



1

Modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades

por Maurice Godeller.

Los griegos vivieron, en otros tiempos, como viven ahora los bárbaros.
Tucídides, I, 6, 6.

El marxismo se ha presentado, desde su origen, como una tentativa por pensar científicamente la historia, es decir, por poner al descubierto las estructuras esenciales de las sociedades y por explicar la razón de ser de éstas y sus leyes de evolución. Marx y Engels hallaron y retomaron una hipótesis general, propuesta por numerosos estudiosos, según la cual la historia de la humanidad es la de la transición de la forma de organización social sin clases a las sociedades de clases (1). Los dos pensadores mencionados enriquecieron esta hipótesis (2) al proponer que se busque el fundamento de esta transición, en última instancia, en el desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. Encarando el problema de este modo, mostraron que el capitalismo, al desarrollar las fuerzas productivas, creaba las condiciones para abolir las sociedades clasistas y la explotación de unas clases por otras. En sus obras presentaban una imagen muy precisa de una evolución, al parecer, «necesaria», de la humanidad, a través de la sucesión de la comunidad primitiva, de la esclavitud, del feudalismo y del capitalismo. Para muchos marxistas, este carácter «necesario» de la evolución, tal como la concebían Marx y Engels, pareció implicar que debía encontrársela, más

o menos deformada por las «particularidades» locales, en todas las sociedades. Esta interpretación, confrontada con el inmenso material arqueológico, etnológico e histórico acumulado a partir de los tiempos de Marx y Morgan, dio pie a discusiones sin fin entre los especialistas, acerca de la fecha de aparición y acerca del desarrollo de un período «esclavista» en China, en Japón o en África, de un período «feudal» entre los mongoles o el mundo islámico, etc. Todas estas dificultades se entrelazaban en el drama de las «periodizaciones», que chocaba con el problema, no de la sucesión cronológica de los acontecimientos, sino de la sucesión lógica de las estructuras esclavistas, feudal, capitalista.

Para escapar a este drama de la imposibilidad de descifrar la lógica de la historia, muchos estudiosos prefirieron no incluir en ningún período determinado los hechos o las sociedades que analizaban. La historia no occidental desbordaba en un pulular de hechos «empíricos», salvos quizá del contrasentido, pero también carentes de sentido. Fuente de estos desórdenes teóricos inversamente complementarios, la historia no occidental parecía escapar a la «necesidad de la historia» debido a que no reproducía la necesidad de la historia occidental.

Por una singular paradoja, en pleno drama, ciertos especialistas, marxistas o no, aunque se negaban también a incluir sus «hechos» en las categorías de esclavitud o de feudalismo, propusieron conferir a esos hechos un sentido teórico, comparativo, ordenándolos en una categoría marxista que se había deslizado desde hacía tiempo en la sombra que arrojó sobre numerosos textos la brillante obra de Engels *El origen de la familia*: se trata de la categoría de «modo de producción asiático». Así, por ejemplo, J. Suret-Canale declaraba, a propósito del África negra precolonial, lo siguiente: «Al parecer es posible hallar una semejanza entre el modo de producción preponderante en las regiones más evolucionadas del África negra tradicional y lo que Marx había denominado "modo de producción asiático" (3).

De igual modo, A. Métraux, al describir los estados preincaicos, decía a propósito de los mochicas, indios de la costa norte del Perú (300 a 800 d. C.): «La conquista del desierto, en la costa peruana, postula la existencia, como en Egipto y en Mesopotamia, de una autoridad respetada y de una burocracia bien organizada. Marx había presentado ya el papel del riego en la formación de los gobiernos despóticos de tipo asiático» (4).

Esta singular vuelta a un Marx olvidado iba a plantear a su vez una nueva cadena de problemas teóricos. El primer problema, que surgía al parecer de la «marxología», consistía en establecer el contenido de esta categoría marxista, localizándolo a través de un conjunto de textos dispersos cuyo inventario quedaba por hacer, y en confrontar luego este contenido con el esquema presentado por Engels en *El origen de la familia*. Una vez restaurado el concepto, convenía a continuación enfrentarlo a los hechos a fin de apreciar su fecundidad y, si acaso, remodelarlo, rehacerlo. Esta tarea está comenzada. Finalmente, como prolongación de estos dos pasos, surgía una cuestión fundamental, inevitable: ¿qué entiende por «línea típica de desarrollo de la humanidad»? Nos limitaremos aquí a desarrollar el primer punto, bosquejando los otros dos, sobre los que volveremos en otras publicaciones. Pero antes de emprender este periplo es preciso poseer una idea clara acerca de lo que se llama un «esquema de evolución de las sociedades».

1. ¿Qué es un esquema de evolución de las sociedades?

Es una representación simplificada, ideal, de los mecanismos de funcionamiento de las sociedades, construida con el propósito de hacer inteligibles sus evoluciones posibles. Una representación de este tipo constituye un «modelo», es decir, un conjunto ligado de hipótesis acerca de la naturaleza de los elementos que componen una sociedad, acerca de sus relaciones y sus modos de evolución.

Tales «modelos» son instrumentos esenciales de las ciencias de la naturaleza y de la historia. En *El Capital*, Marx describe la estructura fundamental de la organización capitalista de la producción en estos términos: «Pues aquí sólo existen dos clases: la clase obrera, que no dispone más que de su fuerza de trabajo, y la clase capitalista, monopolizadora tanto de los medios de producción como de dinero» (5).

A partir de esta relación fundamental se pueden comprender a su vez las otras estructuras que componen un sistema económico capitalista (análisis sincrónico) y su movimiento (análisis diacrónico). Pero un modelo no corresponde sino en parte a la realidad. *El Capital* no es la historia real, concreta, de tal o cual nación capitalista, sino el estudio de la estructura que las caracteriza como «capitalistas», abstracción hecha de la infinita variedad de las realidades nacionales. Marx nos lo advertía explícitamente: «... se parte siempre del supuesto de que las condiciones reales corresponden a su concepto o, lo que es lo mismo, las condiciones reales sólo se exponen en la medida en que correspondan a su propio tipo general y lo expresan» (6).

Por medio de este método, puede ser aprehendida una «lógica» (7) del desarrollo social. Es necesario, pues, para no equivocarse burdamente respecto a los esquemas de evolución contruidos por Marx y Engels, reconocer de antemano que dichos esquemas no pretenden ni pueden constituir la historia real de las sociedades, sino una historia abstracta de realidades reducidas a sus estructuras esenciales, una vista retrospectiva de la razón de ser de su evolución tomada como desarrollo de las posibilidades e imposibilidades internas de esas estructuras.

Estos esquemas son, pues, edificios de hipótesis de trabajo ligadas a un estado del conocimiento y de la realidad, a la vez meta de la reflexión teórica y punto de partida para descifrar, más adelante, la infinita variedad de la historia concreta. Es al nivel de ésta que los esquemas hipotéticos dan prueba de su verdad. Allí debe desa-

parecer la eterna tentación de transformar la hipótesis en dogma, de tomar una verdad que debe aún ser demostrada por una evidencia que no necesita ya ser verificada y puede reinar soberbia, *a priori*, sobre los hechos.

Es así como Marx, cuando trazó, en *La ideología alemana* (1845), su primer esquema de evolución, nos daba el modo de empleo del mismo y criticaba a los que querían ver en él una nueva filosofía de la historia, un cuerpo de verdades primeras o últimas accesible solamente al filósofo y del cual la historia extraería su necesidad y su sentido: «La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraído de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones, de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, una receta o un patrón con arreglo al cual pueden aderezarse las épocas históricas. Por el contrario, la dificultad comienza allí donde se aborda la consideración y ordenación del material, sea el de una época pasada o el del presente, la exposición real de las cosas» (8).

Veremos hasta qué punto el olvido, en las ciencias históricas, de esta gramática de la hipótesis, llevó poco a poco a numerosos investigadores a emplear lenguajes estrafalarios por medio de los cuales forzaban a la realidad a amoldarse a palabras que debían expresar su sentido «racional».

2. La noción de modo de producción asiático en Marx y en Engels

La noción se elabora hacia 1853 (9) y perdura en Marx hasta el fin de su vida. Engels, en el *Anti-Dühring* (1877) y en *La época franca* (1882), retoma y enriquece la no-

ción, pero ésta desaparece en *El origen de la familia* (1884). El mismo autor, en cambio, la conserva en las ediciones de los libros II (1885) y III (1894) de *El Capital*, que publica después de la muerte de Marx.

La más avanzada elaboración de este concepto por Marx se encuentra en un manuscrito de 1855-1859 que permaneció inédito hasta 1939, titulado *Formen der kapitalistischen Produktion Vorhergehn* (*) y publicado en los *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*. Dicho texto es el esquema de evolución de las sociedades más complejo que Marx nos ha dejado, y deberá pues ser confrontado con *El origen de la familia* de Engels, publicado veinticinco años después.

La noción fue elaborada a partir de una reflexión sobre documentos británicos (10) que describían las comunidades aldeanas y los estados de la sociedad india del siglo XIX. A esta información se agregaron los relatos de los viajeros al Cercano Oriente y al Asia central (11). Un hecho que llama la atención de Marx y de Engels es la ausencia de propiedad privada de la tierra. En las *Formaciones económicas precapitalistas* Marx describe siete formas diferentes de apropiación de la tierra, es decir de la relación dominante de producción entre los hombres en las sociedades preindustriales. Estas formas se suceden hasta el modo de producción capitalista, en el cual la separación del trabajador y de las condiciones objetivas de la producción es radical. El texto de Marx se presenta, pues, como un bosquejo de la evolución de la propiedad fundiaria en el seno de la humanidad y en especial de Europa, y se integra al análisis de las formas de acumulación primitiva (12). En esta evolución se suceden la comunidad primitiva, el modo de producción asiático, el modo de producción antiguo, el modo de producción esclavista, el modo de producción germánico, el modo de producción feudal y finalmente el modo de producción capitalista. Nos limitaremos a dar una explicación some-

(*) *Formaciones económicas precapitalistas*.

ra acerca de los modos de producción distintos del modo de producción asiático, para representar los cuales nos serviremos de esquemas tomados del sinólogo húngaro F. Tokei (13).

La comunidad primitiva. Fundada en lazos de sangre, de lengua, de costumbres, la comunidad primitiva aparece, «no como un resultado, sino como una condición previa de la apropiación y de la utilización comunalista del suelo». La «propiedad» de la tierra pertenece a la comunidad entera, y la pertenencia a la comunidad es de este modo la condición, para el individuo, de la «posesión» (individual) de la tierra (figura 1). Esta comunidad corresponde a la economía de ocupación de la naturaleza (caza, pesca, recolección de frutos) y a las primeras formas de agricultura itinerante, es decir, a la transición hacia la

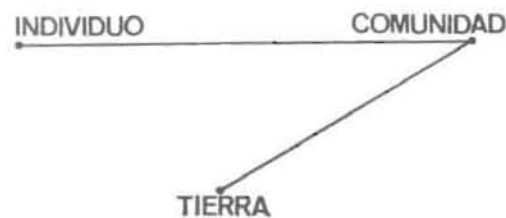
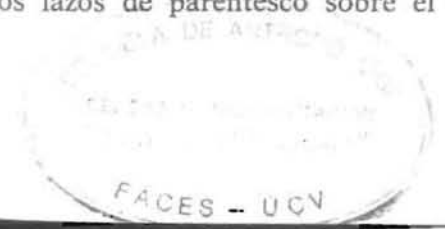


Figura 1

economía de transformación de la naturaleza. A esta altura del desarrollo de las fuerzas productivas, la supervivencia de los individuos depende enteramente de su pertenencia a un grupo, y el lugar de cada uno en este grupo depende, en primer lugar, de los lazos de parentesco que lo unan, según el sistema vigente, con los otros miembros del grupo: «cuanto menos desarrollado está el trabajo, cuanto más restringida es la cantidad de sus productos y, por consiguiente, la riqueza de la sociedad, con tanta mayor fuerza se manifiesta la influencia dominante de los lazos de parentesco sobre el régimen social» (14).



Las comunidades primitivas han tomado múltiples formas según los géneros de vida y los sistemas de parentesco. En el curso de la prehistoria estas comunidades han evolucionado, y pueden subsistir, más o menos alteradas, en la medida en que se mantienen los géneros de vida primitivos. Su evolución está ligada al desarrollo de nuevas formas de producción: agricultura, ganadería, artesanía, y avanza en dos sentidos, el de la extensión de la posesión y de la propiedad individual de los bienes por una parte y, por la otra, el de la transformación de los antiguos lazos familiares (15). En el curso de esta evolución aparece el modo de producción asiático.

El modo de producción asiático. Este modo de producción aparece cuando formas más desarrolladas permiten la aparición regular de un excedente, condición de una división más compleja del trabajo y de la separación de la agricultura y la artesanía. Esta división refuerza el carácter de autosubsistencia de la producción: «gracias a la combinación de la artesanía y la agricultura en el interior de la pequeña comunidad, ésta se volvía completamente autosuficiente y contenía en sí todas las condiciones para producir y reproducir un excedente» (16).

La producción no está orientada hacia un mercado, el uso de la moneda es limitado, la economía sigue siendo por lo tanto «natural» (17). La unidad de estas comunidades puede estar representada por una asamblea de jefes de familia o por un jefe supremo, y la autoridad social toma formas más o menos democráticas o despóticas. La existencia de un excedente hace posible una diferenciación social más avanzada y la aparición de una minoría de individuos que se apropia de una parte de ese excedente y explota, por ese medio, a los otros miembros de la comunidad. ¿Cómo se produce este pasaje? Engels ha esbozado un modelo de este proceso en el *Anti-Dühring* (1874):

«Tales funciones públicas se encuentran en las comunidades primitivas de todos los tiempos, en las más antiguas comunidades de las *marcas* germánicas igual que en

la India actual. Están, naturalmente, provistas de cierto poder y son los comienzos del poder estatal. Las fuerzas productivas crecen paulatinamente; la población, adensándose, crea en un lugar intereses comunes, en otro intereses en pugna entre las diversas comunidades, cuya agrupación en grandes complejos suscita una nueva división del trabajo, la creación de órganos para proteger los intereses comunes y repeler los contrarios. Estos órganos, que ya como representantes de los intereses colectivos de todo el grupo asumen frente a cada comunidad particular una determinada posición que a veces puede ser incluso de contraposición, empiezan pronto a independizarse progresivamente, en parte por el carácter hereditario de los cargos, carácter que se introduce casi obviamente porque en ese mundo todo procede de modo natural y espontáneo, y en parte porque esos cargos van haciéndose cada vez más imprescindibles a causa de la multiplicación de los conflictos con otros grupos. No es necesario que consideremos ahora cómo esa independización de la función social frente a la sociedad pudo llegar con el tiempo a ser dominio sobre la sociedad [...] ni cómo, por último, las diversas personas provistas de dominio fueron integrando una clase dominante. Lo único que nos interesa aquí es comprobar que en todas partes subyace al poder político una función social; y el poder político no ha subsistido a la larga más que cuando ha cumplido esa función social» (18).

En este contexto, los límites de la embrionaria clase dominante carecen de nitidez y son difíciles de localizar, ya que el mismo individuo ejerce un poder de función y un poder de explotación. La parte del excedente que le es asignado, en la medida en que constituye la retribución de su función, vuelve indirectamente a la comunidad y no hay explotación de ésta por aquél.

El momento en que comienza la explotación de la comunidad por esos mismos individuos que le prestan servicios, es aquel en que la apropiación se hace sin retribución, y es difícil de determinar.

