



*Lewis Henry Morgan:*  
***Confesiones  
de amor  
y odio***

Luis Guillermo Vasco Uribe

**eun**

editorial universidad nacional

A mis hijos:

Karí Banía Gabriela

Gabriel Guillermo

Aída Marcela

Natalia

## INDICE

### EN LA SELVA DE MONTAÑA

#### CAPITULO I: IMPORTANCIA DE MORGAN

- Morgan y su obra
- Del derecho a la antropología
- Las obras invisibles
- La visión de totalidad
- Cambio, contenido y forma
- La danza como factor de reproducción social
- Vigencia de las categorías
- El comunismo primitivo en la arquitectura doméstica
- Etnohistoria azteca
- Geografía india y territorialidad
- Familia contra parentesco: ¿cuál funda la sociedad?

#### CAPITULO II: EL HOMBRE Y SU OBRA

- Las sociedades “secretas”
- Hacia los iroqueses: el etnógrafo
- Hacia el mundo entero: el antropólogo histórico
- ¿Amigo de los indios y enemigo de los negros?
- “Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana”*
- “La sociedad primitiva”*
- Política, evolucionismo y antropología

#### CAPITULO III: ¿HISTORIA O TEORÍA DE LA HISTORIA?

- La *societas* como objeto de la antropología
- El modelo teórico
  - El hombre nació de la experiencia
  - Continuidad y discontinuidad históricas
  - Períodos étnicos y realidad
  - El tiempo y la lógica histórica no coinciden
  - Teoría y realidad no son idénticas
  - Períodos étnicos y condición social
- El camino metodológico
  - Cortar es hacer historia
  - “Remontarse de lo abstracto a lo concreto”*
  - El método de exposición

---

#### CAPITULO IV: DESARROLLO DESIGUAL

- Los ritmos de la historia
- Difusión, necesidad y cambio
  - Período étnico y modo de producción
- Desarrollo social y conocimiento

#### CAPITULO V: TEORÍA DE LA TRANSICIÓN Y EL CAMBIO

- Transición entre los kamilaroi
  - La organización kamilaroi y su transformación
  - Cambios de forma, cambios de contenido
  - Tendencia histórica de la transición
- Momento histórico-concreto y no general
  - La gens iroquesa
  - Desenvolvimiento de la familia
  - Del gentilismo al estado en Grecia y Roma
  - La gens en la historia
- Epistemología de la transición

#### CAPITULO VI: PAPEL DEL INDIVIDUO EN LA HISTORIA

- Historia: ¿Conciencia o inconsciente?
  - Conciencia colectiva e individuo
- Adiós al subjetivismo histórico
- El individuo en la historia
- Mito e historia

#### CAPITULO VII: EL PODER CREADOR DE LA PALABRA

- Origen de la Liga de los Iroqueses
- Palabra y pensamiento
  - El peinador de serpientes
  - Montezuma: el que habla (el *tlatonani*)
- Palabra y democracia
- Reproducción social: las danzas iroquesas
- La “Nueva Religión”

#### CAPITULO VIII: FORMACIÓN DE LA HUMANIDAD

- Creacionismo, degradación humana y racismo
- “La infancia de la humanidad”
- Cómo el ser humano aprendió a pensar
  - El “idealismo” de Morgan
  - Lógica natural y gérmenes originarios
  - La base material: artes de subsistencia
- Fundamentos de la unidad humana
- ¿Hay una teleología en Morgan?

Mirando hacia el pasado  
Constitución del proceso histórico  
Visión indígena de la historia  
Establecer las secuencias  
Hacia una arqueología de la historia  
Universalización de la historia  
¿Bárbaros y salvajes también son “nosotros”?  
Mirando desde adentro  
La ciencia de la diversidad  
No hay un fin de la historia

#### CAPITULO IX: UNIDAD DE LAS SOCIEDADES AMERICANAS

¿Etnología sobre o para los indios?  
El comunismo americano  
Diversidad contra unidad  
Conceptos de contenido y forma  
Visibilidad e invisibilidad  
Reducción a la unidad  
El grupo doméstico comunista: célula de la sociedad aborígen americana  
Unidad de la familia Ganowaniana

#### CAPITULO X: LA LIGA DE LOS IROQUESES

Un lugar para los indios en la historia universal  
El gobierno iroqués  
Geografía iroquesa  
La Gran Casa Larga  
Nación norteamericana e iroqueses

#### CAPITULO XI: ¿INTEGRACIÓN O AUTONOMÍA?

El integracionismo  
El espíritu de cacería  
La exaltación del indio  
Propiedad privada contra propiedad colectiva  
Rechazo a la parcelación de las tierras

#### CAPITULO XII: COMUNISMO ABORIGEN AMERICANO

Ley de la hospitalidad  
Modo de vida comunista  
Propiedad colectiva y posesión  
Comida colectiva  
Concepto de totalidad  
El comunismo: ¿pasado o futuro de la humanidad?

---

### CAPITULO XIII: LA CONFEDERACIÓN AZTECA

- Dos concepciones en lucha
- La Confederación Azteca
  - La gens
    - Fundación de Tenochtitlán
    - Tenencia de la tierra
    - Diferenciación entre contenido y forma
  - El Consejo de Jefes
  - Montezuma: ¿emperador o jefe militar?
  - ¿Gens arcaica o moderna?
- Estructura metodológica general

### CAPITULO XIV: LA PROPIEDAD TAMBIÉN PASARÁ

- Formas de propiedad
- La concepción de Morgan y el marxismo
  - Papel del parentesco en la producción y reproducción social

### CAPITULO XV: NOTAS SOBRE FAMILIA Y PARENTESCO

- Elementos del parentesco
  - Lazos de sangre
  - Terminología
  - Conceptos de ordenamiento y jerarquización
- El ir de lo complejo hacia lo simple
- Causas y formas del cambio
- Relaciones genéticas
- Realidad de las categorías
- Planes de gobierno
  - Segmentación e integración
- Relación familia-parentesco
- Fratría, padre y genitor
- ¿Hipótesis inverificables?
- Un balance

### CAPITULO XVI: CONFESIONES DE AMOR Y ODIO

- Confusión de niveles
- ¿Difusionismo, evolucionismo o funcionalismo?
  - La noción de necesidad
- Realidad y simbolización
  - La historia es historia natural
- Tres lecturas
  - La estructura de relaciones
  - Las bases materiales
  - Teoría de la transición y el cambio

Morgan, ¿teórico comunista?  
Materialismo contra religión  
Morgan, ¿racista?  
El imperio de la ignorancia  
Un fundador

CAPITULO XVII: FUTURO DE LA ETNOLOGÍA AMERICANA

BIBLIOGRAFÍA

## EN LA SELVA DE MONTAÑA

Es 1969. El Departamento de Antropología de la Nacional bulle y se agita. Hace meses que se discute un nuevo plan de estudios. Pero ahora toda la universidad, todas las universidades del país hierven. La academia tradicional es blanco de la lucha del movimiento estudiantil; los planes gringos para su reforma también son atacados. El marxismo y el aliento revolucionario son la guía. La exigencia en antropología es clara: la teoría creada por Marx debe ser el eje del nuevo plan. Los estudiantes proponemos cuatro semestres de Marx. Los profesores están horrorizados. No quisieran ninguno, pero su fuerza no es bastante para conseguirlo.

Engels ha dicho que Morgan, Lewis Henry Morgan, descubrió por su cuenta y a su manera el materialismo histórico. Se discute febrilmente y se ve allí la solución. Los seminarios y las asambleas se suceden. Y salta la propuesta. Queremos dos semestres para estudiar a Marx. Y dos dedicados a Morgan. Son cuatro para el marxismo.

Los meses pasan. Los semestres corren. La propuesta se mantiene. Y, al fin, el triunfo. El nuevo plan incluye lo pedido. Pero no hay profesores ni textos para dictar Morgan ni otros cursos. La universidad, al aprobar el plan, se compromete a preparar o a conseguir los profesores. A adquirir o editar las obras. El comienzo es promisorio y se inicia el proceso para publicar *La sociedad primitiva* de Morgan.

Pero el camino siguiente es un calvario. Cuando el curso se dicta por vez primera, el texto no ha visto aún la luz, ni la verá durante mucho tiempo. Vana



---

esperanza, pues los otros libros nunca se publican y los recursos docentes no aparecen.

A última hora se hace el intento de conseguir los profesores. Se abren convocatorias, iniciando un camino muchas veces repetido: antropólogos desempleados o no aspiran al puesto, logran “sortear” las pruebas e ingresan. Solo para sabotear los cursos colocados a su cargo, como aquel que los bautizó desde un comienzo como **Mandrake I** y **Mandrake II**. Solo para entonar desde el primer instante su cantinela repetida por años: Morgan está revaluado, refutado, superado. No lo han leído, es cierto, pero no faltan autores extranjeros que así lo han dicho y es agradable repetirlo, como loros. Solo para lamentar como plañideras: “En Morgan no hay suficiente materia para trabajar durante dos semestres, si acaso uno”; cuando a duras penas han malmirado *La sociedad primitiva*. Solo para cacarear sobre su pretendido evolucionismo lineal, sin lograr demostrarlo nunca. En fin, solo para terminar escurriendo el bulto, abriendo paso, una y otra vez en sucesión interminable, a nuevos concursos y a nuevos aspirantes.

Con el tiempo, se me asigna el curso sin otro argumento que el de haber estado entre los estudiantes que lo propusieron y haber sido el profesor que le dio su espaldarazo para la aprobación definitiva. Y acepté el reto. Reconociendo de entrada no conocer al autor con suficiencia, pero estando dispuesto a conocerlo. Aceptando haber leído *La sociedad primitiva* e ignorar los otros textos, pero pronto a leer y releer lo necesario. Habiéndome movido un poco, como tantos, entre la obra de críticos y exégetas (uno de los cuales tradujo del francés al castellano), recordando sus argumentos y asombrándome, sobre todo, que coincidieran en referirse casi exclusivamente a la obra traducida a nuestra lengua, como si las otras, escritas durante treinta años, no existieran.

No fue amor a primera vista ni fue fácil. Pero allí se inició un trabajo, una relación con Morgan que ya dura quince años.

Rastrear los ejemplares de sus obras. Meterles el diente sin conocer su lengua. Enfrentar un inglés, extraño a veces. Avanzar al comienzo con lentitud desesperante. Enfrentar a estudiantes de aquellos que se asombran ante fachadas de sapiencia sin advertir que ocultan abismos de ignorancia, pero que se revuelven como víboras sobre una parrilla al rojo ante el público reconocimiento de las limitaciones que se tienen. Que no soportan el llamado a conocer juntos, pues los aterra. Que prefieren la plácida comodidad de recibir todo masticado a los sobresaltos y dificultades de descubrir las cosas por sí mismos. Que prefieren la mentira lanzada con la seguridad de la verdad a la confesión de la ignorancia, unida a la intención de subsanarla.

Y fue un descubrimiento. No el esplendoroso paisaje que se abre repentino ante los ojos en una vuelta del camino. No, más bien la esquiva riqueza mineral que se descubre en la más profunda veta bajo la gigantesca montaña, y se arranca al filón con sudor y esfuerzo, grano a grano.

Fue encontrar al pionero y seguir sus pasos en el desbrozar caminos. Y aprender a quererlo a través de su tarea.

Hace años. Estoy en las cabeceras de El Engaño, una quebrada que cae al río El Pedral y luego se precipita con él, restallando y espumeando contra enormes rocas, hacia el río Garrapatas. Es la zona embera-chamí del noroccidente del Valle del Cauca.

Bonifacio se me acerca mientras desayuno y me pregunta si quiero que vayamos juntos al Chocó, pero no por la trocha conocida y lejana sino cerro arriba, hasta llegar al filo de la Serranía de los Paraguas. Acepto y pasamos el día alistando las cosas para salir al siguiente amanecer.

Arrancamos apenas clareando el día por una trochita que sube firme por la empinada pendiente. Por allí se va a traer leña, a cazar, a recoger algún fruto silvestre, a buscar el bejuco para hacer los canastos. El camino es duro pero abierto. Las plantas, llenas de rocío, nos empapan el pantalón hasta bien arriba de la rodilla.

Al poco tiempo, la trochita se transforma en un pisito casi invisible entre la hojarasca y los arbustos bajos y más aún con la escasa y difusa claridad que las copas de los árboles más altos dejan llegar a duras penas hasta el suelo. Bonifacio, que camina tras de mí desde la salida, dice: “casi no se pasa por aquí”. Una hora y media después, el pisito desaparece y me detengo ante las ruinas de un tambo. Bonifacio me cuenta que son viejas casas de los antiguos y me muestra palos de café cuyas copas se pierden en la altura.

Al abandonar los senderos trillados el andar se hace más difícil. Ahora no hay siquiera huellas y es preciso abrir camino. Bonifacio toma la delantera y, machete en mano, busca por donde avanzar. Me dice: “hay que buscar el filo, en las cañadas se encuentran peñoleras”. Y corta, adelantamos, corta, adelantamos.

Miro hacia atrás al cabo de un rato de lento pero firme paso y me asombro de ver la nítida senda que queda a nuestro avance.

“Caminante, son tus huellas el camino y nada más;  
caminante, no hay camino, se hace camino al andar.  
Al andar se hace camino y al volver la vista atrás,  
se ve la senda que nunca se ha de volver a pisar.  
Caminante, no hay camino, se hace camino al andar”.  
(Antonio Machado, cit. por Serrat 1985: cara A, banda 2).

Así vamos. Tropezando a veces con algunas peñas altas y lisas que obstruyen el paso, otras con cañadones profundos que cortan por completo el cerro. Toca devolverse y ensayar por otro lado.

De pronto, nos encontramos con un bosque homogéneo y compacto de guaduas, muy espeso y oscuro... Tampoco es posible cruzarlo a pesar de varios intentos. Los troncos están muy cerca unos de otros, los más viejos han caído, quedando atravesados y entrecruzados en todas direcciones, las púas son agudas y fuertes. Nos devolvemos un trecho y lo rodeamos en más de media hora.

En cada metro que se recorre, en cada camino que hay que abandonar, en cada rodeo, en cada sitio que pasamos es posible un descubrimiento: un animal extraño para mí y en ocasiones para Bonifacio, el bellísimo trino de un pájaro invisible entre la espesura, una planta exuberante y hermosa, un fruto que comemos, la veloz huida de una serpiente, la huella de una remota presencia humana. Todo ello nos atrae y deslumbra por un instante, pero desaparece no bien damos otros pasos, indiferenciándose entre el monte, inmenso conjunto verde-café, y dejando lugar a nuevas impresiones.

Entre tanta novedad el camino es agotador, y tanto Bonifacio como yo vamos empapados en sudor, pese a que hemos subido mucho y el ambiente es más frío.

Ya llegando a la cresta, en el tronco de un árbol que se eleva muy arriba, profundos desgarrones, verticales y paralelos, atraviesan la corteza y alcanzan a marcarse sobre el duro tronco. Bonifacio mira con aprensión a nuestro alrededor. Pasado un momento, dice: “son las huellas de las garras de un oso que se afila las uñas o trepa buscando un panal. A ellos les gusta mucho la miel”.

Así hasta coronar el cerro. La selva no permite una visión de su conjunto. Cada parte de ella aparece ante nuestros ojos fugazmente y se pierde cuando nos movemos, dando campo a otro lugar, otro escenario, otro paisaje, nuevas sensaciones.

---

Unicamente en la noche, al reconstruir en mi cabeza el recorrido para anotarlo en el diario de campo, obtengo una imagen global de la inmensa riqueza, de la sobrecogedora belleza de la selva, entrevista a trechos, a pequeños retazos, incoherentes en su inmediatez. Qué concepción de monumentalidad, de diversidad, de ruda armonía surge al recordar y entrelazar el mosaico de impresiones del camino recorrido. Solo al final descubro la grandiosidad que he acumulado poco a poco, paso a paso. Es la selva de montaña.

Desde arriba, desde lo más alto de la Serranía de los Paraguas, miro hacia el Chocó. Y es solo un inmenso y parejo tapete verde que cubre todas las vertientes de las montañas y allá, mucho más lejos, tapiza las llanuras que se pierden entre la bruma y la distancia. Nada lo rompe, nada lo turba, nada permite adivinar lo que hay bajo su sombra.

Así me ocurrió con Morgan. Durante años lo he seguido en su trajinar, desbrozando, construyendo caminos. En cada uno, una riqueza, un aporte; muchos de estos caminos fueron desandados luego, muchos no se recorrieron por completo, bastantes quedaron abandonados a poco de iniciar la marcha. Cuántas maravillas apenas vislumbradas y luego dejadas atrás porque la marcha conducía a otros sitios. Cuánto depurar, modificar, desarrollar miríadas de ideas, de potencialidades. Cada paso suyo abriendo al frente un inmenso ramillete de posibles, y otros más, muchos más, que apenas si se logra adivinar en la distancia. No todos ellos explorados, pues no se alcanza. Es preciso decidir la vía en función de una meta, del logro de un objetivo.

Además, la determinación de la historia empuja en ciertas direcciones, cierra o bloquea el paso en otras. Así se avanza. Pero, al llegar, solo una parte del espacio conceptual y empírico ha sido conocido a fondo. Muchas cosas

quedan apenas iniciadas. Otras permanecen inéditas por la premura de la marcha.

Pero, para uno, que todavía vive, es posible volver atrás, al comienzo de un camino, explorar, recorrer otras sendas. Leer y releer una y otra vez. Iniciar de nuevo permite captar vías no distinguidas en la vez primera, precisar detalles perdidos en la inicial visión. Encontrar nuevas maravillas que no fueron vistas antes. Recoger toda la inmensidad de un planteamiento. Descubrir el sentido de una frase, banal en apariencia. Encadenar hallazgos de una página a otra, de un libro a otro.

Y, sobre todo, palpar con Morgan, con su emoción ante sus propios descubrimientos, con su deslumbrarse ante la riqueza humana que su método coloca ante sus ojos. Sentir vibrar todo su ser en su trabajo. Sentir que pone belleza en sus ideas. Descubrirlo viviendo plenamente en contacto con toda la espléndida diversidad del hombre.

Comprender, descubrir en él que la antropología es también y sobre todo una vivencia, que la razón no logra ahogar en él el brillo de la intuición, que también ella tiene su cabida. Y escucharle decir, casi que al oído, que la antropología es también un compromiso:

“[las instituciones de los iroqueses] tienen un valor real, presente, por lo que fueron, con independencia de lo que han llegado a ser. Los iroqueses nos precedieron en soberanía. Nuestro país fue llamado por ellos, hace ya tiempos, su país, nuestros ríos y lagos fueron suyos, también lo fueron nuestras montañas y nuestros valles. Antes que nosotros, disfrutaron ellos del maravilloso escenario natural ubicado entre el Hudson y el Niágara, con su inmensa variedad que va desde lo simplemente placentero hasta lo sublime. Antes que a nosotros, nuestro clima vigorizó sus cuerpos y se sustentaron ellos con los frutos de la tierra, el bosque y el agua. El vínculo que nos une de este modo, nos impone el deber de hacer justicia a su recuerdo, preservando su nombre y sus hazañas, sus costumbres y sus instituciones, para que no desaparezcan de la memoria. No podemos pretender avanzar ignorantes por encima de

aquellos extintos fuegos de consejo, cuya luz, en los días de la dominación india, fue visible sobre la mitad del continente.

Sus fuegos de consejo, en la medida en que simbolizaban la jurisdicción civil, se han extinguido hace ya mucho, su dominio ha terminado, y las sombras del atardecer están cayendo ahora, espesamente, sobre los dispersos y extenuados restos de la otrora poderosa Liga. Pueblo fue sometido a pueblo, resultado inevitable del contacto de la civilización con la vida de cacería. Quién podría relatar con qué pesar, con qué dolor tuvieron que entregar, de río en río, de lago en lago, el extenso y próspero territorio de sus antepasados. Como pueblo, los iroqueses estarán pronto perdidos en la noche de oscuridad impenetrable en la que tantas poblaciones indias se han visto amortajadas. Ya su país ha sido apropiado por nosotros, talados sus bosques y cegados sus caminos.

Los restos de esta arrogante y talentosa estirpe subsisten aún alrededor de sus antiguos asentamientos, pero están condenados a continuar decayendo hasta ser extinguidos, finalmente, como un tronco Indio. Antes de que esto ocurra, daremos una extensa mirada hacia el pasado de los iroqueses, hoy una raza privada del derecho a su existencia, para recordarlos como a un pueblo cuyos sachems no tuvieron ciudades, cuya religión no tuvo templos, y cuyo gobierno no tuvo igual” (1962: 143-146).

Pero no fue únicamente la lectura... ni la reflexión sobre ella. Fue el vuelo del pensamiento planeando sobre los cursos. Fue el hallazgo en medio de una clase. Fue el establecer conexiones ante la pregunta de un estudiante o el reconocer elementos nuevos o aristas insospechadas en su respuesta a un examen, pues también ellos contribuyeron al descubrimiento. Fue un proceso en permanente desarrollo... y que no termina.

Fue el resultado de un compromiso serio con la cátedra. Fue la “obsesión” por Morgan, al decir de algunos.

1984. Hace calor en este amanecer en la casa de Ricardo, a orillas de la quebrada Jebanía, región del río Garrapatas. A las 5 a.m., desde el otro lado del “agüita”, Rodolfo grita para despertarnos. Hemos quedado en ir a cazar **siside** (golondrinas de agua) en la cueva de piedra del río Blanco.

Los hombres preparan una flexible y larga vara de bambú y por el camino se corta otra de una larga astilla de guadua.

Ascendemos por la margen izquierda del río, siguiendo un camino entre piedras que está marcado, como siempre entre el monte, por las raíces de los árboles. Sobre un cañadón hay un árbol caído; en lugar de rodearlo caminamos sobre él hasta el otro lado. Está algo podrido y no es duro ni liso, los pies se hundían ligeramente en él cuando pasamos.

Luego caemos al río, cruzándolo tres veces de un lado a otro, hasta llegar a un paso angosto en medio de dos rocas gigantescas que se elevan a pico sobre el agua.

Estrechado por las peñas, el río rugie y hace espuma, formando un oscuro y profundo charco a la salida. Allí donde el chorro escapa de su encierro, ha excavado una como cueva en cuyas paredes, húmedas y perfectamente lisas, el agua reverbera y refleja la luz con unas extrañas tonalidades blanco-azules, espectrales.

Alrededor, todo es oscuridad, como si apenas comenzara a amanecer... y ya son las siete y media.

Los hombres se adelantan con el agua en la ingle, avanzando por una pequeña playa sumergida. Llegan al lado del profundo charco y se paran frente a la boca del agua, blandiendo sus varas. Las mujeres y los niños esperan atrás, entre el río. Rodolfo me dice que espere a un lado porque los blancos no pueden matar. Pero me da un palo.

Cuando aumenta la luz, las golondrinas vienen gritando mientras vuelan a ras del agua, pues las rocas y la vegetación que cubre el río como un dosel no las dejan elevarse.

Los hombres las atacan con las varas, en pleno vuelo. Ellas, sorprendidas, tratan de esquivarlos. Y chillan con fuerza. Casi todas pasan veloces y se



remontan, saliendo del estrecho cañón del río. Otras caen muertas al agua, otras heridas y aleteantes, y son arrastradas por la corriente. Las mujeres y los niños se tiran al agua y nadan en pos de ellas, hasta atraparlas.

Una logra volar, cae, vuela otra vez, cae de nuevo. La niña nada tras ella sin conseguir alcanzarla. Se alza otra vez y se eleva definitivamente. Otra hace lo mismo, pero en contra de la corriente, sale a la orilla y le doy con el palo, y la niña llega pronto y la captura, viva.

Los gritos de unas alertan a las otras y dejan de venir, quedándose en sus nidos en las grietas de las peñas.

Después de un rato, uno de los hijos de Germán sale del agua, deja su vara a Rodolfo, pues la de este se ha quebrado, y sube por las rocas lisas para ir a espantar las golondrinas de sus nidos. Al rato, grita y le oímos tirar palos y piedras; aquellos y muchas hojas vienen bajando por el agua. Y detrás llega otra bandada. Rodolfo golpea y caen dos más. Luego... nada. Solo los chillidos intermitentes más arriba.

El muchacho hace mucho ruido al otro lado y Rodolfo sale del agua, escala la roca y va a llamarlo. “No es bueno tanto ruido, a lo mejor sale el **Dojura** (el marrano del agua) y nos come; el muchacho está haciendo mucha bulla”. Desaparece entre la vegetación de arriba y a los diez minutos regresan los dos.

Rodolfo insiste en que estaba haciendo mucho ruido en la cueva y a él le da mucho miedo: “de pronto se sale el **Dojura**”.

Contamos trece **siside**, algunas de ellas vivas. Se guardan en los lichigueros, dan tres a los hijos de Germán y regresamos.

A las nueve estamos en la casa. En la cocina, sentados al pie del fogón para calentarnos, esperamos. Rodolfo insiste en que mucha bulla es peligrosa porque de pronto se viene el río y nos arrastra.

Asadas sobre el fuego y con plátanos verdes asados entre las brasas, las **siside** resultan deliciosas. “Tienen harta manteca”, apenas logro entenderle a Rodolfo entre bocado y bocado, “fue una buena cacería”.

Así fue mi trabajo de años con Morgan. Los resultados del esfuerzo fueron buenos. Por él, la cátedra de Morgan logró existir, viva, a diferencia de otras que se arrastran en la indigencia intelectual, en los discursos siempre repetidos, en la relectura siempre idéntica y estéril. Fue un trabajo de descubrimiento y de creación, de vida.

En el Departamento de Antropología se discute un nuevo plan de estudios. Pero no hay ebullición ni hay entusiasmo. La discusión, si así puede llamarse, se arrastra con languidez desesperante durante años. No hay deseo, no hay vida. Es solo una obligación... y una coartada.

Saltan de nuevo los loros con su parloteo. Morgan está revaluado y Marx no es antropología. El movimiento estudiantil está golpeado, amarrado, subyugado. La marea está de vuelta. La antropología tradicional retoma su lugar en forma vergonzante. Los “supersabios de bolsillo” acaban por imponer su idea fija. El Departamento de Antropología dice adiós a Morgan.

**Una golodrina logra remontarse muy, muy alto... ¡Escapa!**

## CAPITULO I

### IMPORTANCIA DE MORGAN\_

En este libro, el primero que se escribe en Colombia sobre un teórico de importancia en la historia de la antropología, me propongo mostrar algunos aspectos sobresalientes de la obra de Lewis Henry Morgan y profundizar en el estudio de aquellos que examino en este capítulo y de algunos otros, sin pretender agotar todas las posibilidades. No busco hacer una interpretación ni una exégesis exhaustivas de la obra de este fundador de la antropología, solo quiero presentar algunas indicaciones que puedan guiar a otros en la lectura de su obra y que son el resultado de mi trabajo en los cursos que he dictado durante años a los estudiantes de la carrera de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Para dar una idea de este espacio de trabajo y de la manera como valoro esa experiencia, incluí, con algunas modificaciones, el texto “En la selva de montaña” que escribí hace algunos años como introducción futura para este libro, pese a que ya fue publicado en 1989.

