominante, sino el jefe de la familia en tanto que patrón: de ahí la teoría de la mujer como clase social.

Hay aquí una extrapolación, a mi modo de ver inadecuada y a la que se pueden hacer toda una serie de críticas metodológicas, pero que no deja de ser sugerida por algunas analogías de Engels, cuando dice que "en la familia el hombre es el burgués y la mujer el proletario"; si, sobre estas analogías, se basa todo un análisis sistemático, se puede construir una teoría de estas características.

Las aportaciones de Engels

Vamos a interrumpir aquí estas consideraciones acerca de los razonamientos por analogías para pasar a la valoración de las aportaciones de Engels. A pesar del malentendido en las relaciones entre la producción y la reproducción, ¿qué se puede seguir considerando válido del planteamiento que él hizo? Quizás las analogías que él estableció tienen efectivamente sus limitaciones porque la correlación entre la subordinación de la mujer y la propiedad privada por parte del jefe de familia responde a una situación que, lejos de haberse generalizado y prolongado históricamente, ni siquiera a partir del momento en que se implantó la propiedad privada, solamente tiene lugar en condiciones en que, precisamente, la reproducción familiar y la reproducción social, como lo diría Deleuze, son coextensivas (es decir, cuando la familia es toda una estrategia social y las relaciones de parentesco cumplen a su vez funciones productivas). Es quizás en estos contextos históricos donde cabe el tipo de planteamiento que hace Engels, pues se da efectivamente el caso de que la propiedad privada la tenga el patriarca o el jefe de familia, *a título de tal*, lo cual no puede ser dicho sino de forma retrospectiva, precisamente cuando el poder social y el poder sobre un grupo familiar en sentido amplio pueden ser claramente distinguidos. En lo referente a la propiedad del jefe de familia, Engels dice que "la nueva riqueza del ganado pertenecía en su origen a la *gens*, pero muy pronto debió desarrollarse la propiedad particular de los rebaños", y esta propiedad particular iría a parar a los varones. Lo cual no se entiende demasiado bien, a menos que los hombres hubieran tomado ya socialmente unas posiciones de dominación. Porque si no era así, si se partía realmente de una situación igualitaria, ¿porqué en el momento en que aparece la propiedad privada esa propiedad va justamente a parar al grupo de los varones? La explicación antropológica de Engels es clara solamente en la medida en que remite a otra explicación previa: la de porqué el dominio masculino ya existía en las sociedades donde no se producía un excedente, y aquí entraremos en otra vertiente de las críticas que se le pueden hacer a Engels. Se han dado explicaciones como la de que, efectivamente, eran los hombres los que podían establecer relaciones de clientela.[5] Este tipo de explicaciones son circulares. Cuando hay unas diferencias en la propiedad y, como ocurre en las

sociedades primitivas, a través del mecanismo del don y de los intercambios de regalos, o el potlach se anudan las relaciones sociales de prestigio, se produce efectivamente la situación de que aquél que no puede dar o no puede estar en condiciones de compensar a su acreedor en propiedades, le compensará en servicios. Al establecerse este tipo de desequilibrios se crean relaciones de clientela. Entonces, el varón, en la medida en que ha tenido el control de las armas y ha realizado las expediciones guerreras es precisamente quien puede tratar de reproducir estos mecanismos y conseguir un séquito, ya que (si partimos de la base de que en este nivel ha aparecido ya la ganadería, según la hipótesis de Engels), puede repartir rebaños, lograr cada vez más botín para repartir a su vez estos rebaños y de esta manera mantener su séquito y su clientela y seguir ampliándola. La mujer, al estar excluida de estas expediciones guerreras también lo está de las formas de apropiación que van unidas a estas formas de clientela, vinculadas a su vez a las prácticas guerreras. Es decir, que hay que suponer que la disimetría era anterior, pues de otro modo no se entiende porqué la propiedad privada fue a parar a manos de los varones jefes de las familias, pero ¿por qué entre el hombre y la mujer en el seno de la familia, si no existía previamente una desigualdad? Es un mecanismo que lógicamente no entiendo, a menos que se hagan intervenir otros factores con anterioridad.

Engels creyó que en la división del trabajo propia de las sociedades primitivas o llamadas primitivas, el hombre era siempre el que aportaba el sustento y la mujer la organización doméstica. Pero la organización de la casa en la *gens* y mientras los clanes eran matrilineales (él los llamaba matriarcales por influencia de Bachofen), era un trabajo que sólo entre comillas y de forma un tanto retrospectiva podría ser llamado "doméstico": era considerado como un trabajo socialmente necesario, como una industria pública, tenía un carácter público y no estrictamente doméstico. Ello no quiere decir, sin embargo, que la mujer realizara un trabajo productivo: era la administradora de la casa, lo que ocurre es que esta función de la administración era una función social. Con la aparición de la propiedad privada patriarcal el trabajo de la mujer se privatizó en el marco de este nuevo tipo de familia: ahí residiría el cambio fundamental y de mayores implicaciones para la condición económica y social de la mujer. (La antropología contemporánea ha desmentido desde los estudios realizados sobre la mujer recolectora, la mujer en distintas sociedades horticultoras, pastoriles, agrícolas, etc., la creencia de Engels de que la mujer no participaba directamente en el proceso de la provisión de los alimentos). La propiedad privada aparece, pues, a partir de una situación en la que existía una previa división sexual del trabajo, situación que, sin embargo, Engels pensaba, que no era de desigualdad, porque la mujer, a través del derecho materno, de la filiación materna, tenía una valoración y un prestigio. Así pues, la división sexual del trabajo no establecía una jerarquía de poder sino una situación prácti-

camente igualitaria, porque el trabajo femenino era justamente una industria social y para Engels ahí estaba todo el *quid* de la cuestión. Por lo demás, no voy a glosar aquí los mecanismos de la herencia, su relación con la monogamia y la exigencia de la fidelidad de la mujer para asegurar la transmisión de la herencia. Son tópicos de Engels suficientemente conocidos.

Se trataría de valorar, pues, la correlación establecida por Engels entre la propiedad o no propiedad privada de la mujer y su grado mayor o menor de subordinación. En este sentido podría decirse que, en términos generales, si bien la dominación masculina es anterior a la propiedad privada y a las sociedades de clases, lo que parece fuera de duda es que, aunque no pueda hablarse aquí de una relación biunívoca, la propiedad privada y las sociedades de clases, basadas en la explotación, han acentuado enormemente la subordinación de la mujer y han agudizado su dependencia en relación a las sociedades no clasistas. Aunque en sociedades no clasistas también hay sanciones duras para la mujer, como veremos, la situación de la mujer se degradó de un modo profundo en las sociedades clasistas.

Ahora bien, ¿qué correlación se podría establecer en términos más precisos entre la subordinación de la mujer y la propiedad privada? Aquí, además del análisis económico en sentido estricto, habría que introducir una serie de mediaciones. Pues en sociedades clasistas donde ya existe el Estado, en muchos casos la mujer hereda propiedades y tiene propiedades. Por supuesto que, en los casos en que la mujer también tiene propiedades, no cabe duda de que, dentro de la relación doméstica, ello le da una situación de mayor prestigio y menor precariedad. Ahora bien, la cosa quizás no depende tanto de un modo directo de que tenga propiedad o no, como del hecho de que las sociedades de clases tienden a establecer una dicotomía profunda entre la esfera de lo público y la de lo privado.[6] Lo fundamental, desde este punto de vista no es sólo que la mujer sea o no propietaria de gran parte de los bienes domésticos –pues el matrimonio es un pacto entre familias a través de las mujeres en el que se tiende de un modo u otro a establecer, a más corto o a más largo plazo, una relación de equilibrio– sino *la forma como se traduce socialmente para la mujer el hecho de tener propiedades en un tipo de sociedades en las cuales ya se ha ahondado la división entre lo público y lo privado.* De este modo, si bien es cierto que la mujer está en general en una posición menos precaria frente al marido si es también poseedora de bienes, también lo es que entre el *status* social y el *status marital* no hay necesariamente una correlación, porque el que la mujer sea propietaria puede muy bien no traducirse en acceso al trabajo socialmente valorado, a una condición de adulto social, a puestos políticos, etc. El Estado puede encargarse en este sentido de ejercer mediaciones tales como, por ejemplo, tomar como interlocutores en materia de tributos así como de otro tipo de reglamentaciones exclusivamente a los hombres

en cuanto jefes de familia, y la mujer se queda de este modo con una capacidad de maniobra muy limitada con respecto a sus propiedades, jurídica y socialmente. Justamente la eficacia de este tipo de mediaciones hace difícil establecer una correlación entre el factor de la propiedad privada, si este factor se aisla, y la subordinación de la mujer. Aunque sigue siendo cierto que, en términos generales, donde existe la propiedad privada la mujer está más oprimida, hay que introducir otros elementos en el análisis.

¿Cuáles serían, entonces, estos elementos? Por lo pronto, habría que dar algún elemento de explicación del hecho de que en las sociedades clasistas se relegue a la mujer al dominio de lo privado y el trabajo de la mujer se convierta en un servicio privado. Las clases explotadoras parecen tener una preferencia por explotar directamente a los hombres sobre la explotación de las mujeres. Me refiero a las sociedades de clases antes de llegar al capitalismo. Pues creo que el capitalismo en este sentido, podríamos decir que en tanto que capitalismo —otra cosa es que en el capitalismo haya un patriarcado, lo que de momento es otra cuestión— no ha tenido preferencia por hombres, mujeres, niños, negros, blancos, chinos o paquistaníes; el capitalismo tiene una capacidad discriminatoria mínima en cuanto a la explotación se refiere. Es un mecanismo puramente abstracto de extracción de plusvalía, y la mano de obra que encuentre como la más barata será la mano de obra que preferentemente explotará. Así lo ha hecho en muchos casos con la mujer, pero no tanto porque sea mujer, como porque la mujer, por razones históricas, estaba ya en una situación más vulnerable y se le podía explotar más, lo cual es otra cuestión, imputable a la tradición patriarcal, pero no precisamente a una preferencia del capitalismo en cuanto tal por explotar a la mujer. El capitalismo en cuanto mecanismo abstracto de extracción de plusvalía, barre diferencias cualitativas; el valor de cambio introduce su lógica abstracta y le ahorra todo tipo de concreciones al capitalista en cuanto tal. Otra cosa es que *el capitalista sea también un patriarca;* otra cosa es que *un obrero sea también un pequeño patriarca y que luego hagan pactos entre sí.* El salario familiar, por ejemplo, sería un caso típico, como lo ha puesto muy agudamente de manifiesto Heidi Hartmann en su artículo[7] titulado *El desdichado matrimonio entre socialismo y feminismo.* Analiza allí cómo el salario familiar es un pacto entre varones de clases enfrentadas, con intereses opuestos, pero que llegan en este punto a un acuerdo en función de que la mujer quede bajo la dependencia del hombre, lo cual puede convenir al capitalismo para que así reproduzca mejor la fuerza de trabajo y los capitalistas consideran preferible esa situación a explotarla directamente a ella, al mismo tiempo que le hacen una concesión a los varones de las clases explotadoras tratándolos como los interlocutores dentro de un pacto entre varones para mantener el control sobre el conjunto de las mujeres. Esta lógica patriarcal que se incrusta en el capitalismo no deja de tener también sus precedentes históricos. Parece como si hubiera

que remitirse a algo así como un pacto patriarcal en el origen; al menos podríamos tomarlo como hipótesis. En muchos casos se ha acabado por permitir que los esclavos se casaran, tuvieran mujeres e hijos. Los varones de las clases dominantes amplían así la función de padres —padres en el sentido de patriarcas, de titulares de un cierto poder, no en el de las connotaciones afectivas y emocionales que tiene en la familia actual, sino en el sentido del *pater familias* romano— a los varones de las clases explotadas en situaciones críticas para el monopolio de su hegemonía, hacen concesiones de un cierto poder paterno de control sobre las mujeres y la descendencia como un pacto compensatorio respecto a otras explotaciones de que los hacen objeto. Hay aquí, entonces, dos dinámicas, dos dinámicas que están imbricadas; hay un juego entre ellas y un forcejeo en el capitalismo.

Pero, antes del capitalismo, antes de que se impusieran los mecanismos abstractos de la extracción de plusvalía, del valor de cambio, había una preferencia de las clases explotadoras por explotar a los hombres. ¿Por qué razón sería así? Se han dado al respecto algunas explicaciones o elementos de explicación. Algunas antropólogas, como Sax, por ejemplo, piensan que las clases explotadoras han preferido a los hombres por tener mayor movilidad al estar exentos de las servidumbres reproductivas (como ocurre en muchas empresas, que no emplean a la mujer porque se puede quedar embarazada) y ser así una mano de obra sin ningún tipo de restricciones en su capacidad para ser explotada. La mujer ha sufrido en cambio el ser dependiente de explotadores y explotados. Yo no sé hasta qué punto esto es así; quizás esa razón biológica sea un elemento de explicación, pero no parece que toda la clave de la explicación resida ahí. Siempre hay que recurrir en última instancia a algún tipo de pacto patriarcal; es decir, que, en la lucha de clases, los interlocutores son siempre varones contra varones, y lo son sobre la base de una mediación simbólica en elipsis acerca de la cual existe el acuerdo tácito de que debe estar siempre controlada en última instancia por el colectivo de varones, y esta mediación simbólica es, precisamente, la mujer. Entonces, los explotadores, en lugar de constituirse directamente en pater familia, de los explotados, hacen de los explotados de alguna manera padres (no en el sentido de darles una propiedad y una herencia importante que transmitir, porque obviamente no es ese el caso, pero sí en el de otorgarles el control de la mujer en el ámbito doméstico, el que la mujer realice para ellos los servicios domésticos): es una compensación que dan los hombres a los hombres por la propia explotación de la que son objeto.