La explotación toma, pues, la forma de dominación, no de un individuo sobre otro, sino de un individuo, que personifica una función, sobre una comunidad. Dada la estructura de esta relación de dominación, se pueden fácilmente prever las condiciones particulares que favorecerán su aparición y su desarrollo máximo.

Estas condiciones se darán cuando el aprovechamiento de ciertos datos naturales imponga la cooperación en gran escala de las comunidades particulares con el fin de realizar grandes trabajos de interés general que sobrepasan las fuerzas de esas comunidades tomadas aisladamente como individuos particulares. Los trabajos de hidráulica (deseccación, riego, etc.) de los grandes valles aluviales de Egipto o de la Mesopotamia, constituyen ejemplos evidentes de lo dicho (19).

La realización de trabajos semejantes exigía a la vez nuevas fuerzas productivas y una dirección centralizada para sumar y coordinar los esfuerzos de las comunidades particulares bajo su alto comando económico. La presencia de una «unidad agrupadora» aparece entonces como la condición de la eficacia del trabajo y de la apropiación de las comunidades locales. Sobre esta base se hace posible la transformación del poder de función de la autoridad superior en instrumento de explotación de las comunidades subordinadas. Esta transformación se acelera cuando la unidad agrupadora pone bajo su control directo las tierras de las comunidades, que pasan así a ser propiedad eminente del Estado, de la comunidad superior que agrupa y rige todas las comunidades locales. La apropiación de las tierras por el Estado personificado en el rey, el faraón, etc., significa la expropiación universal de las comunidades, que pierden la propiedad pero conservan la posesión de sus tierras. «En la mayor parte de las formas de base asiática, la unidad agrupadora que se sitúa por encima de todas esas pequeñas comunidades, aparece como la propietaria superior o como la única propietaria, y las verdaderas comunidades, por consiguiente, como poseedores hereditarios» (20).

El Estado, una vez convertido en propietario eminente del suelo, aparece aún más como la condición de la apropiación por parte de las comunidades y los individuos de los medios naturales de producción. Para el individuo, la posesión de la tierra pasa por el doble intermediario de la comunidad local, a la cual él pertenece, y de la comunidad superior, transformada en propietaria.

Proponemos, para representar esta doble relación, el esquema que muestra la figura 2 (21). Este esquema mues-

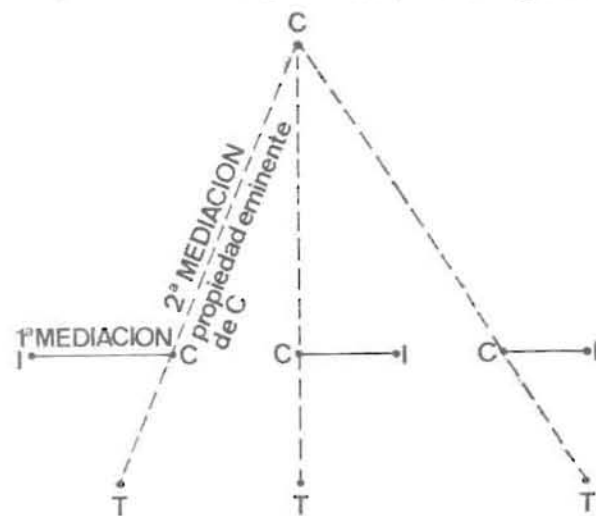


Figura 2

tra que la aparición del Estado y la explotación de las comunidades no modifica la forma general de las relaciones de propiedad, puesto que ésta sigue siendo propiedad comunalista —propiedad, esta vez, de la comunidad superior—, mientras que el individuo sigue siendo poseedor de la tierra en tanto que miembro de su comunidad particular. Ha habido por lo tanto transición hacia el Estado y hacia una forma embrionaria de explotación clasista sin desarrollo de la propiedad privada de la tierra. El excedente, del que antes se apropiaba la comunidad

local, va ahora en parte, en este cuadro, a los representantes de la comunidad superior: «una parte del trabajo excedente de la comunidad pertenece a la comunidad superior, que termina por existir en tanto que persona, y este trabajo se traduce a la vez en el tributo y en las obras comunes destinadas a glorificar la unidad, es decir, a glorificar sea al déspota de carne y hueso, sea al dios que es el representante imaginario de la tribu» (22).

La centralización y la acumulación de este excedente en manos del Estado permiten el desarrollo de las ciudades y del comercio exterior. El comercio no es aquí la expresión de una producción comerciable interior a la vida de las comunidades, sino la transformación del excedente en mercancías (materiales raros, armas) (23). El comerciante aparece como un funcionario del Estado (24). Al mismo tiempo, al trabajo común a beneficio de las comunidades se agrega un trabajo forzado a beneficio del Estado. El impuesto del Estado, cobrado en especies, se transforma en renta fundiaria percibida a beneficio de los individuos que personifican el Estado (25).

La explotación de los campesinos y artesanos por una aristocracia de nobles y de funcionarios del Estado no es individual, puesto que, por una parte, la *corvée* es colectiva y la renta de la tierra se confunde con el impuesto y, por otra parte, tanto una como la otra son exigidas por un funcionario, no en su nombre, sino en nombre de su función en la comunidad superior. El individuo, hombre libre en el seno de su comunidad, no está protegido por esta libertad ni tampoco por esta comunidad de la dependencia respecto al Estado, al déspota. La explotación del hombre por el hombre toma, en el modo de producción asiático, una forma que Marx llamó «esclavitud general» (26), distinta por esencia de la esclavitud greco-latina, puesto que no excluye la libertad personal del individuo, no es un lazo de dependencia respecto a otro individuo y se realiza por medio de la explotación directa de una comunidad por otra.

En este cuadro, la esclavitud y la servidumbre indivi-

duales pueden aparecer, sin embargo, como consecuencia de guerras o de conquistas. Esclavo y siervo se convierten en propiedad común del grupo al cual pertenece su dueño, el cual a su vez depende de su comunidad y está sometido a la opresión del Estado: «La esclavitud y la servidumbre no son por consiguiente sino desarrollos de la propiedad que se basan en la existencia tribal. Con ellas se modifican necesariamente todas las formas de esta propiedad, pero es en la forma asiática, donde la modificación puede ser mínima debido a que la esclavitud no suprime en ella ni las condiciones de trabajo ni modifica la relación esencial».

El empleo productivo de esclavos no puede llegar a ser la relación de producción dominante. Lo impide, de manera general, la ausencia de propiedad privada de las tierras, como asimismo la obligación general al trabajo excedente impuesta a las comunidades. El empleo de esclavos por el rey, el clero, los funcionarios, está frenado por el uso de la mano de obra campesina sujeta a la *corvée*, y se limita a las actividades excepcionalmente penosas como por ejemplo el trabajo en las minas. La posesión hereditaria de dominios por parte de los dignatarios del Estado podía ofrecer sin embargo una base para el empleo productivo de esclavos en la agricultura. Pero un verdadero desarrollo de la esclavitud productiva supone la propiedad privada de las tierras en el seno de las comunidades rurales, y esto, en Europa, no tuvo lugar sino dentro de lo que Marx llama el «modo de producción antiguo».

Antes de reunir los elementos descritos por Marx bajo el término de «modo de producción asiático», señalaremos brevemente la naturaleza de los modos de producción que, según Marx, le sucedieron en Europa.

El modo de producción antiguo. Marx encuentra la forma «más pura», «más acabada» de este modo de producción, en la historia romana. La ciudad, la *citée*, es la sede de los habitantes de la campaña. La condición previa

de la apropiación de las tierras por parte del individuo, sigue siendo el hecho de ser miembro de la comunidad, pero las tierras son divididas en dos partes: una queda para la comunidad en cuanto tal —es el *ager publicus* en todas sus formas— y la otra es repartida en parcelas atribuidas, a título de propiedad privada, a cada ciudadano romano. Tokeñ esquematizaba esta estructura según muestra la figura 3. El individuo es, pues, coposeedor de las

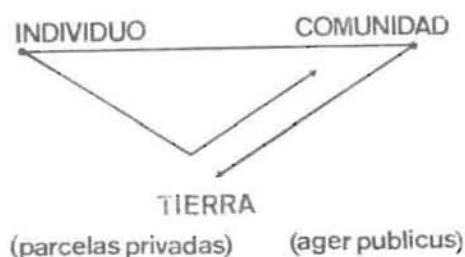


Figura 3

tierras públicas y propietario privado de su parcela. Las dos propiedades fundiarias, la del Estado y la privada, se implican y se limitan. La historia de Roma desarrollará esta contradicción en detrimento de la propiedad del Estado.

La conservación de esta estructura se basa en la conservación de la igualdad entre los pequeños propietarios. El desarrollo de la producción comerciable, las conquistas, etc., aceleraron la evolución hacia la desigualdad entre los hombres libres (27). Entre éstos, algunos pierden hasta su propiedad y con ella el título de ciudadano. La esclavitud por deudas aparece. El empleo privado de esclavos por los particulares se generaliza, ya que la existencia de una propiedad privada del suelo constituye la condición más favorable para este empleo. El modo de producción antiguo, por su evolución misma, crea las condiciones para el paso a un verdadero modo de producción esclavista.

El modo de producción esclavista. Aparece, según vimos arriba, como desarrollo y disolución del modo de producción antiguo, al cual reemplaza (28).

El modo de producción esclavista evoluciona y se descompone en una larga agonía, y en su lugar se instalan las formas germánicas de propiedad, una de las bases del modo de producción feudal.

El modo de producción germánico. Resulta de una larga evolución que parte de una propiedad comunalista de la tierra de tipo primitivo, ligada al género de vida de las tribus guerreras que practican la agricultura itinerante en campos quemados, con predominio de la ganadería (29). Combina la propiedad común y la propiedad individual de la tierra. En oposición al *ager publicus* romano, la propiedad común aparece como el complemento funcional de la propiedad privada (campos de pastoreo, de caza, etc.), como el «accesorio comunalista» (30) de las apropiaciones individuales. Se trata, pues, «de una verdadera propiedad común de propietarios individuales» (31). La comunidad agrícola es una asociación de propietarios individuales (figura 4). Lentamente,



Figura 4

estos campesinos libres fueron perdiendo su independencia personal y se vieron cada vez más sometidos a la autoridad de una nueva nobleza esbozada a partir de los jefes germánicos y de sus séquitos armados, de los galos romanizados entrados en la Administración. «Arruinados por las guerras y los saqueos, habían tenido que colocarse bajo la protección de la nueva nobleza naciente o de

la Iglesia, siendo harto débil el poder real para protegerlos; pero esa protección les costaba cara. Como, en otros tiempos, los campesinos galos, tuvieron que transferir la propiedad de sus tierras, poniéndolas a nombre del señor feudal, su patrono, de quien volvían a recibirlas en arriendo bajo formas diversas y variables, pero nunca de otro modo sino a cambio de prestar servicios y de pagar un censo; reducidos a esta forma de dependencia, perdieron poco a poco su libertad individual, y al cabo de pocas generaciones, la mayor parte de ellos eran ya siervos...» (32)

Este proceso de sometimiento parcial de los hombres libres vino a converger con el movimiento de liberación parcial de los esclavos comenzado a partir de los últimos siglos del Imperio romano, para venir a dar, al término de esta evolución multidireccional, en una situación uniforme de explotación de una clase de pequeños productores directos dependientes, ejercida por una clase de nobles propietarios de tierras, con relaciones de producción feudal.

El modo de producción feudal. Las relaciones esenciales de producción son las que reglamentan la apropiación de la tierra y de sus productos. Estas relaciones unen y oponen a la vez al señor, propietario de la tierra y en parte de la persona del campesino, y a éste, productor directo, poseedor de los derechos, más o menos hereditarios, de ocupación y uso de la tierra, y propietario de los otros medios de producción. En su forma típica esta estructura presenta dos rasgos característicos: la propiedad del señor es efectiva pero no absoluta cuando él mismo pertenece a la jerarquía feudal de los señores y es a su vez vasallo de un soberano que detenta la propiedad eminente pero no efectiva de las tierras (33). Los campesinos —individualmente dependientes de su señor— se agrupan en pequeñas comunidades aldeanas (34) y su capacidad de resistencia y de lucha contra el señor se ve multiplicada por esta organización económica y

social (35). Los campesinos están sometidos a la *corvée* ya pagos en especies y en dinero, y estos impuestos hacen necesario el uso de presiones extraeconómicas.

La evolución del sistema feudal provocó un mayor desarrollo de la producción comerciable y de los intercambios y el crecimiento de las ciudades, y también la génesis de las relaciones capitalistas de producción, que habrían de convertirse en la principal contradicción del sistema y llevarlo a su pérdida. En el curso de esta génesis, numerosos campesinos fueron desposeídos de sus tierras y obligados a trabajar por un salario. «La llamada *acumulación originaria* no es, pues, más que el *proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción*. Se la llama *originaria* porque forma la *prehistoria del capital* y del régimen capitalista de producción. La estructura económica de la sociedad capitalista brotó de la estructura económica de la sociedad feudal. Al disolverse ésta, salieron a la superficie los elementos necesarios para la formación de aquélla.» (36)

Nos hallamos así al término de la vía por la cual Marx esperaba llegar a tener una vista retrospectiva de las etapas que habían llevado a que la separación del productor y las condiciones objetivas de la producción y ante todo de la tierra, separación que caracteriza al modo de producción capitalista, se constituyera en condición general de la producción. Podemos ahora precisar la especificidad de lo que Marx llamaba «modo de producción asiático» y distinguir cuidadosamente a este modo de producción de otros con los cuales parece confundirse, sea por un rasgo, sea por otro.

Hemos intentado determinar el contenido teórico que Marx había dado, en nuestra opinión, al concepto de «modo de producción asiático». La rápida revisión de los conceptos de «comunidad primitiva», «esclavitud» y «feudalismo» debe permitirnos distinguir a aquel concepto de éstos, con los que parece confundirse por uno u otro de los elementos de sus definiciones.

a) La comunidad primitiva y el modo de producción

asiático suponen ambos la existencia de comunidades en las que rigen formas de propiedad común de la tierra. La propiedad privada del suelo no existe, y el individuo, en tanto que miembro de una comunidad, tiene derechos de uso y de ocupación. Pero el modo de producción asiático no se confunde con la comunidad primitiva, puesto que su funcionamiento implica y desarrolla la explotación del hombre por el hombre, la formación de una clase dominante, y aparece más bien como una forma de evolución y de disolución de las comunidades primitivas ligada a nuevas formas de producción como la agricultura sedentaria, la intensificación de la ganadería, el uso de metales, etc.

b) El modo de producción asiático no puede confundirse con el modo de producción esclavista, a menos que se interpreten erróneamente los textos donde Marx habla de «esclavitud general» de los individuos sometidos al despotismo estatal y muestra que la esclavitud patriarcal puede tomar una gran amplitud en el seno de este régimen. En tanto miembro de las comunidades, el individuo es libre según las formas de libertad propias de una existencia comunalista. Esta libertad, sin embargo, no lo protege contra el impuesto, la *corvée*, la expropiación y la sumisión al Estado y a sus representantes. La esclavitud puede desarrollarse a causa de las guerras o de las conquistas, pero el esclavo es propiedad de un grupo que depende a su vez del Estado. El empleo productivo de esclavos es limitado en el seno de las comunidades y frenado, al nivel del Estado, por la posibilidad de disponer permanentemente y con abundancia del trabajo de los campesinos sujetos a la *corvée*.

c) El hecho de que haya en ambos casos campesinos sometidos a la *corvée*, ¿permite identificar el modo de producción asiático y el modo de producción feudal? La propiedad eminente, por el Estado, de las tierras de las comunidades aldeanas, la expropiación de estas comunidades que conservan luego los derechos de ocupación y uso, la jerarquía de nobles y funcionarios sometidos a un

príncipe que encarna a la comunidad, ¿no son acaso rasgos por los que el modo de producción asiático se asemeja al modo de producción feudal?