Mi objetivo es señalar algunos caminos que logré entrever y recorrer con mis estudiantes; no pretendo incluir todos los posibles, al contrario, nada sería más satisfactorio para mí que el hecho de que pudieran encontrarse muchos otros. A través de un extenso recorrido por la obra de Morgan incluyo numerosas citas suyas, que podrían parecer excesivas si no se tratara de un autor muy poco conocido entre nosotros, cuyas obras son de difícil acceso, pues existen escasos ejemplares en Colombia, y por encontrarse la mayoría de ellas en inglés. También cito profusamente a quienes se refieren a él. Quiero que

---

sea posible *ver* directamente la razón de lo que digo, que Morgan y sus críticos puedan *hablar* directamente al lector.

No presumo que todas las ideas expuestas en el texto sean de mi autoría. Muchas de ellas fueron expresadas por los estudiantes en las discusiones de clase, en sus trabajos escritos o en los exámenes que presentaron. Otras tienen su origen en las de algunos de los innumerables autores que se han referido a Morgan, bien con elogios, bien intentando cubrirlo de oprobio. Pero, inevitablemente, todas las ideas tienen la huella de mi trabajo de estos años.

Morgan escribió en inglés. Solamente me ha sido posible conseguir en castellano el libro *La sociedad primitiva*, en varias versiones cuya referencia se encuentra en la bibliografía que puede consultarse al final. Al confrontarlas con ediciones en la lengua original pude darme cuenta que las primeras están plagadas de errores, muchos de los cuales alteran el sentido de las afirmaciones del autor o introducen sesgos con segundas intenciones, como ocurre con la de la editorial Ayuso que con frecuencia traduce por evolución los términos progreso, avance, desenvolvimiento, desarrollo y otros semejantes que Morgan emplea, con el interés de “demostrar” su evolucionismo, cuando Opler (1964: 112) afirma que Morgan solo usa en tres ocasiones la palabra evolución y el resto de las veces habla de progreso. Por eso, solo en algunas circunstancias he preferido citar ediciones castellanas de *Ancient Society*; en todos los demás casos cito mi propia traducción, hecha a partir de la edición en inglés de Charles H. Kerr and Company en Chicago, a la cual se refirió Lowie (1981: 72) como “una reimpresión económica hecha por una casa editorial socialista en Chicago”.

Las citas de los demás libros de Morgan corresponden a traducciones que efectué a partir de sus ediciones en inglés. Igual cosa ocurre con las citas de obras de otros autores y que solo se obtienen en ese idioma o en francés.

Revisé casi por completo las citas de Morgan que aparecen en los distintos libros que utilicé, y las modifiqué cuando encontré diferencias substanciales con la versión original en inglés. Igualmente replacé sus referencias de paginación para hacerlas corresponder con las ediciones que tomé como fuentes para mi traducción.

Todas las adiciones y supresiones que aparecen entre corchetes en las citas son de mi autoría.

### MORGAN Y SU OBRA

La incidencia y el peso que la obra de Morgan tendría en el desarrollo de la antropología tradicional quedaron sellados definitivamente cuando, en 1884, en el prefacio de su obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Engels afirmó que:

“En América, Morgan descubrió de nuevo, y a su modo, la teoría materialista de la historia, descubierta por Marx cuarenta años antes, y, guiándose de ella, llegó, al contraponer la barbarie y la civilización, a los mismos resultados esenciales que Marx [...] Señalaré que los maestros de la ciencia <<prehistórica>> en Inglaterra procedieron con el *Ancient Society* de Morgan del mismo modo que se comportaron con *El Capital* de Marx los economistas gremiales de Alemania, que estuvieron durante largos años plagiando a Marx con tanto celo como empeño ponían en silenciarlo” (1966: 168).

Esta adscripción de los resultados del trabajo del investigador norteamericano al mismo campo teórico que la teoría materialista histórica de Marx, hecha por quien tenía autoridad para ello, conllevó a que los antropólogos de la época, con la misma saña y el mismo encarnizamiento que ponían en combatir o desconocer la obra de Marx, combatieran y desconocieran la de Morgan, sin que ello fuera impedimento para que al mismo tiempo, como dice Engels, se apropiaran de ciertos aspectos fundamentales de ella silenciando las fuentes de los mismos. Esta actitud continúa presentándose hasta hoy,

agravada en nuestro medio por un motivo adicional que incide para que muchos antropólogos no vacilen en pregonar su rechazo hacia las ideas de Morgan: la incapacidad para comprenderlas.

Y si muchos de los primeros antropólogos —como Malinowski— hicieron meta de su vida y objetivo de su obra demostrar la inexistencia del “homo economicus” (al cual reducían la teoría de Marx, deformándola en grado sumo), también dedicaron ingentes esfuerzos a tratar de refutar las concepciones de Morgan, escudándose para ello en su pretendido evolucionismo y en sus afirmaciones sobre el comunismo primitivo.

La antropología, fiel constituyente de la tradición del pensamiento burgués en occidente y además puesta sobre aviso por Engels, no podía dejar de percibir las inquietantes resonancias sociales que emanaban de la obra de Morgan ni dejar de alistarse para combatirlas. En tales condiciones, la suerte que correría el pensamiento de Morgan en el contexto de la antropología clásica tradicional no podía escapar a la confrontación entre dos grandes concepciones del mundo: el materialismo histórico y las ciencias sociales, desarrolladas estas en y para el occidente capitalista, concepciones que se han enfrentado en la arena de la ciencia desde la primera mitad del siglo pasado.

#### DEL DERECHO A LA ANTROPOLOGIA

Pese a lo anterior, autores como Leslie White han tomado conciencia de la diferencia de condiciones históricas que separa a Morgan de Marx. En la introducción de su edición de *La sociedad primitiva*, White (cit. por Bohannan 1965: vi) es muy claro: “Morgan fue un hijo de la revolución burguesa y no de la comunista”.

Indudablemente Morgan no era un Marx ni un Engels, no vinculó, como ellos lo hicieron, la suerte de su obra ni la acción de su vida a la lucha

revolucionaria del proletariado. Anclado con solidez en el quehacer científico de los Estados Unidos de América de mitad del siglo XIX, creía en la democracia norteamericana —como parcialmente lo creían también Marx y Engels y, cincuenta años más tarde, el propio Lenin—, y en el brillante futuro de esa sociedad. Aunque ello no fue impedimento para que matizara su juicio sobre el porvenir de la humanidad:

“A partir del advenimiento de la civilización, el acrecentamiento de la propiedad ha sido tan inmenso, sus formas tan diversificadas, sus empleos tan generalizados y su manejo tan inteligente para el interés de sus dueños, que ha llegado a ser para el pueblo una potencia indomable. La mente humana se siente aturdida en presencia de su propia creación. Llegará el día, sin embargo, en que el intelecto humano se eleve hasta dominar la propiedad y defina las relaciones del estado con la propiedad que salvaguarda y las obligaciones y limitaciones de derechos de sus dueños [...] La disolución social amenaza claramente ser la terminación de una empresa de la cual la propiedad es el fin y la meta, pues dicha empresa contiene los elementos de su propia destrucción” (Morgan 1970a: 475-476).

Es cierto, como plantea Civera (1977: 93), que si Marx se preocupó en lo fundamental por el presente y el futuro, adentrándose a veces en el pasado, Morgan miró esencialmente hacia el pasado, sin dejar por ello dejar de preocuparse por el presente y el futuro.

Pero si su mirada y su interés no estaban puestos en el proletariado que lucha para alcanzar la victoria, al tiempo que avanza hacia el futuro de la humanidad, sí se volvió hacia los indios, hacia los misérrimos descendientes de las grandes naciones que poblaron el continente antes del advenimiento de los europeos, hacia aquellos que aún entonces se empeñaban en sobrevivir y en que sus últimos derechos, territoriales sobre todo, fueran respetados, en ocupar un lugar sobre aquella tierra que fue toda suya y de la que habían sido casi completamente despojados. Fenton (1962) anota que Morgan está muy ligado a los iroqueses en el período en que los dirigentes de la Reserva Tonawanda tratan

de restablecer el poder de los ocho jefes federales que tradicionalmente representaron a los Séneca en la Liga.

La toma de conciencia de ello marcó el destino futuro de aquel abogado de profesión, poniéndolo en la senda de lo que llegaría a ser más tarde la antropología o, mejor aún, haciendo de él uno de los pioneros, uno de los fundadores que comenzó a desbrozar ese camino, aunque siguiera una dirección que la antropología clásica no seguiría jamás, ya que chocaba frontalmente —y choca todavía— con los intereses que la originaron y que la siguen alentando.

Es necesario tener en cuenta que la antropología no existe en el momento en que Morgan investiga y escribe, al menos no tal como la conocemos hoy. Quienes iban avanzando lentamente en su dirección trabajaban desde el campo de otras disciplinas científicas y se movían inicialmente en otras ramas de la ciencia, como acontecía con el propio Morgan. Mucho menos tenían existencia las teorías antropológicas que hoy se reconocen y se enfrentan, ni había tampoco un objetivo definido y claro que orientara el trabajo. Es decir, que por sus concepciones, por su objeto, por su forma de trabajo, la antropología era una disciplina social apenas en proceso de construcción.

Al entrar a participar de esta tarea, Morgan se constituyó en uno de los creadores de la nueva ciencia, en uno de aquellos que ayuda, con su obra, a definir y a delimitar su campo de investigación y estudio. Por esta causa, entre otras, es posible encontrar en sus afirmaciones puntos de vista que corresponden a planteamientos teóricos y metodológicos que hoy están en boca de estructuralistas, funcionalistas, culturalistas, marxistas y antrópologos de otras diversas corrientes, e incluso, conceptos que nadie sostiene en la actualidad, sin que por ello pueda afirmarse que están superados. Su obra rebosa de variedad de indicaciones y de múltiples caminos, muchos de los cuales



él mismo no siguió o no lo hizo hasta el final, están inéditos todavía, en espera de ser recorridos por otros caminantes.

### LAS OBRAS INVISIBLES

Durante un siglo se ha vertido mucha tinta alrededor de la discusión de si el pensamiento de Morgan sigue el camino del evolucionismo o el del materialismo histórico; por estar convencidos de lo segundo pero fingiendo combatir lo primero, multitud de antropólogos y científicos sociales de occidente lo han desconocido, al tiempo que lo plagian en silencio; por aceptar y recoger lo segundo, pero asumiéndolo como lo primero, se le ha fosilizado y esquematizado en la Unión Soviética (véase Tolstoy 1952).

Ambos bandos, y como cosa extraña, se refieren casi con exclusividad a *La sociedad primitiva*, en tanto que sus otros textos se mantienen en el olvido como si jamás se hubiesen escrito. *La Liga de los iroqueses*, *La lengua de los iroqueses*, *Los diarios indios o Diarios etnográficos*, *Casas y vida doméstica de los aborígenes americanos* y otros trabajos y artículos casi nunca se mencionan, como tampoco *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana*, citado muy pocas veces y que, a pesar de haber sido cubierto de desmesurados elogios, en la práctica se ha visto relegado al papel de un producto menor. En otras palabras, los polemistas hacen un enfoque antihistórico de su obra, como si su pensamiento no hubiera sufrido ningún cambio en el transcurso de su vida, como si sus concepciones y conclusiones hubiesen permanecido siempre las mismas, como si no se presentaran contradicciones en su seno.

Y se debate sobre él como si fuera algo del pasado. Poca atención se dedica al problema de la vigencia de su pensamiento y, cuando se le otorga, es para afirmar —sin demostración alguna— que ya está completamente superado.

O para pregonar como milagros de otros, méritos que son exclusivamente suyos.

Es usual que Morgan inicie sus libros con un resumen de las ideas que ha expuesto y demostrado en los anteriores; pues bien, sus críticos han preferido a menudo enfrascarse en tales compendios en lugar de dedicarse al análisis de las obras originales. Bohannan (1965: viii) se duele de una situación que con mucha frecuencia lleva a malinterpretar los planteamientos de fondo hechos por Morgan, pues se toman sus ideas más amplias fuera de contexto, haciéndolas aparecer como dogmáticas. Empero, estos sumarios —considera Bohannan (1965: ix)— son magníficas fuentes que dejan ver su desarrollo global desde el etnógrafo hasta el antropólogo social comparativista. Por eso, he preferido seguir el segundo camino señalado por este autor:

“Una evaluación de la obra de Morgan puede hacerse desde dos perspectivas: primera, haciendo una crítica de las minucias que han sido revaluadas o confirmadas por el avance de la disciplina y, segundo, determinando la viabilidad de los planteamientos más amplios que dominan toda su obra” (Bohannan *ibid.*).

Apreciación que es compartida por Duvignaud (1977: 59), para quien, aunque se pueda impugnar, por ejemplo, la existencia de la familia consanguínea o de la punalúa, se trata de algo que tiene una importancia mucho menor que los aportes que representan la noción misma de sistema (sistema terminológico, sistema de parentesco, etc.), es decir, de totalidad, y la investigación de reglas fijas, “diferentes según los tipos pero que implican una misma actividad formal”.

En este capítulo pretendo mostrar algunos de los aportes que considero fundamentales en la obra de Morgan, así como la vigencia actual de lo esencial de su pensamiento que, como podrá verse, se adelantó a muchos planteamientos que hoy son “renovadores” en varias tendencias de la

antropología. Unos y otros temas serán desarrollados con mayor profundidad y amplitud más adelante.

### LA VISION DE TOTALIDAD

En lo etnográfico, el enfoque global de Morgan es en extremo notable: se trata de describir una sociedad como totalidad y, además, enmarcada dentro de una dinámica histórica. Para alcanzar esta meta no le fue suficiente efectuar trabajo de campo, con sus técnicas de observación participante y demás, aunque lo realizó con tal intensidad y resultados que fue adoptado por los séneca-iroqueses y recibió, luego de su iniciación, un nombre tribal. En sus *Diarios indios* y otras obras, sistematizó algunos de sus principios y reglas básicas mucho tiempo antes de que lo hiciera Malinowski (1971, 1973, 1977), a quien, sin embargo, se atribuye este mérito. El logro de su objetivo solo fue posible mediante la utilización conjunta de diversas fuentes, además del trabajo de terreno: la etnohistoria (análisis de cronistas, archivos, etc.), la arqueología, la lingüística, la geografía, la tradición oral, el mito.

El enfoque integral, la utilización metodológicamente totalizadora de las diferentes vertientes o ramas de la antropología, se considera hoy como un novísimo postulado en el replanteamiento que se produce en el seno de esta disciplina. Y apenas se avanza con lentitud en el camino de llevar a la práctica tal planteamiento, mientras las obras de Morgan —supuestamente superadas— constituyen brillantes ejemplos de su aplicación.

El objeto de la etnografía de Morgan no está conformado por ese campo empírico que impuso desde sus comienzos la colonización, ese mundo material en el cual el etnógrafo se sumerge para captarlo solo con sus sentidos, ese concreto real que se presenta al alcance de la mano y ante los ojos del investigador, con todas las consecuencias negativas que ello puede representar

---

para el carácter científico de la antropología, como en forma tan lúcida lo han analizado autores como Leclerc (1973), Bonté (1975), Copans (1975), sino que se trata de una construcción teórica elaborada —por supuesto— a partir de los datos provenientes de la realidad en sus distintos niveles, un producto de la investigación y el conocimiento y no su punto de partida, aquello que Marx llamaría un concreto pensado.

En esta vía, para Morgan, el conjunto de las disciplinas que he mencionado no agotan, pese a toda su amplia diversidad, el proceso de conocimiento, pues todas ellas se mueven en el nivel de lo factual. Únicamente constituyen las fuentes que aportan la información más detallada acerca de la realidad, a partir de la cual y mediante un proceso de inducción-deducción es posible llegar a descubrir-construir la estructura profunda de lo real, su conocimiento científico y, una vez obtenido este, tomarlo como punto de partida para explicar y ordenar las diversas formas históricas de su desenvolvimiento.

### CAMBIO, CONTENIDO Y FORMA

La nítida diferenciación entre contenido y forma, como también el estudio de sus interrelaciones, son motivos recurrentes en la obra de Morgan y constituyen principios metodológicos fundamentales para el desarrollo de su indagación. Cuando fijó el contenido como su objeto de investigación, lo definió en una forma sorprendente para su época: lo conforman la estructura y la función. Planteó así, por primera vez, la importancia del análisis estructural-funcional en el proceso de conocimiento de la sociedad, mucho antes de que lo hiciera Radcliffe-Brown (1972), a quien se amerita este mérito en la historia de la antropología social. Y también mucho antes de que Malinowski (1978) diera realce metodológico al concepto de función.

Sin embargo, resulta claro que en Morgan tales conceptos no son, ni en su caracterización ni en su uso, idénticos a los de la antropología inglesa o a los de sus imitadores de otras partes; tampoco es igual su posición metodológica, ya que la decisiva necesidad de diferenciar entre contenido y forma no ha sido precisamente un rasgo de la ciencia del hombre.

Como otro de sus principios esenciales establece que la sucesión histórica de las formas constituye el desenvolvimiento del contenido; este, por lo tanto, únicamente puede existir en ellas y a través de las mismas, al tiempo que el conocimiento de esas formas es la vía exclusiva de acceso hacia la estructura y la función que las subyacen. Tales formas están jerarquizadas, y solamente cuando las más desarrolladas adquieren existencia, es posible acceder al conocimiento de la esencia de lo social y, por ende, a la explicación de aquellas que las antecedieron o que vendrán después. Esta visión permite entender conceptos como los de forma clásica, forma típica, forma estándar y otros similares, ampliamente presentes en la obra del norteamericano.

Siguiendo esta línea de pensamiento, Morgan distingue dos tipos de procesos en la dinámica del cambio social: el de los cambios formales, tras de los cuales el contenido esencial se mantiene, y el de los cambios de esencia, únicas transformaciones verdaderamente radicales y cuya motivación siempre es externa.

En los primeros se trata de la aparición de formas nuevas que se desarrollan unas a partir de otras y en su seno —como ocurre, por ejemplo, con los sistemas malayo y turanio de consanguinidad y afinidad al interior del sistema clasificatorio. Estos procesos tienen lugar a causa de la dinámica propia, interna del sistema.

En los segundos se trata de esencias radicalmente distintas y opuestas y por ello no es posible que una se desarrolle a partir de la otra ni que se engendre

en su seno, como sucede con los dos grandes tipos de consanguinidad y afinidad: el clasificadorio y el descriptivo. La causa del cambio, en este caso, debe venir de afuera del sistema, aunque la dirección en que este ocurre y el hecho mismo de que se presente están determinados por su dinámica interna.

¿Cómo se presentan, entonces, las transformaciones de esta última clase? Para explicarlo, Morgan introduce el concepto de transición, un momento histórico cuando la sociedad ya no es como era antes, pero tampoco ha llegado a ser aún lo que será; se dan, entonces, características de uno y otro estadio, razón para que lo considere, a veces, bajo la denominación de forma mixta.

Estos momentos o períodos de transición no pueden ser entendidos en sí; solo la perspectiva histórica y su análisis en un cierto número de procesos permiten captar su verdadera significación. No son generales, al contrario, son históricos, concretos, específicos para cada proceso de cambio radical.

Esta “novedosa” perspectiva de análisis solamente volverá a aparecer en la antropología más de 100 años después del momento en que Morgan la utilizó por primera vez. Hoy, cuando se propone que el objeto de estudio antropológico debe ser el de las formaciones sociales, el concepto de transición aparece en un primer plano, como el instrumento metodológico que permite explicar lo que ocurre en las sociedades tradicionalmente estudiadas por los antropólogos y que se encuentran en vía de acceder, bien al sistema capitalista, bien al socialista (véase al respecto a Bonté 1975).

#### LA DANZA COMO FACTOR DE REPRODUCCION SOCIAL

Conexo con el de transición, otro concepto cobra importancia en relación con el cambio, el de reproducción social. Toda sociedad tiene mecanismos que permiten reproducir su estructura básica y sus funciones; se trata de formas de autoconservación que mantienen la existencia del sistema a pesar de los

cambios formales que se presentan. Cuando tales formas de reproducción se rompen o se pierden por completo, la sociedad respectiva ya no puede existir como tal y desaparece o se transforma en otra substancialmente diferente.

Por ejemplo, en *La Liga de los Iroqueses* (1962: 260-263) Morgan muestra las danzas como la forma de reproducción social, por excelencia, de las naciones iroquesas en cuanto tales, y llega hasta afirmar que los remanentes de algunas de ellas ya no pueden ser identificados como naciones pues han perdido sus danzas como resultado de la cristianización, habiéndose, pues, desnacionalizado a causa de ello.

Por supuesto, puede ser discutible el papel que Morgan da a la danza como el mecanismo que reproduce socialmente a los iroqueses como naciones, aunque existen teorías que también plantean la reproducción social como algo cuyo campo de desenvolvimiento y ejercicio se encuentra esencialmente al nivel de las superestructuras. Recuérdese, por ejemplo, la teoría althusseriana de los aparatos ideológicos del estado (Althusser 1974). Mi objetivo en esta parte del trabajo es recalcar la importancia del concepto de reproducción social y no la forma específica como Morgan lo emplea, aunque esta será materia de análisis posterior.

### VIGENCIA DE LAS CATEGORIAS

En ciertos sectores de las ciencias sociales, con particularidad en nuestro medio, se repite hasta el cansancio, quizás solamente porque no se consigue demostrarlo, que la teoría y planteamientos de Morgan han sido superados por la antropología; a pesar de ello, esta utiliza todavía para el análisis social una gran parte de la conceptualización elaborada por él, aunque ocultando vergonzosamente su origen. Tribu, fratría, confederación, gens o clan (este con mayor profusión e importancia) son conceptos de recurrente aparición en las

---

obras de muchos antropólogos, y la concepción que tienen de ellos repite, con pocos cambios, aquella que tuvo Morgan en su momento. Esto es particularmente cierto para el clan o gens, considerado como la unidad de organización social en las sociedades primitivas.

Cosa similar acontece con el concepto de tribu, pues si bien es cierto que con el transcurrir del tiempo ha ido tomando muchos y muy variados sentidos en relación con el original, no es menos cierto que ha perdido, a la vez, valor explicativo, encontrándose en grave crisis, tal como lo anota Maurice Godelier en su obra *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas* (1974: 198-222). Según este autor, el término tribu se usa con dos sentidos:

“para distinguir un *tipo de sociedad* entre otras, un modo de organización social específico [...] para designar un *estadio de la evolución* de la sociedad humana” (1974: 198).

En su origen se trata de un concepto empírico, con contenidos diversos recibidos a través de la historia según se aplique a una u otra sociedad, pero que describe en el fondo “una forma específica de organización y política que existía en todas estas sociedades” (Godelier 1974: 201). Está ligado a términos que se refieren al mismo tiempo al parentesco y a la política: genos y fraternidad en los griegos, gens entre los latinos. Se trata de un dato de la experiencia, un hecho de observación.

Como cabría esperar, las nuevas alternativas en su caracterización, aquellas que pretenden dar salida a su crisis, implican retomar muchos de los aspectos centrales introducidos por Morgan, por ejemplo la idea de que se trata de una forma de organización propia de aquellas sociedades en las cuales el núcleo de las relaciones sociales está conformado por el parentesco.



De una a otra obra de Morgan, el concepto de tribu sufrió ciertos cambios, que no han sido captados por Godelier, y fue desarrollado a lo largo de la profundización y el progreso de su trabajo analítico.

En *La Liga de los Iroqueses*, la tribu, la agrupación de tribus, la confederación y la nación son las categorías de base para entender la estructura social iroquesa. La tribu aparece como la unidad mínima y elemental en la constitución de un pueblo (concepto este que también será refinado más adelante). La confederación, en cambio, aparece como el extremo opuesto y se presenta como un agrupamiento de pueblos, a los cuales denomina naciones, bajo una unidad político-social y lingüística.

Aquí, Morgan caracteriza la tribu como un grupo de parientes consanguíneos que descienden de un antepasado común, real o supuesto, en forma unilineal —femenina en su forma arcaica, que es la de los iroqueses, masculina en su forma moderna, griega o romana. Una tribu no es independiente, no puede existir como tal; al ser exógama, debe sostener relaciones de intercambio matrimonial con, por lo menos, otra tribu. La nación se define como unión de tribus que hablan dialectos de una misma lengua, con un territorio común y unidad política, y se estructura a partir de los lazos consanguíneos como sus elementos fundamentales. La confederación es vista como unión de naciones que hablan lenguas provenientes de un tronco común, con unidad territorial y política.

Estos tres niveles están ligados entre sí no solamente por relaciones de integración: la nación formada por tribus y la confederación por naciones, como ocurriría si se tratara de una visión evolucionista, sino también por relaciones de segmentación, pues en su pasado originario se habría tratado de un mismo grupo que al crecer o emigrar se dividió dando lugar a las diversas tribus y naciones. Este origen común constituye la base de partida para que ahora pueda

darse la integración. Se trata de un proceso dialéctico de división y fusión, segmentación e integración, que avanza logrando niveles cada vez más altos. Hay, pues, un origen genérico común; cuando los grupos se separan, llevan ya en su estructura los principios de la diferenciación, pero también aquellos que permitirán su posterior integración. El tronco original es uno en lo esencial y diverso en lo formal.

Tiempo después, cuando ya su trabajo ha avanzado mucho más y ha incorporado los resultados de numerosos análisis, Morgan afirma:

“Una tribu puede definirse como un grupo de consanguíneos, con descendencia limitada a la línea masculina o a la femenina [a lo cual hay que agregar] un nombre tribal que preserva y proclama el hecho de que se trata de descendientes lineales de un antepasado común [y con] prohibición de matrimonio entre individuos de la misma tribu” (1970b: 139).

Es decir, que se trata de aquella forma de organización que en *La sociedad primitiva* va a entender como clan o gens matri o patrilineal. En esta última obra redefine la tribu de otro modo; como:

“productos naturales originados por la separación de un mismo pueblo en la región que ocupa, seguida por diferencias en la lengua, segmentación e independencia; [cada una se] individualiza por el nombre, por un dialecto propio, por un gobierno supremo y por la posesión de un territorio que ocupaba y defendía como suyo propio, [...] se compone de varias gentes [...] cuyos miembros se hallan entremezclados por el matrimonio y hablan el mismo dialecto” (1970a: 93-94).

A esta caracterización hay que agregar otras “funciones y atributos”: el derecho de investir y deponer sachems y jefes elegidos por las gentes y la posesión de una creencia y un culto religiosos (1970a: 101). Y una constante tendencia a la segmentación.

Denomina gens a la célula mínima de la sociedad, que antes llamaba tribu; la fraternidad —cuyo carácter es más religioso y ceremonial que social—

---

aparece aquí como una agrupación de gentes, la tribu como una agregación de fratrías y la confederación como una de tribus. El concepto de nación queda reservado para aquellos pueblos que han alcanzado una unidad territorial y que se han organizado teniendo el territorio como base, es decir, que han logrado una organización de tipo político, una *civitas*, cuyas relaciones determinantes son las de vecindad.

Introduce una nueva noción, la de nacionalidad, base importantísima para la constitución de la nación, y que se desarrolla durante la época de la organización tribal:

“La ‘Casa Larga’ (*Ho-de’-no-sote*) fue convertida en el símbolo de la confederación, y ellos se denominaron a sí mismos ‘Pueblo de la Casa Larga’ (*Ho-de’-no-sau-nee*). Este fue el nombre, el único nombre, con que se distinguieron a sí mismos. La confederación produjo una sociedad gentilicia más compleja que aquella de una tribu simple, pero era aún una sociedad distinguiblemente gentilicia. Fue, sin embargo, una etapa de progreso en la dirección de una nación, puesto que la nacionalidad se alcanza bajo las instituciones gentilicias” (1965: 34).