Victoria Sau [8] suele invertir el razonamiento por analogía de Engels al que antes me he referido. Las mujeres, viene a decir Victoria Sau, nos devanamos los sesos para pensar en nuestra opresión, o nuestra explotación por analogía con la de los hombres por los hombres. Será que nos extraen la plus-valía, será que nos quitan el producto de la reproducción, será que...

cuando, en realidad, ocurre lo contrario: los hombres "feminizan" a otros hombres, y si los han "feminizado" puede muy bien pensarse que la explotación de unos hombres por otros viene a ser como una ampliación de una "feminización" que fue algo así como una opresión originaria, o un pacto entre los varones para dominar a las mujeres. Ahora bien, ¿tiene sentido hablar de feminización para describir las situaciones de opresión y explotación de los hombres por los hombres? Veamos. ¿Qué se hace, por ejemplo, con un país que es colonizado? Se le quita su nombre y se la da otro nombre impuesto, se le quita su lengua autóctona, la materna, la vernácula, que es la del siervo y la de la madre y se le impone la lengua oficial (que es, por supuesto, la lengua del padre, la lengua de la cultura, etc.) Son pues, mecanismos de feminización, mecanismos muy viejos que remiten a lo que ha sido el esquema matriz de toda opresión. De este modo, los hombres se mueven, en las relaciones entre ellos, en un juego complejo: los de las clases dominantes tienden, por un lado, a explotar a los otros todo lo que se pueda, dentro de unos ciertos límites en los que se asegure, en última instacia, un pacto interclasista del conjunto de los varones sobre el conjunto de las mujeres. Y este pacto no es tanto un pacto para la explotación, pues no creo que sus raíces sean económicas (aunque, por supuesto, tiene efectos económicos y muy relevantes) como raíces más bien ideológicas, del dominio de lo simbólico... Aquí habría que introducir toda una serie de elementos de explicación –que, por supuesto, para Engels no entraron en danza, o bien los minimizó–, relacionados con los problemas que hoy en día llamaríamos de eficacia simbólica, de eficacia ideológica; problemas relacionados con los mecanismos profundos de identidad sobre los que algo tiene que decir el psicoanálisis, etc... toda una serie de mediaciones sin las cuales ya no podríamos aproximarnos a este tipo de fenómenos.

Hay un juego, por lo tanto, entre la política de la clase dominante de "divide y vencerás" en las clases explotadas, y luego, por otra parte, los pactos interclasistas, el pacto patriarcal interclasista entre el conjunto de los varones con respecto al conjunto de las mujeres. Todo ello hace que no se pueda simplificar en este tipo de análisis, que al menos haya que partir de la necesidad de tener en cuenta todos estos elementos.

El análisis de Engels tiene una serie de limitaciones que parten de sus presupuestos economicistas. Como él no ve ningún otro tipo de razón para que exista una subordinación de la mujer que el hecho de la propiedad privada, piensa lógicamente que son la abolición de la propiedad privada y la incorporación de la mujer al trabajo social, con la industrialización y en una situación en la que se pueda abolir la propiedad privada de los medios de producción, mediante la revolución socialista, las bases económicas de la dominación masculina desaparecerán. En *El Origen de la familia* traza enternecedores cuadros idílicos del amor proletario y de la familia proleta-

ria que la experiencia prueba que no son ciertos. Dice, por ejemplo: "En las relaciones con la mujer, el amor sexual no es ni puede ser una regla efectiva más que en las clases oprimidas"[9]. Y aquí hay que señalar una cosa muy interesante: para Engels, aunque la monogamia haya derivado de una serie de razones económicas, evoluciona en el amor caballeresco medieval, el amor cortés, etc., y, justamente, el amor, en el matrimonio proletario, viene a ser como una especie de reacuñación, en versión plebeya, de ese amor caballeresco medieval. En el planteamiento de Engels, es la versión plebeya del amor cortés aristocrático, herencia cultural que el proletariado debe asumir. Ello supone unas interpretaciones del amor cortés que hoy en día pondríamos en buena medida en cuestión. Pero no cabe duda de que, para Engels, la tradición amorosa caballeresca medieval puede ser heredada históricamente, se puede reconvertir y recuperar por y para el proletariado. Cuando dice que "en las relaciones con la mujer, el amor sexual no es ni puede ser una regla efectiva más que en las clases oprimidas", parece claro que está pensando en el proletariado, la clase para la que, precisamente, habrían desaparecido todos los fundamentos de la monogamia clásica. Faltan por completo los bienes de fortuna, para cuya conservación y transmisión se han instituido, precisamente, la monogamia y el dominio del varón, y, por consiguiente, faltarían los motivos para hacer valer la supremacía masculina; es más, faltan hasta los medios de hacerla prevalecer. El derecho burgués, que protege esta supremacía, sólo existe para los que poseen y para regular sus relaciones con los proletarios. Así pues: "Son por tanto otras relaciones personales y sociales quienes deciden, sobre todo desde que la gran industria ha arrancado del hogar a la mujer para arrojarla al mercado de trabajo". Difícilmente pudo teorizar Engels algo como el salario familiar, puesto que la lucha obrera se encontraba en una etapa en la que no se había llegado a esa solución de compromiso; era todavía un momento muy inestable desde el punto de vista que aquí nos interesa, en el que la mujer había sido lanzada al mercado de trabajo capitalista y esa situación estaba pendiente de ulterior evolución. Engels, sin embargo, es por otra parte perfectamente consciente de que, dados los deberes domésticos y familiares que pesan sobre la mujer, por la división sexual del trabajo establecida, se plantean los problemas que lleva consigo la doble jornada laboral. El hecho de reparar en esos aspectos de la cuestión, para quien, como Engels, está habituado al análisis abstracto de los mecanismos de explotación, pone de manifiesto la existencia de un registro de sensibilidad que no deja de ser altamente estimable y que coexiste, sin embargo, en él con un optimismo ingenuo. Dice Engels: "Desde que la gran industria ha arrancado del hogar a la mujer para arrojarla al mercado del trabajo y de la fábrica, convirtiéndola harto a menudo en el sostén de la casa, se han destruido las bases de los últimos restos de la supremacía del hombre en el domicilio del proletariado, a no ser que se reconozcan aún vestigios de ella en la brutalidad para con las mujeres, que se ha propagado con la introducción de la monogamia"[10].

O sea, que si en el hogar proletario queda algo de la dominación masculina, es un puro problema de vestigios. Aplica aquí la lógica de "muerto el perro se acabó la rabia"; si el problema era la propiedad privada, al ser abolida la propiedad privada desaparecerán automáticamente los fundamentos de la dominación masculina. Lo cual ha sido rotundamente desmentido por la experiencia histórica, pues si bien es verdad que la revolución socialista, en la medida en que se ha hecho, ha sido favorable para la condición de la mujer, y en muchos aspectos propicia unas condiciones mejores para su emancipación, por supuesto que no la ha producido automáticamente, como sabemos muy bien, y en los países del Este las mujeres siguen estando oprimidas.

Engels piensa con respecto al amor monógamo que estamos poco menos que en la época de la caballería andante de la plebe. Vuelve a tomar de este modo viejos temas aristocráticos para reacuñarlos en clave proletaria frente a la burguesía. En cambio, a la burguesía la fustiga con mucha gracia, con mucho realismo. Se refiera a su "óptica del lupanar" —que no es precisamente la actitud metodológica más adecuada— para analizar lo que pasaba en las sociedades primitivas: su hipótesis del matrimonio por grupos, por ejemplo, se la representaría la burguesía filistea como una especie de orgía permanente; la óptica del puritanismo victoriano es así fustigada constantemente por Engels. Sin embargo, hay en él una nostalgia de lo aristocrático, que piensa recuperar para la clase proletaria. Planea sobre sus especulaciones el pardigma naturalista de un bien que se encontraba en los orígenes, como puede verse en la idea del comunismo primitivo; es este mismo naturalismo el que está, como hemos tenido ocasión de ver, en la base de su análisis de la reproducción y de sus limitaciones. Es curioso, por otra parte, que siempre que habla de la monogamia, de la familia, etc., el tipo de metáforas que emplea son la metáfora de la miniatura, de la sociedad, de la forma celular, de la imagen en escala reducida. Estas imágenes no son sólo de Engels; también las utiliza Marx; Marx habla muchas veces de que en la familia se pueden ver como en miniatura las contradicciones de la sociedad... Ahora bien, la representación de la familia como miniatura, o, como diría Deleuze, como "microcosmos expresivo" de la sociedad, solamente corresponde a la familia nuclear moderna precisamente cuando esta familia más se separa de la sociedad.[11] Entonces se convierte en su miniatura expresiva, pero precisamente porque la reproducción de la sociedad pasa cada vez menos por ella. No es coextensiva a la sociedad, sino su último reducto de privaticidad. Pero las metáforas de Marx y Engels se refieren precisamente a épocas históricas en que la familia era prácticamente coextensiva a la sociedad y no su miniatura, ni su imagen en escala reducida, ni su forma celular; sin embargo, son constantes este tipo de proyecciones retrospectivas en Marx y Engels.

El debate sobre el matriarcado

Por último, Engels acepta la idea, tomada de Bachofen y sobre todo de Morgan, de un matriarcado primitivo. La descripción de este matriarcado que habría estado en el origen y, de alguna manera, en el primitivo hogar comunista, antes de que viniera la propiedad privada a destruirlo, es bastante idílica, como lo podemos ver, en el siguiente texto: "El hogar comunista significa predominio de la mujer en la casa, lo mismo que el reconocimiento exclusivo de una madre propia, en la imposibilidad de conocer con certidumbre al verdadero padre, significa profunda estimación de las mujeres, es decir, de las madres. Una de las ideas más absurdas que nos ha transmitido la filosofía del siglo XVIII es la de decir que en el origen de la sociedad la mujer fue la esclava del hombre. Entre todos los salvajes y entre todos los bárbaros de los estadios medio e inferior, y en parte hasta los del estadio superior, la mujer no sólo tiene una posición libre, sino también muy considerada. El hogar doméstico comunista, donde la mayoría, si no la totalidad de las mujeres pertenecen a una misma *gens*, mientras que los hombres se dividen en *gentes* diferentes, es la base efectiva de aquella preponderancia de las mujeres que en los tiempos primitivos estuvo difundida por todas partes, y el descubrimiento de la cual es el tercer mérito de Bachofen". Habla entonces de la óptica distorsionada propia de los relatos de los misioneros y de los viajeros, a propósito de lo mucho que se hacía trabajar a la mujer en ese tipo de sociedades, y observa que, precisamente, la que ahora es considerada la señora y la dama de la civilización, sólo a costa de una opresión y de una subordinación mayor ha sido eximida del trabajo productivo: a costa de no ser una adulta social. Justamente en aquellas sociedades tiene posiciones de prestigio porque realiza unos servicios los cuales se considera que tienen una significación social y que son socialmente necesarios.

En relación con esta descripción del matriarcado de Engels, habría que discutir aquí dos aspectos, que pueden ser claramente distinguidos en el debate sobre el matriarcado, debate que ha sido relanzado dentro del movimiento feminista y también en antropología. Pues, por una parte, está la discusión acerca del matriarcado como situación histórica real, acerca de si ha existido alguna vez. (Habría que ver primero cómo se lo define, porque hay una confusión enorme en las definiciones, y, si no se precisan las definiciones, no se sabe bien de qué se está hablando). En segundo lugar, se trata de clarificar la significación de los mitos sobre el matriarcado, y de valorar (lo que está íntimamente relacionado con la clarificación a que nos hemos referido) la deseabilidad o no deseabilidad de un matriarcado como instancia utópica para el movimiento feminista. Sobre este último punto, sobre todo, se dividen profundamente las opiniones.

La existencia del matriarcado como situación histórica real, parece ser que, en la situación actual de la investigación etnológica y prehistórica, no ha podido ser establecida de un modo inequívoco en ninguna parte. Aclaremos ante todo que por matriarcado entendemos, no sociedades matrilineales, pues, como es bien sabido, hay sociedades donde, efectivamente, se transmite el linaje y la herencia por vía materna; sin embargo, es el tío materno quien controla a los hijos, y, en definitiva, aquí no deja de estar presente en última instancia el pacto entre los varones como los agentes del contrato social. Las mujeres son aquí las intercambiadas, las mediadoras simbólicas, y en este sentido están subordinadas, aunque en diferentes grados. Porque los hombres, como lo ha señalado Maurice Godelier[12], tienen dos posibilidades: renunciar al control de las esposas y mantener el de las hermanas (que es lo que harían en las sociedades matrilineales), o, si quieren tener el control de las esposas, obviamente, han de perder, al menos hasta cierto punto, el de las hermanas. Entonces, las opciones matrilineales y patrilineales corresponderían respectivamente a estas dos variantes de un pacto patriarcal. Parece ser, sin embargo, que, en los casos en que los hombres han optado por controlar a las esposas más bien que a las hermanas, la mujer ha perdido posiciones. Pues cuando los varones controlan a las hermanas, ella sigue perteneciendo a su propio clan de origen, y sus relaciones de contigüidad con su propia familia consanguínea le dan unas posiciones menos precarias, sobre todo si ello se combina también con el factor residencia. La residencia puede ser matrilocal o patrilocal, en cuyo caso la mujer tiene que ir a vivir y a trabajar a otro lugar para el marido y los parientes del marido, que pertenecen a un clan al que ella no pertenece. Si se entiende, pues, por matriarcado, sociedad matrilineal, es evidente que han existido y existen aún sociedades matrilineales; ahora bien, si 'matriarcado' connota, como suele hacerlo, poder de la mujer, entendido como poder político de la mujer como grupo, y poder además, público y social, en el sentido en el que se entiende el poder viril, parece evidente que no ha existido nunca un matriarcado. A través de la historia ha habido mujeres que, a título individual y por una serie de circunstancias, han tenido un determinado poder; es verdad también que existen mecanismos de poder paralelo; que, si los hombres a través del poder consiguen muchas veces el sexo, las mujeres, a través del sexo pueden conseguir ciertas parcelas de poder, ejerciendo una influencia privada sobre los hombres que lo tienen. Son bastantes conocidos estos mecanismos de poder paralelo, a veces meras astucias de supervivencia del oprimido, a veces muy efectivos, lo que se quiera, pero, hablando en un sentido unívoco de la palabra poder, no se conoce ninguna situación en la historia en que las mujeres hayan ejercido el poder político. Y, por lo que se refiere a lo que se podría llamar poder simbólico, aspecto que quizá se haya descuidado más, como el monopolio de lo sagrado, etc., si bien ha habido adivinas, sacerdotisas, brujas, etc., siempre han estado, cuando no perseguidas, al menos bastante controladas, tanto

más cuanto lo sagrado y lo simbólico más importantes han sido para el control político e ideológico de la sociedad. Entonces, naturalmente, lo ha controlado el hombre. Cuando se trata de reductos inofensivos se tolera más el control de la mujer.