Nos parece sin embargo que la diferencia fundamental reside en el carácter que toma en cada caso la explotación y la dependencia de los campesinos. En el modo de producción asiático, el Estado es propietario de las tierras en tanto personificación de todas las comunidades, y la explotación de los campesinos es colectiva. La dependencia del individuo con respecto a un funcionario del Estado es indirecta y pasa por el intermediario de la dependencia de su comunidad de origen respecto al Estado que representa dicho funcionario. En el modo de producción feudal, por el contrario, los campesinos son individualmente dependientes del señor, propietario de las tierras de aquéllos y de su propio dominio. La organización comunalista de los campesinos aparece menos como una comunidad de sangre que como el complemento funcional de la explotación de parcelas individuales, y debe su existencia a las presiones económicas a las cuales responde y su fuerza a las ventajas que proporciona (caracteres que aclara el estudio del modo de producción germánico).

La noción de «modo de producción asiático» designaría por lo tanto, según Marx, a una estructura específica cuyos elementos (realeza, centralización, *corvée* y rentas campesinas, etc.), tomados separadamente, pueden encontrarse en otras estructuras, pero que no puede ser confundida con ésta ni ser reducida a ellas.

Nos parece que, para Marx y Engels, el interés esencial de esta noción consistía en que indicaba una vía por la que, a partir de las comunidades primitivas, se llegaba a la explotación de clase (37). En la medida en que Marx y Engels relacionaban este resultado, sobre todo, con la realización de grandes trabajos y, particularmente, con trabajos de riego (38), esta vía les pareció ser propia de ciertas sociedades de Asia y dar la clave de un «despotismo oriental» (39). Esta vía, en fin, habría conducido al



«estancamiento» relativo de estas sociedades y a su «inmutabilidad» (40) debidos a la falta de desarrollo de la propiedad privada y de la producción comerciable.

Definida de este modo, la noción les parecía aplicable al Antiguo Egipto, Persia, Indostán, Java, Bali, a las altas mesetas de Asia, a ciertas regiones de Rusia, es decir, a un conjunto de sociedades asiáticas de épocas diferentes pero organizadas para responder a condiciones naturales en parte comparables.

Después de esta reconstitución teórica de la noción de «modo de producción asiático» a través de los fragmentos de textos donde ella aparece, y antes de plantearnos el problema de su validez actual, es preciso que tratemos de aclarar las razones de su desaparición de *Los orígenes de la familia*, de Engels y las otras desventuras por las que pasó entre los marxistas y los no marxistas a partir de Engels.

3. Desventuras de la noción de «modo de producción asiático»

(«Morgan fue el primero que con conocimiento de causa trató de introducir un orden preciso en la prehistoria de la humanidad, y su clasificación permanecerá sin duda en vigor hasta que una riqueza de datos mucho más considerable obligue a modificarla.») (41)

Hasta 1882 Marx y Engels retoman repetidas veces la noción de «modo de producción asiático» y la enriquecen. En *La época franca* (1882) Engels escribía: «La forma del poder del Estado está condicionada a su vez por la forma que es momentáneamente la de las comunidades. Donde —como en los pueblos arios de Asia y en Rusia— este modo de producción aparece en un momento en que la comunidad cultiva todavía la tierra por cuenta común o al menos la tierra no es asignada sino con un plazo a las diferentes familias, donde, por consiguiente, no se ha constituido aún la propiedad privada

del suelo, el poder de Estado aparece bajo la forma del despotismo» (42).

En 1884, en *El origen de la familia*, Engels no retoma esta noción. ¿Por qué? Mencionaremos someramente las hipótesis que hemos avanzado al término de un largo análisis imposible de reproducir aquí.

¿Cuál es el proyecto de Engels cuando escribe *El origen de la familia*? Se propone construir un esquema de la evolución general de la humanidad desde la sociedad sin clases hasta la sociedad de clases, determinando las leyes y las relaciones de correspondencia entre las evoluciones particulares de tres conjuntos de estructuras: los sistemas de producción, los sistemas de parentesco y los sistemas políticos. Basándose en los materiales de la historia antigua y de la etnología, Engels establece:

a) Que la ley de evolución de los sistemas de producción es la tendencia al desarrollo de la propiedad privada de los medios de producción, a partir de múltiples formas de propiedad común.

b) Que la ley de evolución de los sistemas de parentesco es la tendencia al desarrollo de la familia monogámica a partir de formas de casamiento por grupo y de formas de organización gentilicia.

c) Que la ley de evolución de los sistemas políticos es la tendencia al desarrollo del Estado a partir de los gobiernos de las sociedades primitivas, de la democracia primitiva.

Cuando los tres elementos: propiedad privada, familia monogámica y Estado confluyen en el seno de una sociedad, ésta ha pasado de la barbarie a la civilización, de la sociedad sin clases a la sociedad de clases. Ser civilizado significa, pues, pertenecer a una sociedad de clases, a una realidad «contradictoria» (43) donde el desarrollo de las fuerzas productivas está necesariamente ligado al desarrollo de las formas de explotación del hombre por el hombre. Esclavitud, servidumbre, salariado, «son las tres grandes formas de sujeción que caracterizan a las tres grandes épocas de la civilización» (44). Para Engels, las

formas típicas del paso a las sociedades de clases y de la evolución de las relaciones de clase caracterizan la historia occidental que inauguran los griegos y que desemboca en el capitalismo industrial.

«Atenas presenta la forma más pura, más clásica: allí el Estado nació directa y preponderantemente de los antagonismos de clase que se desarrollaban en el seno mismo de la sociedad gentilicia.» (45)

La primera razón por la que Engels no retoma la noción de «modo de producción asiático» es que considera a la historia occidental como típica del desarrollo general de la humanidad y excluye explícitamente, de su campo de análisis, la historia de Asia y del Cercano Oriente (46).

La razón fundamental no es sin embargo esa, sino, a nuestro parecer, el hecho de que Engels acepta las tesis expuestas por Morgan en *Ancient Society* (1877) acerca de la imposibilidad de desarrollo del Estado y de una clase dominante en el cuadro de las sociedades bárbaras, tribales, y el concepto de «democracia militar», que Morgan consideraba como la última forma de las sociedades sin clases antes de su paso a la sociedad de clases y la que regía durante la transición.

Precisemos estos puntos. Morgan, que Engels retoma, considera que la humanidad pasa del estado superior del salvajismo al estado inferior de la barbarie en el momento en que pasa de la *gens* (clan) a la tribu. La humanidad pasa del estado inferior de la barbarie al estado medio cuando la sociedad evoluciona de la tribu a la confederación de tribus, y pasa finalmente del estado medio al estado superior de la barbarie cuando la sociedad pasa de la confederación de tribus a la democracia militar. Los pueblos, en su edad «heroica», en los albores de su entrada en la civilización, en la sociedad de clases, se encuentran, pues, organizados en una «democracia militar».

«Como los griegos en tiempos de los héroes, los romanos vivían, pues, en tiempo de los pretendidos "reyes",

en una *democracia militar* originada en las *gentes*, *fratrias* y *tribus*, sobre las cuales se basaba... incluso si la nobleza patricia espontánea había ganado ya terreno, incluso si los *reges* intentaban poco a poco extender sus atribuciones, *no cambia en nada el carácter fundamental original de la constitución.*» (47)

Los griegos pasan, pues, de la tribu a la confederación de tribus y a la democracia militar. Para comprender esta evolución es necesario tener una idea clara de su punto de partida, la organización gentilicia. Engels, siguiendo a Morgan, supone que: «La forma americana de la *gens* es la forma original, en tanto que la greco-romana es la forma ulterior, derivada» (48).

Engels supone que la *gens* de los iroqueses y particularmente la de los sénecas es «la forma clásica de esta *gens primitiva*» (49). Además, los iroqueses habían evolucionado en el siglo XIX hasta una organización en tribus confederadas. El análisis de los iroqueses se convertía en el punto de partida para la comprensión de la historia de Occidente. Sin embargo, la confederación de los iroqueses no constituía según Morgan y Engels la organización social más avanzada a la que habían llegado los indios de América.

«Los indios de lo que se llama los Pueblos del Nuevo México, los mexicanos, los habitantes de América central y los peruanos se encontraban en tiempos de la conquista, en el estado medio de la barbarie (al final de este estado).» (50)

De este modo las grandes civilizaciones precolombinas (inca, maya, azteca) estaban al final de su historia autónoma, en el punto donde terminaba la historia heroica de los griegos y donde comenzaba su historia de sociedad de clases. Por esta razón Engels no las analiza, ya que supone que sus instituciones son del mismo tipo que las de los griegos, y en cambio analiza la *gens* iroquesa para explicar el paso a la democracia militar.

¿Qué es lo que caracteriza a la democracia militar? Es el hecho de que una aristocracia gentilicia dispone, para

llevar a cabo una guerra, de poderes de excepción. Ahora bien, estos poderes son limitados porque son a la vez provisorios y concedidos por el pueblo o por el consejo de ancianos. Debido a esto no puede hacerse permanente y, al escapar al control de los miembros de la comunidad, suplantar el poder de ésta y dominarla. La existencia de una democracia militar no significa, pues, el fin o lo contrario de un gobierno democrático, sino que es una de sus formas (51).

Esta estructura, Morgan la ve ilustrada tanto por el jefe militar azteca como por el *basileus* griego. Engels y Marx también lo admiten: «La palabra *basileia* que los escritores griegos aplican a la *seudorrealeza homérica* (debido a que su principal característica es el mando del ejército) acompañada por el consejo y la asamblea del pueblo *significa* solamente democracia militar». (52)

«Lo mismo que al *basileus* griego, se ha presentado falsamente al jefe militar azteca como a un *príncipe en el sentido moderno*. Morgan ha sido el primero en someter a crítica histórica los relatos de los españoles, al principio erróneos y exagerados, más tarde mentirosos a conciencia de que lo eran, y ha probado que los indios del pueblo de México se hallaban en el estado medio de la barbarie, en un grado superior, no obstante, al de los indios de los pueblos de Nuevo México; y que su régimen social, en cuanto se puede juzgar por relaciones tergiversadas, venía a ser el siguiente: una confederación de tres tribus, que habían hecho tributarias suyas a otras, gobernada por un consejo y un jefe militar federales; los españoles hicieron de este último un "emperador".» (53)

Nos encontramos aquí rodeados de un conjunto numeroso de paradojas.

Mostrando que de la evolución tribal resultan aristocracias, Engels había llegado al punto exacto donde podía retomar la hipótesis del modo de producción asiático, e interpretar con esa guía las grandes civilizaciones precolumbinas. Pero esta posibilidad teórica le es anulada por Morgan cuando éste excluye la hipótesis de que el poder

de una aristocracia tribal pueda transformarse en poder absoluto en manos de un monarca sin que esta transformación destruya las comunidades aldeanas o tribales (54). La existencia de una aristocracia tribal abría una posibilidad que cerraba la teoría de la democracia militar (55). Pero —y es otra paradoja— Morgan tenía razón al no interpretar al *basileus* de los poemas homéricos o al Gran Inca como monarcas feudales. Además, según lo ha confirmado la crítica moderna, el *basileus* griego no era un rey. Pero Morgan pasa, del rechazo de la seudorrealeza del *basileus*, al rechazo de toda realeza en los pueblos de América precolombina y de la Europa antigua. La solidez de su argumentación para fundamentar su primer rechazo parecía garantizar su segunda conclusión. ¿Había posibilidad, para Marx y Engels, de no seguir a Morgan en este segundo terreno? No, pues la arqueología y la lingüística de los tiempos primitivos de Grecia y Roma se hallaban, en 1880, en sus albores. Última paradoja: los descubrimientos modernos iban a dar a los griegos reyes que no eran *basileus*, sino *wnax*, a confirmar por lo tanto lo que dice Morgan sobre este particular y a invalidar al contrario su generalización crítica. Estas realezas griegas pertenecen a los tiempos remotos de las épocas micénica y cretense, al núcleo inicial de las tradiciones orales que debían, del siglo xv al siglo vii a.C., sedimentarse en múltiples estratos y contener, muy mezcladas, descripciones de objetos materiales y de realidades sociales de la edad de bronce a la edad de hierro griegas (56). Pero en el momento en que Morgan escribe, Schliemann apenas acaba de excavar Troya (1870-1873) y comienzan las excavaciones de Micenas (1874). Schliemann publica una obra sobre Micenas en 1878, después de haber excavado Tirinto, y en 1888 reconoce el emplazamiento del palacio de Minos. La etapa decisiva vino después de la muerte de Engels, cuando sir A. Evans descubrió, de 1900 a 1905, la edad de bronce y la civilización minoica de Creta (57). En 1951 Ventris comenzaba a descifrar el linear B, seguido por Chadwick (1953), y las

discusiones continúan aún hoy entre Blegen, Palmer, etc. Ahora bien, suprema paradoja en este análisis del destino de la noción de «modo de producción asiático», estas realezas griegas reencontradas aparecen muy próximas de las grandes sociedades de la edad de bronce del Mediterráneo oriental, de las que aquéllas eran contemporáneas, y a las cuales parecía aplicarse la categoría de «modo de producción asiático». En el centro de la sociedad micénica vemos el palacio y el rey, que «concentra y unifica en su persona todos los elementos»: religioso, político, militar, administrativo y económico de la soberanía. El rey reglamenta, por intermedio de servicios y de dignatarios, la producción, la distribución y el intercambio de bienes en el seno de una economía que ignora en gran medida comercio y moneda. Los productores están agrupados en comunidades rurales que poseen colectivamente tierras que son quizás el objeto de una redistribución periódica (58). Su dependencia respecto al rey no es absoluta en la medida en que las condiciones de producción no hacen necesaria la cooperación en gran escala de las comunidades. Estas están, pues, sometidas al rey y a la aristocracia guerrera que lo rodea y que lo representa, en la persona del *basileus*, ante un consejo de ancianos de los demás aldeanos. Con las invasiones dóricas del siglo XII, «no es una simple dinastía la que sucumbe en el incendio que arrasa una tras otra Pilos y Micenas, es un tipo de realeza que es destruido para siempre, toda una vida social centralizada alrededor del palacio que es definitivamente abolida, un personaje, el rey divino, que desaparece del horizonte griego» (59).

A la edad de bronce sucede la edad de hierro, a la sociedad palaciega sigue lentamente la *polis*, la *city* griega (60). Frente a frente subsisten dos grupos rivales, las comunidades aldeanas y una aristocracia que detenta a la vez monopolios jurídicos y religiosos. En el seno de una sociedad, en cierto modo menos compleja, menos desarrollada que la sociedad creto-micénica, aparece otra *basileia* que no es de ninguna manera otra realeza ni tampoco

una herencia de la antigua realeza. Hay, pues, una disconformidad entre la antigua sociedad y la que le sucede, la cual conduce a la *polis* y al sistema esclavista.