Es importante destacar cómo, para Morgan, una nación surge sobre la preexistencia de una nacionalidad lograda durante el período de la organización gentilicia. Los iroqueses estaban ya en ese proceso de formación de su nacionalidad. Su autodefinición, el Pueblo de la Casa Larga, es parte de él e indica que ya se encontraba avanzado, muestra que la unidad de las cinco tribus había llegado a un nivel que permitía su representación colectiva en la conciencia del pueblo.

El anterior cuerpo de categorías no se concibe como una sucesión de niveles de “integración social”, para usar la terminología antropológica más corriente, al contrario, se trata de formas que aparecen o pueden aparecer de manera simultánea dentro de una misma sociedad, articulándose de un modo particular, y también dentro de un mismo proceso de desarrollo histórico que

ocurre, no en una forma lineal, sino por segmentación e integración permanentes y dinámicas, con períodos de avance y de retroceso.

De esta manera, si las tribus iroquesas logran unirse en una confederación, la Liga, es porque tienen origen común en una antigua tribu, obligada a emigrar como consecuencia de la derrota militar en un enfrentamiento con sus vecinos; como consecuencia de ello, se fraccionó, diferenciándose sus partes y llegando a hacer de la guerra su forma normal de relacionarse. Su reagrupamiento posterior, determinado por necesidades comunes, especialmente la de alcanzar la paz, se efectuó sobre la base de este origen único y de su historia común.

La existencia de las fraternidades implica también un proceso similar. Ciertas gentes se segmentan y dan origen a un número mayor de ellas. Luego, y sobre esta base, las nuevas gentes se agrupan en fraternidades, siguiendo las líneas iniciales de relación y origen.

Además, se señala que en virtud de las características de la gens, con especialidad su exogamia, para que exista una tribu, aun la más simple de ellas, es preciso que existan por lo menos dos gentes relacionadas por intercambios matrimoniales.

Como es posible notar, es abismal la diferencia que se da entre estos puntos de vista de Morgan y aquellos de la concepción mecanicista que sustenta la antropología cultural en relación con los procesos de complejización y desarrollo social por niveles sucesivos y ascendentes.

Nación y nacionalidad no pertenecen al mismo orden de categorías que las de clan, tribu, fraternidad, confederación. Más bien, se mueven al nivel de lo que hoy entenderíamos como etnias y naciones modernas, lo cual no implica que no haya ninguna relación entre unas y otras, como ya se ha visto. En la conformación de la nacionalidad, aspectos y criterios de cultura, lengua,

economía, territorio, historia y muchos otros, entran en juego y van mucho más allá, en su comprensión, del nivel de la organización o estructura social.

Estos dos conceptos, nacionalidad y nación, utilizados por Morgan hace tanto tiempo, apenas ahora comienzan a ser tímidamente introducidos en la antropología, para el estudio de las llamadas sociedades indias y de su relación con las sociedades nacionales capitalistas que las dominan; y eso, casi exclusivamente en las vertientes que de una manera u otra aceptan alguna influencia proveniente del materialismo histórico, como ocurre en nuestro país (Vasco 1982a).

Cien años después de que Morgan formulara sus planteamientos sobre la tribu, el funcionalismo —que lo critica y lo rechaza— toma casi al pie de la letra el aspecto descriptivo de su concepción, amputándolo de su significación histórica —la más importante— al extraerlo del estadio de desenvolvimiento al cual pertenece. Así ocurre con la definición de John J. Honigmann, que transparenta el más completo dominio del empirismo:

“En general, los antropólogos coinciden en los criterios para describir una tribu (en tanto que sistema de organización social): un territorio común, una tradición de descendencia común, un lenguaje común, una cultura común, y un nombre también común; todos estos criterios forman la base de unión de grupos más pequeños tales como poblados, bandas, distritos, linajes” (1964: 729, cit. por Godelier 1974: 205).

En esta visión, absolutamente plana y desprovista de vida, ha desaparecido toda traza de una dinámica histórica.

Godelier (ibid.) considera que existen numerosos casos en los que no se da la correspondencia entre unidad lingüística, unidad cultural y unidad tribal, como lo habrían mostrado estudios de Fried, Dole, Hymes, Gumperz, Naroll y otros. O que los nombres tribales son con frecuencia denominaciones dadas por grupos extranjeros o simplemente quieren decir “las gentes”, como han mostrado Leach y Fried. A mi manera de ver, esto no constituye una refutación

---

sobre la aplicabilidad del concepto, pues ni significa, en el primer caso, que las tribus no tengan sus propios nombres ni que, en el segundo, ese nombre que los diferencia de las otras, pensadas como no plenamente gentes, no tenga validez, al contrario, se trata de una mayor autoafirmación, de un más amplio sentido de pertenencia, ya que ser parte de la tribu aparece al mismo tiempo como pertenencia genérica a la especie humana, a la gente.

Otro tanto puede decirse de la descendencia común a partir de fundadores ancestrales. Godelier (ibid.) afirma que en algunos casos esta ha resultado ser ficticia, según Malinowski y Leach o, mejor aún, no basada en lazos de sangre reales sino imaginarios, creados directamente por la cultura como resultado de los procesos de desenvolvimiento del pensamiento. El mismo Morgan lo había previsto así, considerando que tal relación de ascendencia podía ser real o ficticia; esta es igualmente válida hasta el punto de que puede darse por adopción, como ocurrió al ingresar los Tuscaroras en la Liga de los Iroqueses o, en casos individuales, con la del propio Morgan, casos que serían imposibles si se tratara exclusivamente de una consanguinidad real.

Lo mismo sucede con la existencia de un sentimiento de grupo y de una ideología de pertenencia común, que “frecuentemente no permitía deducir que la comunidad étnica en cuestión era una tribu” (Godelier ibid.). Este argumento es relativo porque en otros casos sí es posible hacerlo. La dificultad se presenta cuando se quiere proceder a la manera como se manejan las categorías clasificatorias empiristas, conformadas por sumatorias de rasgos que hay que rastrear uno por uno en la realidad concreta de cada sociedad, y no, como sugiere Honigmann (cit. por Godelier 1974: 206), “a partir del momento en que se inicia la discusión sobre las características políticas de la tribu”.

Al contrario, en la concepción de Morgan la tribu es una organización social y no política y para caracterizarla hay que encontrar los elementos claves, esenciales, de contenido, además de pensarla como una totalidad orgánica.

Así ocurre también con otros argumentos, como la supuesta imposibilidad de demostrar la anterioridad cronológica de la matrilinealidad con relación a la patrilinealidad o con la presencia de aristocracias y caudillajes hereditarios en las sociedades tribales, supuestamente considerados por Morgan como imposibles. ¿Acaso Morgan no considera que los iroqueses son una aristocracia, cuyos aristócratas, los sachems, eran hereditarios dentro de sus clanes?

Por otro lado, la existencia o no existencia real de diferentes elementos, no se contradice con su necesidad o su imposibilidad teórica, lógica, como la llama Morgan. Además, queda por comprobar si efectivamente las sociedades azteca e inca eran, como afirma Godelier (ibid.), “auténticas sociedades estatales en las que la clase dominante se confundía con el Estado y en donde la organización tribal aún no había desaparecido”.

Por el contrario, otros autores han mostrado que el *calpulli* y el *ayllu*, respectivamente, permanecían como base estructural de tales sociedades; se daban por lo tanto formas mixtas, de transición. A este respecto, véanse necesariamente los planteamientos de Hermes Tovar (1974) sobre el desarrollo del modo de producción precolombino y su estructura básica.

### EL COMUNISMO PRIMITIVO EN LA ARQUITECTURA DOMESTICA

Aquí quiero poner de relieve otro aspecto de la teoría de Morgan: su visión del carácter comunista de la célula elemental de las sociedades aborígenes americanas, materializado en la arquitectura de la “casa larga”, vivienda colectiva que sirve de asiento físico a tal unidad y que Morgan logra

reconocer aun tras la complejidad de las aldeas pueblo o de Tenochtitlán, la ciudad de los aztecas. La importancia de este elemento es tal, que se hace necesario recordar el nombre verdadero de los iroqueses, aquel que ellos se dan a sí mismos: *HO-DE-NO-SAU-NEE*, “el pueblo de la casa larga”. Y no solo porque este tipo de vivienda colectiva es la forma de arquitectura doméstica que caracteriza a las cinco naciones, sino también porque, como Morgan logra demostrar con su análisis, estos pueblos conceptualizan la totalidad de su territorio como una gran “casa larga” en cuyo interior existen y se interrelacionan.

Se establece así una triple relación entre estructura social-arquitectura doméstica-territorio, que Morgan lleva a un gran nivel teórico y metodológico, lo que le permite desarrollar y utilizar el concepto de totalidad, especialmente relevante en *Casas y vida doméstica de los aborígenes americanos* (1965), texto que estaba inicialmente destinado a ser la quinta sección de *La sociedad primitiva* y cuyo décimo capítulo es una reedición de su famoso artículo “Montezuma’s Dinner” (1876).

De acuerdo con Bohannan, el problema que Morgan se plantea —entre notorios sarcasmos hacia fuentes, autoridades y adversarios, que resultan extraños en él— es el siguiente:

“¿qué muestra a los antropólogos —sean ellos etnógrafos o arqueólogos— la arquitectura doméstica en lo referente a la organización social, y cómo esta organización social, combinada con un sistema tecnológico de producción y una regulación ecológica, incide sobre la arquitectura doméstica y pública?” (1965: x).

En el seno de esta interrelación entre arquitectura y vida social, toma cuerpo una importante y clara distinción, vigente en la etnografía moderna y que prolonga su validez a través de los modernos estudios de parentesco, aquella entre familia y grupo doméstico; esta diferenciación conceptual se



muestra cada vez más como clave para entender los problemas de la incidencia del parentesco y la familia en el conjunto de la vida social. En Colombia, investigaciones etnográficas actuales en grupos de selva, lo señalan así. Etnógrafos europeos y norteamericanos y algunos colombianos (Correa 1977, por ejemplo), en sus trabajos sobre indígenas de la amazonia, han comenzado a avanzar desbrozando camino en esta dirección. Los estudios sobre la maloca y su relación con el territorio y, en forma más general, con el espacio, por un lado, y con la estructura socio-económica, por el otro, así lo demuestran.

Una lectura atenta de los logros alcanzados por estos trabajos y una confrontación profunda de ellos con la obra de Morgan, dan a este último autor, tantas veces declarado desueto, una amplia ventaja en el desarrollo teórico del tema y en su aplicación metodológica a la investigación, aunque el material fáctico de los investigadores más recientes es, en algunos aspectos y por la misma razón de su modernidad, más amplio y profundo que el del precursor.

### ETNOHISTORIA AZTECA

Ya que he mencionado a los aztecas, se hace preciso mirar hacia la concepción morganiana de la etnohistoria, concebida como una de las disciplinas que intervienen en el proceso de conocimiento antropológico.

Etnohistoriadores modernos han venido presentando como un gran adelanto la idea de que las crónicas y los documentos antiguos deben utilizarse en forma crítica, que sus informaciones no deben ser aceptadas nunca *a priori* como verdades absolutas y que el conocimiento de la ideología de sus autores es instrumento primordial para validar o invalidar, en todo caso para relativizar, el contenido de estos materiales.

En 1851, en *La Liga de los Iroqueses*, Morgan reconstruye la historia pasada de estos indígenas teniendo como uno de los instrumentos básicos de

esta tarea las crónicas y documentos antiguos, cuya crítica es realizada en el texto para posibilitar su uso correcto. Pero el capítulo sobre la Confederación Azteca en *La Sociedad Primitiva*, ofrece el mejor ejemplo de presentación y aplicación del método etnohistórico de Morgan.

Me limito a mencionar aquí este procedimiento metodológico que permite replantear a fondo la historia y caracterización de los aztecas, hasta tal punto eficaz, que incluso logra alcanzar conclusiones que solamente en los últimos años se han visto validadas con el aporte hecho por el gran desarrollo de la arqueología y la etnohistoria mexicanas. Enfocada de esta manera, la etnohistoria no es nada distinto de una etnografía del pasado, como aquella de *La Liga de los Iroqueses*, camino que exploró en forma pionera en nuestro medio el alemán Juan Friede (1953), aunque con notorias limitaciones, metodológicas en particular.

#### GEOGRAFIA INDIA Y TERRITORIALIDAD

Me referiré ahora a la concepción de Morgan sobre la geografía. No se trata de la tradicional introducción abstracta que encabeza todos los informes de trabajo y que está en boga en nuestra etnografía, con su monótona descripción del relieve, el paisaje, el clima, los recursos, etc., en tanto que elementos aislados entre sí y de la sociedad. Es —desde hace 130 años— la modernísima antropogeografía que comienza a ser moda, el estudio del proceso de apropiación del medio natural por parte de una sociedad humana, en este caso por los iroqueses. Por eso Morgan habla de geografía india, mapa indio, nombres indios.

Morgan plantea cómo la apropiación de un espacio físico y de sus recursos, por parte de una sociedad, es un proceso histórico y que, en

consecuencia, tal historia queda plasmada en la geografía. Cuando se quiere conocer la historia, la geografía da cuenta de ella si se enfoca de este modo.

No solo su idea de la geografía sino también la de territorio, resultan absolutamente renovadoras aun en relación con lo que la etnografía ha logrado alcanzar hasta hoy, pues orienta la investigación hacia los límites y fronteras territoriales, hacia la toponimia, hacia la distribución de la población en el espacio, hacia los caminos y vías de comunicación, hacia las barreras naturales para la interrelación social, hacia la utilización diferencial de los recursos y hacia la concepción global, hacia la representación del espacio apropiado en la mente de sus apropiadores.

#### FAMILIA CONTRA PARENTESCO: ¿CUAL FUNDA LA SOCIEDAD?

También permanecen válidas la diferenciación entre familia y parentesco y el establecimiento del peso específico de cada uno en la estructura social, la demostración de que en las sociedades primitivas la familia no puede ser la célula elemental de dicha estructura pues dicho papel corresponde a la gens y esta rompe en dos al grupo familiar, planteamientos que dirigen la atención de los estudios correspondientes sobre el parentesco y no sobre la familia. Todo esto desempeña un importante papel en la etnografía de hoy, aun en aquella realizada por los impugnadores de Morgan, quienes no se atreven a reconocer — o simplemente lo ignoran— el origen de estos conceptos y concepciones teóricas.

Así ocurre también con la agrupación de todos los sistemas de parentesco que él denominó de afinidad y consanguinidad, en dos grandes categorías aún vigentes: clasificatorios y descriptivos.

Más importante todavía es su demostración de que la consanguinidad, tomada como parte de un sistema de parentesco, tiene un carácter social,

debiendo distinguirse de los lazos de sangre, hechos biológicos que constituyen su base material y que son, a la vez, canales de transmisión y de conservación de tales sistemas.

En fin, como es posible advertirlo en todo lo anterior, Morgan ofrece todavía, y quizás aún más hoy que ayer, alternativas frescas, caminos nuevos que la antropología prefirió no recorrer o que recorrió equivocadamente, llegando a toparse, al transitar por ellos, con callejones sin salida.

## CAPITULO II

### EL HOMBRE Y SU OBRA

Lewis Henry Morgan, de quien Fenton (1962: viii) dice que “fue el científico social más importante de América en el siglo XIX”, nace el 21 de noviembre de 1818 en una granja cercana a la ciudad de Aurora, en el estado de Nueva York, en el seno de una antigua familia llegada a Nueva Inglaterra en 1636. Realiza sus estudios en el Union College de Schenectady y en la Cayuga Academy, nombres que son una clara muestra de la amplia presencia iroquesa en la vida de esta región.

#### LAS SOCIEDADES “SECRETAS”

Todavía en su época de estudiante y una vez terminada la secundaria, se vincula a un club de carácter literario y social modelado sobre el mito griego, The Order of the Gordian Knot (La Orden del Nudo Gordiano); este emprende, más tarde, una investigación entre los iroqueses con la pretensión de reorganizarse según el modelo de las sociedades secretas indias del pasado. Morgan se encarga de ese trabajo y durante él conoce y entabla amistad con Ely S. Parker, un joven cuyo nombre séneca es *Hä-sa-no-an'-da* y que llegaría a ser Comisario de los Estados Unidos para Asuntos Indígenas y general del ejército norteño en la Guerra Civil. Este hecho desempeña un papel decisivo en su orientación hacia la etnología. Su interés por colaborar en la lucha contra la Ogden Land Company, que quiere anular los títulos de los iroqueses y apoderarse de sus tierras, se convierte en la principal motivación para su

conocimiento de estos aborígenes y le da bases para que desarrolle un criterio que será guía importante de todo su trabajo:

“hay que ir a la gente directamente [y] no se puede describir objeto alguno si no se le estudia de cerca. Esto lleva a una observación crítica y a una más completa posesión del mismo” (Morgan, *The Indians Journals*, cit. por Civera 1977: 96-97).

El club se reestructura tomando como base algunas normas de las organizaciones de los cayuga y se transforma en la fraternidad “Gran Orden de los Iroqueses”. Cada uno de los participantes adopta un nombre indígena; ***Skenandoah*** es el de Morgan. Esta orientación del club revela la inclinación de algunos círculos sociales norteamericanos hacia los indios, cosa que incide para que sus miembros establezcan relaciones directas con ellos. Como labor principal, durante la década de los 40 los componentes del club se dedican a colaborar con los iroqueses que aún quedan, visitando a sénécas y tonawandas que se enfrentan a la Ogden por la defensa de sus tierras (Lisón Tolosana 1980).

#### HACIA LOS IROQUESES: EL ETNÓGRAFO

En 1844 Morgan establece su residencia entre Siracusa y Rochester, en un sitio desde donde se observa el gran Lago Cayuga, cerca de los asentamientos indios; se dedica al ejercicio de su profesión de abogado y al mismo tiempo amplía su relación con los iroqueses. Como primer resultado de su actividad, en 1846 lee ante la New York Historical Society su ensayo *The Constitutional Government of the Six Nations of Indians*, impreso más tarde. Cuando la orden comienza a disolverse, hacia 1847, por el traslado de algunos de sus miembros a otras ciudades, Morgan continúa ligado estrechamente con los dirigentes de la Reservación Tonawanda, que buscan restablecer el poder de los ocho jefes federales que tradicionalmente representaron a los sénécas en la

Liga de los Iroqueses, y emprende un viaje a Washington para evitar la ratificación de un tratado fraudulento que roba la tierra a los indios. En reconocimiento, los sénécas lo adoptan en el clan Halcón (Hawk) con el nombre de *Ta-ya-da-wah-guh*, “el que se mantiene en medio”, es decir, el que puede hacer de puente entre los blancos y los indios.

En el período comprendido entre 1849 y 1852 recibe el encargo de acrecentar las colecciones indias de la Universidad de Nueva York, y de la elaboración de tres extensos informes sobre la cultura material iroquesa. Este trabajo le permite frecuentar con mayor asiduidad a los indios y ampliar el radio de sus investigaciones a las tribus vecinas.

#### “LA LIGA DE LOS IROQUESES”

En 1850 comienza a invertir su dinero en una mina de hierro y fundición —la Morgan Iron Company— y en un ferrocarril, pues busca crear una base económica propia que le permita proseguir su acción entre los indios. 1851 es un año importante para Morgan: se casa con Mary Steel y publica *League of the Ho-de'-no-sau-nee, or Iroquois*:

“el primer informe científico escrito sobre la organización de una tribu india, [con el cual] abrió el camino a las grandes monografías etnológicas y al análisis teórico de las organizaciones sociales primitivas” (Godelier, 1974: 257, 260).

Aunque ciertos aspectos de este libro han sido revaluados, Fenton, al prologar la edición de 1962, afirma que aun después de 100 años el libro de Morgan sigue siendo el mejor de tipo general sobre este pueblo, pues da en él “la primera visión científica de una tribu india”. Es la primera obra en la historia de la antropología, que tiene como fundamento un riguroso, sistemático y prolongado trabajo de campo. Lisón Tolosana (1980: 21) cita las palabras de Evans-Pritchard al respecto: “es ciertamente sorprendente que excepto Morgan

[...] ni un solo antropólogo verificó estudios de campo hasta el final del siglo XIX”.

En 1855 lee ante los Pundits, un club de intelectuales formado por él, su trabajo *Laws of Descent and Consanguinity of the Iroquois*, que verá la luz pública tres años más tarde (Morgan 1858). En él establece la distinción entre el sistema clasificatorio y el descriptivo y expone por primera vez la idea de que la propiedad individual subvierte la organización social primitiva. Ese mismo año llega a ser consejero de una compañía de construcción de ferrocarriles, cuya actividad se orienta a la explotación de las minas de hierro del Lago Superior.

A finales de la década de los 50, después de asegurarse unas condiciones económicas que se lo permiten, abandona el ejercicio del derecho para dedicarse a la antropología y poder emplear más tiempo en el trabajo de campo; ahora pasa largas temporadas entre los indios. Se relaciona con los ojibwas, quienes le enseñan su sistema de parentesco que resulta ser semejante al iroqués. Esto es trascendental en su vida, pues en algunas fuentes escritas descubre que es también el mismo sistema de los dakotas y los creeks y elabora, en forma pionera, la hipótesis de que esta semejanza en el sistema de consanguinidad y afinidad es indicativa de un origen común. Entonces se dedica febrilmente, y hasta 1862, a visitar otras tribus indias en Kansas, Nebraska, Missouri, Bahía de Hudson, en busca de información sobre sus sistemas de parentesco. Se dice que llegó a relacionarse directamente con cerca de 139 tribus diferentes (Civera 1977).

En el verano de 1859, lee su artículo *Systems of Consanguinity of the Red Race, in its Relations to Ethnology* ante la American Association for the Advancement of Science, en el cual plantea las implicaciones históricas que se derivan de las diferencias entre los distintos sistemas de parentesco y la posibilidad de que el sistema clasificatorio pueda tener un alcance que



trascienda las fronteras norteamericanas, hipótesis que encuentra su confirmación poco después, cuando comprueba su presencia entre los tamil de la India gracias a las informaciones suministradas por Henry W. Scudder, un misionero norteamericano (Service 1985: 19-22).

#### HACIA EL MUNDO ENTERO: EL ANTROPOLOGO HISTORICO

Decide, entonces, ampliar el radio de su investigación al mundo entero y, a partir de 1860, con el apoyo de la Smithsonian Institution y el Departamento de Estado de los Estados Unidos, reparte por todos los continentes su cuestionario de parentesco compuesto por 234 preguntas. En los años siguientes dedica toda su energía a trabajar el material que va recibiendo y en 1865 envía sus resultados finales a la Smithsonian para su publicación, bajo el título de *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*.

Pero la edición se demora, en tanto que el escocés McLennan avanza en sus investigaciones en la misma dirección. La urgencia mueve a Morgan a dar a conocer sus planteamientos en un trabajo más corto, *A Conjectural Solution to the Origin of the Classificatory System of Relationships* (1868a), leído ante la American Academy of Arts and Sciences en 1867. En este escrito renueva su idea de que el cambio de los sistemas clasificatorios por los descriptivos, es un resultado derivado de las necesidades provenientes de la propiedad privada, pensamiento completamente novedoso para esa época.

Según Service (1985: 42-43), resulta curioso que esta idea de Morgan haya pasado desapercibida antes de que Engels publicara, en 1884, su obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Solo Frank Leslie, en el periódico "*Illustrated Newspaper*" del 27 de julio de 1878, es decir, luego de la publicación de *Ancient Society*, la comenta brevemente.

Al mismo tiempo, Morgan toma parte activa en la vida política de su país, como miembro del partido Whig, primero, del Republicano, luego. Incluso, Engels (1966: 259) tiene en cuenta su posición política cuando se interesa por sus opiniones: “El republicano yanqui Morgan protesta contra esa idea [de hacer] del basileus un monarca en el sentido moderno de la palabra”.

### ¿AMIGO DE LOS INDIOS Y ENEMIGO DE LOS NEGROS?

A comienzos de la Guerra Civil resulta electo diputado republicano a la Asamblea Estatal de Nueva York y en 1868 es elegido Senador del Estado, con una plataforma en que denuncia con vigor “el plan de transacción del Presidente Johnson favoreciendo a los dueños de esclavos del Sur” (Rosas 1944, cit. por Weinberg 1972: 8).

Esto indica con cierta obviedad que, aunque en su obra no hay muchas referencias al Africa ni a los negros de su propio país, su posición política está del lado de estos últimos, precisamente porque quiere ver desaparecer la esclavitud. Por ello, es preciso acoger con beneficio de inventario las aseveraciones de Duvignaud:

“Ignora a los negros y, en sus libros, el lugar de Africa es tan mínimo que uno debe preguntarse si no fue un poco despreciativo con una etnia que América acababa de asimilar legalmente, por el acta de independencia, en provecho de los ‘caros iroqueses’ y, en general, de todos los indios. Es que en realidad la existencia concreta de la esclavitud da un golpe muy rudo al mito evolucionista por el que Morgan se sacrifica como la mayor parte de los ideólogos de su tiempo [...] Que la fase ‘evolucionada’ del desarrollo de la civilización implicara *también* la esclavitud, esto lo molestaría tanto como la existencia de las guerras molestaba a Auguste Comte” (1977: 51).

Por otra parte, uno de sus mejores amigos personales es Samuel D. Porter, ardiente abolicionista y activista del “Ferrocarril Subterráneo”, una organización encargada de facilitar la fuga de los esclavos. Además, Morgan pide

que se lleve hasta su final lógico la guerra civil y “que Jefferson Davis y los líderes del sur sean desposeídos de sus propiedades y expulsados del país” (Weinberg 1972: 8).

Sin embargo, esto no evita que, escudándose en la obra de Resek (1960: 63), a quien atribuye la información, Marvin Harris (1978: 120) diga que “Morgan se afilió a la causa del abolicionismo con la esperanza de que, sin la protección de la esclavitud, la raza negra desaparecería”.

### “SISTEMAS DE CONSANGUINIDAD Y AFINIDAD DE LA FAMILIA HUMANA”

El año de 1868 es el de la publicación de *The American Beaver and his Works* (Morgan 1868b) y en 1870, mientras se encuentra de viaje por Europa y Gran Bretaña, aparece su primera obra de gran resonancia: *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, altamente valorada por algunos antropólogos. Godelier (1974: 258) cree que “con este libro nacían al mismo tiempo el análisis científico del parentesco y la antropología social”; en tanto que para Duvignaud:

“La mirada que Morgan lanza sobre los iroqueses y luego sobre todos los indios en el momento del censo que hace de las relaciones de parentesco, con seguridad propone el primer estudio de antropología y en todo caso el más lúcido y el más organizado” (1977: 52).

Desde su aparición, esta obra ha sido objeto, con pocas excepciones, de las más grandes alabanzas provenientes de casi todas las vertientes de la antropología; estas, en lo fundamental, reconocen a Morgan como el creador de los estudios de parentesco:

“Quién primero se dio cuenta de la importancia científica de los sistemas de parentesco fue Morgan, en lo que constituye tal vez el más original y el más brillante descubrimiento individual de toda la historia de la antropología. El que muchas de las interpretaciones de detalle de Morgan

resulten ya inaceptables, en nada disminuye la brillantez de su obra” (Murdock 1949: 9).