En el debate acerca de la existencia del matriarcado[13] están, por una parte, los partidarios y partidarias de que, a falta de pruebas, hay que pronunciarse porque no ha existido nunca tal matriarcado; hay, por otro lado, cierto tipo de reconstrucciones según las cuales su existencia no deja de tener cierta plausibilidad. Sobre todo en algunas corrientes del feminismo americano. Es significativo en este sentido que el libro *The First Sex*, de Elisabeth Davis haya tenido un éxito extraordinario. Su autora hace una reconstrucción de la historia basada en fuentes un tanto discutibles, como los partidarios del mito de la Atlántida, etc., de la cual se desprende que existió una *ginocracia* o poder de la mujer, unos grupos ginofocales que tenían un determinado control sobre sus hijos varones; ellas eran las que los expulsaron del grupo y no al revés, como ocurre en las sociedades patriarcales, en las que, a través de los ritos de iniciación, son los hombres quienes a partir de un momento determinado arrancan a los hijos del universo femenino en el que están inmersos hasta que son adolescentes.

Así pues, en estas corrientes hay una cierta reivindicación y explotación, desde el punto de vista ideológico, de la escuela de Bachofen y de Engels —sobre todo de Bachofen, porque justamente estas autoras, antropólogas o no, no suelen ser de orientación marxista; son bastante más sensibles a los análisis en términos míticos, simbólicos, etc., que a los mecanismos infraestructurales—. Quizás en última instancia no tenga demasiado sentido discutir si hubo o no un matriarcado; es algo sobre lo que tendrían que pronunciarse los antropólogos, o los especialistas en la prehistoria. Desde el punto de vista feminista lo que interesaría discutir fundamentalmente son las implicaciones políticas, estratégicas e ideológicas de los mitos del matriarcado y sus diferentes valoraciones dentro del movimiento feminista. ¿Qué función cumplen los mitos del matriarcado? ¿Por qué estos mitos existen? Para algunas, los mitos del matriarcado son mitos misóginos, son mitos machistas, mitos, por lo tanto, destinados a consagrar y a legitimar el poder patriarcal. Porque el esquema de todos estos mitos, con todas las variantes que se quieran, se reduce a que las mujeres tuvieron el poder en el origen y por su culpa lo perdieron. Me estoy refiriendo a mitos de sociedades cazadoras-recolectoras, del nivel paleolítico, mucho antes de que hubiera excedentes, propiedad privada, explotación, es decir, que no se puede hablar de sociedades clasistas, en muchos casos no tienen formaciones estatales, etc. Pues bien, en este tipo de sociedades existen mitos matriarcales muy característicos. Estos mitos matriarcales tienen áreas muy difundidas y dispersas a través de la geografía, de tal manera que su estructura común

difícilmente se podría explicar por un parentesco cultural por una vecindad geográfica, o por alguna relación más o menos coyuntural. Son mitos, por tanto, de amplia difusión. Y el esquema viene a ser siempre el mismo: se trata de justificar que los hombres tengan una casa ceremonial, vivienda ceremonial normalmente situada en el centro del poblado, donde la logia de los hombres controla los instrumentos y las máscaras sagradas, que suelen sacar en los festejos rituales de la tribu; en la mayoría de los casos los instrumentos son estridentes, con el fin de asustar a las mujeres y a los niños; los hombres se disfrazan con las máscaras y se hacen pasar por espíritus, etc. Este tipo de ritual, justamente dramatiza el mito originario, que, a su vez, se vuelve a narrar para justificarlo y legitimar este tipo de prácticas ceremoniales, así como, por supuesto, las situaciones de la división del poder y del trabajo entre ambos sexos en la vida cotidiana. El esquema del mito que se narra es el siguiente: Las mujeres tuvieron el poder en el origen; en muchos casos han sido ellas las inventoras de estos instrumentos sagrados, y eran ellas las que tenían una casa donde cotilleaban todo el día, con sus instrumentos. Llevaban allí su tinglado y apartaban a los hombres, a los que hacían acarrear leña y llevar el agua, así como atender a los hijos: y, como se ponían las máscaras, los hombres no podían identificar a sus esposas y meterlas en cintura, y aquello era un desastre porque abandonaban la cocina, abandonaban a los hijos, y los hombres empezaron a espiar y descubrieron un día el secreto de los instrumentos sagrados o de las máscaras. El hombre que lo descubrió es normalmente el héroe cultural, el civilizador, el hijo del Sol, pues fue el que puso orden en la situación; y desde ese momento, los hombres dieron la vuelta a aquella situación caótica, la recuperaron consituyéndola como cosmos, como orden, y a partir de entonces son ellos los que tienen la logia, la vivienda ceremonial, los instrumentos, etc., y excluyen del acceso a ellos a las mujeres. Hay toda una gradación de castigos para las mujeres que violan estas prescripciones, cuya gravedad varía mucho según las tribus; en algunos casos existe una mujer, una especie de esquirol de las mujeres, de becario desclasado que promete a los hombres guardar secreto absoluto y no traicionarlos; éstos le hacen el honor, a título excepcional —todo grupo dominante hace excepción con alguien del grupo dominado— de enseñarle, si promete no divulgarlo, la logia de los hombres. En otros casos no se hace ningún tipo de excepción, ni siquisiera a título simbólico, y si a alguna mujer se le ocurre semejante osadía la pueden violar los hombres en grupo, pueden incluso darle muerte. En alguna tribu existe un ceremonial que se remite al mito de una niña que espió a los hombres cuando estaban en plena preparación de la ceremonia; éstos la descuartizaron y de su cuerpo salió una papilla que se reparte entre la tribu para que se curen en salud las mujeres y no cometan semejante desafuero. Esto ocurre en sociedades relativamente igualitarias de cazadores-recolectores, de las que proceden estas versiones de los mitos del matriarcado.

Una antropóloga americana —Bamberger— piensa que el mito del matriarcado en el movimiento feminista cumple una función regresiva, y, por supuesto, no deseable: hay que ejercer con respecto a este mito un gran sentido crítico, porque es, precisamente, un mito misógino. Yo suelo recordar siempre a propósito de esto cómo de niña me explicaban, en ciertos medios burgueses, que se había perdido la guerra civil porque en ella se demostró que los ricos llegado el caso sabían ser pobres; en cambio, los pobres no habían sabido ser ricos. Y como no habían sabido ser ricos, estaba muy bien que hubieran perdido la guerra civil. De modo análogo, el mito del matriarcado argumenta en base a una inferioridad moral, y dice: la *chance* la tuvisteis ya, precisamente en el comienzo. Es decir: ¿cómo pretendéis el poder o como vais a plantear una reivindicación en relación a algo que ya tuvisteis y fuisteis indignas de conservar? ¿Cuál es el conjuro más contundente o la mejor manera de curarse en salud para el poder? Defenderse con el discurso: "No, no, el poder lo habéis perdido, la *chance* se os ha dado ya, pero lo hicisteis mal, vuestra inferioridad moral ha quedado demostrada, ya que no supisteis ejercer el poder de la forma adecuada, etc. Entonces nosotros tuvimos que tomar el relevo de la situación caótica que habíais creado: la contrastación de vuestra capacidad, como resultado, naturalmente negativo, ya ha tenido lugar. Por lo tanto, ya está conjurada, no hay por qué darle otra *chance*." Acaban siempre estos mitos en el poder irreversible de los hombres, legitimándolo de una vez para siempre porque el mito instituye un orden; el mito es una carta fundacional de una sociedad y le imprime, por decirlo así, su orden constituyente, a partir del cual la sociedad ya está constituida como tal. Para ello, lo que hace es poner en el comienzo el mundo al revés: como el caos primitivo era la imposible imposibilidad, había que aplicar ahí la lógica de la negación de la negación; por tanto, ya tenemos el orden de cosas puesto cabeza arriba.

Esta autora, por otra parte, plausibiliza su análisis en base al hecho de que estos mitos del matriarcado aparecen, justamente, relacionados con las ceremonias de iniciación masculina, en las cuales se separa a los adolescentes del mundo de la mujer. Pues la representación inmediata que el adolescente puede tener a partir de sus vivencias en la experiencia cotidiana, es que la mujer en la casa tiene un cierto mando o bien es una figura importante en los primeros años de la vida del hijo: hay, pues, que dramatizar este rompimiento, esta separación entre la madre y el hijo. Los rituales de iniciación cumplen la función de simbolizar este proceso, de ritualizarlo, etc. Los mitos del matriarcado corresponderían también a estos rituales, que marcan la división entre las dos fases de la vida del varón: la fase del ciclo vital del varón en que éste se encuentra bajo la dependencia materna, y su paso al mundo masculino. Es fundamental que, en este paso el varón aprenda que gobiernan los hombres. Son mitos destinados, pues, a legitimar el estado de cosas. Bamberger hace desde este punto de vista una críti-

ca a Bachofen y su escuela (que vuelve ahora a tener seguidores en EE.UU., en círculos que parecen apartarse un poco de la ortodoxia antropológica y consideran que lo que decía Bachofen no era tan disparatado. Para Bamberger: "...el ideal de mujer que se describe en el matriarcado de Bachofen, se encuentra más próximo al ideal que en el apogeo de la época victoriana se tenía de la mujer perfecta, cuya belleza inmaculada, cuya castidad y belleza de espíritu inspiraban a los hombres acciones de caballerosidad y valentía". Se inscribe dentro de una tópica ideológica centrada en torno a la idea de una innata perfección moral de la mujer, que luego no suele tener ninguna traducción en cuanto a su promoción profesional, ni social ni política, sino que sirve para elevarla al rango de diosa. Y elevarla al rango de diosa es una manera de no considerarla nunca un adulto social: es otra variante de la eterna niña. Entre la niña y la diosa hay una especie de juego ideológico en el que, de alguna manera, una imagen dobla a la otra. De lo que se trata, en definitiva, es de que la mujer no exista en situaciones de igualdad y reciprocidad social.

En la línea Bamberger, la mayoría de las feministas antropólogas consideran que el mito del matriarcado en el origen es justamente un mito misógino, un mito patriarcal, un mito, por tanto, paralizante para la mujer y del que habría que prescindir. Otras autoras, sin embargo, lo valoran de forma muy diferente.

Hay otro aspecto del mito del matriarcado que valdría la pena señalar, porque tiene implicaciones muy significativas. Jean Pierre Vernant, investigador de los presocráticos, hace una importante distinción entre lo que él llama "mitos del origen" y "mitos del comienzo". Los mitos del origen serían una especie de carta fundacional de la sociedad, en la cual se explica cómo se constituyó la primera forma del orden: del caos emergió el orden. Al lado de estos mitos del origen estarían lo que él llama los *mitos imperiales*, o *mitos del comienzo*, en los cuales no coinciden el origen y el comienzo; primero se establece el paso a un orden determinado, pero luego, dentro de ese orden hubo a su vez luchas entre alternativas distintas de más o menos orden hasta que se impuso una, es decir, se organizó una dinastía. Hubo pues, avatares y luchas entre los dioses hasta que tuvo lugar una implantación dinástica determinada. Este es el mito imperial, o de la soberanía que aparece en las sociedades estatales. En las sociedades donde no existen formaciones estatales, no hay más mito que el mito del origen, y el origen coincide con el comienzo. Hay, pues, un mito fundacional, que es el que explica el mundo en proceso constituyente y constituido, de una vez para siempre. Mientras que los mitos estatales son mitos dinásticos: el origen da lugar a un proceso en el que hay una serie de avatares hasta que se consolida una dinastía.

Pues bien, sería muy difícil clasificar los mitos del matriarcado como mitos del origen o como mitos dinásticos. En cierto modo son mitos del origen, porque presentan el reino de las mujeres como una situación caótica, y los hombres fueron los que implantaron *cosmos versus caos*. En este sentido, el mito del matriarcado es un mito preestatal, un mito del orden primero. Ahora bien, desde otro punto de vista se puede considerar que es un mito dinástico; es un mito que, de alguna manera, narra una toma del poder, y en esta medida se trata de un relevo dinástico por parte de un grupo frente a otro. Pero este relevo no se produce dentro de una genealogía masculina, sino que los hombres tomaron el poder de y frente a las mujeres. Quizá esta misma perplejidad a la hora de clasificar este tipo de mitos plausibilizaría un poco la idea de Deleuze de que cuando se van a buscar los orígenes del Estado, si bien hay explicaciones precisas para determinadas circunstancias concretas de su aparición, parece siempre como si se pudiera ir más allá en dirección a la infraestructura de la infraestructura de la infraestructura... Es decir, que nos encontramos, dice Deleuze, con un *palimpsesto,* como cuando en arqueología se excava por debajo de ciertos estratos y se encuentran por debajo otros estratos y, a su vez, otros por debajo... Algo así ocurre cuando nos ponemos a investigar dónde está el origen del poder. Parece ser algo que admite, en última instancia, siempre más allá... a los orígenes de los orígenes... Pero en la bisagra entre los orígenes de los orígenes están justamente los mitos del matriarcado...