Pero —última paradoja—, a la luz de esta nueva información, las descripciones de Morgan y de Engels de la sociedad griega y de la génesis del Estado ateniense se ven a la vez invalidadas y confirmadas: invalidadas por el hecho de que no se refieren ya a los primeros siglos de la evolución de los pueblos griegos, sino a los últimos; y confirmadas en la medida en que se refieren a los últimos siglos de esta evolución, al momento en que la propiedad privada se desarrolla y en que aparece un nuevo estado al servicio de los intereses privados, a saber, el Estado ateniense, forma típica de instrumento del poder de una clase dominante. En este contexto tardío, el concepto de democracia militar podría conservarse para describir una sociedad dominada por una aristocracia guerrera, pero ya no sería un obstáculo que impida reconocer, para los tiempos antiguos de Grecia, la existencia de realezas. Sin embargo, el análisis de Engels no podría en adelante pretender mostrar que en Grecia «el Estado nace directamente de los antagonismos de clase que se desarrollan en el interior mismo de la sociedad gentilicia» (61). En efecto, antes de que se produjera el Estado ateniense, el Estado había aparecido ya en Creta y en Micenas, y la democracia militar no sería por lo tanto la etapa que precede a la aparición del Estado, sino una etapa entre dos formas de Estado: el Estado de tipo «asiático» y el Estado-*city* típico de Grecia.

Podemos resumir este análisis demasiado breve de *El origen de la familia*. El abandono hecho por Engels del concepto de «modo de producción asiático» no es debido a oscuras razones de orden político, como lo ha pretendido K. Wittfogel (62), sino a la influencia de Morgan, a la solidez de su crítica del *basileus* griego y del *rex* romano, crítica que lo había llevado a poner en duda la existencia de cualquier realeza en la historia primitiva de los griegos o de los romanos.

Lo que se revela a través de esta influencia de Morgan, es la situación, a mediados del siglo XIX, de la información científica acerca de esta historia primitiva (63), la cual, para los estudiosos de esa época, comenzaba con la primera Olimpiada. En nuestros días, la arqueología ha hecho que esta historia abarque dos milenios más y ha demostrado que en Europa existieron relaciones sociales que evocan las del Cercano Oriente (64). La hipótesis del modo de producción asiático parece, pues, cobrar una validez que Marx no había previsto salvo, en forma teórica, en la célebre nota de *El Capital*, cuyo sentido permaneció durante mucho tiempo oscuro, y en la cual el autor sitúa el modo de producción antiguo «después de desmoronarse el colectivismo oriental primitivo y antes de que la esclavitud se adueñe de la producción» (65). El análisis de Engels remite a este período de modo de producción antiguo, es decir a la época del verdadero «milagro griego» marcada por la generalización de la propiedad privada y el desarrollo de la producción mercantil. Allí se inauguró realmente la línea de desarrollo occidental cuyos caracteres esenciales Engels había captado.

Sólo nos falta exponer brevemente los otros episodios de las desventuras de la noción de modo de producción asiático que tienen lugar después de Engels y tomar plenamente conciencia de la inmensa carga «ideológica» que comporta esta noción, y de la cual habrá que liberarla si se quiere que vuelva a ser una hipótesis de trabajo seria en manos del historiador o del etnólogo.

Hubo, cada vez más, tendencia a considerar la obra de Engels como la explicación definitiva de la ley de la evolución de la humanidad. En nombre de esta ley toda sociedad debía más o menos encontrarse en uno de los cuatro estados enumerados por Engels, y reproducir más o menos los rasgos de la sociedad occidental que había suministrado la forma típica de ese estado.

Sin embargo, aún durante mucho tiempo, hubo marxistas que retomaron la noción de modo de producción asiático para aclarar aspectos particulares del desarrollo

de ciertas sociedades. Lenin, por ejemplo, habla de orden «semiasiático» en Rusia, continuando ciertas hipótesis de Marx acerca del poder despótico del Estado en Rusia cuando éste explota las comunidades aldeanas. A partir de esta afirmación, Lenin subraya el carácter tardío y original del desarrollo de un feudalismo en Rusia europea (66). En China y en Japón, el concepto es discutido y aplicado por marxistas.

Pero la tendencia general era la de abandonar el concepto. Plejanov, en su obra *Cuestiones fundamentales del marxismo* (1908), supone que Marx, después de la lectura de Morgan, abandonó su antigua hipótesis o, al menos, no consideró ya al modo de producción asiático como una formación «progresiva» de la humanidad, como lo hacía en 1859 en la *Contribución*. La interpretación de Plejanov reforzaba la impresión de que el modo de producción asiático significaba estancamiento milenario (67). Por otra parte, la tendencia a ver en la tríada «esclavitud-feudalismo-capitalismo» una ley de evolución universal, válida para todas las sociedades, hacía olvidar el carácter muy particular de la evolución de los germanos descrita por Engels. En efecto, Engels nos muestra cómo las tribus germánicas confederadas y organizadas —según él— en «democracia militar», igual que los griegos y los romanos de los tiempos «heroicos», siguen a partir del mismo estado de «barbarie superior» una dirección completamente diferente, puesto que evolucionan, después de la conquista del Imperio romano, hacia realezas «prefeudales». Nos muestra de este modo cómo sociedades sin clases evolucionan hacia una sociedad y un Estado de clases, sin pasar por los modos de producción antiguo y esclavista. Debido a esto, la singularidad de la evolución greco-romana era evidente, ya que ésta aparecía como una de las formas de transición hacia la organización de clases y no como la sola forma de esta transición. Con el olvido de este análisis de Engels la hipótesis de una pluralidad de formas de transición hacia la sociedad de clases quedaba cada vez más relegada.

Otro episodio que haría aún más difícil el análisis científico de las hipótesis de Marx: después del fracaso de la revolución china de 1927, tuvo lugar una discusión acerca del camino de la revolución en Asia. Algunos, apoyándose en citas fragmentarias de Marx referentes al modo de producción asiático, invocaron el «estancamiento» de Asia para justificar su escepticismo a las posibilidades de éxito de la revolución de China. Esta posición fue condenada y, con ella, la hipótesis del modo de producción asiático, que parecía un obstáculo teórico para el análisis correcto de la historia de Asia (68).

Última circunstancia que acabaría de comprometer la noción de «modo de producción asiático» ante los marxistas: expulsada del marxismo, la noción sería recogida por un sinólogo, K. Wittfogel, y utilizada para demostrar que los marxistas habían rechazado esta noción por temor a reconocer en ella la confesión de su totalitarismo, la confesión de que una clase burocrática, que dispone de un poder despótico, podía erigirse sobre las formas de propiedad colectivas socialistas.

Al cabo de esta larga historia, ciertos marxistas llegaron a hablar de un «pretendido modo de producción asiático, una idea que Marx jamás ha desarrollado», de la «teoría errónea del modo de producción asiático, errónea porque basada en una vía especial de evolución de los pueblos orientales y en un pretendido estancamiento... de «nociones desacreditadas y reaccionarias» (69), etc. La lista sería demasiado larga.

Pero lo esencial no está allí, sino en la transformación y la degradación de las hipótesis teóricas aventuradas por Marx y Engels para aclarar la historia de la humanidad, que numerosos marxistas abordaban entonces privados de la doble hipótesis del modo de producción asiático y de la pluralidad de formas de transición a la sociedad de clases. Les quedaba un solo camino, que parecía imponerse: buscar cómo se había pasado de la comunidad primitiva (puesto que estaba excluido el modo de producción asiático) a la esclavitud antigua

(puesto que estaban excluidas otras formas de sociedades clasistas), para seguir después una evolución más o menos semejante a la de las sociedades occidentales (esclavitud, feudalismo, capitalismo). El materialismo histórico, sistema abierto de hipótesis a verificar, se había así transformado y degradado en una «filosofía de la historia», filosofía que Marx estigmatizaba en *La ideología alemana* como una receta, un esquema según el cual se pueden acomodar las épocas históricas».

Este esquema-receta, antípoda del marxismo, encontró su más clara expresión y su consagración en el informe de J. Stalin *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. Paradójicamente, la tarea de numerosos historiadores marxistas llegó a consistir no ya en tratar de descubrir la historia, sino de «reencontrarla», reencontrar una etapa esclavista, una etapa feudal, etc. Pero los hechos son rebeldes, y las sociedades se adaptaban mal, o no se adaptaban, a esas conclusiones constituidas de antemano; y la rebeldía de los hechos alimentaba los dramas de las periodizaciones, no las cronológicas, sino las sociológicas, las que permiten caracterizar una sociedad por su modo de producción: esclavista, feudal u otro. Citemos, como caso, las querellas interminables de los estudiosos cuando se «encontraba» una etapa esclavista en la India, en Japón, en China (70), en Vietnam o en Africa negra. La obra de P. A. Dange *India from Primitive Communism to Slavery* (1949) pretendía, por ejemplo, encontrar de nuevo en la evolución de los arios el paso del comunismo primitivo a la esclavitud sin tener en cuenta las nuevas fuentes de la arqueología referentes a las civilizaciones agrícolas de Mohendjo-Daro y de Harappa, etc. La respuesta de otros especialistas marxistas fue sin embargo clara. Kosambi declaraba: «Dange está tan ansioso por identificar las etapas generales establecidas por Engels, que es posible encontrar contraverdades atroces casi en cada página... Mechar hipótesis sin fundamento con citas de Engels no es suficiente» (71). Para China, el análisis fue orientado por el

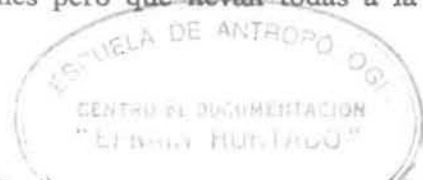
mismo punto de vista teórico, que Kuo Mo Jo define en estos términos: «Según el parecer de Marx, las fases del desarrollo de la sociedad pueden ser abreviadas, pero no salteadas... No es posible que una nación simple llegue al feudalismo *sin pasar por el esclavismo*, ni tampoco es suficiente que pase por un semiesclavismo» (72). La *History of China* publicada en Pekín en 1958 afirmaba a propósito de la sociedad de los Chu, cuya interpretación sigue siendo muy discutida: «Los Chu constituían también una sociedad esclavista. La clase explotadora comprendía el rey, los príncipes feudales y la nobleza, y los explotados eran los campesinos y los esclavos» (73).

Ante los fracasos de este dogmatismo, se llegó a la osadía de trastornar el esquema de las cuatro etapas, en cierto modo, desde adentro, sin destruirlo sin embargo: muchos historiadores, puesto que no disponían de otras categorías sino las de esclavitud y de feudalismo, y eran conscientes del carácter no esclavista de numerosas sociedades donde existían formas de explotación del hombre por el hombre, forzaron a estas sociedades a entrar en la categoría del feudalismo, que se dilataba así desmesuradamente; de este modo se deformaba el esquema dogmático pero sin llegar a romperlo. Para mostrar un caso límite, citemos a uno de los participantes en las discusiones sostenidas en *Marxism Today* en 1961-1962, acerca de los esquemas marxistas de la evolución de las sociedades: «Homero, que refleja la civilización micénica... no presenta un cuadro ya sea de una sociedad comunalista primitiva, ya sea de una sociedad esclavista: de nuevo hallamos que lo que pinta es más bien una sociedad feudal. En resumen, en el mundo clásico *el feudalismo* parece, a la vez, haber precedido y sucedido a la *esclavitud*» (74). Pero, en definitiva, esta categoría de feudalismo que se dilataba se encontraba siempre prisionera del esquema que su dilatación ponía en tela de juicio. Paradójicamente, esta crítica del dogmatismo llevaba a los marxistas a las mismas posiciones de tantos historiadores no marxistas que inventan un «feudalismo»

cada vez que encuentran una aristocracia (75), posiciones que han sido ya en 1940 objeto de la crítica despiadada de Marc Bloch (76). Este autor no retenía, de todos estos feudalismos «exóticos», sino el ejemplo del Japón, y esperaba, para los otros, un suplemento de información, colocándose así junto a las tesis de Marx expuestas en *El Capital* (77).

En fin, ante el doble fracaso del dogmatismo ciego y de las deformes revisiones teóricas, muchos historiadores buscaban «salvar sus hechos» y se rehusaban a proponer una interpretación teórica, cualquiera que fuera, para explicar esos hechos. Este empirismo, aunque amasaba cantidades inmensas de hechos nuevos, desembocaba en la paradoja de defender estos hechos contra viejos sinsentidos y contrasentidos teóricos privándolos simplemente de «sentido». Pero los hechos pensados a través de los viejos esquemas dogmáticos o sus formas revisadas, ¿no estaban acaso privados ellos también de su sentido teórico, esperando el «buen sentido», el sentido «verdadero»? Estos innumerables hechos acumulados sin teoría o en base a teorías falsas quedan como balance positivo del esfuerzo de numerosos historiadores marxistas que se habían consagrado al estudio de la historia no occidental. Al lado de ellos, sin embargo, algunos historiadores del Japón, como E. Welskopf y F. Tokei, o de América precolombina, como A. Métraux, continuaban utilizando la hipótesis del modo de producción asiático para aclarar la historia de China.

Este breve análisis del destino de la noción de «modo de producción asiático» pone en evidencia, a nuestro parecer, la inmensa carga de deformaciones teóricas, de ideologías contradictorias de las que esta noción ha llegado a ser vehículo. Nos ha parecido necesario dedicar mucho esfuerzo y mucho tiempo para reconstruir minuciosamente el contenido literal de esta noción en Marx y en Engels, y seguir sus desventuras teóricas desde *El origen de la familia*, desventuras que se explican por múltiples razones pero que llevan todas a la transformación



de las hipótesis del materialismo histórico en una filosofía de la historia, o sea en un cuerpo de dogmas-recetas con las cuales el historiador maneja mecánicamente el material histórico que se le había confiado.

Nos parece sumamente peligroso, sin un claro conocimiento teórico del contenido original del concepto y de sus deformaciones sucesivas, presentar a éste al público y pedir a los estudiosos que lo confronten con los hechos conocidos por ellos. Imaginarse, por otra parte, que la simple lectura de los textos de Marx, sin comentarios teóricos, sería suficiente para evitar los viejos caminos trillados, es creer que se puede leer *El Capital* o un tratado de física teórica sin preparación previa, es colocarse en terreno seguro a la vieja buena manera positivista, dejando para más tarde el análisis teórico.

Quisiéramos, como conclusión, proponer una interpretación nueva de la noción de «modo de producción asiático» y, puesto que el problema es inevitable, algunas hipótesis acerca de lo que se llama la «línea típica de desarrollo de la humanidad».

4. Hipótesis acerca de la naturaleza y de las leyes de evolución del modo de producción asiático y de la noción de línea típica de desarrollo de la humanidad

Marx nos ha dado, a través de la noción de «modo de producción asiático», la imagen de sociedades en cuyo seno comunidades aldeanas particulares eran sometidas al poder de una minoría de individuos que representan una comunidad superior, expresión de la unidad real o imaginaria de las comunidades particulares. Este poder, al comienzo, se origina en funciones de interés común (religiosas, políticas, económicas) y se transforma gradualmente en poder de explotación, sin dejar de ser un poder de función. Las ventajas particulares de que gozan esta minoría en nombre de los servicios que suministra a las comunidades se transforman en obligaciones sin contrapartida, es decir, en explotación. A menudo las co-

munidades son desposeídas de sus tierras, que pasan a ser propiedad eminente del rey, personificación de la comunidad superior. Hay pues explotación del hombre, y aparece una clase explotadora, sin que haya propiedad privada del suelo.