Rivers expresa su admiración por la importancia de esta obra de Morgan cuando afirma rotundamente:

“No conozco otro descubrimiento en el conjunto total de la ciencia que pueda ser acreditado con más certeza a un hombre que el sistema de parentesco clasificatorio a Lewis Morgan. Esto significa no solo que fue el primero en plantear claramente la existencia de esta forma de denotar el parentesco, sino que coleccionó una vasta masa de material mediante el cual demostró las características esenciales del sistema, además de ser el primero en reconocer la gran importancia teórica del nuevo descubrimiento” (1968: 4-5, cit. por Service 1985: 14).

En tanto, Malinowski considera que le debemos dar crédito

“por el descubrimiento del sistema clasificatorio del parentesco y por su resuelta persistencia en estudiar los principios de la relación primitiva basada en el matrimonio, la sangre y la afinidad” (1978: 37).

Otros suman a este mérito el de haber creado la antropología social. Entre ellos se destaca Lévi-Strauss (1969a: 261), quien considera que el conocimiento de que los términos de parentesco constituyen un sistema proviene de esta obra, con la cual Morgan aportó además una tipología de tales sistemas al exponer ideas que lo hacen uno de los “grandes precursores de los estudios estructurales”. En ella demostró que

“de todos los hechos sociales, los que tocan al parentesco y el matrimonio manifiestan en máximo grado esos caracteres durables, sistemáticos y continuos hasta en el cambio, que proporcionan bases firmes al análisis científico [...] En el curso de los últimos años, la antropología social se ha interesado sobre todo en los hechos del parentesco. Ha reconocido así el genio de Lewis Morgan, cuyo libro *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871), fundó simultáneamente la antropología social y los estudios de parentesco, explicando al propio tiempo por qué la primera debe otorgar tanta importancia a los segundos” (Lévi-Strauss 1969a: 271-272).

Pero no es el único que sostiene esta visión acerca de la importancia de decisiva de esta obra. Duvignaud considera:

“La idea de que una reglamentación formal se relaciona con la sexualidad es probablemente la matriz de toda la antropología [...] Su estudio constituye probablemente la primera investigación antropológica de campo así como un notable modelo de investigación científica, sin duda inigualada si se tiene en cuenta el estado de las técnicas de observación y de anotaciones en época de Morgan” (1977: 57-58).

No resulta extraño que el norteamericano Elman Service (1985: 14) piense que se trata de “uno de los trabajos más originales y sugerentes de toda la historia de la ciencia social”. Incluso, uno de los mayores detractores de las ideas de Morgan no puede ocultar un fuerte entusiasmo ante esta obra:

“La influencia de Morgan sobre la sociología comparada fue no solo enorme sino en muchos aspectos beneficiosa [...] Fue el primero (y por desgracia también el último) en resumir científicamente los datos norteamericanos sobre la organización gentilicia [...] Lo que da a la obra de Morgan un carácter único es el haber sido él quien literalmente creó el estudio de los sistemas de parentesco, como una de las ramas de la sociología comparada” (Lowie 1981: 80-81).

El mismo autor está de acuerdo con otros antropólogos en reconocer la vigencia de las caracterizaciones de Morgan sobre los sistemas omaha y cuervo. Y concluye con esta apreciación general:

“Aunque resultan erróneas las interpretaciones especiales ofrecidas por Morgan de determinados rasgos terminológicos, es en gran parte correcto su principio de que están correlacionados con ciertos factores sociales, sean ellos reglas de matrimonio o formas para contar la ascendencia. Este principio ya ha conducido a importantes descubrimientos” (1981: 86).

Pero no deja de matizar su valoración positiva sobre la importancia de Morgan, pues cree (ibid.) que “muchas de las ideas del libro no son el producto del autor, sino de su generación” . La antropóloga social inglesa Lucy Mair (1970: 31) dice que el método de explicar los usos del parentesco,

“considerándolos todos desde el punto de vista de un individuo, al que denominó Ego, se ha convertido en la técnica antropológica clásica”. En concepto de Duvignaud, Morgan es el primer investigador que se basa en informaciones de primera mano para

“definir esta organización [social de los indios de América] a partir de las relaciones de parentesco y luego en deducir de estos lazos las relaciones de poder y de propiedad” (1977: 57).

El francés Marc Augé resume de este modo los descubrimientos que considera como los más importantes en este libro: 1) las características principales del sistema clasificatorio de parentesco, 2) la idea de un estudio comparativo de los sistemas de denominación, 3) la puesta en evidencia de los sistemas crow y omaha, y 4):

“... la identificación de seis tipos principales —y solo seis— de sistemas de denominación de parentesco en el conjunto de las sociedades humanas, que en sí constituye una aportación de espíritu estructural o, si se quiere, universalista, al análisis de las sociedades” (1987: 43).

En la misma dirección están los aportes que resalta Godelier, aunque comportan un alcance más amplio, ellos son:

“Que las relaciones sociales que dominaban la organización de la mayor parte de las sociedades primitivas consistían en relaciones de parentesco, [que ellas] poseían una *lógica* interna que había que buscar en el estudio minucioso de las reglas de matrimonio y de las terminologías de parentesco, [que] esos sistemas de parentesco poseían una *historia*” (1974: 202).

[Morgan] “trató de establecer relaciones de correspondencia funcional entre formas de producción, formas de parentesco y formas de conciencia social” (1974: 260).

Con anterioridad a la obra de Morgan tenía aceptación universal la teoría aristotélica del origen y evolución de la sociedad; se creía que esta había comenzado con la familia doméstica de padre, madre e hijos, que tenía a aquel

como patriarca y amo. Su crecimiento y las relaciones entre familias habrían dado el clan, y la unión de clanes, la tribu; y a partir de allí, se habría desarrollado el reino. En todas estas etapas, la familia natural se habría conservado como la célula básica. Morgan arrasó por completo con la vigencia de estas ideas.

En 1875 entra como miembro de la National Academy of Sciences y en 1879 es hecho presidente de la American Association for the Advancement of Science, en cuyo seno había creado una sección de etnología.

### “LA SOCIEDAD PRIMITIVA”

En 1877 aparece *Ancien Society*, su texto más conocido y también el más alabado o vilipendiado. Para unos, como Weinberg, representa la obra cumbre del autor:

“El libro de Morgan, *La sociedad primitiva*, puede y debe ser ubicado dentro de la serie de los magistrales estudios sobre la naturaleza y la sociedad. Su obra puede ser parangonada con la de Copérnico, que independiza audazmente la ciencia de la teología y niega el geocentrismo; con la de Galileo, creador del método científico; con la de Kant-Laplace, formuladores de la primera hipótesis cosmogónica que prescinde de la divinidad; con la de Lyell, que racionaliza y da sus fundamentos a la geología; con la de Darwin al plantear en forma incontestable el principio de la evolución y con la de Marx, su contemporáneo en más de un sentido, con su genial análisis histórico de la sociedad. Es dentro de esta línea, la más progresista y consecuentemente científica, que debe colocársele para entender en toda su significación y trascendencia el aporte de Morgan a las ‘ciencias del hombre’” (1972: 7).

Federico Engels, como lo expresa en una carta que dirigió a Kautsky el 16 de febrero de 1884, considera:

“Morgan descubrió la visión materialista de la historia de Marx de nuevo y por su propia cuenta, dentro de los límites dados por su objetivo, y

concluye, para la sociedad actual, con postulados directamente comunistas” (cit. por Julián 1986: 13).

Para dar su concepto, Engels se basa en las discusiones que sostiene con Marx acerca de la obra de Morgan y, por supuesto, en los resultados de su propia lectura. Según Julián (1986: 12), Marx conoce *La sociedad primitiva* por medio de un estudioso ruso, M. M. Kovalevsky, quien la obtiene en un viaje a los Estados Unidos. Lawrence Krader dice que a lo mejor era únicamente prestada pues Engels no la encontró en la biblioteca de Marx. En marzo de 1884, Engels obtiene su propio ejemplar, según lo comenta a Kautsky en una carta del 24 de marzo de ese año. Krader publicó las notas de lectura de Marx en 1972 con el título *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*.

Para otros, al contrario, como comenta críticamente Terray, esta obra hace a Morgan merecedor de severa reprobación por su contenido evolucionista:

“con ella se hace culpable del pecado mortal del evolucionismo y, por tanto, la sentencia esta vez no tiene apelación, y concita unánimemente a las escuelas más opuestas” (1971: 1).

Dentro de esta posición decididamente ideológica es posible ubicar a Lowie, quien confiesa:

“[Como *La sociedad primitiva* ] encarnaba de manera sistemática el antiguo evolucionismo lineal que postulaba leyes de evolución, mi libro se convirtió inevitablemente en una crítica permanente a Morgan” (1972: 7).

Pero, ¿acaso es esta la única y verdadera razón para tales ataques? Es lo que trataré de esclarecer a continuación.

## POLITICA, EVOLUCIONISMO Y ANTROPOLOGIA

En efecto, para algunos autores se trata una obra enmarcada definitivamente dentro de la tendencia evolucionista; constituye, incluso, un texto clave de la misma. A Morgan se debe, según uno de ellos:



“La más elaborada síntesis del pensamiento antropológico evolucionista del pasado siglo. Como tal, *La sociedad antigua* recrea y reproduce los principales defectos de este enfoque, al tiempo que destaca brillantemente sus aspectos más ricos y sugerentes, desarrollándolos muchas veces hasta niveles jamás alcanzados por otros autores evolucionistas anteriores” (Díaz-Polanco 1977: 10-11).

Melville Herskovits (1964: 511), tan mesurado en otras ocasiones, propone entre las causas por las cuales el evolucionismo llegó a ser rechazado por “un número tan preponderante de investigadores del hombre”, un criterio que muestra con claridad la raíz política de gran parte de la oposición a las ideas de Morgan. Vémoslo en dos textos suyos:

“La doctrina de la evolución fue llevada al campo de la política, donde adquirió rigidez al modo de cualquier hipótesis científica que se hace popular [...] La hipótesis de las etapas se convirtió en una doctrina de esperanza para los desposeídos” (1964: 511-512, subrayado mío).

“El hecho, por ejemplo, de que un arqueólogo tan competente como Childe haya encontrado conveniente aplicar las palabras ‘salvaje’, ‘bárbaro’ y ‘civilización’ a los períodos pre-neolítico, neolítico y post-neolítico de la prehistoria, muestra la viabilidad del esquema de Morgan, aunque podamos lamentar la resurrección de palabras que llevan connotaciones tan peligrosas” (1964: 515, subrayado mío).

También Angel Palerm (1977: 75) está atento a captar este matiz tan definidamente político del problema: “La posición de los discípulos de Boas, aunque quizás no la del mismo Boas, fue implacablemente hostil al evolucionismo. El blanco principal era Morgan”.

El mismo autor es enfático en su opinión de que, además de esta relación con el evolucionismo, también están implicadas posiciones políticas:

“La impopularidad del evolucionismo tuvo mucho que ver con el afán de las clases dominantes del mundo capitalista de declarar cerrados los procesos de transformación social” (1977: 77).

La misma percepción del problema la tiene Harris, quien se reivindica como inspirado en parte por el marxismo, pero es, al mismo tiempo, uno de los autores que más cerradamente encasilla a Morgan en el evolucionismo:

“Incorporado el esquema de Morgan en la doctrina comunista, la ciencia de la antropología cruzó el umbral del siglo XX convencida de que para sobrevivir y progresar necesitaba rechazar el esquema de Morgan y destruir el método sobre el que se basaba [...] La antropología cultural [...] se desarrolló enteramente como una reacción contra él” [el marxismo]. (1978: 217, subrayados míos).

Otro tanto sucede con Elman Service, quien percibe así el aporte de Morgan a las ideas de Marx y Engels:

“combinaron los hallazgos de Lewis H. Morgan sobre la sociedad primitiva con su propia teoría basada en la historia de Europa [y] crearon una teoría completa, muy específica, de cómo se originó realmente el Estado como institución represiva basada en la fuerza” (1984: 292).

Esta hostilidad, este rechazo manifiesto hacia el evolucionismo, y por ende hacia Morgan, proviene de las transformaciones ocurridas en la sociedad en el último cuarto del siglo pasado. Díaz-Polanco (1983) describe el transcurso de ese proceso. Para él, la mitad del siglo XIX, con el acelerado desarrollo capitalista, da la idea de una vertiginosa aceleración de la vida social y de su perfeccionamiento continuo. Entre 1850-1875 hay un período de paz social, de *orden*, que coloca en el centro ideológico la idea de progreso. Para relevar el progreso alcanzado, se compara la sociedad moderna con las sociedades más atrasadas o anteriores: las “salvajes” o “primitivas” y las “clásicas” (Grecia y Roma). El estudio de aquellas no es un fin sino un medio para mostrar la sociedad capitalista como el punto de llegada de un largo proceso histórico que responde a leyes. Por eso, el evolucionismo destaca dos principios: a) los sistemas que estaban en estadios anteriores eran muestras de los estadios de la evolución, b) estos sistemas deberían avanzar hasta alcanzar la civilización. El

progreso ya no se da en el campo del conocimiento sino en el de la producción de bienes materiales. Y el criterio para ordenar las sociedades viene a ser ahora el desarrollo de los sistemas productivos.

De ahí que no conciba el evolucionismo como factor de desarrollo del colonialismo, pero tampoco como un producto de este: cuando el colonialismo surge, ya el evolucionismo se ha conformado. Lo que este hace es plantear la *misión civilizadora* hacia las sociedades atrasadas. Entre 1873-1896 se presenta la Gran Depresión, una expansión reducida del capitalismo. Y este es el comienzo de la etapa imperialista, el paso de la fase competitiva a la monopolista. En 1895 se inicia una fase de gran recuperación apoyada en el colonialismo imperialista. Por esto se plantea la incorporación de las sociedades colonizadas a la corriente de la civilización, para salvarlas así del atraso. Esta misión civilizadora es manifestación ideológica de las necesidades objetivas del imperialismo: existen el “derecho” y el “deber” moral de las sociedades no capitalistas a la civilización.

Así, la civilización presenta como deseable el capitalismo occidental. La ideología liberal se transforma en imperialista. Se abren los países a la civilización y al comercio. El progreso burgués es identificado con el de la humanidad. Aun los socialistas aceptan la fase capitalista como inevitable:

“Bien es verdad que al realizar una revolución social en el Indostán, Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos [...] 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 en el 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 [...] Inglaterra tiene que cumplir en la India una doble misión: destructora por un lado y regeneradora por otro. Tiene que destruir la vieja sociedad asiática y sentar las bases materiales de la sociedad occidental en Asia” (Marx y Engels 1973: 71).

Pero la situación cambia rápidamente. En una tercera etapa, a finales del XIX y las dos primeras décadas del XX, el progreso parece ya realizado. Termina la etapa “pacífica” y se hace énfasis otra vez en el *orden*. Así, las ideas van del orden y el progreso del positivismo, al progreso del evolucionismo y, por último, al orden que plantean las nuevas tendencias. El énfasis en el orden y en la estabilidad relega cada vez más la importancia de la historia. Se deben buscar las leyes del equilibrio y la armonía social y detectar las desviaciones que atacan el orden. Esto conduce directamente al énfasis en los estudios sincrónicos y al funcionalismo.

De ahí surge también la antropología aplicada que pretende producir los cambios con orden, las transformaciones sin graves trastornos en las colonias. Ahora solo interesan las sociedades primitivas contemporáneas. Para cambiar, se predica la modificación de las instituciones mientras se mantienen las funciones que satisfacen las necesidades dadas.

En los Estados Unidos se desarrollan las concepciones del relativismo cultural que plantean, al mismo tiempo, el respeto por las culturas indias y la esperanza de que sus portadores las abandonen, culminando con el perfeccionamiento de los conceptos y mecanismos de la aculturación; tales ideas se enfrentan violentamente con las teorías de Morgan.

White (1945) explica el porqué de la confusión y el error de los boasianos, quienes no pueden entender que el evolucionismo se refiere al proceso general de un fenómeno, mientras ellos pretenden aplicarlo a tribus o pueblos específicos y particulares. Cuando un evolucionista dice que un fenómeno pasa por las etapas A y B antes de llegar a C, no dice que cada pueblo pasará necesariamente por A, B y C. En cambio, si Boas observa que un pueblo pasó de A a C sin pasar por B, considera que esto niega el evolucionismo.

Con el hecho de que ciertos pueblos africanos pasaran de la piedra al hierro sin pasar por el cobre y el bronce, los boasianos pretenden invalidar la secuencia evolucionista piedra-cobre-bronce-hierro. Pero el propio Morgan (1970a: 396) reconoce que los africanos recibieron el hierro de fuentes extranjeras. La difusión, pues, no invalida las etapas de la evolución.

De acuerdo con esta visión de la situación, se comprende que los abanderados de las nuevas tendencias vean como una necesidad ineludible el ataque al pensamiento de Morgan, para quien el orden es incompatible con su idea del desenvolvimiento y que considera que el sistema basado en la propiedad privada también debe desaparecer, no solo por su carácter negativo para la sociedad, sino también porque ninguna situación es eterna, ninguna puede durar para siempre.

Desde el comienzo, Morgan (1962: ix) plantea que sus investigaciones no están limitadas a indagar por el pasado, pero ni siquiera por el presente de las sociedades: “Las condiciones de su historia pasada y su condición actual [...] sugieren muchas cuestiones importantes acerca de su destino futuro”. Y lo que será ese futuro no presenta dudas para él. Durante su viaje a Europa, conoce y rechaza el sistema de propiedad de la tierra, comparándolo desfavorablemente con el de su país:

“Las mansiones de los aristócratas [...] centros de elegancia, finura y opulencia, provienen del trabajo de los arrendatarios [ellos] que trabajan las tierras nunca las pueden poseer enteramente debido al sistema inglés de tenencia. El marchamo del Feudalismo pesa todavía sobre la tierra, casas, ciudades, aldeas y gente. Se impone una reforma del sistema de tenencia de la tierra” (cit. por Lisón Tolosana 1980: 26-27).

Mientras recorre Escocia, consigna en su diario de viaje, no solo los resultados de sus reflexiones sino las conclusiones tajantes que extrae de ellas:

“La propiedad de la tierra está en manos de una clase privilegiada [...] es la marca de la servidumbre de la gente a la aristocracia. [Por eso, los

trabajadores] algún día se levantarán contra mercaderes y negociantes, y contra la aristocracia, y los empujarán del camino, como una sola cosa” (cit. por Civera 1977: 99).

La propiedad aparece, pues, como el principal obstáculo que debe ser barrido para alcanzar ese futuro: “[Pues] “ha llegado a ser para el pueblo una potencia indomable [...] La mente humana se siente aturdida en presencia de su propia creación” (Morgan 1970a: 475).

Es decir, en términos marxista, porque llega hasta alienar al hombre, a fetichizar su mente a pesar de ser obra suya, lo mismo que ocurre, según Marx, con la religión, los dioses y la mercancía.

Morgan es consecuente con su posición histórica. También la propiedad pasará, como han pasado todas las épocas anteriores, víctima de sus propias contradicciones internas, dando lugar a una nueva libertad humana. La vuelta al comunismo en la vida, pero a un nivel más alto, será el destino de la humanidad:

“La democracia en el gobierno, la fraternidad en la sociedad, la igualdad de derechos y privilegios y la educación universal anticipan el próximo plano más elevado de la sociedad, al cual la experiencia, el intelecto y el saber tienden firmemente. Será una resurrección, en forma más elevada, de la libertad, igualdad y fraternidad de las antiguas gentes” (Morgan 1970a: 476).

A estas posiciones tan claras y firmes se refiere Engels cuando escribe que, con sus planteamientos en este libro, Morgan no está únicamente

“criticando, de un modo que recuerda a Fourier, la civilización y la sociedad de la producción mercantil, forma fundamental de nuestra sociedad presente, sino hablando además de una transformación de esta sociedad en términos que hubieran podido salir de los labios de Carlos Marx” (1966: 181).

En 1881, Morgan publica su última obra de importancia, *Houses and House-life of the American Aborigines*, poco valorada a pesar de ser pionera en el análisis de la forma de vida comunista de los aborígenes americanos y de las formas de vivienda en relación con la organización de la sociedad. En ella

efectúa, además, un excelente resumen de las conclusiones que ha alcanzado al final de su vida con respecto a los indios de América, especialmente sobre los iroqueses.

Duvignaud describe en la siguiente forma las circunstancias que por las que atraviesa la sociedad norteamericana durante el período en que tiene lugar la publicación de las principales obras de Morgan:

“escribe cuando Búffalo Bill masacra a los bisontes para alimentar a los constructores del ferrocarril Union Pacific. Entre 1868-1876, ‘Caballo Loco’ y ‘Toro Sentado’ obligan a las tropas blancas a evacuar Fort Kearny y Fort Reno. En 1876 los siux destruyen el ejército de Custer” (1977: 51).

Muy poco tiempo después, en el mismo año de 1881, Morgan muere en Rochester como activo miembro de la iglesia presbiteriana. Y, desde entonces, “domina, aun en nuestros días, la historia de la antropología con toda la riqueza y la ambigüedad de su obra” (Godelier 1974: 256).

## CAPITULO III

### ¿HISTORIA O TEORÍA DE LA HISTORIA?

Desde mi punto de vista, el mayor aporte antropológico de Morgan consiste en la creación de una teoría general de la historia, que sirve de base para la comprensión de la especificidad humana y, en particular, de las llamadas “sociedades primitivas”, pero no en forma aislada, tomadas en sí mismas, sino como partes constituyentes de la historia y la sociedad humanas. Este criterio es similar al que sostienen algunos otros autores, como Godelier, quien afirma:

“Morgan domina, aun en nuestros días, la historia de la antropología con toda la riqueza y la ambigüedad de su obra, [la cual] más allá de esta importancia histórica, sigue siendo actual por su importancia teórica” (1974: 256).

Con su pensamiento teórico, Morgan delimita el campo de acción de la antropología y define su objeto, así como el método para acercarse a él y comprenderlo. Por supuesto, en el cumplimiento de esta tarea participa simultáneamente del acto mismo de creación de la historia como la disciplina que conocemos hoy y que entonces se encontraba en sus inicios; de esa Historia con mayúscula en la cual convergen y quedan subsumidas todas las historias particulares, las de cada sociedad o región y las de cada período de tiempo. Y que no comprende solamente la concepción teórica de la historia, el pensar el transcurso y el cambio de las sociedades como componentes de un solo haz, sino también la historia como existencia de un mundo único, que ya no es más un vasto mosaico de sociedades y regiones más o menos aisladas y autónomas, sino un todo en el que estas han sido indisolublemente ligadas entre sí por el capitalismo.



Fenómeno reciente que data de los dos últimos siglos, durante los cuales el capitalismo alcanzó su forma colonialista más avanzada y desarrolló esa forma de historia universal por excelencia que es el imperialismo:

“He establecido como punto de partida que la Historia —esa forma de existencia de la época moderna— nace aproximadamente hace doscientos años [...] Pero es preciso tener muy en cuenta que la ‘Historia’ es producto de la civilización europea occidental y que al principio comprendía solo un puñado de países [...] La teoría de la historia inicia su reconstrucción en el punto en el que la Historia comienza a cobrar forma; esto es, en el período en que se reúnen estos tres elementos [la sociedad civil, el capitalismo y la industria]: hacia la época de la Revolución Francesa, la Guerra de la Independencia Norteamericana y la Revolución Industrial” (Heller 1989: 235-236).

En su obra más conocida, *La sociedad primitiva*, Morgan expone los resultados del arduo trabajo que ha desarrollado durante varias décadas: su visión global acerca de la historia de la humanidad, de la historia universal del hombre; una visión que es construcción suya y de su época y con la cual expresa el pensamiento de su propia sociedad acerca de sí misma y de su lugar en el mundo moderno, en la civilización. Pero, a pesar de ello, no se trata de un libro que trate de compendiar las historias diversas de sociedades particulares, cuyo contenido sea una mera historiografía, aunque aparezcan análisis de esta clase, relativos a algunas sociedades específicas como, por ejemplo, la confederación azteca. Se hace, pues, necesario examinar de un modo más profundo la naturaleza de la tarea que Morgan cumple con este texto y, por consiguiente, el papel que desempeña en él la inclusión de sociedades concretas y de su peculiar análisis.

### LA SOCIETAS COMO OBJETO DE LA ANTROPOLOGIA

Es claro que el énfasis de su trabajo se circunscribe a los períodos de salvajismo y barbarie y al paso de este último a la civilización en Grecia y Roma.

Aparte de sus premonitorias anotaciones sobre la futura caída del régimen basado en el predominio absoluto de la propiedad privada, régimen que conspira contra la vigencia de la democracia, nada se encuentra en él que dé cuenta en forma amplia sobre el desarrollo posterior de la civilización antigua ni sobre la civilización moderna, ya constituidas en ese momento en focos de interés para la historia y la sociología naciente. Esto se ajusta plenamente a sus propósitos: no se trata de dirigir la mirada sobre el tipo de sociedad en donde ha nacido y vive, no es este su objetivo; se trata de hacer una indagación inteligente, de introducir un orden histórico en la “prehistoria” humana. De este modo, Morgan sienta las bases para la definición del objeto de la etnología —como la denomina—, disciplina inconcebible para él por fuera de la historia, pero al mismo tiempo diferente de ella. Duvignaud (1977: 78) lo percibe de este modo: “Morgan es el único que intenta constituir *el sistema de la diferencia específica* [...] la ciencia de las sociedades salvajes y bárbaras”. En tanto, Engels (1966: 239) plantea que “el estudio histórico de las instituciones sociales que se han desarrollado durante la civilización excede los límites de su libro”.

“Algunas hipótesis de Morgan han llegado a bambolearse y hasta a caducar. Pero los nuevos datos no han substituido en parte alguna por otras sus muy importantes ideas principales [...] Morgan fue el primero que con conocimiento de causa trató de introducir un orden preciso en la *prehistoria* de la humanidad, y su clasificación permanecerá sin duda en vigor hasta que una riqueza de datos mucho más considerable no obligue a modificarla. De las 3 épocas principales — salvajismo, barbarie, civilización— solo se ocupa *naturalmente* de las dos primeras y del paso a la tercera” (1966: 181-183, subrayados míos).

Tal punto de vista es compartido por otros autores, como Olmeda, aunque la terminología que emplea para referirse al propósito de Morgan es diferente a la de Engels:

“La totalidad de la obra de Morgan está consagrada al estudio de las sociedades primitivas, prehistóricas o preclásicas, y el cuadro de las

etapas cronológicas antes citado comprende exclusivamente el espacio histórico en que se desarrollan estas” (Olmeda 1970: 132).