Sin embargo, en los rituales de iniciación femeninos, no hay mitos, hay sólo ceremoniales. Ceremoniales en los cuales, respecto de los cuerpos de las muchachas púberes, son enfatizadas justamente las funciones de reproducción. Tales énfasis no dejan de ser significativos, pues, si fuera obvio que en base a tales funciones reproductivas les son asignadas sus funciones en la división social del trabajo, no se entiende muy bien porqué habría que enfatizarlas ideológicamente tanto: no se enfatiza lo obvio, no se prohibe aquello que no se puede hacer. Encontramos aquí claramente los límites del biologismo cuando se quiere hacer derivar la división sexual del trabajo de sus bases biológicas; es obvio que una señora preñada de ocho meses no puede cazar un mamut; pero, si no puede, no hace falta un tinglado mitológico muy complicado para racionalizarlo y hacer que se quede en casa; normalmente se disuadirá ella sola por imperativos de la biología. Cuando hay sistemas de prohibiciones es precisamente porque hay mecanismos de poder interesados en que existan. No hay, en cambio, ninguna mitología que prescriba que den de mamar las mujeres a los hijos y no lo hagan los hombres, porque, como es obvio que no puede ser así (por lo menos, hasta que nuestra tecnología pueda cambiarlo), los refuerzos mitológicos del mito serían aquí un tanto superfluos. La biología, en este sentido, es tautológica; lo que no se puede es imposible, y no explica mucho más allá. En el caso de las mujeres, es significativo que no haya un comple-

jo mítico que enfatice sus funciones reproductivas; hay solamente un ceremonial que hace que las dramaticen, precisamente para que "las aprendan". Se dice, por un lado, que son naturales, pero, por otro, no es pura redundancia el que tengan que ser aprendidas. Es decir, que son redefinidas cultural y socialmente con unos determinados fines. Aparecen, de este modo, tematizadas en el nivel del ceremonial; sin embargo, no hay ningún mito que venga a legitimarlas. En el mito del matriarcado, la inferioridad de la mujer y su pérdida de poder no se relaciona nunca con nada que tenga que ver con sus funciones reproductivas. No se dice: las mujeres perdieron el poder porque lo hicieron mal, porque eran intrínsecamente malvadas, porque eran indignas moralmente de ejercer ese poder. Es una descalificación moral de entrada la que el mito sitúa en el origen. Pero, justamente, no lo hace apelando a la biología; se apela en cambio, a la biología en el ceremonial, en los rituales de iniciación de la mujer —lo que no se hace en el caso del varón—. No hay, pues, simetría.

Hay toda una corriente americana que ve los mitos del matriarcado desde otro punto de vista. Estima, por una parte, que cumplen una función eurística estimulante para la reconstrucción de la historia de la mujer. Es verdad que a la mujer se le ha negado su propia historia. Se cuenta la historia de aquellos que oficialmente la han hecho, como ha ocurrido también con la historia de las clases populares; son las clases explotadoras las que han escrito la historia. La historia de la mujer se ignora. En estas condiciones, a pesar de que no existe un paralelismo entre la historia y el mito, de que no se deben confundir, como lo hizo Bachofen, mito e historia, de que la existencia de un mito no se infiere la existencia de una situación social real, sino que, al revés, la relación con la analogía muchas veces puede ser la inversión, el disfraz, el enmascaramiento, etc., (recuérdese el célebre mecanismo de la cámara oscura que analizó Marx en *La ideología alemana*), de manera que, lejos de poderse derivar que aquéllo fue así, pudo ser precisamente todo lo contrario... hay quien piensa, no obstante, que el mito del matriarcado puede tener una función reguladora, eurística, en el sentido de promover la reconstrucción de la historia de la mujer desde otras claves. Puede tener cierto interés, piensan algunas autoras, en cuanto da lugar a una literatura utópica feminista —producto inevitable en la medida en que todo movimiento social emergente construye sus propias instancias utópicas—, y, si muchas veces no tiene todos los elementos de rigor que serían de desear, no es con todo paralizante, sino que puede tener aspectos estimulantes para el movimiento.

Significativamente —al decir esto soy consciente de que simplifico un tanto las cosas—, las partidarias del mito matriarcal suelen inscribirse en la línea que podríamos llamar de los feminismos de la diferencia. Alguna de estas corrientes trata de enfatizar las alternativas culturales de la mujer

concebida como espiritualidad,...; otras, en mi opinión más interesante, retoman temas frankfurtianos de crítica cultural, a la razón instrumental, etc., reacuñándolos en clave antipatriarcal. En general, conciben de un modo esencialista las diferencias entre hombres y mujeres, y piensan en consecuencia que el relevo civilizatorio que protagonizarán las mujeres tendrá algo que ver con determinadas características esenciales de la mujer. El problema de la emancipación, entonces, no es tanto un ideal a construir, como una situación pasada a rescatar. Lo cual va unido a una visión cíclica de la historia, etc.

Las feministas que, siguiendo este esquema un tanto simplificador, se sitúan más bien en la línea de un feminismo de la igualdad o de corte ilustrado, no son demasiado partidarias del mito del matriarcado y compartirían, al menos en términos generales, el planteamiento que subyace a la crítica de Bamberger en el sentido de subrayar los aspectos paralizantes y más bien retrógrados que se pueden ver en esta mitología. La mujer no debería construir su emancipación en base al retorno a una edad de oro, lo cual, entre otras cosas, plantea una serie de problemas insolubles. Pues si Ellas tuvieron el poder en el origen, entonces los hombres eran los oprimidos, y si los hombres se tomaron su revancha ¿qué ocurrirá luego? ¿Estaremos en un ciclo de alternancia de poder entre los sexos? ¿O bien debería llamarse matriarcado simplemente a una situación más igualitaria? Si es así, habría que contar, por ejemplo, a Simone de Beauvoir entre las partidarias de la existencia de un matriarcado; pero, en realidad, el sentido de su reconocimiento del matriarcado es más bien una especie de homenaje de rigor que le hacen a Engels muchas feministas. Engels decía que hubo un matriarcado, pues bien, hubo un matriarcado; pero, a la hora de describir este matriarcado, tanto Simone de Beauvoir como Firestone, al lado de muchas otras, lo que vienen a decir es que antes de aparecer la propiedad privada había una situación en que la mujer era más estimada, una situación más igualitaria que la que se puede encontrar en las sociedades de clases. Claro está que, si se quiere llamar a eso matriarcado, por una discusión nominalista no vale la pena romper demasiadas lanzas, pero quizás, entonces, el término induce a confusión.

Lo que se juega en el fondo de este debate son las representaciones de la relación de la mujer con el poder. Es quizás hasta un problema de imaginación, pues por debajo del debate en torno al mito lo que se pone de manifesto es que la mujer, su inserción en el poder se la representa míticamente o se la representa con dificultad; al haber estado excluida ancestralmente del poder, o bien se hace representaciones de este tipo o bien se representa el vacío... Sólo "se hace camino al andar", y sólo su propia lucha la dotará de sus propios instrumentos.

NOTAS

(1) Cfr. L. Althusser, La revolución teórica de Marx, pp. 96 y ss. Madrid, Siglo Veintiuno.

(2) La Ideología Alemana subrayado mío.

En relación con estas referencias puede verse: C. Amorós, *Notas sobre la ideología de la división sexual del trabajo*, en Teoría 2.

(3) S. Firestone, La dialéctica del sexo, Barcelona, Kairós, p. 22.

(5) Cfr. Karen Sacks, *Engels revisitado, las mujeres, la organización de la producción y la propiedad privada*, en *Antropología y Feminismo*, Barcelona, Anagrama.

(6) Cfr. K. Sacks, cit.

(7) Cfr. Heidi Hartmann, Zona Abierta, nº 24, 1980.

(8) Cfr. Victoria Sau, *Feminismo, la revolución total*, en Jornadas de Feminismo Socialista, Madrid, 1984.

(9) Cfr. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Fundamentos, 1977, p. 90 y ss.

(10) Ibídem.

(11) Cfr. G. Deleuze y Guattari, El Antiedipo, Barcelona, Seix y Barral, 1973, p. 270 y ss.

(12) Cfr. M. Godelier, *Economía, Fetichismo y Religión*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1974.

(13) Cfr. *El debate sobre el matriarcado*, en *Antropología y Feminismo*, cit.

EL MUNDO CLASICO EN EL ORIGEN DE LA FAMILIA

Domingo Plácido*

Tengo la intención de hacer un balance de lo que se dice en *El origen de la familia* sobre el mundo clásico, tratando de ponerlo en relación con el estado actual del conocimiento y con algunas de las polémicas y tendencias que posteriormente se han ido desarrollando. El tema es muy amplio y en *El origen de la familia* se dicen muchas cosas sobre el mundo clásico, algunas por medio de referencias muy pequeñas pero que tienen, realmente, una gran importancia, unas veces, porque pueden servir de punto de partida para las investigaciones posteriores, y otras, porque precisamente al estar dentro de una argumentación más amplia y hacerse una especie de pincelada sobre un pequeño detalle, pueden resultar bastante discutibles. Es decir, en el momento en que se está comentando algo, en una pequeña frase, se hace alusión a una institución, a un personaje, a algún proceso, a algún fenómeno histórico y en ello, generalmente, hay bastantes errores desde el punto de vista de las investigaciones posteriores. No vamos a hacer un balance general de todo lo que se dice y nos vamos a centrar en algunos temas que son especialmente importantes. Como, además, se trata de Grecia y de Roma, intentaremos hacer alusión a problemas que tratan de ambos aspectos de la historia antigua, de ambos momentos y lugares de la historia antigua. Nos parece que, aunque hagamos alguna valoración más amplia, podríamos centrarnos, con respecto a Roma, en el estudio de la *gens* y sus consecuencias; y, con respecto a Grecia, en el estudio de lo que podríamos llamar el desarrollo de los modos de producción. Y,

* Profesor de Historia Antigua de la Facultad de Historia de la Universidad Complutense de Madrid.

en todo esto, la intención es centrar los puntos de una manera bastante amplia.

El origen de la familia se ha convertido en una obra que está detrás de una gran parte de la investigación histórica de la antigüedad. Sandoval preguntaba, el otro día, si se leía mucho; creo que no se lee mucho, por ejemplo, entre los estudiantes de historia antigua; pero, en cambio, muchísimos de sus presupuestos están ya como verdades adquiridas, como puntos adquiridos a través de los cuales empieza a razonarse, aunque algunas afirmaciones vienen siendo objeto de discusión, y otras pueden darse como, más o menos, superados.

Empecemos por la *gens* porque creo que tiene una gran importancia desde varios puntos de vista. Primero, como Juan Trías apuntó el primer día, hay en el libro un intento de valoración; en *El origen de la familia* se plantea casi, se podría decir, un intento de dar un valor a la *gens*, como punto de referencia contradictorio con las realidades del momento en que vive Engels, con la propiedad privada y el Estado, principalmente. Este es el punto que él quiere resaltar frente a esas realidades: la *gens*, con sus características frente al Estado, a la familia mongámica, a la propiedad privada. Este es un punto de partida polémico, de discusión y, esto hace que, de algún modo, parte de un impulso que, evidentemente, hay que tener en cuenta y que es el de las condiciones que vive el propio Engels, como ya se ha puesto de manifiesto aquí. Es decir, él no empieza a estudiar como alguien que está alejado de la realidad, sino como alguien que está preocupado por unos problemas y, por ello, elige un tema que es atractivo vitalmente en su polémica. Esto no me parece que sea negativo, sino, por el contrario, es un aspecto positivo como punto de arranque de la investigación histórica, de la historia viva, la historia del momento, la historia que preocupa al individuo que comienza a estudiar y, así va haciendo una historia con preocupaciones humanas y con objetivos más científicos, y no cabe duda de que esa es la manera de ver la historia si se quiere estudiar el paso con relación al presente y el presente con relación al pasado. Ahora bien, creo que esto hay que matizarlo en el sentido de que, aunque Engels trate de darle valor a la *gens* primitiva, no hay por ello, en sus planteamientos una valoración de la "edad de oro del pasado". No se trata de la exaltación del pasado frente a lo negativo del presente porque, evidentemente, en Engels hay una influencia de las corrientes denominadas progresistas, del progresismo de la revolución francesa y de la ilustración y esto hace que él considere, y para ello establezca matices constantemente, que si bien es verdad que se han dado tales aspectos negativos en la revolución, hay un progreso histórico. De hecho ayer citó el conferenciante una crítica de Harris donde se decía que Engels despreciaba todas las partes no progresistas de la humanidad; es decir, dejaba de lado todo aquello que no le parecía

que fuera progresivo porque, en efecto, él está tratando de hacer planteamientos que sean progresistas. Incluso su valoración definitiva es la crítica de algo que es, al mismo tiempo, un progreso; de ahí la tensión dialéctica de sus planteamientos: orientados hacia el origen y, simultáneamente, sin perder de vista un desarrollo progresivo en el cual él ve una superación constante de las etapas anteriores de la humanidad. Si se puede decir que hay desprecio por lo no progresivo de la humanidad es precisamente porque, al valorar esto que en principio parece como una situación primitiva y hacer una especie de exaltación de la *gens* primitiva, lo trata como algo que ha sido superado, eliminado por el producto del desarrollo de aspectos históricos y sociales que no son por ello exclusivamente negativos. De ahí esa postura de progreso que implica, en cierta medida, la negación de instituciones anteriores.