Nos parece que esta imagen pone en evidencia una forma de organización social caracterizada por una estructura contradictoria. Esta forma de organización es la unidad de estructuras comunales y de un embrión de clase explotadora. La unidad de estos dos elementos contradictorios reside justamente en el hecho de que es en nombre de una comunidad superior que las comunidades particulares son explotadas por esta minoría. Una sociedad caracterizada por esta contradicción se presenta pues a la vez como una última forma de sociedad sin clases (comunidades aldeanas) y una primera forma de sociedad de clases (poder estatal ejercido por una minoría, comunidad superior).

Formulamos pues la hipótesis de que Marx ha descrito, sin saberlo exactamente, una forma de organización social propia de la transición de la sociedad sin clases a la sociedad de clases, una forma que contiene la *contradicción del paso de la sociedad sin clases a la sociedad de clases*.

Esta hipótesis teórica, nos parece, permitiría comprender por qué se recurre cada vez más a la noción de «modo de producción asiático» para aclarar épocas y sociedades de Europa antigua (realezas creto-micénicas o etruscas), de Africa negra (reinos e imperios de Mali, de Ghana, realeza de Bamún), de América precolombina (grandes civilizaciones agrarias centroamericanas o andinas). A través de estas múltiples realidades singulares aparecería un elemento común, una estructura común que combina relaciones comunales y embrión de clase y que corresponde a una situación idéntica de transición a la sociedad de clases. Esta relación entre situación y estructura permitiría aclarar teóricamente la universalidad geográfica e histórica de esta forma de organización

social que aparecería cuando se desarrollan las condiciones para la transición a la sociedad de clases, tanto si esto ocurre, por ejemplo, al final del IV milenio a.C. en Egipto con el paso de las sociedades tribales del Nilo a las dos monarquías y después a un imperio unificado (78), o en el siglo XIX d.C. con el nacimiento de la realeza Bamún de Camerún. Los conocimientos arqueológicos y etnológicos acumulados en el siglo XIX, al multiplicar los ejemplos de sociedades en vías de transición a la organización clasista, aportarían a la noción un campo de aplicación que no podían prever Marx ni Engels. Al hacerse cada vez más universal en el tiempo y en el espacio, la noción dejaría de ser exclusivamente característica de Asia, y sería por lo tanto necesario abandonar el uso del adjetivo «asiático».

Desde el punto de vista de esta hipótesis teórica general, el segundo problema que se plantea sería el del estudio sistemático de las condiciones de transición a la sociedad de clases y de la aparición de las situaciones de transición.

Para Marx, el modo de producción asiático está ligado a la necesidad de organizar grandes trabajos económicos que sobrepasan los medios de las comunidades particulares o de los individuos aislados y que constituyen, para esas comunidades, las condiciones de su actividad productiva. En este contexto, aparecen formas de poder centralizado que Marx designa, siguiendo el uso corriente desde el siglo XVII, «despotismo oriental» (79). El Estado y la clase dominante intervienen directamente en las condiciones de la producción, y la correspondencia entre fuerzas productivas y relaciones de producciones directa a través la organización de los grandes trabajos.

Esta hipótesis, aunque nos da la clave de las formas típicas y más desarrolladas de este modo de producción, no nos parece agotar por sí sola todas las posibles condiciones de la transición al modo de producción «asiático». Proponemos agregar, a la de Marx, una segunda hipótesis. Suponemos que puede existir otra vía y otra forma

de modo de producción asiático por las cuales una minoría domina y explota las comunidades sin intervenir directamente en sus condiciones de producción, pero interviene en cambio directamente, tomando en su provecho un excedente en trabajo o en productos. En Africa occidental la aparición de los reinos de Ghana, de Mali, de Songhai (80), etc., no se debe a la organización de grandes trabajos, sino que parece ligada al control de comercio intertribal o interregional ejercido por aristocracias tribales sobre el intercambio de productos preciosos entre Africa negra y Africa blanca: oro, marfil, pieles, etc. (81). En Madagascar, al lado del reino de los Imerina, cuya base era el cultivo del arroz con riego y que había permitido la valoración de los pantanos de la llanura de Tananarive (82), había aparecido el reino de Sakalave, cuya base era la ganadería nómada y el comercio de vacunos y de esclavos (83).

Nuestra hipótesis teórica daría la posibilidad de aclarar la aparición de una clase dominante en las sociedades agrícolas que no se basan en grandes trabajos agrícolas o que se basan en la ganadería. Esta hipótesis evitaría quizá las dificultades o contradicciones suscitadas por la expresión «feudalismos nómadas» (feudalismo mongólico, etc.) (84).

Si comparamos estas dos formas de modo de producción asiático: con o sin grandes trabajos, comprobamos que tienen un elemento común, a saber, la aparición de una aristocracia que dispone de un poder de Estado y que asegura las bases de su explotación de clase mediante la apropiación de una parte del producto de las comunidades (en trabajos y en especies). Pero, según si existen o no grandes trabajos, aparecerían o no una burocracia y un poder absoluto, centralizado, llamado con un término vago y anticuado, «despotismo». No es pues necesario, en nuestra opinión, buscar por todas partes de manera mecánica, como lo hace Wittfogel, trabajos inmensos de naturaleza sobre todo hidráulica, una burocracia un poder sólidamente centralizado, para encontrar

trarnos ante el modo de producción «asiático» (85). La tarea teórica consistiría más bien en confeccionar una tipología de las diversas formas de ese modo de producción con o sin grandes trabajos, con o sin agricultura, y en confeccionar al mismo tiempo una tipología de las comunidades en cuyo seno el mismo se da. Se podría quizá, de esta manera, reconstruir varios modelos de los procesos a través de los cuales la desigualdad se introduce en las sociedades sin clases y lleva a la aparición de contradicciones antagonistas y a la formación de una clase dominante. Para esta tarea, la colaboración de los historiadores de la Antigüedad y de los etnólogos sería indispensable.

Hemos tratado de definir la estructura, ciertas formas y ciertas condiciones de aparición del modo de producción asiático. Es preciso abordar ahora el problema de las leyes de evolución de esta formación social.

Puesto que la aparición del modo de producción asiático significa emergencia de una primera estructura de clase con contornos aún imprecisos, significa apropiación regular de una parte del trabajo de las comunidades por esta clase, es decir, existencia de un excedente regular. Desde el punto de vista de la dinámica de las fuerzas productivas, el paso de una sociedad al modo de producción asiático no significaría una entrada en el estancamiento, sino que, al contrario, atestiguaría un progreso de las fuerzas productivas. Si el Egipto faraónico, la Mesopotamia, las realezas micénicas, los imperios precolumbinos pertenecen al modo de producción asiático, tendríamos prueba de que éste corresponde a las más brillantes civilizaciones de la edad de los metales, a los tiempos en que el hombre se desprende definitivamente de la economía de ocupación del suelo y pasa a la dominación de la naturaleza, inventando nuevas formas de agricultura, la arquitectura, el cálculo, la escritura, el comercio, la moneda, el derecho, religiones nuevas, etc. Por consiguiente, bajo numerosas formas, el modo de producción asiático significa en su origen no el estanca-

miento, sino, según nosotros, el más grande progreso de las fuerzas productivas realizado *sobre la base* de las antiguas formas comunales de producción. Encontraríamos fácilmente, en el trabajo de los grandes arqueólogos Childe (86) y Clarck (87), la confirmación de lo dicho.

¿Cuál es pues la ley de evolución del modo de producción asiático, si éste constituye en su origen un progreso de las fuerzas productivas? Para nosotros su ley de evolución es, como para cualquier otra formación social, *la ley del desarrollo de su contradicción interna*. La contradicción interna del modo de producción interna es la de la unidad de estructuras comunales y de estructuras de clases. El modo de producción asiático evolucionaría, a través del desarrollo de su contradicción, hacia formas de sociedades clasistas en las cuales las relaciones comunales pierden cada vez más su vigencia como consecuencia del desarrollo de la propiedad privada.

Como toda otra formación social, el modo de producción asiático significaría estancamiento cuando no puede ser superado, cuando, debido a que no se desarrollan sus contradicciones, su estructura se petrifica y esto provoca el bloqueo de la sociedad en un relativo estancamiento. La naturaleza y el momento de esta superación dependerían en cada caso de circunstancias particulares, pero en tanto que la superación implicaría la derrota de los antiguos modos de organización social comunales, su fracaso, al contrario, implicaría la permanencia, en mantenimiento de dichos modos de organización.

Esta permanencia y el estancamiento que la acompaña pueden amenazar tanto más a una sociedad asiática, cuanto que ésta se basa en comunidades que viven en autosubsistencia, sin separación radical entre la agricultura y la industria, y que disponen, cuando hay tierras vacantes, de la posibilidad de soportar su crecimiento demográfico creando comunidades-hijas que perpetuarán a su lado las mismas formas tradicionales de producción y de vida social. Es esta evolución posible la que describe

el célebre texto de Marx acerca de las comunidades indias, texto que ha llegado a ser el dogma de los partidarios del secular estancamiento de Asia: «La sencillez del organismo de producción de estas comunidades que, bastándose a sí mismas, se reproducen constantemente en la misma forma y que al desaparecer fortuitamente, vuelven a restaurarse en el mismo sitio y con el mismo nombre, nos da la clave para explicarnos este misterio de la *inmutabilidad* de las *sociedades* asiáticas, que contrasta de un modo tan sorprendente con la constante disolución y transformación de los estados de Asia y con su incesante cambio de dinastías. A la estructura de los elementos económicos básicos de la sociedad no llegan las tormentas amasadas en la región de las nubes políticas» (88). Además, en la medida en que la explotación de las comunidades por el Estado toma la forma de confiscación masiva de una renta de productos, las estructuras de la producción pueden estabilizarse, ya que no hay incitación al nacimiento de un mercado. La posibilidad para el Estado de disponer del trabajo de los campesinos limita igualmente las posibilidades de desarrollo de un mercado y frena la transformación de las fuerzas productivas. La intensidad de estas formas de explotación puede, por otra parte, ser tal que todo desarrollo de la producción esté obstaculizado por mucho tiempo (89).

Fuera de esta evolución del modo de producción asiático hacia el estancamiento y el empantanamiento, ¿cuáles son las formas que puede tomar su evolución cuando se desarrolla su contradicción interna? Son formas que conducen a la disolución de este modo de producción por la aparición de la propiedad privada. Suponemos, por lo menos, dos formas posibles de esta disolución:

a) Una de ellas conduciría al modo de producción esclavista pasando por el modo de producción antiguo. Sería éste el camino tomado por los greco-latinos. Esta forma de disolución conduciría a sociedades que se basan en la combinación de la propiedad privada con la producción mercantil. En dicha combinación residía el

secreto del «milagro griego» y de la expansión del Imperio romano (90) y, al mismo tiempo, la singularidad de esta línea de evolución y el carácter típico de sus luchas de clases entre hombres libres y de la explotación, por parte de estos últimos, del trabajo de los esclavos.

b) Al lado de este proceso, que es bien conocido, formulamos la hipótesis de que existe otro que, con el desarrollo de la propiedad individual, conduciría lentamente, de ciertas formas del modo de producción asiático a ciertas formas de *feudalismo*, sin pasar por una *etapa esclavista*. La aparición de la propiedad individual en el seno de comunidades o dominios de la aristocracia transformaría las comunidades y, con ellas, las formas de su explotación por esta aristocracia. Se pasaría lentamente de una explotación colectiva de las comunidades a una explotación individual de los campesinos. Esta forma de evolución nos parece que es la más frecuente y que corresponde a la transición a una sociedad de clases en China, Vietnam, Japón, India, Tíbet y otros países asiáticos. (91).

No disponemos aquí de espacio para justificar estas hipótesis. Señalaremos, sin embargo, que dichas hipótesis aclararían probablemente el último siglo de la evolución de la sociedad inca y que estarían de acuerdo con la interpretación que da Métraux del desarrollo tardío de dominios personales pertenecientes al emperador y a su casta, sobre los cuales se fijaba a los yanás, que eran personas ligadas por lazos de dependencia personal y no colectiva a los nobles y a los grandes del reino: «El lugar cada vez más importante que los yanás asumían en el imperio no se explica sino en el caso de que su rendimiento fuese superior al obtenido mediante el sistema tradicional de las *corvées*. Al arrancar de las comunidades a algunos de sus miembros, el inca las debilitaba y esbozaba una revolución que, de haber continuado, hubiera podido cambiar la estructura del imperio. De un conjunto de colectividades rurales ampliamente autónomas, hubiera hecho una especie de «imperio prefe-

dal» en el que los nobles y los funcionarios poseerían grandes dominios explotados por siervos e incluso por esclavos» (92). Esta vía de evolución hacia un cierto feudalismo sería, no solamente la más frecuente, sino la más simple, puesto que, por no estar acompañada de un gran desarrollo de la producción comercial y de la moneda, no rompería con las formas de economía «natural» y mantendría mucho tiempo la alianza de la agricultura con la industria. Por otra parte, en la medida en que la necesidad de organizar y de controlar grandes trabajos se mantiene en el interior de esa transición a la propiedad individual, el poder central desempeña un papel importante y el dominio del Estado y del monarca sobre los «feudales» y los campesinos da a estos feudalismos un perfil «específico» en el que persisten rasgos del modo de producción asiático (93). Esta y otras particularidades impedirían sin embargo que a estos feudalismos surgidos gradualmente del modo de producción asiático se los compare, sin precauciones extremas, con el feudalismo occidental surgido de la descomposición del modo de producción esclavista. Su principal diferencia con Occidente sería el haber frenado el desarrollo de la producción mercantil e impedido la aparición y el triunfo del capitalismo industrial. La revolución de Meiji en Japón sería un caso de estudio aparte. Sin embargo es innegable que la base industrial, las fuerzas productivas modernas y los métodos de organización fueron importados de países capitalistas occidentales y que no se habían desarrollado en el feudalismo japonés en cuyo interior apareció cierto capitalismo mercantil (94).

De las dos formas de evolución del modo de producción asiático, una hacia un sistema esclavista, la otra hacia ciertas formas de feudalismo, la primera, contrariamente a las concepciones dogmáticas de numerosos autores, nos parece cada vez más singular, más excepcional. La línea de desarrollo occidental, lejos de ser universal porque se la reencuentra en todas partes, aparece como tal porque no se la reencuentra en ninguna otra

parte. El error de los marxistas ha consistido generalmente en querer reencontrar en todas partes un modo de producción esclavista y, llegado el caso, suscitarlo para resucitarlo. Si es así, ¿por qué la línea de desarrollo occidental fue considerada por Marx y por Engels como «típica» del desarrollo de la humanidad? ¿En qué sentido comprender la universalidad de lo que aparece ahora como una singularidad? ¿Se trata de un residuo de las ideas de superioridad del mundo capitalista sobre el resto del mundo, racismo disfrazado, seudociencia? Con esta última pregunta proponemos una última hipótesis acerca de lo que se entiende por «línea dominante» o «típica» de desarrollo de la humanidad.

Reconocer una forma «típica» de desarrollo supone que previamente se tiene conocimiento de la «línea general» de ese desarrollo, de *la naturaleza de su movimiento de conjunto*. ¿Es posible captar retrospectivamente la naturaleza general del movimiento de la historia?