Morgan ubica la barbarie y el salvajismo como el campo particular en donde se ejerce la disciplina antropológica, y los considera como períodos que son diferentes pero no separados ni aislados de la civilización. En aquellos dos períodos étnicos subyace un elemento básico que les confiere unidad como expresiones diversas, en una escala ascendente, del mismo tipo de régimen social: el de la *societas*, la organización gentilicia basada en relaciones puramente personales de consanguinidad y afinidad, es decir, en el parentesco. La civilización, en cambio, no se constituye mediante la ruptura de esta clase de relaciones entre los miembros de la sociedad, puesto que no las elimina, sino con su desplazamiento, ya que dejan de ser el núcleo del sistema social para pasar a ser elementos subordinados dentro de este; el territorio se convierte en el nuevo eje que estructura, que integra la sociedad, con lo cual el predominio se desplaza a las relaciones de vecindad entre los miembros del ente social. Este proceso crea la civilización, el estado, la *civitas*, como la llama Morgan.

Es de capital importancia fijar la atención sobre esta denominación, pues el dominio del principio territorial se materializa, se expresa en la aparición de la ciudad. Morgan conceptualiza el salvajismo y la barbarie como el campo, como la ruralidad, aunque no en forma exclusiva pues existen algunas “ciudades”, caso de Tenochtitlán, sino como predominio, como eje de articulación. La presencia del barrio, la vecindad, la municipalidad indican que algo nuevo existe en la historia del ser humano y que ha quedado atrás una etapa de ella; ahora, la sociedad política tiene en cuenta las relaciones entre las personas y la propiedad —que ha alcanzado su dominio— a través de relaciones de tipo territorial (Morgan 1970a: 11-12).

Pero esto es cierto solo desde uno de los posibles aspectos del problema, el del sentido abstracto de las series lógicas. No así en el espacio de las series históricas específicas, pues tanto el salvaje como el bárbaro son hoy contemporáneos del civilizado. Salvajismo, barbarie y civilización “coexisten” y se integran en el mundo actual. Morgan “aprovecha” esta duplicidad del desenvolvimiento como el principio metodológico que le permite “reconstruir” la historia pasada de la civilización, deduciéndola,

“sobre todo, de la visible vinculación entre los elementos de sus instituciones e invenciones actuales y aquellos elementos similares que todavía se conservan en las de tribus salvajes y bárbaras”, [que representan en su conjunto] “la infancia de la humanidad” (1970a: 12).

Además, para distinguir entre salvajes y bárbaros remotos y modernos, Morgan se refiere a los primeros como primitivos, mientras llama arcaicos a los segundos; así sucede con los australianos, de los cuales no se puede decir (1970a: 56). Por esto, no considero válido el criterio de Bueno:

“La ciudad marca la diferencia entre la Barbarie y la Civilización y por lo tanto es una línea divisoria entre la Etnología y la Historia” (Bueno 1971: 73, subrayado mío).

Para Morgan, como mostraré con toda nitidez, la etnología únicamente es concebible como parte diferenciada de la historia o, mejor, como ciencia histórica, aunque enfoque su atención sobre una sola parte de la historia, la anterior a la civilización, aquella que le sirvió de fundamento. Diferenciación no significa entonces división.

Este basar la civilización sobre la ciudad y su distinción epistemológica con la ruralidad bárbara y salvaje, construye por primera vez el lugar específico del ejercicio etnológico de una manera que no es meramente descriptiva ni positiva sino claramente conceptual:

“En la sociedad antigua este plan territorial era desconocido. Cuando sobrevino, quedó fijada la línea de demarcación entre la sociedad antigua y la moderna” (Morgan 1970a: 12).

Con esta idea, Morgan se coloca en estrecha afinidad con la manera como en la obra conjunta de Marx y Engels, escrita veinte años antes que la suya, estos habían enfocado la significación de esa diferencia:

“La segunda forma [de propiedad] está representada por la antigua propiedad comunal y estatal, que brota como resultado de la fusión de diversas tribus para formar una *ciudad*, mediante acuerdo voluntario o por conquista” (Marx y Engels 1968: 21, subrayado mío).

Los dos autores marxistas desarrollan aún más el planteamiento al relacionarlo con un acontecimiento básico para el progreso histórico de la humanidad:

“La más importante división del trabajo físico y espiritual es la separación de la ciudad y el campo. La contradicción entre el campo y la ciudad comienza con el tránsito de la barbarie a la civilización, del régimen tribal al Estado, de la localidad a la nación” (1968: 55, subrayado mío).

Con esta visión, dice Bueno (1971: 152-153), la segunda forma de propiedad se construye sobre la oposición ciudad-campo, distinción más bien sociológica que luego se transforma en una distinción histórico-dialéctica, la de barbarie-civilización.

En una obra bastante más tardía, Marx mantendrá todavía su visión de la importancia diferenciadora, fundadora de un nuevo tipo de sociedad, de la distinción entre la ciudad y el campo:

“La base de todo régimen de división del trabajo un poco desarrollado y condicionado por el intercambio de mercancías es *la separación entre la ciudad y el campo*. Puede decirse que toda la historia económica de la sociedad se resume en la dinámica de este antagonismo” (1964: 286).

La transición entre el plan de gobierno basado en la gens y el político, de base territorial, ocurre mediante los procesos de “urbanización” de las tribus, es

decir a través de su asentamiento en lugares fijos dentro de núcleos de población. En ellos, la estructura territorial se deriva de y es determinada por la organización social y se ejerce a través de la propiedad colectiva tribal. Cuando se convierte en propiedad privada, la territorialidad se hace dominante; origina un asentamiento propiamente urbano y da paso a un nuevo plan de gobierno.

El principio territorial de transición está constituido por las relaciones de vecindad y es, por lo tanto, colectivo. Al ser privatizadas las tierras, las constituciones y la ley reemplazan el uso y la costumbre y modifican el contenido de las relaciones entre gens, fraternidad y tribu con el territorio y con el conjunto de la vida social. Estos grupos sociales dejan de considerarse tales en relación con el territorio, y la relación con él se hace impersonal.

Con este fundamento, el estado naciente tiene en cuenta los derechos de las personas, no por pertenecer a tal o cual grupo social sino por vivir dentro de un mismo territorio. Inicialmente cambia la naturaleza de la sociedad, pero el uso y la costumbre no reconocen los nuevos fenómenos; para conseguir este reconocimiento debe aparecer la ley.

Las peculiaridades de esta legalidad, dada substancialmente por las diferentes constituciones, marcan resultados distintos en las diferentes naciones. En Roma, la base de organización no es el territorio, como sí lo es en Grecia, sino la propiedad, por eso se trata de una sociedad aristocrática y antidemocrática. Grecia, en cambio, es una democracia militar.

En esta última se suprime el basileus —encarnación del principio aristocrático— y se lo reemplaza por los arcontes. Tal principio se consolida en Roma en forma diferente, en el Rex que representa fielmente los intereses de los propietarios. Para Morgan, el principio de representación es visto como una pérdida gradual de la democracia, pues aleja paulatinamente al pueblo del ejercicio del gobierno y de la dirección directa de los asuntos de la sociedad,

colocando estas funciones en manos de representantes que no tardan en alejarse de aquel y de la defensa de sus intereses.

La diferenciación de dos principios, fundadores cada uno de una clase de sociedad diferente, no obstaculiza, antes permite que Morgan pueda poner en práctica su propósito de presentar o, más precisamente, de crear un modelo teórico y una metodología que permitan pensar la humanidad al mismo tiempo como histórica, como particular, y como una, como universal, en un intento por conciliar la oposición entre la generalidad y la especificidad. Modelo teórico, conceptual, que por supuesto no es idéntico a la realidad concreta ni se confunde con ella y por lo tanto no puede ser tomado en su reemplazo, pero que permite pensarla y, al hacerlo, explicarla:

“Esta especialización de períodos étnicos, hace posible tratar una sociedad en particular, según su condición de relativo adelanto, y hacerla materia de investigación y de dilucidación independiente” (Morgan 1972: 30, subrayado mío).

Y cuando se refiere a la situación relativa de los aborígenes americanos en la serie global de desenvolvimiento, Morgan plantea:

“Esto nos da la medida del tiempo en que se habían retrasado respecto a la familia aria en la carrera del progreso, a saber: la duración del período superior de la barbarie, a la que habrá que añadir los años de la civilización” (1970a: 40).

Recordemos que esta idea sobre la existencia de una historia universal es, para ese entonces, relativamente novedosa y que en la segunda mitad del siglo pasado apenas está dando sus primeros pasos; el papel de Morgan es participar en su conformación, en la ruptura epistemológica que permite pensarla, superando no solo las visiones particularistas, sino también aquellas que únicamente plantean relaciones de continuidad entre las sociedades civilizadas (Francia con Grecia y Roma, por ejemplo), excluyendo aquellas,

especialmente las aborígenes de América y las orientales, que no corresponden al Viejo Continente o a sus herederos.

Ruptura que implica comenzar a reconocer a los indios como seres humanos, como parte de la humanidad. Morgan desarrolla, pues:

“[una] epistemología revolucionaria (para la época): entender el habla del salvaje y admitirla como tal (sin atribuirle a un cierto balbuceo pueril o despreciado), encontrar en esta habla una lengua, reconstruir a través de los términos de esta lengua las líneas de fuerza estables de un componente válido para el tipo de sociedad salvaje [...] encontrar elementos de comparación, con más precisión, en establecer una relación entre datos observados y elementos no observados pero comparables [...] armar un cuadro que abarque al ser íntegro del hombre” (Duvignaud 1977: 59-60).

### EL MODELO TEORICO

El modelo creado y expuesto por Morgan está constituido básicamente por la caracterización y secuencia de los períodos étnicos de salvajismo, barbarie y civilización, sus relaciones, las causas de su progreso y de su cambio, sus vínculos con invenciones y descubrimientos, su ligazón con las “condiciones de la sociedad”, la concepción de su estructura interna, etc.

También hacen parte de él los desenvolvimientos de la idea de gobierno y la sucesión de planes de organización de la sociedad, el desarrollo de la contradicción entre democracia y aristocracia —con la tendencia al predominio final de la primera—, la secuencia de las formas de familia y parentesco y, finalmente, pero no por ello menos importante, el desarrollo del concepto de propiedad.

Este modelo, esta sucesión de períodos étnicos, planes de gobierno, formas de familia, sistemas de afinidad y consanguinidad, clases de propiedad, es válido únicamente si se toma en un cierto grado de abstracción, a nivel de la humanidad en su conjunto. El ser humano ha pasado del salvajismo inferior a la



civilización moderna a lo largo de un proceso cuya duración cubre la totalidad de su existencia; así, nos dice Morgan:

“Que esta sucesión ha sido históricamente verdadera en la totalidad de la familia humana hasta el estadio alcanzado por cada rama respectivamente, aparece como probable ante las condiciones bajo las cuales se produce todo progreso” (1972: 21, subrayado mío).

“Todas las comprobaciones del saber y la experiencia humanas tienden a demostrar que la raza humana, como unidad, ha progresado firmemente desde una condición más baja a una más alta [...] bajo una ley necesaria de desarrollo” (s. f.: 58, subrayado mío).

Esto no significa que tal secuencia sea necesaria en su totalidad para cada sociedad específica. Incluso, si esa línea de avance aparece como cierta cuando se deriva de una mirada retrospectiva lanzada desde el presente hacia la historia pasada del ser humano, la humanidad —o porciones considerables de ella— han tenido momentos de estancamiento, de retroceso, de decadencia en su desarrollo:

“Puede admitirse que existieron casos de retroceso mental y físico en tribus y naciones, por razones conocidas, pero ellos jamás interrumpieron el progreso general de la humanidad” (Morgan 1972: 70).

“Se ha comprobado que el progreso es substancialmente del mismo tipo en tribus y naciones habitantes de continentes diferentes y aun separados, mientras se hallan en un mismo estadio, con desviaciones de la uniformidad en casos particulares, producidas por causas especiales” (Morgan 1972: 34).

Es decir, que ni siquiera a nivel global hay una linealidad absoluta en el avance de la humanidad. La sucesión de formas, la serie orgánica de ellas es válida al nivel de la teoría y para el conjunto de la historia humana, pero no necesariamente para el devenir de cada sociedad. Cada vez que plantea la generalidad del desarrollo, el propio Morgan (s. f.: 9) la presenta como probable, presumible, posible, como algo que parece ser, nunca como algo que pueda

---

afirmarse en forma rotunda: *“Es probable que las sucesivas artes de subsistencia, surgidas con largos intervalos, hayan ejercido una gran influencia sobre la condición del hombre”* (subrayado mío).

“De igual forma parece que estas tres condiciones diferentes se entrelazan debido a una sucesión tan natural como imprescindible de progreso [...] Se presume que los antepasados remotos de las naciones arias pasaron por una experiencia semejante a la de las tribus bárbaras o salvajes del tiempo actual” (1970a: 9, 12, subrayados míos).

Harris (1978: 147) entiende que Morgan no creía en un camino exclusivo ni en que no pudieran saltarse etapas. Por eso lo cita cuando plantea que los canales por donde ha discurrido la existencia humana han sido “casi uniformes” y que las necesidades han sido “esencialmente las mismas”, además de aceptar que hay excepciones en los períodos étnicos.

### El hombre nació de la experiencia

Morgan nos dice que la causa del ascenso del ser humano a través de su existir hay que buscarla en la experiencia, ya que el hombre va

“labrando su ascenso, del salvajismo a la civilización, mediante los lentos acopios de la ciencia experimental”, [al mismo tiempo que va obteniendo] “la gradual evolución de sus facultades morales y mentales, mediante la experiencia y su prolongada lucha con los obstáculos que le impedían el paso por el camino de la civilización” (s. f.: 3, subrayados míos).

La experiencia cristaliza en dos campos que se constituyen en dos áreas de investigación y conocimiento, postuladas inicialmente como si no tuvieran vinculación entre sí, aunque más tarde encontrará su nexo en relación con la propiedad privada:

“Dos líneas independientes de investigación atraen pues nuestra atención. La una conduce a través de los inventos y descubrimientos, y la otra a través de las instituciones primarias” (Morgan s. f.: 4).

Cada uno de estos dos tipos de elementos de la historia humana tiene su propia dinámica de progreso: [Los inventos y descubrimientos] “mantienen entre sí un vínculo progresivo”, [las instituciones tienen] “una relación de desenvolvimiento”. [Los primeros] *“han estado unidos en una forma más o menos directa, las instituciones se han desarrollado sobre el fundamento de unos pocos gérmenes primarios del pensamiento”* (Morgan *ibid.*).

### Continuidad y discontinuidad históricas

Pese a que se proclama su independencia, estas dos vertientes están ligadas en relación con los períodos étnicos —concepto que fundamenta todo el modelo histórico construido por Morgan— que están conformados y caracterizados principalmente por las instituciones, cuyas formas se suceden entre sí por un desenvolvimiento que tiene como punto de partida unos pocos principios originales de pensamiento; por este motivo, el progreso de las instituciones es fluido, y se desarrollan unas a partir de otras mediante cambios graduales, paulatinos, la mayor parte de las veces casi imperceptibles. Es decir, que entre sus diversas etapas no es posible establecer límites claros, no se pueden establecer fronteras nítidas.

La historia de las instituciones humanas aparece, entonces, como un continuo, cuyo devenir no está cortado por rupturas que posibiliten diferenciar sus distintos momentos; por supuesto, a largo plazo es posible constatar, si se comparan las varias condiciones sociales, las transformaciones ocurridas, pero esto no constituye solución al problema de poder delimitar los períodos étnicos y los estadios correspondientes como lo exige el modelo en construcción.

Para superar la dificultad, Morgan encuentra que los inventos y descubrimientos, aunque son progresivos y acumulativos, muestran mejor las diferencias y son distinguibles con más facilidad que las instituciones,

precisamente por su carácter material; además porque no necesariamente vienen unos de otros, aunque la aparición de cada uno de ellos requiere del descubrimiento previo de algunos anteriores. Así pues, apela a ellos para establecer los momentos claves a partir de los cuales es posible considerar que la sociedad ha alcanzado una etapa nueva en su desarrollo, diferente de las anteriores.

Podría haber recurrido a otro elemento material de la vida humana: las formas de producción —artes de subsistencia, como él las llama—, pero el conocimiento del que dispone no es, a su juicio, suficiente; por eso, inventos y descubrimientos suministran una alternativa viable:

“Es probable que las sucesivas artes de subsistencia, que surgieron con largos intervalos, a causa de la gran influencia que deben haber ejercido sobre la condición del hombre, sean las que, en última instancia, ofrezcan las bases más satisfactorias para esas divisiones. Pero la investigación no ha avanzado todavía lo suficiente en esta dirección para proporcionar la información necesaria. Con nuestros conocimientos actuales, el resultado principal puede obtenerse mediante la selección de invenciones o descubrimientos que sean capaces de suministrar suficientes comprobaciones de progreso como para caracterizar el comienzo de sucesivos períodos étnicos” (Morgan s. f.: 9).

Pero es necesario precisar que los inventos y descubrimientos no producen los períodos étnicos, no son sus causas, únicamente los revelan, permiten constatar los avances ocurridos, suministran suficientes evidencias de progreso: *“El empleo de la escritura o su equivalente en jeroglíficos sobre piedra, nos proporciona una prueba terminante del comienzo de la civilización”* (Morgan 1970a: 32-33, subrayado mío).

“Mi propósito es presentar algunas pruebas del progreso humano a lo largo de estas diversas líneas y a través de períodos étnicos sucesivos, según se halla revelado por invenciones y descubrimientos y por el crecimiento de las ideas de gobierno, familia y propiedad” (s. f.: 6, subrayados míos).

Childe (1964: 29) recalca el papel de la escritura en la vida social, cosa que justifica tomarla como criterio tecnológico pese a que podría resultar un tanto extraño hacerlo, al menos si no se realiza un mayor análisis; se trata de una “herramienta intelectual”, necesaria para las ciencias exactas —astronomía calendárica, aritmética predictiva y geometría— que revolucionaron la tecnología y condujeron a la aparición de las primeras sociedades civilizadas del Viejo y Nuevo Mundo; por lo tanto, su presencia permite reconocer este cambio revolucionario.

Basado en los anteriores conceptos, Morgan adelanta una crítica de las periodizaciones anteriores, que son excluyentes y toman como definitorios y determinantes —causales— los descubrimientos y los inventos:

“Los términos ‘Edad de *Piedra*’, ‘de *Bronce*’ y ‘de *Hierro*’ introducidos por arqueólogos daneses, han sido sumamente útiles para ciertos propósitos y seguirán siéndolo para la clasificación de objetos de arte antiguo; pero el progreso del saber ha impuesto la necesidad de otras subdivisiones diferentes. Los instrumentos de piedra no fueron dejados de lado completamente con la introducción de herramientas de hierro, ni con las de bronce [...] El período de los implementos de piedra se prolonga sobre aquellos del bronce y del hierro, y desde que el del bronce se prolonga también sobre el del hierro, no son susceptibles de una circunscripción que pudiera delimitar a cada uno en una forma independiente y distintiva” (s. f.: 8).

Se trata de inventos y descubrimientos seleccionados de manera “arbitraria” y que permiten comprobar que la sociedad ha alcanzado determinado período étnico; aunque no son los mismos en todas partes, por intermedio de ellos se puede captar el nivel alcanzado por la sociedad. Sin embargo, no es posible que su desarrollo sea tan “independiente” del de las instituciones, como parece creer Morgan, pues en tal caso no podrían desempeñar el papel que este les confiere en relación con el adelanto social. De su carácter relativamente arbitrario se desprende que no se trata de “señales”

absolutas y que pueden darse excepciones en sociedades, épocas o regiones específicas.

Según su exposición (1970a: 17), el estadio inferior del salvajismo termina con el uso del fuego, que permite colocar una dieta de pescado como base de la alimentación; la invención del arco y la flecha da término al salvajismo medio, mientras el descubrimiento de la alfarería marca el paso del salvajismo superior al estadio inferior de la barbarie; en el hemisferio oriental, la barbarie media se inicia con la domesticación de animales, en tanto que en el occidental, el cultivo de maíz y de otros productos mediante el uso de riego y el empleo de piedra y adobe en la construcción de casas son los elementos que la señalan; el procedimiento para fundir el hierro revela el comienzo de la barbarie superior, mientras que la invención del alfabeto fonético y de la escritura señalan su término y el paso a la civilización. No aparece un elemento que indique el límite entre los estadios antiguo y moderno de este último período étnico.

Las variaciones que se presentan entre los dos hemisferios son consecuencia de su desigual dotación de recursos, por lo cual no ofrecen condiciones materiales similares que posibiliten las mismas invenciones en uno y otro. El problema *“puede solucionarse, entretanto, mediante el empleo de equivalentes”* (Morgan 1970a: 15, subrayado mío). Esta “arbitrariedad” obliga a Morgan a justificar las razones para escoger la alfarería, que puede cumplir su papel porque

“una sucesión de invenciones de gran necesidad y adaptadas a una condición más baja” llevaron a hacer sentir su necesidad y cuyo descubrimiento permitió hervir alimentos, *“originando una nueva época en el progreso humano”* (s. f.: 13-14).

Con ella comienza la barbarie, pese a que es menos significativa que otros elementos como el uso del hierro, los animales domésticos o el alfabeto fonético. Resulta claro que la definición del comienzo y el fin de los períodos

étnicos mediante invenciones y descubrimientos, es únicamente un recurso metodológico que permite “ver” el adelanto de la sociedad, y no una exposición de las causas que lo producen.

Por eso, Childe (1964: 13-14) considera que los períodos étnicos *“revelaban un auténtico proceso histórico desarrollado en el tiempo [y que] podría ser reconstruido mediante métodos comparativos”*.

La idea de Morgan no es, como algunos han querido interpretarla, la de que existe una serie necesaria de invenciones y descubrimientos que coincide con el desarrollo de la sociedad y lo determina. Al contrario, este último es el esencial, él determina y produce los inventos y hallazgos, los cuales, a su vez, permiten comprobar con su presencia la existencia de los períodos étnicos y marcar las discontinuidades entre ellos.

Entonces, carece de fundamento la objeción de Bohannan (1965: xx) en el sentido de que no hay una serie necesaria en los inventos, puesto que la escritura bien puede o no ser anterior a la cerámica y el arco y la flecha a la metalurgia, es decir, que no puede existir una escala evolutiva entre ellos; de donde concluye que la escala de estadios planteada por Morgan y basada, según él, en invenciones tecnológicas, no es adecuada.

Lo anterior confiere a la arqueología una importancia considerable en los estudios históricos, sobre todo en aquellos que tienen que ver con el esclarecimiento de los períodos étnicos; esta disciplina debe una buena parte de su desarrollo a las inferencias que logra obtener con base en el análisis de los restos materiales de las sociedades del pasado, especialmente los instrumentos de trabajo directo, pero también aquellos que son esenciales para la producción aunque no intervengan en forma directa entre la mano humana y la naturaleza, como ocurre con los recipientes de cerámica.

Marx se refiere también a la importancia de los instrumentos materiales, especialmente aquellos vinculados con los procesos de trabajo, de la siguiente forma:

“Y así como la estructura y armazón de los restos de huesos tienen una gran importancia para reconstituir la organización de especies animales desaparecidas, los vestigios de *instrumentos de trabajo* nos sirven para apreciar antiguas formaciones económicas de la sociedad ya sepultadas. Lo que distingue a las épocas económicas unas de otras no es lo que se hace, sino el cómo se hace, con qué instrumentos de trabajo se hace. Los instrumentos de trabajo no son solamente el barómetro del desarrollo de la fuerza de trabajo del hombre, sino también el exponente de las condiciones sociales en que se trabaja” (1964: 132).

Esto, principalmente, porque el avance de la sociedad depende en parte del resultado del “balance” entre la cantidad de energía que el hombre consume en la producción de los bienes que necesita para subsistir y el volumen que logra tomar de la naturaleza mediante su trabajo, balance cuya medida es la productividad del trabajo, y esta depende en alto grado del desarrollo de dichos instrumentos.

“Podemos, por tanto, establecer de manera definitiva que el sistema de instrumentos de trabajo social, o sea la tecnología de una sociedad, es un índice material preciso de la relación entre la sociedad y la naturaleza. Las fuerzas materiales productivas de la sociedad y la productividad del trabajo social encontrarán su expresión en esta técnica” (Bujarin 1972: 127).

De ahí lo revolucionario que resulta en su tiempo el que Morgan haya adoptado criterios tomados de la tecnología para establecer la existencia de su periodización, con lo que *“terminó con el subjetivismo de la escuela británica”* (Childe 1964: 14).

Pero entre inventos y hallazgos, por una parte, y períodos étnicos correspondientes, por la otra, sí hay una asociación, aunque no se trata de una relación de causa a efecto; los primeros son la base de partida para que el



hombre desarrolle nuevas artes de subsistencia y con estas vaya mejorando su vida. En palabras del propio Morgan (1972: 30), así mismo:

“Posiblemente [la alfarería] es la prueba más efectiva y concluyente que puede elegirse para fijar una línea de demarcación, necesariamente arbitraria, entre el salvajismo y la barbarie. Desde tiempo atrás se ha reconocido la distinción entre las dos condiciones, pero hasta ahora no se ha propuesto ningún criterio de progreso que señale el paso de la primera a la segunda” (s. f.: 10, subrayados míos).

“De su ingenio en este sentido [el de las artes de subsistencia], dependía la totalidad del problema de la supremacía del hombre sobre la tierra. El hombre es el único ser de quien se puede decir que ha logrado el dominio absoluto de la producción de alimentos que, al comienzo, no era más suya que de otros animales” (s. f.: 19).

El ascenso del ser humano se da en medio de una fuerte lucha contra los obstáculos que la naturaleza le opone para lograr la satisfacción de sus necesidades y resolver los problemas que se le plantean; el desarrollo de los instrumentos de producción lo coloca cada vez en mejor situación para vencer, dando lugar no solo al progreso de la tecnología y de los hábitos de trabajo, sino a un creciente avance mental y moral. Como se trata de un proceso acumulativo, cada vez es menos difícil lograr esos descubrimientos e invenciones y el ritmo de desarrollo histórico se acelera, pero el peso de los hallazgos dentro de su respectiva época, decrece. Cada período contiene en sí mismo los aportes de los anteriores, lo que proyecta una imagen de continuidad de la historia.

### Períodos étnicos y realidad

Los períodos étnicos de salvajismo, barbarie y civilización, en la forma como Morgan los caracteriza, constituyen categorías teóricas de su modelo de historia universal que no se dan en la vida práctica de las sociedades concretas. Que Morgan no los considera como existentes en la realidad sino como

---

conceptos útiles para *“dilucidar las diversas categorías de hechos”*, se aprecia con claridad en la afirmación de que no importa que existan o no para que valga la pena que sean utilizados: *“Aun cuando sean aceptados solamente como probables, estos períodos serán convenientes y útiles”* (1970a: 13).

No afirma la necesidad de su existencia histórica, sino su validez epistemológica para dar cuenta de los hechos de la realidad. Dicho sea de paso, Morgan utiliza esta metodología para comprender otros hechos de la vida social, así, por ejemplo, el sistema clasificatorio de consanguinidad y afinidad:

“Habiendo reunido los hechos que establecen la existencia del sistema clasificatorio de consanguinidad, me aventuré a agregar a los cuadros una hipótesis explicativa de su origen. No puede dudarse de que las hipótesis son útiles y muchas veces indispensables para el logro la verdad. La validez de la solución propuesta en dicha obra [Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana], y repetida en la presente, dependerá de su suficiencia para explicar todos los hechos del caso. Mientras no sea reemplazada por otra que tenga un mejor derecho para ser aceptada en este campo, su presencia en mi obra es legítima y está de acuerdo con los métodos de investigación científica” (Morgan s. f.: 516, subrayados míos).