Y, en efecto, cuando se empieza a plantear el problema de la *gens* hay, como también se ha planteado aquí, un cierto peligro de generalizaciones que pueden producir ciertos vicios de interpretación histórica: parte de un modelo de *gens*, la *gens* iroquesa, y quiere transponer esa especie de modelo a todo tipo de *gens* en las sociedades antiguas. Sin duda alguna, a pesar de que esto puede ser limable y de que puedan establecerse ciertas matizaciones, según se hace una profundización en ello, sin embargo, existe una valoración positiva indudable en toda la investigación posterior, porque este proceso de comprensión por métodos comparativos de la *gens* primitiva, y el intento de comprender paralelamente a su vez la *gens* griega y la *gens* romana, es algo que ha sido tremendamente fructífero y que, desde luego, para ciertos aspectos y para ciertos momentos de la historia griega y de la historia romana de la época primitiva, para la ciudad griega de los períodos próximos todavía a la época heroica, o para los orígenes de la ciudad de Roma, la comprensión de la *gens* y, la comprensión precisamente por medio de unas comparaciones matizables, ha sido una fuente constante de nuevas investigaciones y de grandes posibilidades de profundización.

El plantea, y no lo hace sólo por transposición de otros términos y de otros conceptos extraídos de pueblos distintos, que el origen de los grupos se encuentra precisamente en la *gens*. La *gens* es lo originario. Ayer se expuso cómo, dentro del terreno de la antropología, se había producido una serie de reacciones ante los planteamientos de Morgan y de Engels, entre los cuales estaba la de Lowie, que ponía como previo a la *gens* la familia nuclear. Esto supongo que en antropología no ha tenido una trascendencia excesiva, no lo sé exactamente, pero, en cambio, en la historia antigua sí, porque en aquel momento en que Engels plantea como núcleo originario la *gens* y la familia como algo que se desprende de ella, por razones históricas, que ahora veremos; en aquel momento, digo, ya se había hablado de la *gens* romana, pero se había hablado de la *gens* romana como de un conjunto de familias, una agrupación de familias, unos grupos de familias; esto es lo

que está en Mommsen, por ejemplo, un gran historiador, con una enorme trascendencia en toda la historiografía griega y romana posterior. Su afirmación choca, pues, con lo que podríamos llamar la interpretación dominante en el momento en que Engels escribe, y es curioso, porque la tendencia de Mommsen es la tendencia que ha seguido estando vigente en una gran cantidad de corrientes históricas y todavía en tiempos actuales se oye hablar de la *gens* primitiva como grupo de familias. Es cierto, en cambio, que el planteamiento de Engels y el planteamiento de Morgan han tenido también trascendencia y que ha habido otra corriente histórica, y no solamente la influida por las ideas marxistas, o las corrientes más o menos morganianas, sino dentro de lo que podríamos considerar como parte de la historiografía más académica, más estrictamente académica. Por ejemplo, el libro conocido por muchos estudiantes y aficionados españoles a la historia antigua, no sólo por los especialistas, de Jacques Heurgon sobre "Roma y el Mediterráneo hasta las guerras púnicas", defiende esta postura: la familia se desarrolla en detrimento de la *gens* primitiva. Esto es, precisamente a lo que me refería al principio, es uno de los aspectos.

Hay afirmaciones y planteamientos de la época de Engels que siguen estando vigentes, no sólo en las personas que están más cerca del pensamiento de Engels, sino en otras corrientes, aunque sigan estando en disputa. Es muy curioso, y muy interesante desde el punto de vista de nuestros tiempos, observar cómo, de todos los aspectos que eran rechazados por Engels, es precisamente la familia, de todas las maneras, la que ofrece siempre una mayor resistencia, la que sigue manteniéndose en una gran mayoría de historiadores, de corrientes tradicionales positivistas; tratan de mantener la existencia de la familia como la entidad nuclear originaria, frente a la *gens*. De ahí el carácter importante, polémico, que sigue teniendo la defensa de la postura de Engels. Porque, además, en el desarrollo originario de la historia de Roma, tanto la que está dentro del período que se conoce como monarquía, como los primeros dos o tres siglos de la época republicana, este proceso de transformación de la *gens*, en el cual cobra una gran importancia el desarrollo de la familia, es casi, se podría decir, la clave de la interpretación de ese período en la historia de Roma. En fuentes que se refieren a los senadores, se habla de *patres* y se menciona el término *patres familias*. Este es, precisamente, uno de los argumentos que se utilizan para defender que esa familia de la cual el *pater* es *pater* es el elemento originario. Sin embargo, es evidente, por razones que parten del estudio directo de las fuentes, que esto no es así. Naturalmente se habla de *paterfamilias* porque la mayor parte de las fuentes que conocemos identifican a los *patres* como *patres familias*; pero, en algunas fuentes que se escapan de la realidad de su época —son casos aislados en que las fuentes se despistan y superan su propia ideología, su propia concepción del mundo—, se

habla de los *patres gentium*, es decir, de los padres de las *gentes*: padres de *gentes* mayores, padres de *gentes* menores: cuando se trata precisamente de cuestiones ajenas a la familia, cuando se trata de establecer otras clasificaciones, de hacer afirmaciones que tienen que ver con otros asuntos, como por ejemplo con el rey Tarquinio o con algunos otros de los reyes de Roma. Los *patres* son aquellos que en un primer momento, de acuerdo con esta interpretación, formarían parte de un organismo colectivo, el senado, de los *senes*, de los ancianos de sesenta años que son representantes de estas *gentes*, y que tienen un determinado poder que hace que sean ellos, como representantes de estas *gentes*, quienes tengan un control claro de la comunidad. Pero, cuando se va produciendo el desarrollo originario de la familia y estos *patres* se van convirtiendo en *patres familias*, lo que quiere decir es que ciertas familias dentro de las *gentes* se van haciendo con el control de las *gentes* y que, dentro de las *gentes*, hay familias que se convierten en más poderosas que otras en el conjunto de la comunidad. Pero este desarrollo se produce precisamente, de acuerdo con el proceso de desenvolvimiento de la propiedad; es una propiedad que es importante definir: es el tipo de propiedad en la que la familia es el conjunto de personas que dependerá de un determinado individuo, cuyos lazos son de tipo familiar, pero del cual dependen más personas, que son precisamente aquellos que dan nombre a la familia, es decir, los *famuli*, los siervos. Se trata de un tipo de proceso que es paralelamente desarrollo de la propiedad y el comienzo del desarrollo de un tipo de servidumbre o esclavitud familiar.

Entre los acontecimientos más importantes y más claros de la Roma republicana primitiva está el famoso conflicto entre *patricios* y *plebeyos*, proceso de enfrentamiento que tiene una gran cantidad de repercusiones en la formación de la historia posterior de Roma, y una gran cantidad de contradicciones aparentes, porque se produce al mismo tiempo que el otro proceso de desarrollo de la propiedad y desarrollo de la esclavitud. ¿Tiene lugar entonces, cuando se habla de *patricios* y *plebeyos*, solamente el enfrentamiento de los *patricios* de la familia frente a los *plebeyos* o, es por el contrario, algo más complicado? Por ejemplo, entre las inmediatas consecuencias de este conflicto está la publicación de unas leyes que fueron las famosas Doce Tablas. La ley de las Doce Tablas es el centro de una serie de contradicciones, consistentes en que se dice, por ejemplo, que gracias a aquellas los *plebeyos* consiguieron ciertos derechos. La ley sirvió para garantizar a los *plebeyos* una especie de igualdad legal pero, por otra parte, se afirma el poder de los *patricios* hasta el punto de que establecen una diferenciación entre *patricios* y *plebeyos* con respecto a las cuestiones del matrimonio. ¿Qué quiere decir esto? Pues que en el enfrentamiento entre *patricios* y *plebeyos* se mezcla la transformación del propio patriciado, de un patriciado que podría ser originariamente el de los

miembros de las *gentes* que mantenían, hasta ese momento, unos privilegios frente a los que no pertenecían a estas *gentes* y, por otra parte, el desarrollo de la propiedad que trata de afirmarse. Como, en líneas generales, era casi coincidente el patriciado más fuerte desde el punto de vista de la *gens* con el patriciado más fuerte desde el punto de vista de la propiedad, resulta que al tratar de conseguir el reconocimiento de la propiedad personal, de la propiedad familiar, frente a la propiedad gentilicia, se requiere también la ruptura de esa misma organización gentilicia. Es decir, al afirmar los derechos del individuo para que sea capaz de hacer un testamento o de hacer la transmisión en sus hijos personales, saltándose los posibles derechos de la *gens*, rompe con ciertos aspectos de la estructura de la *gens* y se produce, al mismo tiempo, una quiebra de los *patricios* desde un punto de vista y, en cambio, un reconocimiento y una afirmación de los *patricios* desde otro punto de vista. La prueba está en que en los conflictos previos a la Ley de las Doce Tablas, las reivindicaciones van en los dos sentidos: hay reivindicaciones de individuos que no pertenencen a la *gens* y que quieren participar de los privilegios de la *gens* y reivindicaciones de tierras; reivindicaciones de individuos que, en el proceso de acumulación de la época, se han quedado sin tierras. Hay la petición de que se haga un nuevo reparto de tierras, una redistribución de tierras para poder equilibrar la propiedad que se había dislocado por la acumulación de ciertas familias.

Los patricios perdieron una serie de signos diferenciadores al tener que igualarse con algunos de los *plebeyos*. Por otra parte, los *patricios* reafirman sus derechos como propietarios. Hay dos tipos de conflicto y, por lo tanto, es justamente un punto en un proceso histórico en movimiento. Un proceso en movimiento que consiste en la sustitución de los derechos de la *gens* por la aparición y formación de los derechos de la familia. De ahí que, en la Ley de las Doce Tablas, se reconoce que todo individuo puede hacer testamento y en ese testamento actúa con absoluta libertad, sin contar con nadie, lo cual es un reconocimiento de la propiedad personal, pero, si no hace testamento, si muere *ab intestato*, en primer lugar sus bienes pasan a los herederos propios, a los *heredes sui*, a aquellos que forman parte de su familia y, si no hay miembros de la familia, pasa a los *gentiles*. Tiene lugar un proceso que cita precisamente Engels y que es significativo pues se produce en los momentos de la lucha entre *patricios* y *plebeyos*, como consecuencia de la Ley de las Doce Tablas. Un proceso inverso al histórico, de la *gens* a la familia y a la afirmación de los derechos individuales que es precisamente de lo que se trata, entre otras cosas, en la Ley de las Doce Tablas.

Las *gentes* desempeñaron un papel y lo seguían desempeñando incluso en los momentos en que la cuestión estaba dilucidándose, y las *gentes* formaban en sus orígenes, con una serie de pasos intermedios de los que ha-

blaremos ahora que son más complicados, lo que se llama el *populus* romano. Esta es una afirmación que hace Engels también. El *populus* romano es, por lo tanto, la agrupación de las *gentes* por medio de una serie de etapas organizativas intermedias. Pero la *gens* seguía teniendo después de la desaparición de la monarquía una enorme fuerza, como muestra el ejemplo que pone Engels de la *gens* Fabia actuando en su conjunto como un ejército que tomó la iniciativa sin tener en cuenta ninguna otra organización superior. Frente al *populus* romano aparece, según Engels, la *plebe*; la *plebe* es lo que está fuera del *populus* romano. La *plebe* para Engels procede de la incorporación posterior y paulatina de una serie de pueblos, individuos y grupos a la comunidad de los romanos, pero que no participaban de la *gens* y, por lo tanto, no formaban parte del *populus* romano. Dicen las fuentes antiguas que la característica de la plebe es no tener *gentem*. Generalmente se tiende en la actualidad a ir más allá que el propio Engels, al ver que esta interpretación de que hay una comunidad y, posteriormente, llega otra y forman dos comunidades distintas es algo que forma parte de la ideología de la historiografía antigua. La historiografía antigua trataba de manifestar que había partido de una división procedente de dos entidades diferentes y que el proceso histórico de Roma siempre fue la tendencia a unificarse. Los *plebeyos* van consiguiendo, poco a poco, según esto, una serie de derechos de manera lineal; pero las mismas fuentes si se las analiza detenidamente, se contradicen y, muchas veces, se ha llegado a la conclusión de que ese proceso es un proceso superpuesto por la propia ideología de los historiadores a unos hechos mucho más conflictivos y mucho menos lineales. En efecto, las interpretaciones tienden a considerar que la división entre *patricios* y *plebeyos* se produce a partir de la *gens* como división de la comunidad por razones económicas y a partir de la acumulación de la propiedad. ¿Cuándo una *gens* es más fuerte? Cuando dentro de una misma *gens* una familias son más fuertes que otras, son más poderosas que otras, acumulan los derechos de la *gens* y se convierten en los herederos únicos, al mismo tiempo que hay individuos que van quedando fuera y que forman esa masa de la población que pasa a reivindicar posteriormente una serie de derechos. Este es el tipo de procesos que estaría en la base de la formación de la dicotomía entre los *patricios* y *plebeyos*, sin que se niegue, en efecto, que en momentos concretos haya habido integración de pueblos marginales. Sin duda alguna, en la antigüedad hay constantemente movimientos de pueblos a la búsqueda de la subsistencia, en situaciones tribales; son pueblos que las fuentes reflejan muy poco, pero en un momento determinado se refieren a alguien que no se sabe de dónde sale; son estos pueblos que no tienen unos asentamientos fijos, dentro de un proceso de asentamiento que se produce en la edad antigua paulatinamente y que se va extendiendo con la expansión de estos poderes, más o menos fortalecidos, como puede ser el de la propia Roma; pero, en la misma Italia, en las épocas originarias de la república, hay muchos pueblos en situación nómada o seminómada.