Marx y Engels habían intentado hacerlo. Ningún conocimiento nuevo ha venido después, a nuestro parecer, a invalidar lo esencial de sus conclusiones. En su movimiento de conjunto la historia ha hecho pasar, a la mayoría de los pueblos, *de una vida social sin clases a las sociedades de clases*. Es éste el hecho esencial. Este hecho supone, para aparecer, el desarrollo de la desigualdad en la apropiación de los medios de producción, y esta desigualdad supone a su vez la disolución de las antiguas solidaridades comunales fundadas en la cooperación laboral y en los lazos actuales de las relaciones de parentesco.

El movimiento de la historia aparece pues retrospectivamente como la unidad indisoluble del desarrollo de dos elementos contradictorios de la realidad social: a) *el desarrollo general de los medios para dominar a la naturaleza* y para asegurar la supervivencia de una especie cada vez más numerosa, y b) la disolución progresiva de las solidaridades comunales y el *desarrollo*

general de las desigualdades entre los individuos y entre los grupos.

Es esta contradicción lo que Engels ponía en primer plano para comprender la naturaleza de la «civilización»: «siendo la base de la civilización la explotación de una clase por otra, su desarrollo se opera en una constante contradicción» (95).

Incluso en el caso de que la antigua división de la etnología anglosajona del siglo pasado (la sucesión de las tres etapas: salvajismo, barbarie, civilización) deba ser abandonada por su carácter vago y ambiguo y por su carga ideológica, y reemplazada por la división en sociedades sin clases y sociedades de clases, el movimiento de conjunto de transición de las unas a las otras estaba presentado con razón por Engels como el hecho fundamental de la historia.

Si el movimiento de conjunto de la historia es tal, la forma «típica» de desarrollo de la humanidad es aquella por la cual se realiza contradictoriamente el desarrollo máximo de las fuerzas productivas y de las desigualdades, de las luchas de clases.

De este modo, para reconocer, entre las líneas de evolución de las sociedades, la línea típica, el criterio a seguir consiste en buscar dónde y cuándo se han realizado los mayores progresos de las fuerzas productivas. La respuesta es evidente y sin misterio: es la línea de evolución que dio nacimiento al *capitalismo industrial*, origen y fundamento de las formas más modernas y más eficaces de la producción, de la transformación de la naturaleza. Ahora bien, el capitalismo industrial no apareció en ninguna otra parte más que en la línea de evolución inaugurada por los griegos. El carácter decisivo de esta línea de evolución consiste en que ella ha asegurado el desarrollo máximo de las fuerzas productivas, ofreciendo así posibilidades inmensas de explotación del hombre por el hombre. Para explicar este desarrollo, la aparición de la propiedad privada no es suficiente, puesto que ésta existía en China, en Vietnam, etc. Es necesario

además que se combinen la propiedad privada y la producción mercantil (96). Sólo esta combinación creó las condiciones *más favorables* para el progreso técnico, a la vez que se revelaba como *incompatible* con el funcionamiento de las antiguas solidaridades de la vida comunalista por cuanto reemplazaba la sumisión al interés común por la búsqueda del interés privado y rompía el lazo colectivo, casi siempre sagrado, que ligaba al individuo al suelo de sus antepasados.

Fue al parecer en Grecia donde apareció por primera vez, en toda su pureza, esta combinación: «Y este fue el germen de la revolución subsiguiente» (97).

Los romanos la retomaron y la generalizaron, dándole su expresión jurídica universal por medio de la teoría del *jus utendi et abutendi*, que se convirtió en el «modelo del derecho de las sociedades mercantiles que se basan en la propiedad privada».

La singularidad de la línea de evolución de las sociedades griega y latina aparece con más nitidez. Consiste, *no* en haber superado ciertas formas del modo de producción asiático —y esto quizá antes que otros pueblos— sino en haberlas superado en dirección a un modo de producción basado en la combinación de la propiedad privada y de la producción mercantil.

De igual modo, la singularidad del feudalismo occidental, lo que por encima de las semejanzas de forma con lo que se llama feudalismo turco, chino, africano, japonés, etc., impide que se los confunda y constituye su *diferencia esencial*, es que sólo él ha creado las condiciones para la aparición de la producción industrial y del comercio industrial. Sólo el feudalismo occidental ha permitido, en efecto, superar definitivamente las formas de economía natural.

En fin, sólo la aparición del capitalismo industrial, al permitir e imponer la formación de un mercado mundial, ha hecho posible una historia universal bajo la forma de una sumisión de todas las sociedades menos desarrolla-

das a su propio desarrollo, que es el de las sociedades capitalistas occidentales.

Además, sólo el capitalismo industrial ha abierto la posibilidad del socialismo, en primer lugar en el pensamiento y luego en la práctica.

La línea de desarrollo occidental es pues típica porque sólo ella ha desarrollado los máximos progresos de las formas productivas por una parte y, por la otra, sólo ella ha desarrollado las formas más puras de la lucha de clases. Y lo es también porque sólo ella *ha creado las condiciones de superación, tanto para ella como para las demás sociedades*, de la organización en clases de la sociedad.

Esta línea es pues típica porque en su desenvolvimiento *singular* ha obtenido un *resultado universal*. Porque ha dado la base práctica (economía industrial) y la concepción teórica (socialismo) para salir ella misma, y hacer salir a todas las otras sociedades, de las formas más antiguas o más recientes de dominación del hombre por el hombre. Dio pues a la humanidad entera las condiciones de la solución de un problema universal planteado desde la aparición de las clases y que consistía en asegurar el desarrollo máximo de las fuerzas productivas sin explotación del hombre por el hombre. Es pues típica porque tiene valor de «modelo», de «norma», porque *ofrece posibilidades* que ninguna otra historia singular ha ofrecido y crea la posibilidad de hacer seguir a las otras sociedades el camino de su propia economía (98).

Las palabras de Engels en el *Anti-Dühring* logran desde este punto de vista su pleno alcance: «Mas si de esto se desprende que la división de clase tiene cierta justificación histórica, ésta vale sólo para un determinado tiempo, para determinadas condiciones sociales. La división en clases se basó en la insuficiencia de la producción, y será barrida por el pleno despliegue de las fuerzas productivas *modernas*. La supresión de las clases sociales tiene efectivamente como presupuesto un grado

de desarrollo histórico en el cual sea un anacronismo, cosa anticuada, no ya la existencia *de tal o cual clase dominante*, sino el dominio de clase en general, es decir, las diferencias de clase mismas. Tiene, pues, como presupuesto un alto grado de desarrollo de la producción en el cual la apropiación de los medios de producción y de los productos por una determinada clase social —y a la vez del poder político, el monopolio de la instrucción y la dirección intelectual— se haya hecho no sólo superflua, sino también un *obstáculo* económico, político o intelectual *para el desarrollo*. A este punto hemos llegado ya» (99).

La verdadera *universalidad* de la línea de desarrollo occidental está pues en su *singularidad* y no fuera de ella, en su diferencia y no en su semejanza con las otras líneas de evolución. La unidad de la universalidad y la singularidad es contradictoria, pero esta contradicción está en la vida y no en el pensamiento. Cuando la unidad de esta contradicción no es reconocida, son posibles dos vías que conducen, ambas, a una imposibilidad teórica. O bien las sociedades y sus líneas de evolución subsisten juntas en su pulular, cada una en su singularidad histórica de la que el estudioso se abstiene de salir: nada es comparable con nada, y la historia resulta así un mosaico de fragmentos desprovisto de coherencia global; o bien, a la inversa, se quiere ver en todas partes el mismo proceso: las singularidades desaparecen, la historia resulta la aplicación, con más o menos éxito, de formas universales a las que se somete necesariamente; estas formas, que se *quiere* encontrar en todas partes, no son en realidad otras que las de la línea de evolución occidental, que se debe buscar en todas partes, puesto que antes se ha negado la posibilidad de que haya más de una línea de evolución.

El carácter típico de esta línea de evolución tiene en este caso su fundamento no en ella misma, en su propia singularidad, sino en una necesidad interior —cuyo contrario es, como sabemos, una *finalidad* interna—, en una

necesidad que viene de fuera de la historia. De este modo la historia es un futuro sin sorpresa, una realidad fabricada de antemano y a través de la cual la humanidad, partiendo de su entrada en el comunismo primitivo, debe llegar un día al comunismo definitivo. Fue esta segunda vía la que tomaron numerosos marxistas, sobre todo después de la exposición que hizo Stalin de las leyes del desarrollo histórico en *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, según la cual se suceden «necesariamente» el comunismo primitivo, la esclavitud, el feudalismo, el capitalismo y el socialismo.

Marx, sin embargo, había llamado la atención acerca de este error, señalando ya en la *Contribución a la crítica de la economía política* (100) que «lo que se llama "desarrollo histórico" se basa en definitiva sobre el hecho de que la última forma considera a las precedentes como etapas que conducen al grado de desarrollo propio de aquélla; como la forma última es raramente capaz de hacer su *autocrítica*... ella concibe siempre a las precedentes bajo un aspecto *unilateral*, y aun esto sólo en condiciones bien determinadas» (101).

De este punto de vista, el socialismo aparece como un modo de producción moderno, tan incompatible con los antiguos modos de producción precapitalistas como podía serlo el capitalismo mismo, e incluso quizá aún más incompatible que éste, ya que el capitalismo podía utilizar en su provecho las antiguas relaciones de explotación en el seno del país que dominaba, en tanto que esto es imposible para el socialismo.

Habiendo partido en busca de un concepto marxista perdido e incluso negado, hemos tratado de reconstruirlo a través de los textos de Marx y de Engels, sin prejuizar acerca de la validez científica del mismo. Una vez reconstruido quedaban aún por determinar las razones por las que se había perdido. Nuestra búsqueda nos llevó hasta razones claras el informe Morgan-Engels y el estado de los conocimientos arqueológicos, lingüísticos y etnológicos más avanzados de la segunda mitad del siglo XIX.

Deslizada en la sombra del brillante análisis de Engels, la noción se borró, volvió a aparecer tímidamente hacia 1927, después del fracaso de la revolución china, y fue a continuación negada de nuevo y relegada definitivamente al olvido de donde Wittfogel, un renegado, la tomó para hacer de ella una máquina de guerra contra el socialismo. Al mismo tiempo los esquemas de Marx de evolución de las sociedades, amputadas del modo de producción asiático, privados de la hipótesis de la pluralidad de formas de transición y de evolución hacia las sociedades de clases, dejaron de ser un sistema abierto de hipótesis que había que verificar para transformarse en un conjunto cerrado de dogmas que había que aceptar.

El materialismo histórico se vaciaba así de su sustancia científica y se erguía como una nueva filosofía de la historia, mundo ideal donde el filósofo contemplaba la necesidad histórica que impulsa a la humanidad hasta desembocar en el comunismo definitivo. En un plan práctico parecía cada vez más que el divorcio entre etnología e historia, entre historia occidental e historia no occidental se había consumado. Por una extraña paradoja, innumerables hechos llevaron a los estudiosos a resucitar un concepto muerto. Si este concepto designa una formación social que corresponde a la contradicción de ciertas formas del pasaje de la sociedad sin clases a la sociedad de clases, hemos encontrado entonces, quizá, una realidad histórica que exige y fundamenta la colaboración del etnólogo y el historiador (o el arqueólogo). Porque para comprender la contradicción específica del modo de producción asiático, es preciso ser a la vez etnólogo, para analizar las estructuras comunales, e historiador, para describir el embrión de clases explotadoras. Alrededor de esta realidad contradictoria, los fragmentos desperdigados del saber histórico y etnológico podrían reordenarse en un conjunto único de conocimientos antropológicos.

Pero, al resucitar, la noción de modo de producción asiático parece haber dado un golpe mortal a viejas afir-

maciones caducas, cadáveres teóricos venidos abajo al primer golpe porque en realidad nunca habían tenido sino una apariencia de vida: tales son la existencia de una etapa esclavista universal, la imposibilidad de saltar las etapas. Pero esta resurrección es y debe ser algo más que un retorno a Marx, puesto que esto no sería sino el retorno a un estado superado de la ciencia histórica. Hemos tratado por lo tanto de poner en marcha el concepto para que se vuelva eficaz frente a los problemas planteados por la arqueología, la etnología y la historia comparada actuales. Hemos propuesto una definición estructural del modo de producción asiático, hemos supuesto una relación entre esta estructura y ciertas situaciones de transición a la sociedad de clases, y hemos comprobado, en este nivel abstracto, la posibilidad teórica de un campo de aplicación del concepto más amplio que el que Marx había podido prever. Pero, para seguir adelante, sería preciso a nuestro parecer abandonar el adjetivo geográfico «asiático», definir rigurosamente el antiguo término «despotismo» y buscar con prudencia «grandes trabajos» y «burocracias». Sería preciso ver en el estancamiento un caso de evolución posible, pero no la única forma posible de evolución del modo de producción asiático, e imaginar varias formas de disolución del modo de producción asiático cuyo detonante habría que determinar. Hemos propuesto la hipótesis de una evolución del modo de producción asiático hacia ciertas formas de feudalismo y hemos considerado esta vía como una forma de transición a una verdadera sociedad clasista más frecuente que la evolución occidental. Ésta se presenta cada vez más como una forma singular y a la vez universal por haber desarrollado en el más alto grado los rasgos característicos de una sociedad de clases; a saber, la dominación del hombre sobre la naturaleza y la explotación del hombre por el hombre. Es por eso que pensamos que, en último análisis, no es sólo del concepto de «modo de producción asiático» que es necesario restablecer la vigencia, sino de la noción misma de nece-

sidad histórica, de ley en historia. Sin esto los trabajos de los historiadores avanzarán a ciegas, amenazados en su futuro por el destino de su ayer, y, en otro plan, la práctica social se desarrollará sin saber bien de dónde viene ni a dónde puede ir y cómo.

Por supuesto, nuestros análisis y nuestras hipótesis son propuestos para ser invalidados o confirmados en una larga discusión. Aceptarlos sin verificación previa sería abandonar la letra del dogmatismo pero guardar al mismo tiempo su espíritu. Y, a la inversa, buscar en tal o cual historia un modo de producción asiático sin plantearse de antemano el problema de la validez teórica de este concepto sería hacer positivismo bienintencionado. Proponemos investigar en las siguientes direcciones.

1) ¿Es posible reconstituir diversos procesos por los cuales la desigualdad se introduce en las sociedades sin clases y lleva a la formación de una clase dominante? (problema planteado a los historiadores de la Antigüedad y a los etnólogos).

2) ¿Es posible constituir una tipología de las formas del modo de producción asiático: con o sin grandes trabajos, con o sin agricultura, etc., y plantear el problema de una tipología de las formas de las comunidades analizando las formas de apropiación de la tierra, el origen y la naturaleza de los poderes aristocráticos y reales, etc.?

3) Es posible describir diversas formas de evolución del modo de producción asiático hacia sociedades de clases?

4) ¿Cuál es el proceso que inauguró la economía mercantil entre los griegos y entre los romanos? Al mismo tiempo, cómo estudiar seriamente el «milagro griego» y desidealizarlo?

5) ¿Qué relaciones hay entre los conceptos de «modo de producción asiático» y de «democracia militar»?

Estas investigaciones plantearán la necesidad de crear un lenguaje riguroso y quizá de abandonar en el futuro la expresión «modo de producción asiático» para reemplazarla por otros términos más exactos y menos cargados de maleficios.