Y, también, la gran serie de las diez y seis (o quince) instituciones sociales relacionadas con la familia:

“La serie anterior puede requerir modificaciones y aun cambios esenciales en algunos de sus miembros; pero ofrece una explicación racional y satisfactoria de los hechos de la experiencia humana, hasta el punto en que son conocidos, y del curso del progreso humano en el desarrollo de las ideas de familia y de gobierno en las tribus de la humanidad” (Morgan s. f.: 515, subrayados míos).

Entonces, los períodos étnicos como tales no tienen una existencia histórica concreta, no existen el salvajismo, la barbarie y la civilización, solo sociedades con una condición social de salvajes, bárbaras o civilizadas; ninguna de ellas presenta esta condición en forma pura, por completo coincidente con la categoría, únicamente se dan sociedades históricas cuyas condiciones sociales

en un momento dado de su desarrollo, y solo durante este, pueden considerarse como correspondientes en lo esencial a tal o cual período.

Eso es lo que explica que no sea posible encontrar una definición positiva de los estadios en la obra de Morgan; solo la totalidad del texto da una idea clara de ellos. Su caracterización abstracta únicamente puede ser hecha a partir de las diferentes condiciones —concretas— de las sociedades, de su comparación y ordenamiento. Parafraseando el esquema levistraussiano de interpretación del mito, tal como lo presenta Edmund Leach (1985: 36-37), podemos leer la teoría histórica global de Morgan en la siguiente forma:

a) En la historia, los acontecimientos se suceden unos tras otros entrelazados en una cadena lineal, sin que sea perceptible una discontinuidad.

b) El análisis de Morgan encuentra que puede segmentar esa cadena en períodos étnicos y, más todavía, que es posible fragmentar cada uno de estos períodos (los episodios que llama Lévi-Strauss). Al hacerlo, la historia humana resulta compuesta por los momentos (o episodios) de salvajismo, barbarie y civilización y sus subperíodos correspondientes.

c) Cada uno de estos períodos y subperíodos es visto como una transformación parcial de los otros, mediante un desenvolvimiento que opera a través de formas de transición, aunque, a causa de su concepción histórica, Morgan no los concibe como simultáneos. Su sumatoria tiene como resultado la historia, pero ahora no como simple sucesión de segmentos, sino como una totalidad de y con sentido.

d) Comparados con los detalles de las condiciones sociales históricas originales, los períodos étnicos son abstractos; aquellas constituyen variaciones y transformaciones concretas de estos.

e) La unidad resultante es una secuencia estructural *“que puede representarse mejor como una ecuación algebraica de la que cada uno de los*

*episodios originales era una manifestación imperfecta*” (Leach *ibid.*). Esta “ecuación” sería el contenido conceptual de los períodos y daría el esqueleto abstracto de cada condición social.

f) En cada momento histórico de toda sociedad, las formas de existencia de cada elemento de la ecuación son “imperfectas” en el sentido de que ninguna de ellas representa el contenido total del concepto —que existe solo en la sucesión histórica de las formas—, pero también porque hay un avance, un adelanto social y, por consiguiente, un perfeccionamiento.

Las obvias diferencias están dadas por la historicidad de la visión de Morgan, que ubica la sucesión de los momentos en una serie temporal en lugar de en una simultaneidad, pero también en una serie estructural, lógica —como hace el estructuralismo—, mostrando, al mismo tiempo, cuál es la conexión entre ambas maneras de relacionarse dichos momentos.

#### El tiempo y la lógica histórica no coinciden

En *La Liga de los Ho-de'-no-sau-nee*, Morgan hace referencia a una secuencia general de formas de gobierno, —monarquía, aristocracia, democracia, con sus respectivas formas de “degeneración”: tiranía, oligarquía y oclocracia—, representada cada una por una forma típica concreta que sirve de base para la comparación. Al referir a esta secuencia el gobierno iroqués, es posible concluir caracterizándolo como una oligarquía liberal de tipo democrático que, además, no es una degeneración de la aristocracia y por lo tanto es más avanzada que la de los griegos, pese a que corresponde a un estadio anterior a aquel en que estos se encontraban y a que presenta en su base gentilicia una forma arcaica —hacia 1700— que es varios siglos posterior a la existencia de la forma más moderna entre los griegos (Morgan 1962: 127-138).

La misma no congruencia entre el orden lógico y el cronológico existe en otros ordenamientos. El de gens-tribu-fratría-confederación es un ordenamiento teórico, abstracto, no histórico-concreto; se trata de una serie lógica que no puede tomarse como una sucesión general de formas históricas que se desenvuelven a través del tiempo en ese orden establecido. Como la exogamia es una de las características esenciales de la gens, para que esta exista deben presentarse por lo menos dos gentes relacionadas por intercambio matrimonial, y esto constituye ya una tribu. La gens, como primera etapa de la serie o como unidad básica de la misma, es una abstracción; en la realidad no puede existir una gens única, solo la reunión de por lo menos dos de ellas en una tribu. La gens, dondequiera que se halle, es idéntica en su estructura orgánica y en su acción funcional, que constituyen su contenido, pero sus formas son muy diversas y en su sucesión conforman una lógica histórica.

Estas transformaciones constituyen el desenvolvimiento histórico de la categoría, cuya existencia solo es posible a través de ellas. El hecho de que la gens ocupe el primer lugar en la serie orgánica citada, significa que es la unidad sobre la cual descansan el desarrollo y la constitución de la serie, pero en ningún caso que sea el primer término histórico de la misma.

En *La sociedad primitiva*, la exposición está de acuerdo con la sucesión teórica, o más bien con el orden lógico de las categorías, y no con el orden cronológico, temporal, pues en la visión de Morgan estos dos órdenes se invierten. En otros autores es posible encontrar esta idea de la diferencia entre sucesión lógica y serie histórico-concreta. Me limito a presentar aquí dos ejemplos de ella; en su orden, Agnes Heller y Carlos Marx.

“Sucede solo muy raras veces, y solo en determinadas condiciones, que la organización siga exactamente la sucesión temporal de las culturas particulares” (Heller 1989: 191).

“Se cometería un error si se estableciera la sucesión de las categorías económicas según el orden de su influencia histórica. Su orden, por el contrario, es determinado por sus relaciones en el seno de la sociedad burguesa moderna. Se obtiene entonces exactamente lo inverso de su orden natural o del orden de su desarrollo histórico” (Marx 1971b: 50).

Más adelante me detendré en el planteamiento de Morgan, según el cual las distintas sociedades ni siquiera avanzan de manera sincronizada y uniforme en el tiempo, al mismo ritmo, sino que, por el contrario, se presenta una desigualdad en su dinámica de desarrollo.

### Teoría y realidad no son idénticas

Morgan diferencia claramente el modelo teórico y el proceso histórico; en el primero se establece la definición o caracterización de las categorías que marcan los momentos globales del desarrollo humano, en el segundo, la dinámica de las categorías y su entrecruzamiento en la realidad. Así, cuando habla del plan de gobierno basado en la gens (*societas*), se refiere a su caracterización esencial fundada en el parentesco, pero en la existencia concreta de las sociedades que se organizan con base en él, el territorio —elemento definitorio del otro gran plan de gobierno (*civitas*)— juega también un papel importante, sobre todo en los períodos de transición, aunque no se trate del papel esencial o central.

De ahí que la inconsistencia de algunas de sus afirmaciones específicas en el campo del análisis histórico de algunas sociedades, no invalide la verdad de su método y del modelo teórico que lo sustenta, como lo han pretendido algunos de sus críticos. A causa de lo abstracto de su carácter, las categorías de Morgan no concuerdan exactamente, ni podrían hacerlo, con ninguna sociedad real concreta, y resultan falsas si se las toma como categorías

empíricas. Pero concebirlas de esta forma no es un problema de Morgan sino de sus críticos.

Es lo que ocurre con algunos antrópologos. Su visión empirista no les permite percibir la diferencia de niveles en los planteamientos de Morgan, y los descalifican cuando descubren que sus conceptos más abstractos no muestran una coincidencia absoluta con la realidad tal como ella aparece ante la observación directa; al hacerlo, confieren el estatus de categorías positivas, descriptivas y clasificatorias, a tales conceptos, sin ver que están entrelazados en una serie de progreso mediante un encadenamiento lógico y abstracto — cuya contrapartida histórica está representada por los períodos de transición—, peculiaridad que no solo les permite clasificar, agrupar y diferenciar, como los de la antropología, sino explicar.

Sin embargo, no es esta una posición generalizada. Algunos autores lo han comprendido de un modo acertado; así ocurre con los norteamericanos Beals y Hoijer y con el francés Terray::

“Este esquema [de los evolucionistas] no pretende explicar la historia de culturas o pueblos determinados, sino solo resumir la evolución de la cultura en cuanto tal. Es la evolución de la *cultura* lo que hay que compendiar y no la historia de *una* cultura o de *un* pueblo” (Beals y Hoijer 1969: 706).

“Lo que Morgan estudia no es el gobierno, la familia y la propiedad en su existencia empírica, en sus manifestaciones históricas, sino el crecimiento orgánico de ‘ideas’ que pasan por muchas ‘formas’ sucesivas cuya serie constituye una ‘secuencia’ de progreso” (Terray 1971: 31).

Igualmente Gordon Childe (1964: 12), para quien el objetivo de Morgan es la evolución social como un todo y no la de las instituciones individuales aisladas de su contexto.

Esto coincide con las modernas tendencias evolucionistas que aceptan una evolución universal o general en lugar de una específica, que buscan una

secuencia de formas abstractas y no históricas y específicas, es decir, que están de acuerdo en que hay *“una tendencia general al crecimiento cultural o el desarrollo hacia formas más complejas o heterogéneas”* (Lisón Tolosana 1980: 62).

### Períodos étnicos y condición social

Cuando aplica y desarrolla la anterior diferenciación entre teoría y realidad, Morgan establece los conceptos interrelacionados de período étnico y condición social. Cada período étnico tiene una condición social correspondiente que Morgan (s. f.: 12-13) denomina estadio, y que *“posee una cultura distinta y exhibe un modo de vida propio más o menos especial y peculiar”* (subrayado mío).

Una cultura y un modo de vida identifican un período étnico, pero ninguno de ellos se presenta nunca en estado puro, sino en combinaciones de elementos correspondientes a varias de estas culturas y modos de vida, aunque necesariamente los que pertenecen a uno de los períodos ocupan la posición central y son los que caracterizan a esa sociedad. Estas combinaciones tienen un carácter específico, histórico, y constituyen el objeto de la investigación; lo que interesa clarificar es su conformación, no solo mediante el procedimiento de establecer los períodos étnicos a los que corresponden sus diferentes componentes, sino también descubriendo la manera cómo estos están estructurados para cumplir sus papeles, sus funciones, en relación con las necesidades de la vida de las respectivas sociedades. Los estadios están dados, entonces, por la condición de la sociedad en un período étnico. El ser humano en su sociedad no vive en un estadio sino en la condición correspondiente.



Para Duvignaud, esta orientación implica la incidencia de la historia en la estructura, de la duración en lo sincrónico, de lo antiguo en lo nuevo, que son temas del más reciente análisis moderno:

“Ellas constituyen el objeto de una delimitación de las formas que, al destacar combinaciones diferentes entre ellas, se encuentran, unas alteradas por el tiempo corrosivo de la evolución, otras exaltadas por la actualidad de la experiencia donde ellas se insertan [...] La preocupación de Morgan es la de describir todos estos vínculos, sin duda porque estas tribus indias efectivamente observadas e interrogadas, presentaban a los ojos del primero de los antropólogos estas contradicciones, estas coincidencias, estas imbricaciones que, al componer enteramente la trama de la vida colectiva actual, no se refieren al mismo principio de combinación” (1977: 62).

Tres son los conceptos históricos que Morgan diferencia: período, estadio y condición. La historia es una unidad en cuyo interior los períodos étnicos hacen posible distinguir una diversidad; cada segmento de aquella unidad puede ser estudiado en sí mismo como un estadio. Así, si metodológicamente se miran aislados de la serie orgánica, del todo al que pertenecen, los estadios tienen un carácter abstracto y solo pueden ser comprendidos cabalmente cuando, luego de investigados en sí mismos, se los restituye a la unidad dentro de la serie y se los analiza en sus relaciones lógicas con los demás.

Los estadios son momentos del progreso social, pero un momento es siempre una abstracción pues no hay sociedades detenidas en el tiempo, siempre están en proceso de cambio. Además, cada estadio de la serie general es una transición entre el anterior y el que le sigue. Incluso, en la visión de Morgan, el conjunto de la historia no es otra cosa que una gran transición entre el salvajismo inferior y la civilización moderna.

Los estadios mismos no son definidos de entrada y a priori en forma abstracta, sino que lo son a partir del análisis de las condiciones de las

sociedades que se encuentran en ellos; se abstraen del estudio de sociedades específicas. Así surgen las caracterizaciones de los estadios y los períodos étnicos, categorías que permiten agrupar, diferenciar, relacionar las sociedades, comparándolas entre sí para hacer aparecer con claridad su diferente condición social —o la semejanza de la misma— y su grado de relativo adelanto.

Si los períodos étnicos, como modelos teóricos que son, presentan unas características que corresponden a cada uno y que constituyen su contenido “invariable”, esencial, expuesto en el texto de una manera abstracta, las condiciones sociales, en cambio, son múltiples y cada sociedad ostenta la suya propia, determinada por las condiciones de su existencia; por esta razón, solamente es posible su estudio concreto.

De esta manera, Morgan establece una relación clara entre la unidad y la diversidad, con cuya base puede entonces dar cuenta de la cultura y de su peso en la sociedad y en el análisis histórico. La cultura no aparece como el objeto en sí de la investigación histórica ni como el nivel que suministra la explicación de los fenómenos, sino como una forma de existencia histórica, múltiple y variada, de las categorías más amplias y que únicamente puede explicarse con referencia a ellas.

De ahí que no presente mucha validez la similitud que Augé pretende establecer entre Morgan y Taylor al respecto. Ya he mostrado cómo resuelve Morgan el problema de la relación de oposición y, al mismo tiempo, de expresión o existencia entre la universalidad y la peculiaridad, las cuales “operan” en niveles distintos; esto invalida la forma como Augé plantea la relación entre ellas como si “ocurriesen” en el mismo plano:

“Taylor se enfrenta a la misma dificultad que Morgan: ¿cómo conciliar un análisis en términos de evolución con uno basado en términos de la especificidad cultural?” (1987: 47).

“Como para Taylor y Morgan las contradicciones que se presentan en el eje evolución-cultura no son conciliables, la cultura no se define como un modelo de integración; su análisis se apoya más, en definitiva, en el símbolo que en la función, pero los símbolos solo son, para ellos, significantes vacíos que únicamente obtienen su sentido de la relación parcial y estadística con significantes del mismo tipo: el ‘estadio’ o el ‘nivel’ de desarrollo tienen un valor de indicio respecto de un modelo de desarrollo del cual la sociedad victoriana constituye el apogeo, sin definir ninguna significación sociológica” (1987: 49-50).

Morgan no concibe la cultura como “modelo de integración”, en cuyo caso sería básicamente un culturalista, pero sí como el lugar más concreto de ejercicio de la integración entre los elementos o rasgos correspondientes a los diferentes períodos étnicos, como la materialización histórica de la condición de la sociedad. Con la solución que da a este problema deja atrás el evolucionismo clásico de ese momento y, por consiguiente, también las posiciones de Taylor, pero ello como consecuencia del procedimiento de jerarquizar los diferentes rasgos y hacer de uno de ellos, los inventos y descubrimientos, la comprobación del desenvolvimiento social, y no por el expediente de convertir cada rasgo en índice de evolución, como parece entender Augé:

“Para Morgan, ante todo se trata de comprender la evolución general de la sociedad y las combinaciones específicas de rasgos que componen las culturas; cree conseguirlo al convertir cada ‘rasgo’ en un índice de evolución y al interesarse en el aparato simbólico de las sociedades únicamente en función de su valor indicativo en términos de evolución; relativiza la polaridad del eje evolución-cultura gracias a un tratamiento particular de la relación símbolo-evolución” (1987: 68).

Los períodos étnicos tienen el papel de introducir una gradación escalonada en una historia que aparece ante nuestros ojos como un continuo, pero que en la concepción de Morgan se piensa como una correlación de continuidades y discontinuidades que los conocimientos de la época no permitían hacer notar; los períodos étnicos son los encargados de hacerlas aparecer. Son, pues, categorías hipotéticas que hacen visibles los límites y

relaciones entre las diferentes condiciones sociales. Pero ellos mismos no se encuentran como tales en la historia real, excepto en el entrelazamiento de sus elementos en las condiciones de existencia de las sociedades. Según Leclerc (1973: 31), esta es la visión de los evolucionistas, para quienes *“las sociedades están alineadas según un continuo homogéneo y único, jalonado por cortes pertinentes: ‘los estadios de avance’”*.

La autora marxista húngara Agnes Heller, en su estudio de los principios constitutivos del hacer de la historia, presenta un punto de vista semejante:

“Cada teoría corta diferentes presentes de la cadena ininterrumpida de acontecimientos, lo que hace aparecer esos ‘cortes’ como unos actos arbitrarios. Pero la teoría tiene que convencernos de que es exactamente lo contrario; debe demostrarnos la importancia de la prolongación en cuestión. El carácter evocativo de la obra historiográfica induce al lector a considerar el corte como *evidente*. Utilizo la palabra ‘demostrar’ en vez de ‘argumentar’, porque el historiador puede recurrir a argumentos para efectuar su ‘corte’, pero ello no es una precondition para justificar la existencia de una obra historiográfica. El ‘corte’ nos puede parecer tan evidente sin necesidad de ser argumentado. Lo que yo llamo ‘corte’, que es, en otras palabras, comprender la discontinuidad en la continuidad, es el principio organizativo de toda obra historiográfica y, por tanto, una idea universalmente constitutiva de la historiografía” (1989: 133).

Establecer la secuencia global de la historia humana tiene un objetivo metodológico, que analizaré a continuación. Como historia general contiene todas las historias concretas y permite comprenderlas, pero no puede ser considerada como historia concreta de tal o cual sociedad. No deben confundirse ambos niveles.

### EL CAMINO METODOLÓGICO

En la construcción de tal secuencia se sigue un camino que comienza con el estudio de ciertas sociedades en momentos determinados de su existencia. Morgan constata en forma empírica las diferencias de condición entre unas y

otras de estas sociedades (se “ve” que los iroqueses son distintos de los europeos y de los australianos). Con esta base las ubica en escalones ordenados en sucesión, lo que permite taxonomías y diferenciaciones. Parte de un análisis puramente etnográfico, luego compara etnológicamente con la finalidad de conformar los estadios con base en aspectos comunes identificados. Más adelante trasciende la antropología al constatar que estos estadios están lógicamente entrelazados en una serie ascendente de progreso, medida por las invenciones y descubrimientos.

De tal manera, los estadios permiten determinar períodos históricos generales con carácter universal. Referida a la serie de ellos, la condición iroquesa, por ejemplo, deja de ser simplemente distinta para hacerse superior o inferior, más o menos elevada. La periodización deja de ser cronológica para ser de desenvolvimiento, de condición alcanzada. El trabajo de campo deja paso al pensamiento teórico.

### Cortar es hacer historia

La periodización ocupa un lugar nuclear en la concepción de Morgan, pues sin ella no es posible establecer la historia de las distintas sociedades específicas. No se trata pues, únicamente, de describir la condición de cada sociedad. La serie de sucesivos períodos étnicos constituye el marco al cual debe referirse esta condición para poder establecer “*su condición de relativo adelanto*” y comprender su dinámica. Este punto de vista lo sostienen también, en tiempos recientes, historiadores que se reclaman del marxismo. Veamos un ejemplo:

“Para poder concebir la ‘Historia’ como unidad, como continuidad caracterizada por *una única* lógica, *una única* tendencia de desarrollo, la filosofía de la historia debe organizar *todas* las culturas humanas en una

única línea y valorarlas según el puesto que presumiblemente han ocupado en la vida de la humanidad” (Heller 1989: 191).

La seriación construida por Morgan suministra además los criterios para enfocar la atención sobre una u otra sociedad particular, ya que ilumina la importancia de cada una para la comprensión de la historia general; y esa es su intención manifiesta:

“Otra ventaja de fijar períodos étnicos definidos, es la de encaminar una investigación especial hacia aquellas tribus y naciones que ofrezcan la mejor ejemplificación de cada estadio, con el fin de que cada una sirva de modelo y de ilustración” (s. f.: 16).

Su objetivo no se limita a la explicación de los períodos étnicos, sino que, sobre todo, quiere presentar pruebas de progreso, comprobaciones de que una sociedad ha avanzado y ahora se encuentra en una condición distinta y peculiar con respecto a la anterior, es decir, busca posibilitar un manejo de la historia concebida como transformación social.

Este peso específico de la periodización en el hacer histórico de Morgan, tiene correspondencia con la importancia que Agnes Heller atribuye al mismo elemento con relación con la historiografía en general:

“En este caso es la *periodización* lo que funciona como idea constitutiva de la obra historiográfica. Más exactamente, es aquí donde se hace explícita la periodización como principio organizativo de la historiografía, aunque esté presente de modo latente cuando se añade solamente un eslabón a la cadena de los acontecimientos. Afirmando que cuando se prolonga un acontecimiento del pasado no se debe prolongar también su pasado y su futuro, el historiador nos hace comprender que en este ‘corte’ ha sucedido algo decisivo que ha transformado otro acontecimiento o una serie de ellos en ‘pasados’ y producido otros ‘futuros’. De este modo, el corte separa algunos períodos, se convierte en una división real, importante y no arbitraria, precisamente porque se reconstruye como un ‘hito’ o como una ‘línea divisoria’. Si el escritor no es capaz de convencernos de esto, la teoría parecerá inconsistente o, por lo menos, falta de interés” (1989: 133).

Cada condición social, que corresponde a un período étnico determinado, es perfectamente diferenciable de las demás, pero es en absoluto imposible marcar el punto exacto donde una termina y comienza otra. Esta posibilidad diferenciadora está dada por las invenciones y descubrimientos que, al mismo tiempo que delimitadores, constituyen lazos que unen un período o un estadio a otro; por eso, cada uno marca a la vez el inicio de un período y la culminación del anterior; es decir, que además de permitir establecer las discontinuidades, son también los elementos que las relacionan entre sí para restablecer la continuidad. El interés de Morgan no es clasificar las sociedades en sí, sino ubicarlas en relación unas con otras mediante su referencia a la escala formada por los períodos étnicos, de ahí que *“para nuestro propósito la condición de cada una es el hecho esencial, no teniendo importancia el tiempo”* (Morgan s. f.: 13). Esta posición lo lleva muy lejos de las corrientes de la historiografía cronologista más tradicional de su tiempo. Al respecto, Edmund Leach plantea:

[los límites no tienen dimensiones ya que] “son interrupciones *artificiales* de lo que es continuo por naturaleza”. [En el terreno teórico, conceptual, los límites son, pues, intemporales], “pero cuando llegamos a convertir ese tiempo teórico en un tiempo social, cada ‘intervalo sin duración’ ocupa un tiempo” [y se convierte en una transición] (1985: 46).

Esta interpretación explica por qué en la teoría de Morgan no existen períodos de transición entre períodos étnicos, ya que estos son conceptos abstractos, y, en cambio, sí se plantea su existencia entre condiciones de la sociedad; es decir, en relación con el tiempo histórico social. Estos momentos limítrofes, como ocurre en los ritos de pasaje, son ambiguos, “tierras de nadie”, y en ellos no es posible definir claramente lo que corresponde a cada uno de los segmentos consecuentes.

---

“Remontarse de lo abstracto a lo concreto”

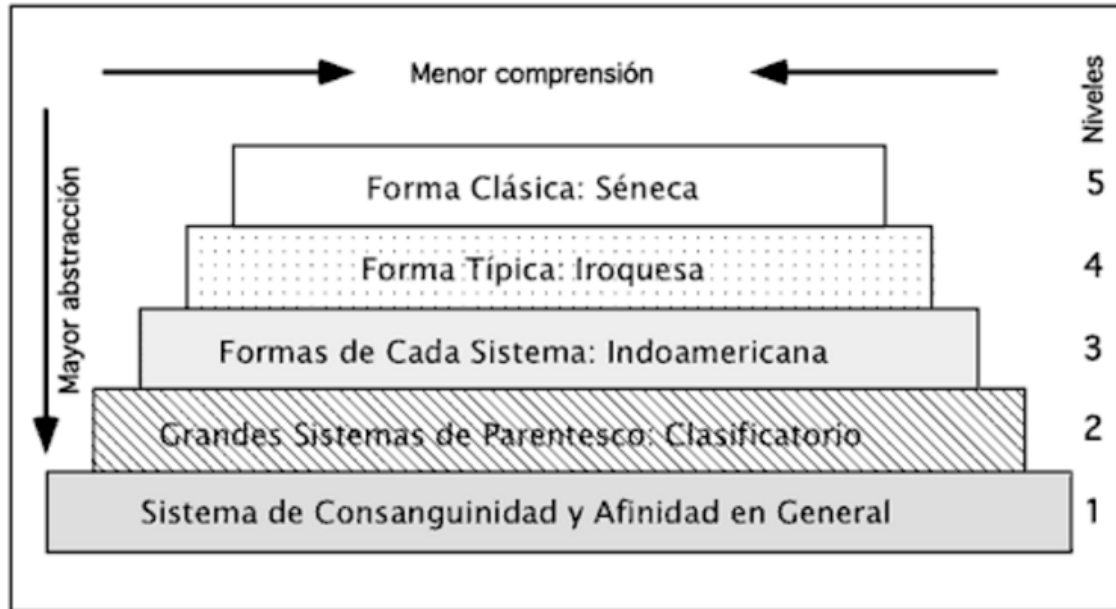
Ya he planteado más arriba que el papel del análisis de las sociedades concretas respecto a los estadios y períodos étnicos no es solo el de ser ejemplos o ilustraciones de ellos, como algunos autores han llegado a proponer. Lo que hace Morgan es establecer la correlación estadio—condición de la sociedad y luego abstraer los estadios a partir del estudio comparativo de las distintas condiciones.

Este entrelazamiento fundamental de lo abstracto y lo concreto hace preciso que el autor desarrolle una metodología para el manejo de las relaciones entre ambos niveles de la realidad, en la que necesariamente debe establecer y tener en cuenta niveles “intermedios”, como los de forma típica, forma clásica o estandard y otros que trataré más adelante. De este modo, la comparación se convierte en una metodología de conocimiento que no es un equivalente de los procedimientos que por lo general se conocen en antropología con el nombre de método comparativo. Su importancia está dada por el hecho de que la confrontación entre sociedades concretas y esas categorías es fuente primordial de conocimientos sobre las primeras.

El uso que Morgan hace de esas categorías en *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana* nos permite entenderlas con cierta claridad. El mayor nivel de abstracción que se maneja en esta obra corresponde al sistema de consanguinidad y afinidad en general, mientras que el último nivel es el de forma clásica o estandard, con niveles intermedios, cada uno más concreto que el otro pero también con una extensión menor que el anterior. La comprensión del último nivel abarca solamente el sistema de una sociedad específica. El Gráfico No. 1 permite visualizar mejor la relación que existe entre los distintos niveles.