Pero el desarrollo de la propiedad como elemento diferenciador es algo que se realiza de manera compleja, no se produce sólo dentro de unas *gentes*; algunas quedan fuera de manera definitiva. Es un proceso que va configurando el desarrollo de la ciudad y de las relaciones entre la ciudad y sus vecinos de la ciudad; da lugar a que exista la posibilidad de que se produzcan ciertas formas de protección e intercambio entre las *gentes* más poderosas y los individuos que, de alguna forma, han quedado fuera. Es muy pronto cuando empiezan a aparecer individuos que de origen *plebeyo* se integran en algunas *gens* de origen *patricio* y van formando lo que se llaman los cliente; pero, por otra parte, van formando familias que están en disposición de acceder a la propiedad, de tal manera que, lo que en un primer momento había sido una división gentilicia entre miembros de la *gens* y personas que quedan fuera de la *gens*, paralelamente al desarrollo de la propiedad y, precisamente por la misma dinámica del desarrollo de la propiedad, se produce una reintegración de la sociedad en la cual los propietarios van formando una unidad aunque, en algunos casos, esos mismos propietarios son originariamente *plebeyos* que se han acercado a familias *patricias*. Se produce una recomposición de la sociedad romana en la que aparece la *nobilitas*, la nobleza. La nobleza no son los patricios, la *nobilitas* se ha definido como la *nobilitas patricio-plebeya* basada, formada precisamente, en el desarrollo de la propiedad. Como curiosa consecuencia de esto, frente a la *nobilitas* las dos palabras que anteriormente significaban los elementos contrapuestos: la *plebe* y el *populus* romano, se han acercado entre sí formando un conjunto al que se le denomina indiferentemente *plebe* o *populus*. Pueblo y plebe serán lo mismo en el desarrollo de la historia romana a partir de la reintegración de la sociedad romana en una nobleza basada exclusivamente, en la propiedad y en la cual se conservan una serie de tradiciones *patricias* que refuerzan su poder y su prestigio a base de relaciones con las antiguas *gentes* pero, de todas formas, va quedando borrada esta distinción y queda solamente para ciertas funciones, ciertos tipos de matrimonios, ciertas funciones sacerdotales, etc., y, verdaderamente, la clase dominante pasa a ser la de la *nobilitas* en su conjunto. Este proceso de transformación es un proceso complejo pero un proceso interesante de cómo a partir de la *gens*, y por medio de la propiedad, se ha recompuesto la sociedad romana.

Hablaba antes de que entre la *gens* y el *populus* hay una serie de pasos intermedios dentro de la organización gentilicia. Es un aspecto bastante más complicado. La *gens* ha servido de fundamento y base para la interpretación de la historia romana primitiva; el *populus* romano está también claro, pero, en cambio, se habla de la *curia* y de la tribu, lo que es paralelo, de forma bastante evidente, a lo que aparece en otras sociedades, concretamente en la sociedad griega con el nombre de *phratría*, que es el nombre que Engels escoge como término general, y de *phylé*, que es el equivalente a la tri-

bu; Engels coge la *phatría* en lugar de la *curia*, aunque a veces utiliza la palabra *curia* para el intermedio, y luego la tribu en lugar de la *phylé* para la organización superior. Ahí Engels se ve con bastantes dificultades para explicar cómo se produce la creación de la tribu y la *phatría* o la *curia*. No es sorprendente porque todavía hoy sigue habiendo enormes dificultades para el entendimiento de la creación de estas etapas intermedias. Da algunas explicaciones: la *gens* se escinde en otras *gentes* cuando crece y, como consecuencia, lo que antes era la *gens* se convierte en un conjunto de *gentes* y, a eso, se le llama la *curia*. Esto es no muy acertado porque se tiende a pensar que es todo lo contrario, como veremos ahora mismo. Sin embargo, hay algún dato curioso que puede ser interesante, por los menos, para justificarlo, y es que, en los nombres de las curias, hay bastantes que son nombres gentilicios, es decir, que tienen la misma función, la misma estructura y son además nombres gentilicios, da la sensación de que esa *curia* puede haber sido, anteriormente, una *gens*, pero con dificultades. Otro es el problema de los números, ante los que Engels se manifiesta un poco crédulo con respecto a las fuentes. El caso más interesante es el de la *gens* griega, ateniense en concreto, tal y como lo cuenta Aristóteles. El decía que había treinta *gentes* por cada una de las *phratrías* que equivaldrían a los días del mes, que las *phratrías* eran doce que equivaldrían a los meses del año y que las tribus, en las cuales estaban agrupadas estas *phratrías*, eran cuatro que equivaldrían a las estaciones. Este es un planteamiento que parece un poco forzado. Sin embargo, habida cuenta de lo que se conoce de reformas posteriores de la estructura tribal de la época de Clístenes, a finales del siglo VI, de la que se sabe, en efecto, que Clístenes volvió a hacer una distribución en la cual en lugar de haber cuatro, había diez tribus y, como consecuencia, hizo una reforma del calendario en el que había diez meses, un calendario decimal; si la estructuración tribal va unida con la organización del año, tampoco sorprendería que hubiera una rotación en cada una de las *phratrías* a lo largo de los doce meses del año. Sin embargo, generalmente lo que se suele rechazar es que cada *phratría* tuviera 30 *gentes* porque se considera que éste es un elemento más espontáneo. Pero aún así, la mayor parte de las interpretaciones posteriores son bastante contradictorias. En algunos casos consideran que las gentes están agrupadas en tribus y, luego artificialmente se crean las *curias* en medio o, por el contrario, que es un proceso más lineal en que las gentes se agrupan en *phratrías* y, las *phratrías* se agrupan en tribus. O, por el contrario, como parece ser el caso de Engels, que había algo unitario en un principio y luego se divide en una serie de *gentes* y, por lo tanto, lo que antes era una *gens* se convierte en una *curia*. Como consecuencia la realidad es que el planteamiento de la estructura tribal, tanto romana como griega, en lo que se refiere a buscar sus orígenes, sigue siendo bastante disputado. En ciertas ocasiones Engels dice: "Esto es más artificial, es algo que debe corresponder a tiempos posteriores". Hay una tendencia bastante general a afirmar esto. El carácter decimal,

por ejemplo, parece reflejar una función muy rigurosa de los números, aunque también es verdad que hay algunos autores que han tratado de remontar esta división decimal a la época indoeuropea, a la época anterior a la división de todos estos pueblos.

Otros hablan más bien de una distribución militar: tres mil infantes se dice que había en relación con las treinta *curias* romanas, que se habían relacionado con las tres tribus y, por lo tanto, con las trescientas *gentes*; serían tres tribus, treinta *curias*, trescientas *gentes*, tres mil soldados de infantería. Parece muy voluntarista, muy artificial, parece creado a partir no de unas uniones, más o menos espontáneas, sino a partir de una cierta estructura más o menos política. Sin embargo, hay otros datos que son bastante interesantes: por ejemplo, la organización de las *curias* que se reúnen una vez al año para la utilización de los hornos de la comunidad. Esto se hace, precisamente, por medio de las *curias* y se celebra una fiesta: las fornacalia o fiesta de los hornos. Esto tiene un carácter muy primitivo lo que indicaría que hay, por lo menos, una especie de agrupación para ciertas funciones de tipo agrario que estaría de acuerdo con algunas interpretaciones que consideran que las curias son como agrupaciones de aldeas, agrupadas para acciones relacionadas con la agricultura. Es, por lo tanto, una tendencia a acercarse a una interpretación de tipo artificial, como intuye Engels en un momento determinado; ante esas afirmaciones de las fuentes, caben muchas interpretaciones y búsquedas de nuevos elementos. Son varones: curias, como conjunto de varones, *coviria*, que tendrían, por lo tanto, el carácter de *viri*, como hombres militares, como soldados; puede que todo ello esté unido, pero no se ha encontrado realmente una solución, no se ha encontrado una interpretación que pudiese agrupar y hacer comprender todos los datos que, a veces, aparecen como contradictorios. Por eso parece que el sistema gentilicio en su conjunto es un sistema que funciona, desde los primeros momentos, con algunos aspectos claramente artificiales, de distribución del año, de distribución de la funcionalidad a lo largo de los distintos períodos del año, con variantes históricas pero con una funcionalidad bastante similar, por lo menos, a la que aparece en el texto de Engels.

En relación con esta primera comunidad aparece un rey al que también los historiadores de la época de Engels trataban de darle un carácter, más o menos, absoluto. Engels habla, no el primero, pero sí de forma que permite su difusión, de un rey que posee una función religiosa, una función judicial y una jefatura militar temporal, de acuerdo con las necesidades. El rey que sólo se pone a la cabeza del pueblo como un jefe militar cuando hay peligro de guerra; esto lo dicen las fuentes antiguas con muchísima frecuencia; intentar buscar un rey de otro tipo es una trasposición histórica de los historiadores de la época de Mommsen. Y me refiero a él porque es

uno de los ejemplos de la época de Engels. Por otra parte, esta funcionalidad religiosa y militar va siendo cada vez más comprobada. Hay algún otro aspecto que parece que, en el caso de Engels, podría haberse tenido en cuenta y que está, en cierta medida, relacionado con el aspecto religioso de la realeza; es el aspecto agrario. El rey es una especie de encarnación de una divinidad agraria, cosa que ha sido estudiada después de Engels de forma más profunda desde Frazer, y que ha sido criticada también como en el caso de las propuestas de Engels pero, que por otra parte ha dejado una huella que no se puede rechazar de un plumazo. Los casos del rey que por medio de ritos representativos muere con el ciclo natural son frecuentes en la antigüedad; el rey que tiene que poner su función anualmente a competición y demostrar que todavía está en condiciones de seguir reinando y estar a la cabeza del pueblo por razones militares, está hasta en el origen de las olimpiadas. El origen de las olimpiadas se dice que está en el mito de Enomao, que pone a su hija y a la realeza a disposición de aquel que sea capaz de vencerle cada año y mata al que no sea capaz de hacerlo y muere cuando es vencido. Esto está en el mito de Minos, en toda una serie de relatos mitológicos y en la propia narración de Aristóteles, que dice en un momento determinado del rey que no pudo ejercer funciones militares y nombró un polemarco; es decir, ya estaba en condiciones de fuerza suficiente, de fuerza adquirida por los privilegios que a su vez había adquirido gracias a sus méritos militares, como para mantenerse aunque la función militar tuviera que delegarse en manos de otra persona.

La historia de Roma en tiempos posteriores se trata por Engels de una manera un tanto confusa y con algunos elementos que están entre aquellos que pueden ser más objeto de crítica. El dice que el desarrollo de la propiedad se vino a plasmar en las reformas de Servio Tulio, el penúltimo rey de Roma, y que estas reformas fueron el final de la organización gentilicia porque se pasa a una organización basada en el censo y se hacen unos nuevos comicios que sustituyen a los antiguos por *curias*, donde se reunían las 30 *curias*, y se establecen unos comicios por *centurias*. Centurias que están basadas en el censo y no en cien, como veremos a continuación. Se dice que este censo se establece sobre la base de unas monedas: en el as; por medio de una cantidad de ases. Las *centurias* estaban divididas en una serie de clases, en la primera estaban los más poderosos, los que tenían más ases y había 80 *centurias*, más 18 de caballeros que formaban lo que realmente podría ser la clase poderosa, frente a otras 4 clases que en conjunto formaban 90 centurias. Es evidente que no se puede pensar que las 90 centurias de las cuatro clases a partir de la segunda, tuvieran solamente un 10 por ciento más que las 80 de la primera clase. Las centurias estaban agrupadas de tal manera que las *centurias* más altas tenían menos personas, pero tenían más fuerza. El voto de esas personas era más fuerte, esto es uno de los aspectos que le hace identificar esta reforma con los sistemas censatarios del siglo XIX.

Como decía, en la época de Servio Tulio esto es imposible tal y como está aquí descrito, porque no había moneda, entre otras cosas. La historiografía tiende a atraerlo hacia acá, a rebajar la fecha, a modernizarlo y a colocarlo en torno al siglo IV que es cuando empiezan a aparecer las primeras monedas en la historia de Roma; este retraso hacia el IV no está exactamente establecido, pero se puede colocar en una fecha que podría estar en el año 360 porque en este año aparecen los censores, es decir, los individuos encargados de realizar el censo. Puede ser que haya una cierta distinción, en cuanto al censo y al censor, y que el censor pueda ser algo posterior.

Lo que está claro es que en un momento determinado, entre el final de la monarquía y el principio de la república, se establece una reorganización que afecta ya a toda la población y que esta reorganización se hace a partir de las clases, y que se divide la población entre individuos que pertenecen a la clase e individuos que están fuera de la clase, *infra clasem*, por debajo de la clase; estos son los individuos a los que se les llama los *proletarios*, aquellos cuyo censo sólo se realiza por su prole o los censados por su cabeza, por su persona. Este es el reconocimiento político de la clase que tiene el poder económico y de la clase que tiene la capacidad económica y, por lo tanto, de estar dentro de un censo, aunque no sea muy exacta esta distribución o sea más tardía. Hay individuos que están en la clase y otros que están fuera de ella. Estos individuos en ese proceso de transformación, están dentro de la violencia y del conflicto que llevó al enfrentamiento entre *patricios* y *plebeyos*, es decir, los *proletarios*, los que quedaban sin tierras, están insertos en ese problema. Resumiendo podríamos decir que se mezcla el problema de los proletarios frente a la clase con el problema de los *plebeyos* en el sentido de no miembros de la *gens* frente a los *patricios* en el sentido de individuos que dominaban la *gens*. Los dos problemas se entremezclan en un momento determinado del desarrollo histórico, dando lugar a lo que Engels dice: aristocracia de la *gens* y de la plebe. Aristocracia porque es la *nobilitas*, plebeyos porque se han introducido dentro de la propiedad y están censados como tales, individuos que van formando parte, cada vez más, de los sectores que participan de los cargos políticos y que llegan a tener un papel importante dentro de las instituciones políticas romanas.