- (1) Marx, carta a J. Weydemeyer del 5 de marzo de 1852.
- (2) Varios esquemas generales de la evolución de la humanidad habían sido contruidos antes de Marx por Ferguson, Adam Smith, etc. Cf. I. Sellnow, *Grundprinzipien einer Periodisierung der Urgeschichte* y el comentario de Ch. Parain en *La Pensée*, 1962.
- (3) J. Suret-Canale, *L'Afrique Noire*, 1961, tomo I, p. 101.
- (4) A. Métraux, *Les Incas*, 1962, pp. 24, 113 et *passim*.
- (5) Carlos Marx, *El Capital*, versión del alemán por W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 2.ª edición, 1959, tomo II, p. 375. Todas las citas de la obra de Marx se referirán a esta edición.
- (6) *El Capital*, tomo III, pp. 150-151.
- (7) F. Engels, «La contribución a la crítica de la economía política de K. Marx» (en alemán), *Das Volk*, 20 de agosto de 1859. Acerca de esta cuestión véase Boccara, «Quelques hypothèses sur le développement du capital», *Economie et politique*, Nos. 79-82; Ilienkov, «La dialectique de l'abstrait et du concret dans le Capital de Marx», *Recherches Internationales*, No. 34 (1962), y Godelier, «La Méthode du Capital», *Economie et politique*, Nos. 70, 71 y 80.
- (8) Marx, *La ideología alemana*, Montevideo, 1958, pp. 26-27.
- (9) En la correspondencia entre Marx y Engels de mayo, junio y julio de 1853 y en los artículos de Marx acerca de la India en el *New-York Daily Tribune*, junio, julio y agosto de 1853. (Ver en este mismo volumen pp. 49-76).
- (10) Cf. la carta de Marx a Engels del 14 de junio de 1853 (Ver pp. 54-56).
- (11) Relato de F. Bernier sobre el reino del Gran Mogol citado por Marx en la carta a Engels del 2 de junio de 1853 y por Engels en su carta del 6 de junio (Ver pp. 51-54).
- (12) El manuscrito lleva el subtítulo *Ueber der Prozess, der der Bildung des Kapital Verhältnisses oder der ursprünglichen Akkumulation Vorhergeht*. Cf. *El Capital*, I, cap. XVI a XXIII.
- (13) F. Tokel, *Sur le mode de production asiatique*, conferencia pronunciada en junio de 1962 en el Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes de París.
- (14) Engels, *El origen de la familia*, Obras escogidas de C. Marx y F. Engels, Moscú, s./f., tomo II, p. 178. Ver también la carta de Engels a Marx del 8 de diciembre de 1882 (Ver pp. 160-161).
- (15) Engels, *l. c.*, p. 178.
- (16) Marx, *Grundrisse*, p. 376 (Ver en este volumen, p. 2).
- (17) La descripción clásica de una comunidad que viven en economía de autosubsistencia se halla en el célebre pasaje de *El Capital* sobre las comunidades de la India, tomo I, pp. 291 y ss. (Ver pp. 92-94).
- (18) Engels, *Anti-Dühring*, México, 1964, pp. 172-173 (Ver pp. 108-110). También *El Capital*, tomo III.
- (19) Carta de Engels a Marx del 6 de junio de 1853. (Ver pp. 53-54). Engels,

Anti-Dühring, p. 173: «Los muchos despotismos que han aparecido y desaparecido en Persia y en la India sabían también muy bien que era ante todos los empresarios colectivos de la irrigación de los valles fluviales, sin la cual no es posible la agricultura en esas regiones» (p. 109).

- (20) Marx, *Grundrisse*, p. 376 (Ver p. 2).
- (21) J. Chesneux nos señala que este esquema evoca el carácter chino antiguo Wang (Vuong en vietnamita), que significa «rey», y a propósito del cual escribía en *Le Viet-am*, p. 90: «El carácter Vuong, en su simplicidad, refleja ya las relaciones sociales de que los escolares deben impregnarse dócilmente; comporta tres trazos horizontales paralelos, el primero de los cuales, según se pretende, representa el cielo, el del centro, que es a la vez el más corto, el hombre, y el de abajo la tierra: un trazo vertical que une el cielo y la tierra atraviesa al hombre y lo aprisiona en la aceptación de su condición. Es de arriba hacia abajo que se traza este último trazo, pues el hombre debe obedecer a la voluntad del cielo y a su vez la tierra debe recibir sus trabajos. Sólo el rey tiene un poder suficientemente amplio como para abarcar el sistema del mundo». J. Berque, del College de France, nos ha sugerido una comparación con el polígono estrellado empleado como motivo simbólico en el mundo islámico.
- (22) Cf. *Grundrisse*, p. 376 (Ver p. 2). Para el análisis de las relaciones entre las representaciones religiosas y políticas y la organización social de las sociedades antiguas ver Frankfurt, *La Royauté et les dieux* (1951), *Before Philosophy* (1946), cap. 3: «The Formation of the State», J. P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, cap. 7, y el trabajo de P. Derchain publicado en *Le Pouvoir et le sacré*, Bruselas, 1962.
- (23) *El Capital*, tomo III, p. 319 (Ver p. 188), a propósito de los pueblos comerciantes en la Antigüedad. Ver *Trade and Market in Early Empires*, K. Polanyi, cap. de R. Rovere.
- (24) Garelli, «Etudes des établissements assyriens en Cappadoce», *Annales*, 1961.
- (25) Welskopf, «Probleme der Periodisierung der Altengeschichte», *Zeitschrift für Geschichte*, año 1957, pp. 296-313.
- (26) «Bei der allgemeinen Sklaverei des Orients», *Grundrisse*, p. 395 (Ver p. 23).
- (27) Marx, *Grundrisse*, p. 380 (Ver p. 7).
- (28) Cf. Ch. Parain, «La lutte de classes dans l'Antiquité classique», *La Pensée*, número 108.
- (29) Carta de Engels a Marx del 22 de noviembre de 1882. Engels, *Sur l'histoire des anciens Germains*, cap. I, y *La Marca* (pp. 163-178 de este volumen).
- (30) Marx, *Grundrisse*, p. 384: «Allgemeinschaftliche Zuehör».
- (31) Cf. la carta de Marx a Vera Zasulich (2.ª versión) de marzo de 1881: «La tierra cultivable pertenece como propiedad privada a los cultivadores, en tanto que los bosques, los campos de pastoreo, las tierras baldías, etc., siguen siendo propiedad común» (Ver p. 133). Cf. *El origen de la familia*, p. 318.
- (32) Engels, *El origen de la familia*, p. 321.
- (33) Cf. Ch. Parain, «Seigneurie et féodalité», *La Pensée*, N.º 96.
- (34) Marx, *El Capital*, tomo I, p. 610, nota 3: «El mismo siervo no sólo era propietario, aunque sujeto a tributo, de la parcela de tierra asignada a su casa, sino además copropietario de los terrenos comunales».
- (35) Cf. A. Soboul, «La Communauté rurale française», *La Pensée*, N.º 73.
- (36) Marx, *El Capital*, tomo I, p. 608.
- (37) Es muy exactamente lo que declara Engels en *Anti-Dühring* pp. 172-173 (Ver pp. 108-110).
- (38) Engels a Marx, 6 de junio 1853 (Ver pp. 51-53).
- (39) Marx a Engels, 14 de junio 1853 (Ver pp. 54-56). Artículo de Marx sobre la India (Ver pp. 56-61) y *El Capital*, t. I, y III.
- (40) Ver pp. 54-56 de este volumen.
- (41) Engels, *El origen de la familia*, p. 193. Subrayado por nosotros.
- (42) Engels *L'Epoque franque*, cap. I, p. 224.
- (43) Engels, *El origen de la familia*, pp. 245-246.
- (44) *Ibid.*, p. 342.
- (45) *Ibid.*, p. 336. Subrayado por nosotros.
- (46) *Ibid.*, p. 298 (Asia) y 314 (Oriente).
- (47) Engels, Cf. Morgan, *Ancient Society*, pp. 287-288, a propósito de los etruscos y de los romanos.
- (48) Engels, Marx también había aceptado la hipótesis de Morgan. Cf. *Archiv*, p. 134.
- (49) *Ibid.*, p. 298.
- (50) Engels.
- (51) Morgan, *o. c.*, p. 220.
- (52) Marx, *Archiv*, p. 145.
- (53) Engels, *o. c.*, p. 276. Cf. Morgan, *o. c.*, cap. VII, p. 193. La falta de una

discusión sería acerca de la noción de «democracia militar», de sus orígenes y su naturaleza, reduce mucho el alcance de los siguientes trabajos marxistas que utilizan esta noción: J. Varloot, *La Société Homérique, la famille patriarcale, l'origine de la propriété privée*, y M. Rodinson, «Sur le concept de démocratie militaire», *La Pensée*, N.º 66. El mejor estudio se encuentra en Sereni, *Comunità rurali nell'Italia antica*, cap. IX.

(54) Morgan, o. c., p. 193: «El reino de México ... es una ficción de la imaginación».

(55) Morgan, o. c., p. 254.

(56) P. Vidal-Naquet, «Homere et le monde mycénien», *Annales*, N.º 4.

(57) Cf. Willetts, «Early Crete and Early Greece», *Marxism Today*, diciembre de 1962, y la bibliografía citada por Hutchinson en *Prehistorico Crete*, 1962, pp. 355-368.

(58) *Les Origines de la pensée grecque*, p. 25.

(59) *Ibid.*, p. 2.

(60) Engels, *El origen de la familia*, p. 329: «El proceso más inmediato nos conduce al estadio superior de la barbarie, período en que todos los pueblos civilizados pasan su época: la edad de la espada de hierro, pero también del arado y del hacha de hierro».

(61) Engels, o. c., p. 336. Subrayado por nosotros.

(62) K. Wittfogel, *Oriental Despotism, A Comparative Study of Total Power*, p. 411: «the managerial-bureaucratic implications of the Asiatic concept soon embraced its new adherent, Marx ... increasingly disturbed his friend, Engels».

(63) Morgan, o. c., p. 222: «When Graecian society came for the first time under historical observation about the first Olympiad (776 b.C.) and down to the legislation of Clisthenes (509 b.C.)», Engels dice a propósito de la Roma primitiva: «En la gran oscuridad que envuelve a la historia primitiva de Roma, puramente legendaria, es imposible decir nada seguro acerca de la fecha, el desarrollo y las circunstancias de la revolución que puso término a la antigua organización gentilicia».

(64) Piganiol, *Los Etrusques, peuple d'Orient*.

(65) *El Capital*, tomo I, p. 270, nota (Ver p. 91).

(66) Ver el importante prólogo de P. Vidal-Naquet a la traducción francesa de *Oriental Despotism*.

(67) Plejanov, pp. 52-54. Que nosotros sepamos, ningún texto puede ser invocado en apoyo de la interpretación de Plejanov de un abandono por parte de Marx de la noción de «modo de producción asiático».

(68) Fue esto el objeto de la famosa discusión de Leningrado «Diskussia do Aziatskom sposobe proivodstva», 1931.

(69) M. Shapiro en *Marxism Today*, agosto de 1962, pp. 282-284.

(70) Ver la discusión en T. Pokora, «Existierte in China eine Sklavenhaltergesellschaft?», *Archiv Orientalni*, XXXI.

(71) Kosambi, «On a Marxist Approach to India Chronology», *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 1951, y «The Basis of Ancient Indian History», *Journal of the American Oriental Society*, 1955, 1 y 4. Ver también la crítica de Dange por M. Bedekar en *Marxism Today*, julio de 1951.

(72) Kuo Mo Jo, en *Recherches Internationales*, 1950, pp. 31-32.

(73) P. 20. Cf. la *Histoire de l'Antiquité*, Moscú, 1962, p. 266: «Se ha establecido sin discusión posible que la sociedad china ha evolucionado del régimen comunalista al feudalismo pasando por una forma de explotación basado en la explotación de esclavos» (subrayamos nosotros). Lo contrario se afirma en la página 270.

(74) B. Tait, *Marxism Today*, octubre de 1961.

(75) Ex. Potekine, «On Feudalism of the Ashanti», *XXV.º Congrès International des Orientalistes*, Moscú, 1960.

(76) Marc Bloch, *La Société féodale*, I, pp. 94 y 350 y II, pp. 154 y 250-252.

(77) *El Capital*, tomo I, p. 610, nota 4.

(78) Emery, *Archaic Egypt*, pp. 38-104. *The Unification* (1961).

(79) Cf. Venturi, «L'Histoire du concept de «despotisme oriental» en Europe», *Journal of History of Ideas*, 1963, N.º 1.

(80) Cf. Sereni, o. c.

(81) Cf. J. Suret-Canale, *Afrique Noire*, p. 112: «La aparición del Estado... acompaña la de la aristocracia que es el instrumento y la principal beneficiaria de aquél».

(82) Cf. G. Condominas, *Fokon'dona et collectivités rurales en Imerina*, 1960. A propósito de la propiedad del suelo se dice en p. 29: «El gran rey no hace sino transponer sobre el soberano el derecho eminente fragmentado hasta entonces entre la multitud de los fokon'dona que componían el país».

(83) P. Boiteau, *Historia de Madagascar*.

(84) Cf. Vladimirtsov, *La Féodalité mongole*, 1948. «Mise au point», de Be-

jenitsky, «Les Mongons et l'Asie Centrale», *Cahiers d'Histoire Mondiale* 1960, 3. Cf. también el estudio de J. Harmatta, «Hun Society in the Age of Attila», *Acta Archaeologica Ac. S. Mong.*, 1952.

(85) Cf. las objeciones de M. Maquet a K. Wittfogel en «Une Hypothèse pour l'étude des féodalités africaines», *Cahier d'études africaines*, 1961, N.º 6.

(86) Sobre todo en *Social Evolution*, 1960, donde Childe trató de completar el esquema de Morgan integrando en él las grandes civilizaciones orientales de la edad de bronce.

(87) *World Prehistory*. Cf. nuestra recensión en *La Pensée*, N.º 107.

(88) *El Capital*, tomo I, p. 292. (Ver p. 93).

(89) *Ibid.*, tomo III, p. 733.

(90) Engels, *El Origen de la familia*, p. 334.

(91) A. Stein, *La Civilisation Tibétaine*, 1962, pp. 97-103.

(92) A. Métraux, *Les Incas*, p. 98.

(93) Ver L. Simonovskaia, «Deux Tendances dans la société féodale de la Chine de la Basse Epoque», *XXV.º Congrès International des Orientalistes*, Moscú, 1960.

(94) Entre una documentación muy abundante véanse los trabajos del marxista japonés Takahashi «La Place de la révolution du Meiji dans l'hoire agricole ta japonés Takahashi «La Place de la révolution du Meiji dans l'hoire agricole du Japon», *Revue historique*, diciembre de 1963, y «The Transition from Feudalism to Capitalism», *Science and Society*, 1952, N.º 4.

(95) Engels, *El Origen de la familia*, p. 344. El subrayado es nuestro. No hay pues ningún error posible acerca del empleo por parte de Engels del término «civilización». Este empleo no revela ningún racismo inconfesado o el reconocimiento mal disimulado de una superioridad «moral» o intelectual. Y esta actitud es compartida por numerosos antropólogos que han vivido con los llamados «salvajes» o «bárbaros».

(96) Es la producción mercantil lo que da la clave del estudio científico del capitalismo, último paso en el desarrollo de las sociedades occidentales. Es lo que Marx señala en las palabras iniciales de *El Capital*, tomo I, p. 3: «La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un inmenso arsenal de mercancías» y la mercancía como su forma elemental. Por eso, nuestra investigación arranca del análisis de la mercancía. Estas palabras repiten las formuladas ocho años antes en la *Contribución*.