**GRAFICO No. 1**  
**NIVELES DE ABSTRACCION EN EL SISTEMA DE PARENTESCO**  
**CLASIFICATORIO SÉNECA-IROQUÉS**



El sistema de consanguinidad y afinidad en general es el nivel de mayor abstracción; se trata de una abstracción que recoge aquellos elementos que deben contener todos los sistemas en todos los tiempos y lugares y que descansan sobre unas ideas definidas con referencia a fines específicos, a saber: 1) una distribución de los parientes de sangre más cercanos en líneas de descendencia, 2) un método para distinguir cada uno de los parientes de los demás, 3) la expresión del peso o valor del parentesco (Morgan 1970b: 10-11). El concepto de este nivel permite resumir los requisitos que todo sistema debe cumplir para ser considerado como un sistema de consanguinidad y afinidad, además representa una economía en la exposición, pues evita repetir los aspectos generales de cada sistema cuando se hace la presentación de cada uno de ellos, y permite, inicialmente, describirlos en su conjunto y ordenarlos y agruparlos de alguna manera. Morgan define este nivel de generalidad como

“un sistema de consanguinidad que se basa sobre una comunidad de sangre, pero que es la expresión formal y el reconocimiento de estas relaciones. Alrededor de cada persona hay un círculo o grupo de parientes de los cuales esa persona —el Ego— constituye el centro con relación al cual se reconoce el grado de parentesco y sobre quien retorna la misma relación de parentesco” (1970b: 10).

Resulta notable la semejanza de este concepto con el de “producción en general” que emplea Marx:

“Pero sucede que todas las épocas de la producción poseen ciertos elementos y rasgos comunes. Si admitimos que la producción en general constituye una abstracción, es preciso reconocer, con todo, que se trata de una abstracción razonada, porque subraya y precisa efectivamente los elementos comunes, y nos ahorra por tanto la repetición” (1971b: 17, subrayado mío).

Por su misma naturaleza, esta clase de abstracciones no permite explicar ni entender ninguna situación histórica concreta y su valor es, por consiguiente, limitado:

“Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Solo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos” (Marx y Engels 1968: 27).

Por eso, para superar tal limitación, se hace necesario abordar el estudio de las formas históricas reales tal como ellas ocurren en los diversos niveles dados de desarrollo de la sociedad, en cada época histórica determinada de la vida de la humanidad.

Para poder plantear este nivel máximo de abstracción en lo referente a los sistemas de parentesco, Morgan debe fundamentarse en otra abstracción, “*asumiendo la existencia del matrimonio entre parejas simples*” en todas las sociedades humanas. No se trata, sin embargo, de una decisión arbitraria, puesto que esta abstracción es ya un resultado de su investigación anterior y esta lo ha conducido a encontrar en aquella forma de matrimonio, el eje

articulador de la serie orgánica que engloba familia y parentesco, el germen que existe ya en el matrimonio por grupos y alcanza su dominio en la familia monógama.

Aunque más adelante, el análisis le exigirá introducir la consideración de las formas de matrimonio realmente existentes en ciertas clases de sociedad:

“En el progreso de la investigación podrá hacerse necesario considerar un sistema en el cual este fundamento tenga que ponerse en duda y, tal vez, sea completamente insuficiente. La presuposición opuesta puede llegar a ser esencial para incluir todos los elementos del asunto en sus relaciones prácticas” (Morgan 1970b: 10).

Pero, asumir como general el matrimonio entre parejas simples trae otras consecuencias. Una de ellas es el hecho de que Morgan siempre procede como si el ego a partir del cual focaliza y desenvuelve sus terminologías y sistemas de consanguinidad fuera individual, una única persona, cosa que choca con la realidad del sistema clasificatorio pues en este, el centro de la constelación de parientes es también una categoría clasificatoria, es decir, un grupo de personas, posiblemente una fratría, entendida como un grupo de hermanos o hermanas o, también, un grupo matrimonial. Está en la base de su caracterización que los términos del sistema clasificatorio no designen individuos sino clases de personas. El ego mismo puede ser —y generalmente lo es— un grupo de personas, un ego colectivo. Morgan no tuvo esto en cuenta en la realización de su trabajo, pues al tener siempre en mente y como punto de enfoque el sistema descriptivo, siempre consideró al ego como constituido en forma individual.

La anterior circunstancia afecta, por supuesto, las técnicas utilizadas para recoger la información acerca de los sistemas clasificatorios, tanto en forma indirecta, a través de su cuestionario de parentesco, como en forma directa, cuando lo hace por medio de las entrevistas en el trabajo de campo, ya

que ambos instrumentos están diseñados con base en la descripción de los parientes y en la consideración del ego como una única persona. Por tanto, Morgan (1970b: 135) formula preguntas como esta: “¿Cómo llamo al hijo del hermano de mi padre, si es mayor que yo, cuando hablo con él?”.

Claro que Morgan es consciente de la dificultad, pero no hay evidencias de que haya logrado resolverla del todo, aunque las preguntas del cuestionario no son para ser hechas directamente sino para ser “traducidas” a la lengua que hablan los interrogados teniendo en cuenta sus características y las de la sociedad que se investiga; por ello, en criterio de Morgan, los mejores resultados provienen de los investigadores indios más que de los blancos y los mestizos, así estos hayan residido durante décadas entre los indios.

En este caso, no parece que Morgan haya tenido en cuenta los efectos de la abstracción correspondiente para más adelante restituir dentro del contexto de la investigación lo que se da en la realidad, como sí lo hizo con las formas de matrimonio diferentes a la de parejas simples. Por lo menos, no me ha sido posible encontrar en su obra ningún lugar en donde este recurso metodológico necesario haya sido aplicado por el autor y se hayan introducido las “correcciones” provenientes pasar a considerar un ego de carácter colectivo.

El segundo nivel de abstracción es el de los sistemas clasificatorio y descriptivo de consanguinidad y afinidad. Sistemas independientes, basados en principios contradictorios y antagónicos y cuyos efectos y acción sobre la sociedad son por completo diferentes.

“Todas las formas descubiertas hasta el momento se agrupan en dos, en un sentido amplio, la *descriptiva* y la *clasificatoria*, que son opuestas la una a la otra en sus concepciones fundamentales” (Morgan 1970b: vi).

Como en el caso anterior, cada una de estas categorías se caracteriza por un conjunto de elementos que aparecen en todos los sistemas

correspondientes y cumple un papel semejante al de la categoría de más alta abstracción, pero con una menor comprensión. En estos términos, la peculiaridad del sistema descriptivo radica en que

“los consanguíneos colaterales y una parte de aquellos de la línea de descendencia directa se describen con una combinación de términos primarios [mientras que el clasificadorio se distingue porque en él los consanguíneos] están distribuidos en grandes clases o categorías con base en principios de distinción peculiares de esta familia. Todos los individuos de una misma clase están incluidos en una sola y la misma relación de parentesco, y el mismo término particular se aplica a todos y cada uno de ellos” (Morgan 1970b: 142-143).

El segundo nivel de categorización permite exponer, como puede observarse en el Gráfico No. 2, el carácter plenamente divergente de todas las líneas de parientes colaterales del sistema descriptivo, las cuales se alejan cada vez más del ego a medida que avanzan las generaciones, hecho que produce una muy amplia dispersión de los lazos de sangre.

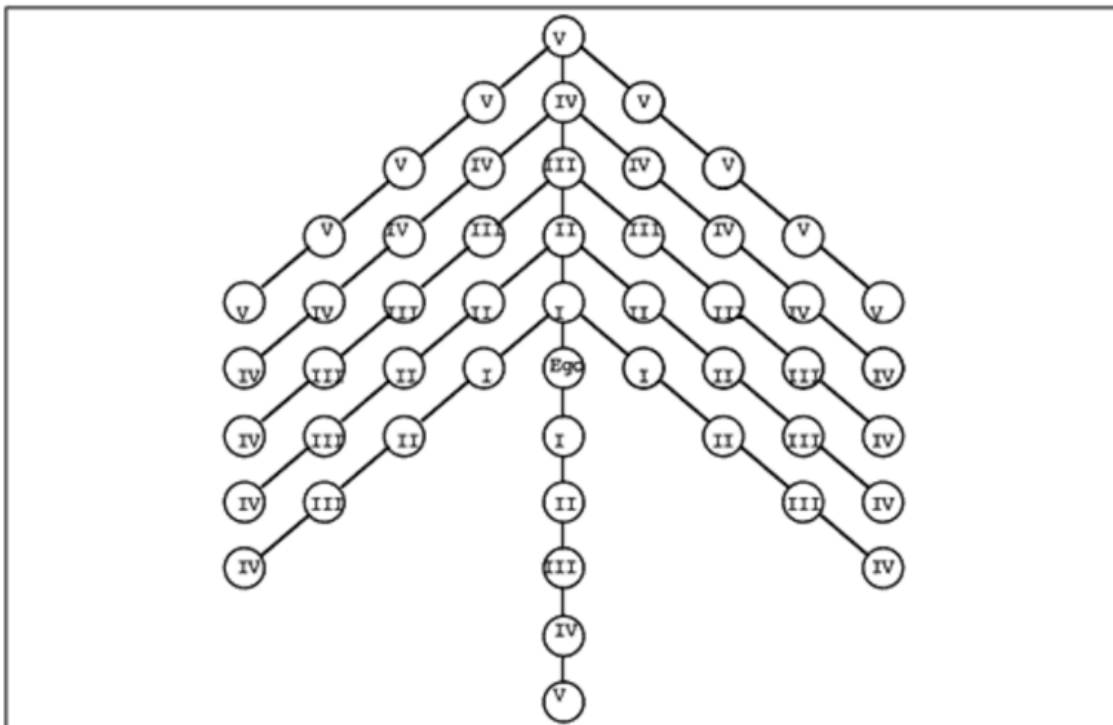
Esta clase de dispersión se hace completamente necesaria en sociedades conformadas por un número de miembros considerablemente grande, circunstancia que haría muy engorroso —sino imposible— seguir la huella de la totalidad de los parientes colaterales, especialmente de aquellos más alejados, además de la imposibilidad de mantener relaciones reales y continuas con todos ellos, muchos de los cuales, en ocasiones, están territorialmente muy dispersos.

Por supuesto, la cercanía de los parientes con respecto al ego no es una necesidad de la organización y desarrollo de la vida, en la medida en que la estructura social fundamental es de tipo territorial y el sistema de relaciones que vincula a los miembros del grupo social está constituido sobre el carácter predominante de las relaciones de vecindad sobre las de consanguinidad y afinidad.

Esta peculiaridad de los sistemas descriptivos de parentesco contrasta nítidamente con la convergencia de todos los parientes en la línea de descendencia del ego, que es la característica propia de los sistemas clasificatorios, y constituye, desde el punto de vista de los efectos que produce sobre la estructura social, una de las diferencias esenciales entre los dos sistemas, sino la fundamental.

**GRAFICO No. 2**  
**ESQUEMA DEL PARENTESCO DESCRIPTIVO (INGLÉS)**

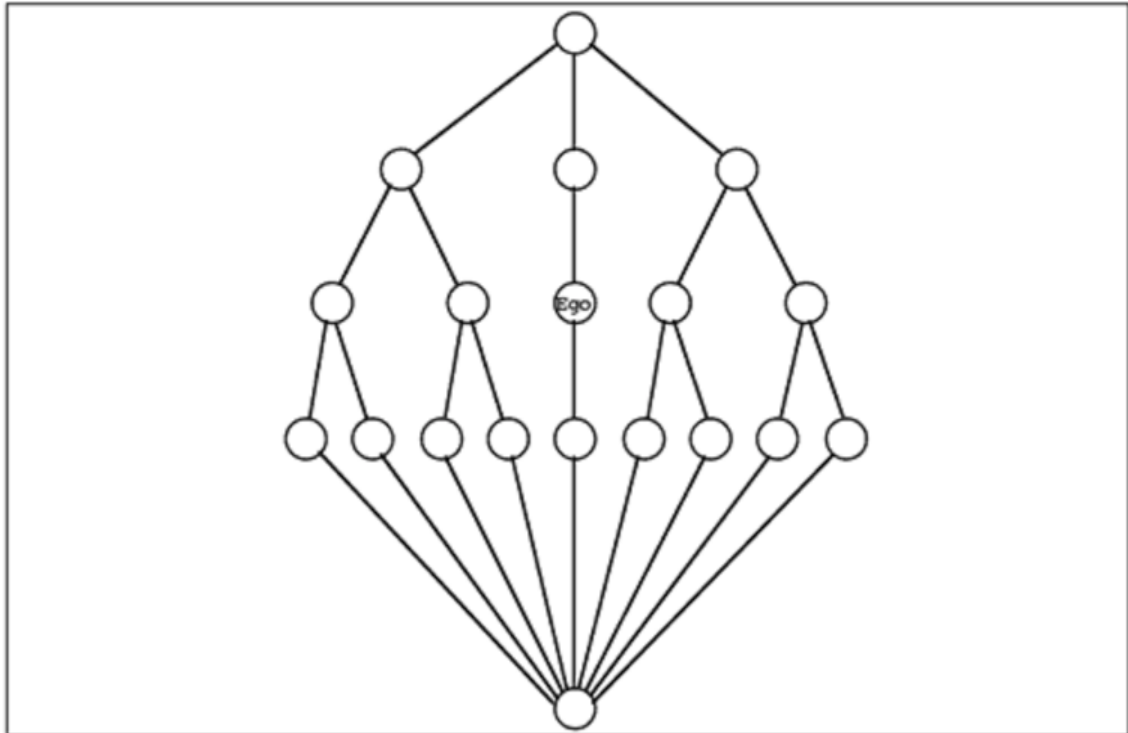
(Elaborado con base en la Plancha III: Diagrama de Consanguinidad: Sistema Inglés, Morgan 1970b: 593)



En los sistemas clasificatorios los parientes de todas las ramas colaterales convergen y se integran a partir de la segunda generación de descendencia contada a partir del ego, tal como puede observarse en el Gráfico No. 3; en este únicamente se ha identificado como punto de referencia al ego, con el objeto de poder integrar en una sola dos planchas diferentes de la obra

de Morgan, aquellas que corresponden a las líneas masculina y femenina respectivamente.

**GRAFICO No. 3**  
**ESQUEMA DEL PARENTESCO CLASIFICATORIO (SÉNECA-IROQUÉS)**  
(Elaborado con base en las Planchas VI y VII: Diagrama de Consanguinidad:  
Séneca-Iroqués, Morgan 1970b: 596-597)



De esta manera se concentra alrededor del ego, por medio de relaciones de parentesco reales y efectivas, un círculo muy amplio de parientes que le confiere garantía de protección y seguridad al evitar la dispersión de la sangre, función que resulta adecuada en un tipo de sociedad en donde tanto el grupo doméstico como la familia misma son débiles y el desarrollo de la capacidad de acción sobre la naturaleza, dado el incipiente desarrollo de las artes de subsistencia, es escaso, por lo que hombres y mujeres no logran enfrentarse con éxito a su medio, si viven y actúan en forma individual, pero ni siquiera si lo hacen a través del solo grupo familiar.

Morgan presenta la oposición entre los dos sistemas de consanguinidad y afinidad en los siguientes términos:

“En el sistema de parentesco de las familias aria, semítica y uraliana, las líneas colaterales permanecen diferenciadas y perpetuamente divergentes con respecto a la línea de descendencia directa, con el resultado, tanto teórico como práctico, de una dispersión de la sangre. Esta dispersión es una de las características del sistema descriptivo. Por el contrario, en el de las familias turana, india americana y malaya, las varias líneas colaterales, tanto las cercanas como las remotas, finalmente convergen y se integran en la línea de descendencia directa, con lo cual, en la teoría sino en la práctica, se previene la dispersión de la sangre. Por este medio, el parentesco colateral es, a la vez, valorado y preservado. Esta integración es, de algún modo, una de las características del sistema clasificatorio” (1970b: 13).

El empleo de este segundo nivel de abstracción posibilita la comparación, con base en la cual es posible llegar a establecer la oposición entre los respectivos principios de descripción y clasificación, de donde puede deducirse la imposibilidad de que uno de estos sistemas provenga del otro a través de un proceso de transición y transformación, puesto que no es posible que, dada su radical incompatibilidad, los elementos del uno puedan desarrollarse y coexistir en el interior del otro, durante un período relativamente considerable de tiempo. Al mismo tiempo, resulta claro que no puede darse entre ellos una transición, un sistema de parentesco mixto.

Estas dos grandes clases de sistemas de consanguinidad y afinidad están, a su vez, jerarquizadas: el sistema descriptivo es más simple que el clasificatorio, desde el punto de vista de su estructura. Esta característica diferencial incide en la metodología de análisis pues determina el orden en que se debe efectuar su estudio, yendo de lo simple a lo complejo, aunque históricamente, hasta donde Morgan logra establecerlo, el sistema clasificatorio parece haber sido el primero y haber tenido una difusión universal.



El tercer nivel de abstracción corresponde a las formas que presenta cada uno de los dos grandes sistemas, aria, semítica y uraliana, en el caso del descriptivo, y turania, malaya, indo-americana y esquimal, en el caso del clasificadorio. Estas últimas cuatro no ocupan la misma posición, sino que están jerarquizadas:

“El sistema clasificadorio tiene una forma principal, la indo-americana, y dos subordinadas, la malaya y la esquimal. De estas, la malaya es la más simple y, probablemente, la fundamental; por este motivo, es posible que haya sido la primera. A continuación sigue, en el orden natural, bien sea la turania o bien la de los indios americanos, según el caso, ya que se encuentran en la misma relación con respecto a la malaya; después está la esquimal, que se encuentra separada de los sistemas de las otras familias nombradas” (Morgan 1970b: 7).

Las distinciones que se manifiestan entre estas formas también están dadas teniendo su nivel de abstracción como uno de los criterios particularizadores. Apoyándose en las terminologías correspondientes, Morgan plantea la necesidad de diferenciar entre el malayo y el turanio con base en si las respectivas categorías de hermanos y hermanas se dan en abstracto o en forma concreta. Desde este punto de vista, la forma malaya resulta más abstracta que la sénéca-iroqués. En este caso, se considera que las categorías que comprenden un número mayor de parientes son las más abstractas. Si se tiene en cuenta este criterio de análisis, se constata que los sistemas de parentesco se desarrollan, yendo desde los más abstractos hasta los más concretos.

Un grado todavía menor de abstracción se da en relación con la categoría de forma típica, que se refiere a algunos sistemas concretos de parentesco, que se distinguen por presentar un conjunto persistente de “rasgos indicativos” (Morgan 1970b: 148) y que existen en sociedades específicas. Con su estudio se inicia en cada caso el análisis. Por ejemplo, la forma típica del

sistema ario es la romana, la del sistema indio americano es la iroquesa, la tamil es la del sistema turanio, la hawaiana, por último, lo es del malayo.

Con relación a lo anterior, en el análisis del sistema clasificatorio se presenta una particularidad: la forma escogida para iniciar la indagación es la de los indios americanos, la ganowaniana; su forma típica es la iroquesa, pero el parentesco no es idéntico entre las siete naciones iroquesas —Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga, Séneca, Tuscarora, Iroquesa de las Dos Montañas. Para dar cuenta de esta diferencia, Morgan incluye otra categoría, la más concreta y también la más desarrollada de todas, la forma clásica (estándar), que corresponde en este caso al sistema séneca-iroqués. En otros casos, como los del sistema ario y el turanio, las formas típica y clásica coinciden en una sola. Como expresa Morgan, “la forma tamil de este sistema [el dravídico] se ha tomado como la clásica o típica de la familia turania” (1970b: 386).

### El método de exposición

El método de exposición del parentesco seguido por Morgan comienza con el exámen de la forma típica del sistema más simple, es decir, por la forma romana del parentesco ario del sistema descriptivo. Una vez esclarecida esta, avanza presentando y comparando con ella las varias formas que prevalecen en las restantes naciones arias; su propósito es mostrar cómo coinciden en sus rasgos radicales y, al mismo tiempo, cuales son las diferencias que presentan con la romana y entre sí. De allí saldrá la comprensión del sistema ario en su conjunto. Continúa luego con el estudio del sistema semítico, no a partir de una forma típica del mismo, sino de su comparación con el ario, para establecer en forma simultánea la semejanza de sus principios radicales y sus diferencias en aspectos secundarios. Idéntico camino metodológico sigue para la comprensión del sistema uraliano.

Una vez se han comprendido las tres formas del sistema descriptivo, se ha aprehendido también este sistema en su globalidad y en su existencia histórica y no únicamente en sus rasgos abstractos y generales, como al comienzo del texto.

La exposición del sistema clasificatorio se inicia con el estudio del sistema séneca-iroqués, para luego comparar los resultados con los sistemas de las restantes naciones de la Liga, los de las naciones vecinas, los de la totalidad de las naciones habitantes de norteamérica y, finalmente, aquellos de las aldeas indias de Nuevo México y, aun, de algunas sociedades de Centro y Sur América, con el fin de alcanzar el conocimiento acabado del sistema ganowaniano.

Para hacer inteligibles los sistemas turanio y malayo, procede desarrollando una comparación de sus formas que toma como eje de referencia el sistema de los indios americanos. Así hasta comprender la totalidad del sistema clasificatorio.

Termina su texto confrontando los dos grandes sistemas, pero ahora como una unidad de las diversas formas históricas concretas que ha analizado y no en forma abstracta como al inicio. Por eso, puede correlacionar todas esas formas en su gran serie orgánica de quince instituciones relacionadas con el desarrollo de la familia.

Cada nivel por encima del más concreto está dado por el conjunto de las diversas formas del nivel más bajo, hasta llegar al sistema de consanguinidad y afinidad en general que incluye todas las formas anteriores. De ahí que si el texto comienza con la exposición de las características definitorias del sistema de parentesco como abstracción, como generalidad, esto es un resultado del proceso de conocimiento anterior y no el comienzo de la investigación. Pero, aislada de las formas específicas que el parentesco reviste en la amplia gama de las sociedades humanas, esta forma abstracta carece de sentido, de vida, es

solo un esquema. Es preciso dotarla de vitalidad, recubrir ese esqueleto de carne y piel para que tenga validez y para que se convierta en un conocimiento científico que permita explicar las formas determinadas históricamente. Este es el objetivo que se busca con tal manera de estructurar la exposición; por eso, ella es, como lo expresa Morgan, parte del proceso de conocimiento de los sistemas de consanguinidad y afinidad.

Además, solo así las conclusiones son suficientes para plantear, como lo hace y desde este punto de vista, la unidad de la humanidad bajo el concepto de “familia humana”, la cual, desde luego, es también una abstracción.

Godelier malinterpreta el método de abstracción de Morgan al compararlo con el de Sahlins, que consistiría en

“comparar múltiples sociedades primitivas carentes de Estado y de clases, intentando *aislar* sus rasgos comunes y *dejando* provisionalmente *al margen* sus diferencias” (Godelier 1978: 209-210).

No se trata de comparar buscando rasgos comunes al nivel empírico, sino al nivel de los contenidos esenciales del concepto. Por eso Morgan plantea dos pasos posteriores dentro de su comparación, uno tendiente a establecer las coincidencias y las diferencias o desviaciones, como él las llama, y otro que debe esclarecer si estas se dan a nivel de los aspectos secundarios, no indicativos del concepto, o si representan modificaciones en los aspectos radicales y qué sentido tienen, es decir, buscar la explicación de la particularidad restituida dentro del análisis. Por eso se preocupa por establecer si esos elementos específicos y diferentes funcionan o no bajo los mismos principios estructurales que definen el concepto. Es decir, que hay que hacer énfasis y prestar atención a lo que viene después de que las diferencias se han dejado provisionalmente al margen, cosa que Godelier no hace.

Kaplan y Manners (1979: 28) han reconocido en su estudio del método comparativo utilizado por Morgan, que *“sin hacer comparaciones explícitas no puede haber teoría en antropología [...] aun la simple monografía etnográfica implica comparación”*.

De acuerdo con los mismos autores, este método es importante para el avance científico: *“La comparación seguida de abstracción no solo es veraz, sino metodológicamente legítima, heurísticamente sugestiva y científicamente fructífera”* (1979: 26).

En la obra de Morgan, este método de *“elevarse de lo abstracto a lo concreto como síntesis de múltiples determinaciones”* no es exclusivo de *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana*, aunque es aquí en donde se desarrolla por primera vez en forma acabada, a partir de elementos previos que están presentes ya en *La Liga de los Ho-de'-no-sau-nee o Iroqueses*. Es también el método que emplea en su estudio sobre la familia para construir el concepto de la misma.

Según Morgan, el desenvolvimiento del concepto de familia es el sucederse de sus diferentes formas y no la aparición o materialización de una sucesión de formas preexistentes en el concepto. Pero el concepto mismo es a la vez producto de tal desenvolvimiento. La familia monógama no podría haberse dado sin la existencia de las otras, puesto que constituye la forma más desarrollada y el producto del desarrollo de ellas. De una sola forma de familia, la consanguínea por ejemplo, es imposible abstraer el concepto de familia. La comparación y abstracción de las formas sucesivas de familia es el procedimiento que da origen a su concepto pero, como fenómeno de la realidad, la categoría de familia existe desde su primera forma. Es una categoría que tiene existencia real desde entonces, pero que carece aún de formulación teórica. La familia consanguínea es la primera manifestación histórica de la familia

considerada en abstracto. Igualmente, cada una de las otras formas de familia es manifestación histórica del mismo concepto, pero este no existe sino a través de y por ellas. De ninguna manera las preexiste. Es su resultado, no su causa. Marx ha planteado la misma idea en su estudio del método de la economía política:

“En lo que concierne a las ciencias históricas y sociales, hay que tener presente que el sujeto [...] está dado a la vez en la realidad y en la mente. Las categorías expresan por tanto formas y modos de existencia, y con frecuencia simples aspectos de esta sociedad, de este sujeto: desde el punto de vista científico, su existencia es anterior al momento en que se comienza a hablar de ella *como tal*” (1971b: 48).

Cuando da inicio al proceso de elaboración conceptual de la categoría de familia, Morgan (1970b: 479) vacila en aplicarla para denominar a las formas anteriores a la monogamia; al referirse a las costumbres e instituciones más antiguas relacionadas con la familia, dice que *“necesariamente tienen que haber precedido al conocimiento del matrimonio entre parejas simples y a la familia misma, en el sentido moderno del término”* (subrayado mío).

Sobre este tema, el marxista Olmeda asegura que: “Disponemos ya de material abundante para probar cumplidamente la continuidad ininterrumpida de la pareja humana como base de la organización familiar desde la aparición de los grupos humanos” (1970: 169).

Morgan agrega, un poco más adelante (1970b: 485), que la tribu *“se convirtió en un poderoso movimiento hacia la realización final del matrimonio entre parejas simples y la verdadera condición de familia”* (subrayado mío).

Pero en *La sociedad primitiva* ya ha descubierto cuál es la esencia común a la monogamia y a las formas previas: la existencia de parejas simples. Estas están presentes en todas las formas anteriores, con la peculiaridad de que en ellas, ni son estables ni han alcanzado el predominio sobre el conjunto de la sociedad. El desenvolvimiento lógico de este principio constituye, pues, la base

de la serie de formas de familia, la cual no es elaborada al azar ni por capricho de Morgan.