Engels ve también que esto es paralelo al desarrollo de la esclavitud, pero a partir de aquí ya interviene este carácter un poco esquemático, sintético, simplificador de la obra de Engels. Para él, el desarrollo de la esclavitud abre las puertas al imperio y a los bárbaros. Como eran esclavos no tenían capacidad de resistencia ante los bárbaros. El salto es inmenso, prácticamente desde el siglo IV, desde la formación de una Roma esclavista y el imperio en primer lugar; pero luego, además, al referirse a la apertura de las puertas a los bárbaros da un salto tal que produce la impresión

de que es el mismo desarrollo de la esclavitud en su momento inicial, paralelo a la formación de un sector dominante basado en la propiedad, el que abre las puertas a los bárbaros, el que se debilita hasta el punto de dar entrada a los bárbaros y al final del mundo antiguo. Hay que tener en cuenta el desarrollo y el apogeo de la esclavitud y el momento en que en efecto Roma era verdaderamente esclavista. No cabe duda de que la instalación de la esclavitud en Roma no significó ni el imperio, ni su caída. Significó por el contrario, su gran apogeo, su gran desarrollo, la formación del imperialismo romano y un gran proceso de expansión; significó esto que decía al principio, la *plebe-populus*, el conjunto de la *plebe* y el *populus*: esta *plebe* que se encastilla dentro de la ciudad de Roma y mayoritariamente forma los ejércitos de mercenarios, constituye el punto de apoyo en el cual se sostiene y se sustenta el poder personal de los individuos que luchan en el final de la república y que puede servir para explicar el origen del imperio, entendido como campo de acción de individuos que, gracias a sus conquistas, reparten botines entre los soldados y reparten trigo entre los ciudadanos de Roma, con lo que colaboran a crear una especie de clase parasitaria, formada por los libres de la ciudad de Roma, relación de dependencia con respecto a los individuos poderosos, es la que explica su falta de resistencia real y objetiva ante la implantación del imperio, y como consecuencia la eliminación de los derechos del ciudadano que significó la implantación del imperio. Es decir, los ciudadanos tenían una serie de derechos, pero antes de la implantación del imperio estaban, de alguna manera, vendidos por el desarrollo del imperialismo en el cual ellos eran unos verdaderos beneficiarios. Estaban convertidos, en cierta medida, en individuos que explotaban a los demás y, Engels, en una pequeña nota, decía: "el imperio explotaba a los súbditos". Lo cual es verdad porque, entre otras cosas, no sólo era la clase dominante de manera directa, sino la plebe urbana romana la que se beneficiaba precisamente del imperio, lo cual la colocó en condiciones de ser dominada porque no tenía en sus manos ningún tipo de arma productiva, estaba en condiciones parasitarias. Pero, al mismo tiempo que Roma explota el imperio, hay más transformaciones que son las que, en este esbozo esquemático que damos, quedan oscuras en el proceso tal y como lo describe Engels. Transformaciones consistentes por ejemplo en que mientras Roma crece se va aliando con los sectores poderosos de los pueblos conquistados, como es habitual, y esta importante alianza produce una colaboración que impulsa a su vez una transformación importante de la clase dominante del imperio romano. La clase dominante del imperio romano es heredera de la república romana, pero no es la misma; se ha producido una ampliación que explica, en cierta medida, todas las transformaciones que se producen en la instalación del imperio. No hay una revolución, lo que a veces se le a criticado al libro de Syme; no hay una revolución pero hay una transformación real, consistente

en una ampliación y, por lo tanto, una cierta variación dentro de esa clase que es ahora, a partir de ese momento, la clase dominante de imperio.

También habla de la falta de productividad de la esclavitud, pero por ese esquema, parece que ya lo es desde el principio, por lo cual nos sorprende que durara tanto. En su escrito el proceso no dura nada, salta de una cosa a otra y de ahí procede, justamente el problema. Falta de productividad de la esclavitud sí, pero, ¿cuándo? A partir de un momento determinado, cuando aparecen unas circunstancias muy complejas de las que él apunta algunos datos interesantes: crisis del comercio, crisis de los municipios, crisis de las ciudades, etc. Por ejemplo Schtajerman en algunos de sus trabajos insiste en cómo la explotación esclavista necesita forzosamente la ciudad, el municipio que se ha extendido por todo el imperio. En efecto, sin la ciudad como un elemento de redistribución por una parte y de consumo por otra, la producción esclavista que tiene un excedente no es capaz de subsistir. Y, al mismo tiempo, para poder subsistir tiene que reproducirse y crecer constantemente, y el crecimiento llega un momento en que impide el verdadero control como se ha ejercido en los tiempos anteriores. Entonces, el mismo propietario es el que decide que hay que cambiar la forma de explotación porque el sistema de esclavitud tal y como se ha extendido comienza a dejar de ser rentable. Pero esto comienza a aparecer en el siglo II o, como mucho, en el siglo I después de Cristo, pero no en el momento en que parece que se desprende de Engels, que es cuando se establece el apogeo de la esclavitud; y comienza a explotarse, entonces, por medio de explotaciones pequeñas, explotaciones que son casi de autoconsumo; eso también lo dice Engels. Pero estas explotaciones pequeñas en la realidad de la historia del imperio romano son *explotaciones* pequeñas pero dentro de grandes propiedades. Es decir, en el caso de Engels no queda absolutamente claro y puede dar la impresión de que se trata de pequeñas explotaciones en el sentido de pequeñas propiedades. Y tiene lugar otro proceso que es el del individuo que se queda en condiciones negativas y acude al patronato, acude al patronato de los poderosos y se somete a él y comienzan a desarrollarse los elementos principales para dar lugar al verdadero final del mundo antiguo. El patronato ha dado lugar a planteamientos interesantes que Engels no hace aquí; es el problema debatido: ¿Es el final del mundo antiguo una revolución? Esto que plantea Mazzarino en un artículo en uno de esos conjuntos que se publican en Akal que se titula: ¿Hubo revolución al final del mundo antiguo? Algunos autores defienden esta revolución, pero el proceso parece que se produce de otra manera. En efecto, la reacción puede efectuarse en dos sentidos: la búsqueda del patronato o un intento de huida y, aquí puede ser donde estaría el acercamiento a los bárbaros, la apertura de las puertas a los bárbaros. En Engels esto parece que se produce en el apogeo de la esclavitud, pero realmente la apertura de las puertas a los bárbaros está en la crisis del

sistema esclavista. Ese matiz es muy importante porque el sistema esclavista no abrió, en efecto, las puertas a los bárbaros.

De Grecia hay algunas cosas que Engels no comprende ni podía comprender: la época heroica de los poemas homéricos la relaciona con la edad de hierro, lo cual no es cierto, y también con la época final de la barbarie; todo ello sería el mundo de los poemas homéricos. En la época de Engels había muchas cosas que no se conocían, el mismo planteamiento de qué son los poemas homéricos había empezado ya, pero su desarrollo, la gran cantidad de argumentaciones sobre la poesía oral, el conocimiento del largo proceso de formación a partir de unos temas que corresponden al siglo XII y la elaboración cinco siglos más tarde y, por lo tanto, la transformación a lo largo de todos estos siglos de unos cantos, de unas tradiciones que van recogiendo muchísimos elementos culturales y por lo tanto sociales; es decir, para él, era una sociedad única la que aparece en los poemas homéricos.

Para comprender esto hay muchos libros, pero el de Finley llamado "El mundo de Odiseo" es muy interesante porque lo que dice es que la verdadera sociedad que allí se refleja no es la de la guerra de Troya, ni es tampoco la época del siglo VIII, es una época intermedia, que se caracteriza por el *oikos*, la unidad económica básica que podría traducirse como la familia: un individuo, unas tierras y unos individuos dependientes que serían las primeras formas de esclavitud: el *oiketes* griego sería como el *famulus* latino, la situación sería bastante parecida, y en ello rompe con una tradición que es la de Aristóteles. Aristóteles dice que la ciudad ha seguido un proceso que es el *oikos* o familia, la aldea y, finalmente la ciudad. Lo que se ha visto a partir de los estudios que ha hecho Finley es que este proceso no es así: la aldea es una cosa y el *oikos* es otra y lo que forma la unión de la ciudad es la unión de los *oikos* y, esto da lugar a lo que los griegos denominan el *sinecismo* o sea la unión de *oikos* y es, por lo tanto, la unión de una serie de individuos que tenían el poder gracias a esa unidad económica que les pertenecía y que era el *oikos*. Este es un proceso que se le escapa a Engels; él sigue de alguna manera todavía los planteamientos aristotélicos. Por otra parte hay una cosa muy importante: en la época de Engels se desconocía completamente el mundo micénico que fue descubierto posteriormente por Schliemann y, desde luego, se desconocía por completo la escritura micénica. El mundo micénico parece ser, y todo el mundo está de acuerdo, una forma de explotación que podría estar muy próxima a lo que se conoce como modo de producción asiático.

Por otra parte habla de Esparta, y lo hace de una manera que se ve que no comprende cuál es su situación muy poco definida. Dice que no hay esclavitud doméstica simplemente, en lo que se refiere a la estructura social; habla del matrimonio, las mujeres, las herencias, etc., pero nada más. No da

una definición del tipo de relaciones existentes en Esparta. La historia de Esparta se ha clarificado después de Engels; hasta entonces no estaba muy claro el tipo de relación que existía entre los espartanos y los *hilotas*. El *hilotismo* es el nombre del conjunto de una población colectivamente supeditada a una minoría que es la que explota su trabajo. No son esclavos en el sentido clásico de la palabra, son individuos que no pertenecen a nadie, no son propiedad de nadie; conjunto de un pueblo que algunos han dicho que es anterior a la llegada de los espartanos, pero otros han afirmado, y a mí me parece mejor, que se trata de una división creada dentro de Esparta entre los que han acumulado las propiedades y los que han quedado fuera de ellas. Situaciones parecidas hay en otros lugares, lo cual quiere decir que no se trata de pueblos diferentes, los penestes de Tesalia, los gymnetes en Argos, etc.; muchas ciudades tienen esta situación; un conjunto, un pueblo que está colectivamente supeditado a otro. El origen habría que buscarlo en el momento del desarrollo de la propiedad de la tierra como aparece en otras ciudades, tal como aparece en la propia Atenas. Lo que ocurre es que aquí se sabe que los individuos que se quedaron sin tierras en un momento determinado por el desarrollo de la ciudad y por el desarrollo de la dinámica de conflictos entre los distintos sectores de la población, llegaron a conseguir el reconocimiento de ciertos derechos; son los llamados *thetes* en la terminología griega y en los textos que se refieren a esta época. Pero, éstos, que estaban semi-esclavizados cuando llegó Solón y estaban a punto de convertirse en individuos sometidos, no se convirtieron por el desarrollo histórico de Atenas, pero en Esparta sí lo fueron. Es esto simplemente, a mi manera de ver, lo que diferencia una situación de otra. Se produciría justamente en el momento en que, como reacción a la acumulación de la tierra por parte de esta aristocracia que se concentra en la ciudad, se produce un conflicto que los griegos definen como sedicción o revolución y que dio lugar en casi todas las ciudades a que el ciudadano sea el que posee la tierra. La posesión de la tierra es el derecho del ciudadano y, por lo tanto, los pequeños poseedores de tierras consiguen afirmar sus derechos y hacer una ciudad de campesinos, una ciudad de propietarios de tierra. En un caso como en Esparta, los propietarios de tierra se cierran y someten a los que no lo son, en otros casos como en Atenas, los propietarios de tierras consiguen una situación privilegiada pero, los que no lo son, consiguen mantener unos derechos que los llevará a lo que será precisamente la democracia ateniense.

El desconocimiento de estos aspectos tiene sus consecuencias; el que no trate el mundo oriental; el que, por otra parte, al hablar de Grecia se quede en la democracia ateniense y no trate el mundo helenístico, ni lo que fue la época romana de Grecia, donde parece que vuelve un sistema de explotación de las masas de campesinos, el que Esparta no se conozca bien y por tanto Engels no sea capaz de comprenderla, el que no se conoz-

ca la historia del mundo micénico, todo ello hace que en *El origen de la familia* le sea imposible observar, describir y tener en cuenta lo que se conoce normalmente como el modo de producción asiático; no es una disculpa pero sí hay condiciones para que aquello no esté presente. Lo que trata es Grecia y Roma; evidentemente, sería más completo tratando toda otra serie de cosas. Incluso desde el punto de vista del análisis de las *Formen* entre el modo de producción esclavista y el modo de producción asiático no hay una sucesión, y Hobsbawm lo ve así: como dos alternativas a la disolución de la comunidad primitiva. Esto puede ser más o menos discutible. La realidad es más complicada porque en Grecia lo que ocurre es que no hay una sucesión clara, hay sistema de servidumbre comunitaria antes, con y después del momento en que la esclavitud en Atenas está en su apogeo. Lo hay antes, porque lo hay en Micenas, parece ser; lo hay al mismo tiempo porque lo hay en Esparta; lo hay en tiempos posteriores porque la evolución de la Atenas tardía es, precisamente, hacia una forma de explotación que es más bien de servidumbre comunitaria en casi todos los estados helenísticos.

Además de esto se le reprocha cierta tendencia a la modernización de los conceptos y de las interpretaciones del mundo antiguo; esto es bastante cierto. Se dice que la *gens* se descompuso por la fortuna, lo que da la sensación de que es una fortuna monetaria, que hay una producción mercantil, que hay riqueza comercial de la plebe; no es que no haya comercio en la antigüedad, pero el comercio siempre es una actividad secundaria de la economía agraria, es decir, el verdadero peso está en la economía agraria. También hace Engels una referencia al trabajo campesino y obrero, cuando la división entre trabajo campesino y obrero sólo puede hacerse basándose en cosas muy relativas, en la división que dicen que hizo Teseo. Las referencias al dinero, la usura, la plutocracia, las crisis comerciales periódicas, el producto que, llega a transformarse en mercancía, nuevas clases de ricos comerciantes: todo ello resulta muy modernizante. La clave de este problema es que está en la historiografía burguesa de la época. Esto es una simplificación, quizás falta de crítica por parte de Engels conducido por lo que se hacía en aquella época: el propio Mommsen, Grote; para Grote, la democracia ateniense es la democracia del siglo XIX, él quiere ver en la ciudad democrática un precedente de una democracia de grandes industriales, comerciantes, etc., etc. Pero, a pesar de todo, a pesar de la postura crítica en otros aspectos, tal historiografía influye en el propio Engels.