(97) Engels, *El Origen de la familia*, p. 281.

(98) Es desde este punto de vista que es preciso comprender la famosa carta de Marx a Vera Zasulich del 8 de marzo de 1881: «Quiere decir que, en todas las circunstancias, el desarrollo de la "comuna agrícola" debe seguir este camino [hacia la propiedad privada] o bien el elemento de propiedad privada que implica se impondrá esta alternativa: o bien es éste el que se impondrá a aquél. Todo depende al elemento colectivo, o bien es éste el que se halle colocada... Las dos soluciones son a priori del medio histórico en que se halle colocada... Las dos soluciones son a priori diferentes». En la segunda versión de esta carta Marx agrega para precisar cuáles son estos medios históricos: «Su medio histórico, la contemporaneidad de la producción capitalista, le confiere completamente constituidas las condiciones materiales del trabajo cooperativo organizada en gran escala. Puede pues incorporar los elementos nuevos positivos elaborados por el sistema capitalista sin pasar por sus horcas caudinas. Puede también suplantar gradualmente la agricultura parcelaria por la agricultura combinada con la ayuda de máquinas. Después de haber sido puesta previamente en estado normal en su forma presente, puede convertirse en el punto de partida directo del sistema económico al que tiende la sociedad moderna y renovarse sin comenzar por su suicidio...».

Cf. el prólogo de Marx y de Engels a la 2.ª traducción rusa del Manifiesto del 21 de enero de 1882 (Ver p. 140).

(99) Engels, *Anti-Dühring*, p. 279. Subrayado por nosotros.

(100) Ver del autor «Economie politique et philosophie», *La Pensée*, octubre de 1963.

(101) Marx, *Contribución*, p. 170. Subrayado por nosotros.

industria para privar a las aldeas de su carácter autárquico.

En Bali, isla de la costa oriental de Java, es aún completa esta organización hindú, junto con la religión hindú; aún más, sus huellas, como las de la influencia hindú pueden hallarse a lo largo de toda Java. En lo que respecta al *problema de la propiedad*, es ésta una *cuestión enfadosa* para los ingleses que escriben sobre la India. En la región montañosa del sur de Khrisna no parece haber existido la propiedad de la tierra ni del suelo. Por otra parte, sir Stamford Raffles, ex gobernador *inglés* de Java, afirma en su *History of Java* que en ese país el soberano era terrateniente absoluto de toda la superficie de la tierra «en que podía obtenerse una renta de cualquier monto». En todo caso, parecen haber sido los mahometanos de importancia los primeros en establecer el principio de la «no propiedad de la tierra» a través de toda el Asia.

En cuanto a las aldeas antes mencionadas, advierto también que ya figuran en el Manu y que la base de toda organización es, de acuerdo al mismo, la siguiente: diez bajo un recaudador superior, luego un centenar y luego un millar. [...].

Correspondencia, pp. 85-86. Más completa en *Sobre el sistema colonial del capitalismo*, pp. 338-340.

2

La dominación británica en la India

Londres, 10 de junio de 1853

[...] El Indostán es una Italia de proporciones asiáticas, con el Himalaya por los Alpes, los valles de Bengala por los de Lombardía, la cordillera del Decán por Apeninos y la isla de Ceilán por la de Sicilia. La misma riqueza y diversidad de productos del suelo e igual desmembración en su estructura política. Y así como Italia fue condensada de cuando en cuando, por la espada del conquistador, en diversas masas nacionales, en el Indostán vemos también que cuando no se encuentra oprimido por los mahometanos, los mogoles o los británicos, se divide en tantos Estados independientes y antagónicos como ciudades o incluso pueblos cuenta. Sin embargo, desde el punto de vista social, el Indostán no es la Italia, sino la Irlanda del Oriente. Y esta extraña combinación de Italia e Irlanda, del mundo de la voluptuosidad y del dolor, se anticipaba ya en las antiguas tradiciones de la religión del Indostán. Esta es a la vez una religión de una exuberancia sensualista y de un ascetismo mortificador de la carne, una religión de Lingam (1) y de Juggernaut (2), la religión del monje y de la bayadera.

No comparto la opinión de los que creen en la existencia de una edad de oro en el Indostán, aunque para confirmar mi punto de vista no me remitiré, como lo hace sir Charles Wood, el período de la dominación de Kuli Kan. Pero tomemos, por ejemplo, los tiempos de Aureng zeib; o la época en que aparecieron los mogoles en el Norte y los portugueses en el Sur; o el período de la invasión musulmana y de la Heptarquía (3) en el sur de la India; o, si se quiere retornar a una antigüedad más remota, tomemos la cronología mitológica y los brahmanes, que remonta el origen de las calamidades de la India a una época mucho más antigua que el origen cristiano del mundo.

No cabe duda, sin embargo, de que la miseria ocasionada en el Indostán por la dominación británica ha sido de naturaleza muy distinta e infinitamente superior a todas las calamidades experimentadas hasta entonces por el país. No aludo aquí al despotismo europeo cultivado sobre el terreno del despotismo asiático por la Compañía de la India Oriental (4), combinación mucho más monstruosa que cualesquiera de esos monstruos sagrados que nos infunden pavor en el templo de Salseta (5). Este no es un rasgo distintivo del dominio colonial inglés, sino simplemente una imitación del sistema holandés, hasta el punto de que para caracterizar la labor de la Compañía de la India Oriental basta repetir literalmente lo dicho por sir Stanford Raffles, gobernador inglés de Java, acerca de la antigua Compañía Holandesa de las Indias Orientales:

La Compañía Holandesa movida exclusivamente por un espíritu de lucro y menos considerada por sus súbditos que un plantador de la India occidental con la turba de esclavos que trabajaba en sus posesiones —pues éste había pagado su dinero por los hombres adquiridos en propiedad, mientras que aquélla no había pagado nada—, empleó todo el aparato de despotismo existente para exprimirle a la población hasta el último céntimo en contribuciones y obligarla a trabajar hasta su total agotamiento. Y así agravó el mal ocasionado al país por un gobierno caprichoso y semibárbaro, utilizándolo con todo el ingenio práctico de los políticos y todo el egoísmo monopolista de los mercaderes.

Guerras civiles, invasiones, revoluciones, conquistas, años de hambre: por extraordinariamente complejas, rápidas y destructoras que pudieron parecer todas esas calamidades sucesivas, su efecto sobre el Indostán no pasó de ser superficial. Inglaterra, en cambio, destruyó todo el entramado de la sociedad india, sin haber manifestado hasta ahora el menor intento de reconstitución. Esta pérdida de su viejo mundo, sin conquistar otro nuevo, imprime un sello de abatimiento a la miseria del indio y desvincula al Indostán gobernado por los ingleses de sus viejas tradiciones y de su historia pasada.

Desde tiempos inmemoriales, en Asia no existían, por regla general, más que tres ramas de la administración: la de las finanzas, o del pillaje interior; la de la guerra, o del pillaje exterior, y, por último, la de obras públicas. El clima y las condiciones del suelo, particularmente en los vastos espacios desérticos que se extienden desde el Sahara a través de Arabia, Persia, la India y Tartaria, hasta las regiones más elevadas de la meseta asiática, convirtieron al sistema de la irrigación artificial por medio de canales y otras obras de riego en la base de la agricultura oriental. Al igual que en Egipto y en la India, las inundaciones son utilizadas para fertilizar el suelo en Mesopotamia, Persia y otros lugares; el alto nivel de las aguas sirve para llenar los canales de riego. Esta necesidad elemental de un uso económico y común del agua, hizo que en Occidente los empresarios privados se agrupasen en asociaciones voluntarias, como ocurrió en Flandes y en Italia; en Oriente, el bajo nivel de la civilización y lo extenso de los territorios impidieron que surgiesen asociaciones voluntarias e impusieron la intervención del poder centralizador del gobierno. De aquí que todos los gobiernos asiáticos tuviesen que desempeñar esa función económica: la organización de las obras públicas. Esta fertilización artificial del suelo, función de un gobierno central, y en decadencia cada vez que éste descuida las obras de riego y avenamiento, explica el hecho, de otro modo inexplicable, de que encontremos ahora territorios

enteros estériles y desérticos que antes habían sido excelentemente cultivados, como Palmira, Petra, las ruinas que se encuentran en el Yemen y grandes regiones de Egipto, Persia y el Indostán. Así se explica también el que una sola guerra devastadora fuese capaz de despoblar un país durante siglos y destruir toda su civilización.

Pues bien, los británicos tomaron de sus predecesores el ramo de las finanzas y el de la guerra, pero descuidaron por completo el de las obras públicas. De aquí la decadencia de una agricultura que era incapaz de seguir el principio inglés de la libre competencia, el principio del *laissez faire, laissez aller*. Sin embargo, estamos acostumbrados a ver que en los Estados asiáticos la agricultura decae bajo un gobierno y resurge bajo otros cualesquiera. Aquí la cosecha depende tanto de un buen gobierno como en Europa del buen tiempo. Por eso, por graves que hayan sido las consecuencias de la opresión y del abandono de la agricultura, no podemos considerar que éste haya sido el golpe de gracia asestado por el invasor británico a la sociedad india, si no tomamos en consideración que todo ello ha ido acompañado de circunstancias mucho más importantes, que constituyen una novedad en los anales de todo el mundo asiático. Por importantes que hubiesen sido los cambios políticos experimentados en el pasado por la India, sus condiciones sociales permanecieron intactas desde los tiempos más remotos hasta el primer decenio del siglo XIX. El telar de mano y el torno de hilar, origen de un ejército incontable de tejedores e hilanderos, eran los pivotes centrales de la estructura social de la India. Desde tiempos inmemoriales Europa había recibido las magníficas telas elaboradas por los indios, enviando en cambio sus metales preciosos, con los que proporcionaba la materia prima necesaria para los orifices, miembros indispensables de la sociedad india, cuya afición por los aderezos es tan grande, que hasta los individuos de las clases más bajas, que andan casi desnudos, suelen tener un par de pendientes de oro alrededor del cuello. Era casi general la costum-

bre de llevar anillos en los dedos de las manos y de los pies. Las mujeres y los niños se adornaban frecuentemente los pies y los brazos con aros macizos de oro o de plata, y las estatuillas de oro o plata que representaban a las divinidades, eran un atributo del hogar. El invasor británico acabó con el telar de mano y destrozó el torno de hilar. Inglaterra comenzó por desalojar de los mercados europeos los tejidos de algodón de la India; después llevó el hilo torzal a la India y terminó por invadir la patria del algodón. Entre 1818 y 1836 la exportación de hilo torzal de Inglaterra a la India aumentó en la proporción de a 1 2500. En 1824 la India apenas importó un millón de yardas de muselina inglesa, mientras que en 1837 la importación subió ya a más de 64 millones de yardas. Pero durante ese mismo período la población de Dacca se redujo de 150 000 habitantes a 20 000. Esta decadencia de ciudades de la India, que había sido célebre por sus tejidos, no puede ser considerada, como la peor consecuencia de la dominación inglesa. El vapor y la ciencia británicos destruyeron en todo el Indostán la unión entre la agricultura y la industria artesanal.

Estas dos circunstancias —por una parte, el que los habitantes de la India, al igual que todos los pueblos orientales, dejaron en manos del gobierno central el cuidado de las grandes obras públicas, condición básica de su agricultura y de su comercio, y por otra, el que los indios, diseminados por todo el territorio del país, se concentrasen a la vez en pequeños centros en virtud de la unión patriarcal entre la agricultura y la artesanía— originaron desde tiempos muy remotos un sistema social de características muy particulares: el llamado *village system*. Este sistema era el que daba a cada una de estas pequeñas agrupaciones su organización autónoma y su vida peculiar [...].

[...] Estos pequeños organismos sociales de formas estereotipadas han sido destruidos en su mayor parte y están desapareciendo no tanto por culpa de la brutal intromisión del recaudador británico de contribuciones o

del soldado británico, como por la acción del vapor y de la libertad de comercio ingleses. Estas comunidades de tipo familiar tenían por base la industria doméstica, esa combinación peculiar de tejidos a mano, hilado a mano y laboreo a mano, que les permitía bastarse a sí mismas. La intromisión inglesa, que colocó al hilandero en Lancashire y al tejedor en Bengala, o que barrió tanto al hilandero como al tejedor indios, disolvió esas pequeñas comunidades semibárbaras y semicivilizadas al hacer saltar su base económica, produciendo así la más grande, y para decir la verdad, la única revolución social que jamás se ha visto en Asia.

Sin embargo, por muy lamentable que sea desde un punto de vista humano ver cómo se desorganizan y disuelven esas decenas de miles de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas; por triste que sea verlas sumidas en un mar de dolor, contemplar cómo uno de sus miembros va perdiendo a la vez las viejas formas de civilización y sus medios tradicionales de subsistencia, no debemos olvidar al mismo tiempo que esas idílicas comunidades rurales, por inofensivas que pareciesen, constituyeron siempre una sólida base para el despotismo oriental; que restringieron el intelecto humano a los límites más estrechos, convirtiéndolo en un instrumento sumiso de la superstición, sometiéndolo a la esclavitud de reglas tradicionales y privándolo de toda grandeza y de toda iniciativa histórica. No debemos olvidar el bárbaro egoísmo que, concentrado en un mísero pedazo de tierra, contemplaba tranquilamente la ruina de imperios enteros, la perpetración de crueldades indecibles, el aniquilamiento de la población de grandes ciudades, sin prestar a todo esto más atención que a los fenómenos de la naturaleza, y convirtiéndose a su vez en presa fácil para cualquier agresor que se dignase fijar en él su atención. No debemos olvidar que esa vida sin dignidad, estática y vegetativa, que esa forma pasiva de existencia, despertaba, por otra parte y por oposición, fuerzas destructivas salvajes, ciegas y desenfrenadas que convir-

tieron el asesinato en un rito religioso del Indostán. No debemos olvidar que esas pequeñas comunidades estaban contaminadas por las diferencias de casta y por la esclavitud, que sometían al hombre a las circunstancias exteriores en lugar de hacerlo soberano de dichas circunstancias; que convirtieron su estado social que se desarrollaba por sí solo, en un destino natural e inmutable, creando así un culto grosero a la naturaleza, cuya degradación salta a la vista en el hecho de que el hombre, soberano de la naturaleza, cayese de rodillas, adorando al mono *Hanumán* y a la vaca *Sabbala* (*).

Bien es verdad que al realizar una revolución social en el Indostán, Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos, dando pruebas de verdadera estupidez en la forma de imponer sus intereses. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo del estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución.

En tal caso, por penoso que sea para nuestros sentimientos personales el espectáculo de un viejo mundo que se derrumba, desde el punto de vista de la historia tenemos pleno derecho a exclamar con Goethe:

*Sollte diese Qual uns Quälen
Da sie unsre Lust vermehrt,
Hat nicht myriaden Seelen
Timur's Herrschaft aufgezehrt? (**).*

Escrito el 10 de junio de
1853
Publicado en el *New York
Daily Tribune*, el 25 de junio
de 1853.

Sobre el sistema colonial
pp. 51-58

(*) *Hanumán*: mítico rey-mono divinizado por Visnu. *Sabbala*: vaca sagrada del hinduismo, símbolo de fertilidad y de riqueza.
(**) ¿Quién lamenta los estragos / Si los frutos son placeres / ¿No aplastó a miles de seres / Tamerlán en su reinado?. Goethe, *A Suleika* (del *Diván occidental - oriental*).