Hay otras veces que lo ve mejor, por ejemplo cuando de Solón dice que, al tratar de hacer sus reformas, que era el momento cuando justamente se estaba produciendo la acumulación de tierras en manos de unos cuantos y la situación de otros que se convertían en deudores y que tenían que esclavizarse en favor de aquéllos, las hizo en favor de la propiedad de los

deudores. Los deudores son los que tienen las pequeñas tierras que se consolidan. El proceso de reforma que se da en Atenas es la consolidación del pequeño propietario que forma el ejército de los *hoplitas*, lo que se conoce con el nombre de sistema hoplítico: una comunidad de ciudadanos que son propietarios de tierras. Esto en algunos textos sueltos de Marx está más claro. Por otra parte, cuando Engels habla de Pisístrato, que es el tirano de Atenas, dice de un plumazo: Pisístrato no influyó para nada en la historia de Atenas, no tuvo ninguna trascendencia. La historiografía posterior ha visto que es erróneo.

Pavel Oliva en el número 66 de la Penseé titula su artículo: *la tiranía primera forma de estado en Grecia*; la tiranía en casi todas las ciudades donde se produjo de forma tipológica es el modo en que se asienta el poder de estos pequeños propietarios. Las leyes de Solón fueron menos importantes. Engels les da más importancia a las leyes de Solón que a Pisístrato.

Por otra parte habla de este proceso que se da en Atenas en el cual el ciudadano, el individuo, aunque no tenga tierras, puede llegar a consolidar su libertad por medio de todo ese proceso democráctico, y dice: se derriba la nobleza definitivamente. Esto no es verdad; cualquiera que observe cualquier momento de la historia de Atenas verá que la aristocracia sigue teniendo un papel importantísimo en el momento de más auge de la democracia. La nobleza no es derrribada, se reestructura y entra dentro de otra configuración. El Estado ateniense es visto como una especie de Estado moderno, en lo que sin duda alguna peca también de modernización. Este proceso de liberación es un proceso que va paralelo a la esclavitud. La esclavitud y liberación del ciudadano: esclavitud del bárbaro y liberación del ciudadano son dos aspectos paralelos que recientemente han sido puestos en mayor relieve por Vidal Naquet en el libro *El cazador negro*. El problema del modernismo, de la modernización, es un problema bastante complejo porque en la Antigüedad sin duda alguna hay algunos aspectos que aparecen directamente en las fuentes que no se pueden equiparar a nada que pueda ser estrictamente moderno; no puede decirse que es Estado moderno, no puede hablarse de crisis periódicas comerciales, pero hay ciertos rasgos que un investigador, Padgug, en un libro publicado por Akal, *El marxismo y los estudios clásicos*, matiza más, precisamente a partir de Marx: Hay un cierto —dice— desarrollo del valor del cambio que al no estar apoyado en el trabajo asalariado manifiesta cuáles son las limitaciones de la economía antigua, de la economía esclavista. La sociedad esclavista impedía un determinado tipo de desarrollo, pero facilitaba determinados esbozos de este tipo de cambio. Se ha dicho que una de las primeras formas del trabajo asalariado está en el mercenariado y, cuando aparecen las características que podríamos denominar, con todas las limitaciones, con todas las reservas, modernas de

la economía antigua, este cierto desarrollo del valor del cambio, etc., es cuando aparece más extensamente el mercenariado, y es curiosamente con relación al ejército de mercenarios donde las anécdotas antiguas de estratagemas insisten más en que hubo generales que hicieron estratagemas económicas con monedas que tenían menos cantidad de plata de la que decía tener, con un valor falso, con un valor fiduciario, distinto al que normalmente era el valor de la moneda en la antigüedad. El papel del dinero, dice Padgug, es siempre diferente al del capitalismo, pero se desarrollan ciertas categorias del capitalismo más o menos desdibujadas. Las categorías del capitalismo puede ser una exageración, pero hay veces que la tentación, desde luego, es fuerte. Ciertos aspectos del valor de cambio nunca llegaron a ser dominantes aunque pudieron existir gérmenes que nunca se convirtieron en la característica de la sociedad antigua ni de la economía antigua, pero que pudieron ser importantes. Aristóteles dice que hay una diferencia entre la economía, consistente en que la actividad es principalmente vender el propio producto para intercambiarlo por otro, y que ahí no hay ningún problema porque el valor no cambia, y ésta es la economía tradicional y que así la unidad de la polis se conserva en toda su integridad; y la crematística, que es exactamente la función contraria: el individuo que tiene dinero compra algo para venderlo y tener dinero, en la cual el valor sí cambia porque, si lo hace es para tener más dinero del que tenía al principio, no por cambiarlo por otra cosa, sino por un valor diferente. Aquí, es evidente que hay un cambio en los valores que está producido por un intercambio y es esto lo que le preocupaba a Aristóteles. La crematística, dice Aristóteles, es el germen de la destrucción de la comunidad de ciudadanos. Existe, pero está rechazada y la ideología de la ciudad se lo impide, y hay leyes que tratan de impedir este tipo de procesos. Leyes que dicen que esta moneda es obligatorio aceptarla con este valor lo cual es un modo de dar a entender que la moneda cambia el valor por medio de sus propias fluctuaciones y de su propia evolución económica y militar.

La modernización, desde luego, es un defecto y lo veo como tal, pero que en la sociedad antigua se desarrollaron algunos aspectos que se manifestaron en el pensamiento y que tuvieron incluso unos rasgos económicos que pueden dar lugar a este error de la modernización parece que hay que reconocerlo. No digo que se pueda hablar de términos modernistas, pero el antimodernismo de algunas escuelas que andan por ahí ahora, sustancialistas, etc, tampoco es válido, porque muchas veces tratan de quitar, eliminar el valor económico del desarrollo de las sociedades antiguas.

El problema de la ciudadanía, a mi manera de ver, Engels no lo ve muy claro; dice que la ciudad se convirtió en una serie de oposiciones: libres, –esclavos, metecos– ciudadanos. Eso es cierto también, pero no son dos oposiciones distintas; en el fondo es la misma oposición, ¿Por qué tanta

importancia a la ciudadanía en la antigüedad? La ciudadanía era un modo de defensa contra la esclavitud; la manera de que alguien impida ser esclavizado es conseguir la ciudadanía, porque el que puede esclavizarse es el que no tiene la ciudadanía. Aristóteles lo dice: la falta de ciudadanía es esclavitud en potencia; en la tragedia y en muchos textos antiguos se dice que el no ser ciudadano es ser una especie de medio esclavo, es estar al borde constantemente de la esclavitud. Mientras que cuando es más fuerte la esclavitud es más fuerte el derecho de ciudadanía, cuando va debilitándose la esclavitud es cuando el emperador Antonino Caracala le concede la ciudadanía a todo el mundo, es decir, ya no tiene importancia. La ciudadanía pierde completamente su valor. Ahí está, precisamente, el problema de Aristóteles: en un momento en que no se plantea la desaparición de la esclavitud pero donde se está buscando la manera de explotar al mayor número de individuos que no sean exclusivamente los esclavos, entonces Aristóteles tiene problemas para definir la ciudadanía. Hay esas diferencias, que antes ciudadanía era el ejercicio de la política y ahora hay que distinguir ciudadanos activos, ciudadanos pasivos, ciudadanos que mandan, ciudadanos que obedecen. Al ciudadano pobre en el momento de desarrollo de la esclavitud, dice Engels, sólo le quedaban dos posibilidades: o la competencia con el trabajo esclavo o el parasitismo. En efecto, la competencia con el trabajo esclavo, hoy, no puede considerarse que sea exactamente competencia, pero lo que sí es verdad es que en el momento en que el ciudadano pobre no tiene los derechos que le garantiza la democracia, el ciudadano pobre hace los mismos trabajos que el esclavo. Esto está claro en cualquiera de los momentos, por ejemplo, en el siglo IV cuando cae ya la democracia ateniense.

El parasitismo, que veíamos al referirnos a la plebe urbana romana también tiene algo que ver, con la propia democracia ateniense. Los ciudadanos de la democracia ateniense vivían: ¿tanto como en el parasitismo? Así es como lo llamaba Platón, con un término despectivo; vivían exclusivamente de funciones ciudadanas: en las naves, en el ejercicio de funciones como jueces. Pocos eran los ciudadanos que en la época de verdadero apogeo de la democracia ejercían funciones estrictamente productivas. El trabajo productivo estaba predominantemente en manos de los esclavos.

Engels dice que el Estado ateniense no cayó por la democracia, cayó por la esclavitud; es una forma de decir que, en efecto, la esclavitud es el fundamento, pero también hay que tener en cuenta que la democracia fue posible precisamente gracias a la esclavitud, que fue la que permitió que estos individuos realizaran funciones de ciudadanos y que defendieran de tal manera sus derechos que ejercían y con los que influían objetiva y realmente en la marcha política de la ciudad. La crisis de la democracia significó la aproximación del trabajo de los individuos pobres al de los esclavos,

con lo que se fue formando una especie de explotación generalizada entre todos los no propietarios que terminó, con sus altibajos, en el mundo helenístico, en el que se da, como decíamos antes, una explotación de las masas de la población de una manera bastante conjunta. Engels ve la esclavitud como la base. Dice: "La esclavitud es la base del edificio social en la edad antigua, es la primera gran escisión que se produce entre los hombres". Pero es necesario establecer una definición un poco mejor. La esclavitud es lo característico de todo el mundo antiguo, pero él mismo dice que en Esparta no. Lo que pasa es que no sabe decir qué es lo que es; dice: no hay esclavitud familiar, pero no sabe decir lo que hay. Para él hay un predominio de la esclavitud en todo el mundo antiguo. Pero si nosotros tratamos de aclarar esto, tenemos que tener en cuenta que no se trata exactamente de una etapa, de una etapa más, de poner primero el modo de producción asiático y luego el sistema esclavista, por varias razones: porque la esclavitud se da antes, con y después; pero el sistema comunitario se da antes, con y después de la esclavitud. La esclavitud clásica parece que está más concentrada, aunque por otra parte se trata de decir que en el mundo antiguo lo que es predominante no es la esclavitud clásica, lo predominante es la explotación de un trabajo no libre que puede ser colectivo, o más personal, más basado en la propiedad. El libro de Ste. Croix se basa en eso: la lucha de clases es basada en la extracción del trabajo no libre de una parte de la población, que en algunos momentos es más claramente el esclavo, y en otros, un tipo de servidumbre, etc., de una manera demasiado unitaria. También convendría diferenciar algunas cosas porque el peligro es: ¿entonces en todo el mundo antiguo siempre el sistema fue igual? Esto daría lugar a que pasara lo que dice Engels: se establece la esclavitud y luego desaparece. Es lo que decía Engels con respecto a Roma, pero da la sensación de que todo el mundo antiguo y toda la antigua historia de Roma es la preponderancia de un sistema de explotación que no varía. Hay historia en la antigüedad, ¿cómo explicar los determinados cambios: la crisis de la república, la aparición del imperio, la desaparición de la ciudad democrática? Todo esto son transformaciones económicas pues no vamos a pensar que siempre hubo la misma forma económica y los cambios eran exclusivamente políticos. Estaríamos haciendo algo contrario a lo que creemos que pensamos y, por lo tanto, cayendo en esta especie de *continuum unicum* de toda la historia antigua, que es lo que algunos autores le achacan a Ste-Croix; es preciso en cambio ver las distintas modalidades de explotación en las cuales entra, por una parte, la esclavitud clásica, predominando en otros momentos una esclavitud en la cual hay una diferenciación con otras formas de explotación de individuos que pasan a tener unas condiciones de no libres, en otros momentos hay unas colectividades más agrupadas, más unidas entre sí que puede que tengan un origen étnico, pero que puede que sea simplemente la creación de una división dentro de la sociedad.

En efecto, en el libro de Engels hay muchas cosas que hay que seguir criticando pero, por otra parte, es el punto de arranque de todas estas reflexiones; todo este proceso de desarrollo y de crítica parte también de algo que puede ser el objeto de algunas conclusiones negativas, pero creo que ha sido más positivo lo que ha dado de sí favorablemente que el mal o la confusión que han podido crear algunos de los esquematismos que contiene.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

–M.I. Finley, *El mundo de Odiseo,* México, F.C.E., 1966 (Segunda Edición), 171 págs.

–J.G. Frazer, *La rama dorada. Magia y religión,* México, F.C.E., 1944, 860 págs.

–G. Grote, *History of Greece* (Londres, 1846-56), Nueva York, Button, 1934, 12 vols.

–M. Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura,* Madrid, Siglo XXI, 1978, 690 páginas.

–J. Heurgon, *Roma y el Mediterráneo occidental hasta las guerras púnicas,* Barcelona, Labor, 1971, 358 págs.

–E.J. Hobsbawn,"Introducción" a C. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas,* Madrid, Ciencia Nueva, 1967, pp. 29-111.

–S. Mazzarino, "¿Se puede hablar de la revolución social al final del mundo antiguo?", en *La transición del esclavismo al feudalismo,* Madrid, Akal, 1976, pp. 131-145.

–T. Mommsen, *Compendio de derecho público romano,* Madrid, La España moderna, 636 págs.

–P. Oliva, "La tyrannie: première forme de l'etat en Grèce et son rôle historique" *La pensée,* 66, (1966) pp. 102-113.

–R.A. Padgug, "Clases y sociedad en la Grecia clásica" en *El marxismo y los estudios clásicos,* Madrid, Akal, 1981, pp. 73-103.

–G.E.M. de STE.–CROIX, "Karl Marx y la historia de la antigüedad clásica", en *El marxixmo...* pp. 7-35.

–E.M. Schtajerman, "La caída del régimen esclavista", en *La transición...*, págs. 59-107.

–R. Syme, *The Roman Revolution,* Oxford, Clarendon Press, 1939, 580 págs.

– P. Vidal-Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro,* Barcelona, Península, 1983, 409 págs.