Este desenvolvimiento de las ideas no tiene progreso ni ritmo propios, puesto que depende del progreso de la experiencia y este del progreso de los elementos materiales de vida (invenciones y descubrimientos y artes de subsistencia). Esto implica diferencias en la “velocidad” de este desenvolvimiento en las distintas sociedades, hecho que produce un desarrollo desigual entre ellas. De otra manera, avanzarían todas al mismo ritmo y encontraríamos, en cada momento de la historia, una completa homogeneidad social.

## CAPITULO IV

### DESARROLLO DESIGUAL

Nada muestra mejor lo errado de las afirmaciones sobre el carácter evolucionista unilineal de las concepciones de Morgan que su concepto de desarrollo desigual, presente tanto en referencia a los diferentes aspectos que conforman una sociedad, como a las diversas sociedades entre sí. En la *Liga de los Ho-de'-no-sau-nee o Iroqueses* muestra como entre estos pueblos las formas de gobierno no se corresponden con el tipo de vida que llevan, lo cual prefigura ya el concepto de desarrollo desigual que elaboraría por completo en *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana* y en *La sociedad primitiva*.

Los diferentes elementos e instituciones que conforman una sociedad no se desarrollan todos en forma homogénea, ni desde el punto de vista del nivel alcanzado por cada uno, ni con relación a una uniformidad en el tiempo; en ciertas épocas y circunstancias y por determinadas y muy diversas causas tanto internas como externas —como la difusión—, unos adquieren un nivel más avanzado que los demás; en otros momentos históricos, serán estos últimos los que cobren un desarrollo más alto. Morgan nos dice que

“Se pueden ubicar en el estadio medio [de la barbarie], por ejemplo, las aldeas indias de Nuevo México, México, Centroamérica y Perú y aquellas tribus del hemisferio oriental que poseyeron animales domésticos, pero en las cuales faltaba el conocimiento del hierro. Los antiguos bretones, aunque familiarizados con el empleo del hierro, lógicamente forman parte de esta clasificación. La vecindad de tribus continentales más avanzadas había hecho progresar entre ellos las artes de la vida mucho más allá del estado de desarrollo de sus instituciones domésticas” (s. f.: 11, subrayado mío).



---

O sea que, mientras un período étnico está integrado por elementos que son congruentes entre sí en cuanto a su nivel de desarrollo, la condición de una sociedad puede estar conformada por inventos e instituciones que pertenecen a varios períodos étnicos. Sin embargo, en un período étnico el desarrollo puede asumir también formas desiguales:

“Este período étnico [la barbarie inferior] no está señalado por ningún gran invento o descubrimiento si exceptuamos el arte de la alfarería, el tejido a mano y el arte del cultivo en América, que dio la alimentación farinácea. Se distinguió más que todo por el progreso en el desenvolvimiento de las instituciones” (Morgan s. f.: 538, subrayados míos).

Este desarrollo desigual no es solamente un hecho que tenga ocurrencia exclusivamente al interior de las diversas sociedades, también está presente cuando se las correlaciona entre sí, aunque habiten en una misma región, desciendan de un tronco original común e, incluso, hablen una misma lengua.

La desigual dotación natural de los hemisferios o de los territorios de los distintos países, es un factor que tiene que ver con la aparición de diferencias de avance entre los pueblos ubicados en ellos; en este caso hay una incidencia de factores naturales, externos a la sociedad, en la explicación de la situación de progreso diferencial:

“Los aborígenes americanos del estadio inferior de la barbarie se hallaban en posesión de la horticultura un período étnico completo antes que los habitantes del hemisferio oriental, como consecuencia de la dotación desigual de los hemisferios. El oriental tenía todos los animales domesticables, excepto uno, y la mayoría de los cereales, en tanto que el occidental solamente tenía un cereal apto para el cultivo, aunque era el mejor. Esto tendía a prolongar en el primero el período más antiguo de la barbarie y a acortarlo en el último, con la ventaja de condición a favor de los aborígenes americanos en este período. Pero cuando las tribus más adelantadas del hemisferio oriental, en los comienzos del período medio de la barbarie, hubieron domesticado animales que les proveían de carne y leche, su condición, sin el conocimiento de los cereales, era muy superior a la de los aborígenes americanos del período correspondiente,

---

con el maíz y otros cultivos, pero carentes de animales domésticos” (Morgan s. f.: 22).

Así pues, sociedades que se encontraban en el mismo período étnico tenían condiciones sociales de distinto nivel de desarrollo; estaban unas más adelantadas que las otras. Refiriéndose a las civilizaciones griega y romana, Morgan (1970a: 32) asegura que *“se las hallará deficientes en grandes inventos y descubrimientos, pero sobresalientes en artes, en filosofía y en instituciones orgánicas”*.

Es decir, que los elementos que las componen no presentan un grado homogéneo de avance; sobresalen unos en detrimento de los demás; pero también en relación con otras sociedades se da una desigualdad, pues mientras se destacan sobre ellas en los aspectos de su vida espiritual y política, estas las superan en cuanto al desarrollo de la vida material.

En la visión de Morgan, la desigual dotación natural no determina fatalmente los resultados del desarrollo social ni la posición correspondiente de las sociedades en la escala de progreso de la humanidad, sus efectos diferenciadores solo tienen lugar si se dan determinadas condiciones:

“Mientras esta desigualdad de recursos fue indiferente para la humanidad en el período del salvajismo y sus efectos no se hicieron notar en el estadio inferior de la barbarie, sí representó una diferencia esencial para aquella porción que había alcanzado el estadio medio” (Morgan s. f.: 25).

No hay, entonces, un determinismo geográfico, pues el medio natural produce sus efectos solo en virtud del grado de relativo adelanto, de las capacidades y necesidades de la sociedad, de su poder para utilizar los diversos recursos de que dispone.

Morgan también encuentra esta desigualdad de desarrollo en su análisis de la familia. Considera que su avance no puede ser seguido ni explicado por sí mismo, sino en su interrelación con el matrimonio y el sistema de

---

consanguinidad. Un sistema de matrimonio es la base de partida para que se configure un tipo de familia, del cual se deriva un sistema de consanguinidad.

Pero esta correspondencia se plantea en un nivel teórico, abstracto, en el campo de la lógica del sistema. En la historia, en las sociedades concretas, se produce de ordinario un desfase entre estos elementos. La condición concreta de la sociedad en un momento dado de su historia, es una combinación estructurada de formas de matrimonio, de familia y de parentesco que no se corresponden entre sí. Esto se debe a que los sistemas de consanguinidad se autoperpetúan y prolongan su existencia mucho más allá que las formas de familia y matrimonio asociadas con ellos, y también a que, además de la interrelación que existe entre estos distintos elementos, cada uno de ellos tiene su propia dinámica interna de desenvolvimiento.

Con base en su idea del desarrollo desigual, Morgan muestra y explica los procesos de avance y estancamiento en la historia de las diversas sociedades. Cada una de ellas, con base en una dotación tecnológica que se deriva de inventos y descubrimientos, adquiere un cierto grado de desarrollo en el cual se presentan ciertos problemas y surgen determinadas necesidades. Si aquellos son resueltos y estas satisfechas, la sociedad alcanza un nuevo nivel, en caso contrario pueden ocurrir un estancamiento o una degradación social.

En este caso, no importa tanto si una sociedad desarrolla por sí misma un determinado elemento o si lo toma de otra, lo que importa es la relación de este con los problemas y necesidades sociales, es decir, que tanto la invención como la difusión tienen una importancia similar para estos efectos. Pero si en un momento dado de la historia de una sociedad se produce una invención o, en virtud de la difusión por contacto, aquella conoce un elemento novedoso sin que exista interiormente su necesidad, no se producirá ningún efecto importante e, incluso, es posible que el elemento en cuestión pase desapercibido.

---

Esto significa que Morgan no solamente logra “ver” los estancamientos y retrocesos que existen en la realidad, sino que puede encontrar sus causas y lo que implican dentro del conjunto del desarrollo de la humanidad, contrariamente a lo que afirman algunos autores, como Goblot, para quien Morgan: “[casi no es] capaz de pensar teóricamente los ‘reveses’, los estancamientos y los retrocesos, sin los cuales la historia de la humanidad sería otra historia [a causa de la marcha irresistible del progreso]” (1973: 94).

### LOS RITMOS DE LA HISTORIA

En relación con el concepto de desarrollo desigual, Morgan plantea el de ritmos de desarrollo histórico. Estos varían, no solo de una sociedad a otra, sino en los diversos momentos o etapas de la historia de una misma sociedad. Si en un momento dado una de ellas marcha adelante de otras de su misma área territorial o del mismo continente, es posible que aquellas aumenten su velocidad de progreso y terminen dándole alcance y aun superándola; o también, si la primera no puede resolver con éxito los nuevos problemas que se le plantean para su evolución, puede quedarse estancada durante un tiempo que puede ser más o menos largo, mientras las demás la alcanzan y la dejan atrás o, al menos, se le acercan considerablemente.

De acuerdo con la visión que desarrolla Morgan, el desenvolvimiento de la humanidad en su conjunto se va dando de tal forma que:

“la porción más adelantada de la raza humana fue detenida, por así decirlo, en ciertas etapas del progreso, hasta que algún gran invento o descubrimiento, tal como la domesticación de animales o el proceso de fundición del hierro mineral, le diera un nuevo y pujante impulso hacia adelante. Mientras permanecía así detenida, las tribus más rústicas, avanzando de manera continuada, se acercaban en mayor o menor grado al mismo estado; porque dondequiera que existía una conexión continental, todas las tribus deben haber participado en alguna medida de los progresos de las otras. Todos los grandes inventos y

---

descubrimientos se propagan por sí mismos; pero las tribus inferiores deben haber apreciado su valor antes de poder apropiárselos. En las regiones continentales, ciertas tribus llevarían la delantera; pero la dirección estaría propensa a desplazarse muchas veces en el curso de un período étnico. La destrucción del vínculo étnico y de vida de tribus particulares, seguida de su decadencia, debe haber detenido por un tiempo, en muchos casos y en todos los períodos, la corriente ascendente del progreso humano” (s. f.: 39, subrayado mío).

En este adelantarse y atrasarse las sociedades, en este jalarse las unas a las otras hacia adelante, la difusión es de capital importancia. Cuando expone en qué forma las tribus del estadio inferior de la barbarie obtuvieron algunos de los elementos materiales de que dispusieron en este período, Morgan conjetura:

“No es improbable que algunos de estos inventos se tomaran en prestamo de tribus que se encontraban en el estadio medio; por este procedimiento, constantemente repetido, las tribus más adelantadas hacían ascender a las más atrasadas, a medida que estas eran capaces de apreciar y apropiarse de los medios de progreso” (s. f.: 540).

Esta temática del ritmo de desarrollo social está vinculada con la problemática, que desarrollaré más adelante con amplitud, del sujeto de la historia, y por lo tanto, con la manera como esta avanza. Duvignaud no duda que, en Morgan:

“la idea [...] de la evolución no es tan sencilla como generalmente se cree (ni como lo ha creído Engels). Sin duda porque el jurista de Rochester había descubierto *sobre el terreno* esta experiencia de la diferencia, que, prolongada hasta el fin, en realidad prohíbe atribuir al desarrollo del tiempo un sujeto o esencia absoluta independiente de la observación o de la fenomenología vivida: la denominación de la historia, en tanto que principio motor de las formas sincrónicas de la vida colectiva real, connota una forma absoluta, una potencia externa a la existencia de los hombres y del observador” (1977: 62).

Si no fuera así, si se sobredimensionara hasta ese punto la historia, el desarrollo sería por completo uniforme, tal como lo concibe el evolucionismo unilineal; este no es el caso de Morgan, en cuyo pensamiento

---

“no es la historia (‘la historia’) la que explica el pasaje de una forma a otra, sino que son el enfrentamiento de la supervivencia y de lo nuevo, y la lucha por la supervivencia en los límites de un territorio cerrado, los que provocan la mutación” (Duvignaud 1977: 63).

El tiempo no es pues el sujeto que determina el desarrollo de las formas sincrónicas de vida. Al contrario, el movimiento de la sociedad engendra el tiempo. Véase para mayores detalles el capítulo sobre la razón del progreso humano y la duración relativa de los períodos (Morgan 1970a: 31-43; s. f.: 29-44), en donde muestra que el tiempo es progresivo y se acelera en progresión geométrica. Entonces, la dinámica histórica no es una dinámica de categorías abstractas que se contraponen en el pensamiento o que se engendran unas a otras por fuera de los hechos de la realidad:

“El pasaje de una forma a otra no se reduce simplemente a una idea o a un sistema que engendra otra idea y otro sistema sino una red de relaciones constituida *contra* una red de relaciones anteriores o próxima. Así la familia se opone al parentesco, los restos de familia consanguínea ayudan a constituir la gens en un sistema donde esta última ya está alterada. Aquí el pasaje no se efectúa como en la lógica de Hegel, sino *en el movimiento interno de los ajustes ‘sincrónicos’* cuya *sola acumulación engendra el tiempo*” (Duvignaud 1977: 70).

Así puede constatarse con la dinámica general de desenvolvimiento entre los aborígenes americanos, no solo si se consideran sus diversas naciones, sino si se compara el adelanto de estas con el alcanzado por otros pueblos ubicados fuera del continente americano, tanto en el hemisferio oriental como en Europa:

“Ellos iniciaron su carrera en el continente americano en el salvajismo y, no obstante una dotación inferior de cualidades mentales, su gran mayoría había emergido del salvajismo y alcanzado el estadio inferior de la barbarie, mientras una parte, los indios pueblos de Norte y Sudamérica, habían ascendido al estadio medio. Habían domesticado la llama, el único cuadrúpedo nativo de este continente que podía ser útil en la domesticación, y habían producido el bronce mediante la aleación del cobre con el estaño. Solo necesitaban una invención, la mayor, el arte de fundir el mineral de hierro, para alcanzar por sí mismos el estadio superior. Si se tiene en cuenta la ausencia de toda conexión con la

---

porción más adelantada de la familia humana, ubicada en el hemisferio oriental, su progreso desde el salvajismo, realizado sin ninguna ayuda, por autodesarrollo, debe considerarse como notable. Mientras el asiático y el europeo aguardaban pacientemente el regalo de las herramientas de hierro, el indio americano estaba a punto de alcanzar la posesión del bronce, que se encuentra próxima a la del hierro en orden cronológico. Durante este período de estancamiento en el hemisferio oriental, los aborígenes americanos avanzaban, no hasta el estado en que se les encontró, pero lo suficientemente cerca para alcanzarlo, mientras el asiático atravesaba el último período de la barbarie y el europeo cuatro mil años de civilización” (Morgan s. f.: 39-40).

Esta idea, profundamente contraria a la del evolucionismo lineal, relativiza cualquier posición de adelanto o mayor progreso que exhiba una sociedad en un momento determinado, explicándola por razones en todo distintas a una capacidad natural de la misma, que sería, en caso de que fuera posible, un factor permanente e inmutable de superioridad.

El mayor o menor grado de avance de una sociedad en un período dado solo se debe a las circunstancias históricas y cambiará necesariamente con la modificación de las mismas. Las sociedades que hoy van adelante pueden quedar estancadas en su avance poco tiempo después, y en tanto, las que vienen atrás se acercan a ellas y algunas las sobrepasan. Más tarde, es posible que se detengan a su vez, mientras que otra toma la delantera. Otras, todavía, decaen y aun desaparecen, pero el progreso de la humanidad en su conjunto no se detiene definitivamente. En la historia, unas cuantas sociedades alcanzaron finalmente la civilización, pero ello no significa que conservarán esa posición de primacía en el futuro. El progreso histórico es por completo relativo.

### DIFUSIÓN, NECESIDAD Y CAMBIO

Es necesario recalcar aquí la observación de Morgan sobre las circunstancias necesarias para que los prestamos culturales o la difusión actúen y un pueblo pueda tomar una invención o institución proveniente de otro más

---

avanzado en ese campo: que aquel pueda *“apreciar su valor”*, es decir, que el prestamo sea congruente con su nivel de desenvolvimiento y responda a sus necesidades, dándole la capacidad para satisfacerlas.

Según él, los factores externos no pueden ser por sí mismos causas del cambio de una sociedad. Para que lo sean, deben existir circunstancias internas que lo posibiliten y lo hagan necesario y darse necesidades a las cuales el factor externo responda, incidiendo de algún modo para su satisfacción.

En general, tal ha sido también la concepción marxista de la causalidad de las transformaciones sociales. Mao Tse-tung la resume así:

“La causa fundamental del desarrollo de las cosas no es externa sino interna. Todas las cosas entrañan este carácter contradictorio; de ahí su movimiento, su desarrollo. El carácter contradictorio interno de una cosa es la causa fundamental de su desarrollo, en tanto que su interconexión y su interacción con otras cosas son causas secundarias [...] La dialéctica materialista considera que las causas externas constituyen la condición del cambio, y las causas internas, su base, y que aquellas actúan a través de estas” (1976: 90-91, subrayados míos).

Los fenómenos del desarrollo desigual y de la no correspondencia entre los períodos étnicos y las condiciones de la sociedad, —esta última, fluctuante en el tiempo— son hechos que exigen la elaboración de un tipo específico de tratamiento conceptual y metodológico por parte de Morgan, al cual me referiré a continuación.

## PERÍODO ÉTNICO Y MODO DE PRODUCCIÓN

Ya he mostrado en el capítulo anterior cómo se diferencian y correlacionan tales fenómenos cuando se tiene en cuenta su diferente nivel de abstracción o concreción. Desde ese punto de vista, el concepto de período étnico tiene similar condición teórica que el de modo de producción en Marx. El de condición de la sociedad, a su vez, se asemeja al de formación social o



---

formación económico-social. El período étnico contiene unas características puras, abstractas, homogéneas; el de condición de la sociedad indica las formas concretas, históricas, de existencia de la sociedad en un momento dado, conformadas por elementos correspondientes a distintos períodos étnicos y, por ende, heterogéneos.

Sabemos además que todos los componentes de una formación económico-social están estructurados con base en aquellos que corresponden a un determinado modo de producción, y que ellos determinan a los demás, coloreándolos, jerarquizándolos a su alrededor. Tal es la idea de Marx:

“En todas las formaciones sociales, una producción dada es la que asigna a todas las otras su rango y su importancia; las relaciones esenciales juegan un papel determinante respecto a otras relaciones. Se obtiene así una iluminación general que baña todos los colores y modifica su tonalidad particular; dicho de otro modo: un éter especial determina el peso específico de cada una de las formas de existencia” (1971b: 49).

Ya vimos que una cosa semejante ocurre con la visión de Morgan respecto de la condición de la sociedad, pues en ella algunos de los elementos componentes ocupan el lugar central, constituyéndose así en el contenido de esa sociedad específica y determinando a los demás.

Sin embargo, las diferencias de condición social tienen que ver, desde un segundo punto de vista, con el método, con el procedimiento que Morgan sigue en el proceso de conocimiento tal como lo desarrolla a través de su exposición:

“Otra ventaja de fijar períodos étnicos definidos es la de encaminar la investigación especial a aquellas tribus y naciones que ofrezcan la mejor ejemplificación de cada estadio, a fin de que cada una sirva de modelo y de ilustración” (s. f.: 16, subrayados míos).

Es decir, que las sociedades concretas presentan formas muy diversas, pero algunas de ellas corresponden más a las características pertenecientes a un período étnico, se “acercan” más a él, a sus rasgos peculiares, en ese sentido

---

son más puras y, por consiguiente, permiten captar mejor y con más fidelidad los procesos:

“Algunas tribus y familias han sido dejadas en el aislamiento geográfico para resolver los problemas del progreso por el esfuerzo mental original; y, por consiguiente, han conservado sus artes e instituciones puras y homogéneas, mientras que aquellas de las otras tribus y naciones se han alterado por influjos externos. Así, mientras Africa era y es un caos étnico de salvajismo y barbarie, Australia y Polinesia se encontraban en el salvajismo puro y simple, con las artes e instituciones correspondientes a esa condición [...] La familia india de América [...] con instituciones homogéneas, ilustra, al ser descubierta, cada una de estas condiciones, y especialmente aquellas de los estadios inferior y medio de la barbarie, en forma más elaborada y más completa que cualquier otra porción de la humanidad” (Morgan s. f.: 16, subrayados míos).

Cosa semejante acontece con las tribus griegas y latinas que *“ofrecen el más alto ejemplo del estadio superior de la barbarie. Sus instituciones eran también puras y homogéneas”* (Morgan 1970a: 21).

Esta pureza y esta homogeneidad les otorgan su importancia relativa porque, al estar su condición más cercana al período étnico que les corresponde, contienen menos elementos de otros períodos étnicos que puedan distraer la visión que se lanza sobre ellas. De ahí que australianos y polinesios, indios americanos, romanos y griegos suministren *“los más altos ejemplos de las seis grandes etapas del progreso humano [y] la suma de sus experiencias unidas representa equitativamente la de la familia humana”* (Morgan *ibid.*).

Esto no implica que necesariamente las formas puras sean las más desarrolladas, —cuando no se trata de una pureza que resulta del aislamiento geográfico—; al contrario, generalmente son elementales, en cuyo caso la forma típica no puede ser la más pura. Por ejemplo, el sistema romano de afinidad y consanguinidad, forma típica del ario, no es puro, pues contiene categorías clasificatorias, pero es el más desarrollado en su forma lógica. En ciertos casos,

---

la pureza resulta de un bajo nivel de desarrollo, en el cual no han surgido aún elementos pertenecientes a niveles superiores, o viene de un desarrollo autónomo que no presenta los efectos de la difusión; en otros, es consecuencia de un alto desenvolvimiento social que ha eliminado al máximo las formas sobrevivientes de estadios anteriores. Es lo que acontece con aquella Inglaterra que conoció y estudió Marx:

“El físico observa los procesos naturales allí donde estos se presentan en la forma más ostensible y menos velada por influencias perturbadoras, o procura realizar, en lo posible, sus experimentos en condiciones que garanticen el desarrollo del proceso investigado en toda su pureza. En la presente obra nos proponemos investigar el *régimen capitalista de producción* y las *relaciones de producción y circulación* que a él corresponden. El hogar clásico de este régimen es, hasta ahora, Inglaterra. Por eso tomamos a este país como principal ejemplo de nuestras investigaciones teóricas” (Marx 1964: XIV, subrayado mío).

Más adelante, cuando emprende el estudio de la *“llamada acumulación originaria de capital”*, —proceso que siguió un curso que fue específico para Europa Occidental y, en consecuencia, no podía ser tomado como una filosofía de la historia de alcance universal, como algunos lo pretendieron—, Marx explica su método en una forma que coincide casi textualmente con las palabras de Morgan:

“Su historia presenta una modalidad diversa en cada país, y en cada uno de ellos recorre las diferentes fases en distinta gradación y en épocas históricas diversas. Pero donde reviste su forma clásica es en Inglaterra, país que aquí tomamos, por tanto, como modelo” (Marx 1964: 609, subrayados míos).

Esta situación del nivel de desarrollo que el capitalismo ha alcanzado en Inglaterra a mediados del siglo pasado, contrasta con la de Alemania y el resto de Europa Occidental en la misma época:

“Junto a las miserias modernas, nos agobia toda una serie de miserias heredadas, fruto de la supervivencia de tipos de producción antiquísimos

---

y ya caducos, con todo su séquito de relaciones políticas y sociales *anacrónicas*. No solo nos atormentan los vivos, sino también los muertos” (Marx 1964: XIV, subrayado mío).

Hago un paréntesis para subrayar aquí la utilización particular del concepto de supervivencia por parte de Marx en el texto que acabo de citar, concepto que está presente también en algunos lugares de los escritos de Morgan, por ejemplo:

“Reprimido o moderado durante la guerra y la lucha que pusieron en peligro la existencia nacional, el libertinaje revivió con la paz y la prosperidad, porque los elementos moralizantes de la sociedad no se levantaron contra él para extirparlo. Con toda probabilidad, este libertinaje era la supervivencia de un antiguo sistema conyugal que nunca fue erradicado completamente, que se conservó durante la barbarie como un vicio social y que ahora expresaba sus excesos a través del nuevo canal del hetairismo” (s. f.: 487, subrayado mío).

Aquella clase de sociedades constituye, pues, la mejor ejemplificación de un período dado, pero asimismo suministra las bases a partir de cuyo estudio se puede comenzar la investigación de las demás; una vez comprendido el modelo, se puede emprender, como ya vimos, el conocimiento de las restantes unidades mediante la comparación. Esta es la razón para que los iroqueses, los kamilaroi, los aztecas, los griegos y los romanos estén presentes en *La sociedad primitiva*, pese a que el objetivo de esta obra no es hacer su historia.

*El Capital* (Marx 1964) no constituye una historia económica de Inglaterra, pero capítulos enteros —maquinismo y gran industria, legislación obrera y otros— se refieren directamente a ese país a través de una rica información factual, casi etnográfica —como aquella que se refiere a las condiciones de vida de la clase obrera, especialmente al sector que proviene de Irlanda—, que permite que las categorías conceptuales creadas por Marx no sean un producto de la especulación, sino que sean elaboradas por él a partir de la realidad, de la cual deben, al mismo tiempo, dar cuenta; de este modo, el

---

método de Marx, como el de Morgan, no es solamente deductivo sino también, y como punto de partida, inductivo, y procede por inferencias cada vez más amplias.

Al mismo tiempo, el análisis que hace Morgan acerca de sociedades específicas, constituye la mejor base y el camino metodológico para la construcción del concepto del período étnico correspondiente, pues se trata de ir elaborando los conceptos mediante el conocimiento de la realidad y no simplemente de exponer unos conceptos preexistentes al texto:

“Cuando estas varias condiciones de la sociedad se hayan estudiado y hayan sido comprendidas a cabalidad en las áreas de su mejor ejemplificación, el curso del desenvolvimiento humano desde el salvajismo, pasando por la barbarie, hasta la civilización, se hará inteligible como una totalidad organizada” (Morgan s. f.: 474).

## DESARROLLO SOCIAL Y CONOCIMIENTO

Por eso, cuando se aborda la lectura de *La Liga de los Iroqueses* como una obra clásica de la etnografía, asombra descubrir que su objetivo no es el de describir la vida iroquesa en la década de los 40 del siglo XIX, en los momentos en que sufría una gran decadencia; al contrario, Morgan nos conduce hacia atrás, a examinarla en el período de 1670-1690, cuando se encontraba en su máximo esplendor.

Qué Morgan haya optado por este método se explica porque únicamente cuando un sistema social ha alcanzado su máximo desarrollo puede comprendérselo en sus principios y características esenciales. Cuando apenas está en proceso de avance o cuando desciende ya hacia su desaparición, no es posible captar su explicación última, esencial, solo realizar descripciones sincrónicas y secundarias. Todas las categorías, en su existencia como entes de realidad, son desenvolvimientos de gérmenes que se originaron en el salvajismo

---

y que han avanzado de las formas más simples a las más desarrolladas. Pero, el proceso de formulación, de conocimiento de estas categorías como categorías de pensamiento, como cuerpos de conceptos, sigue el camino inverso y solo puede alcanzarse a partir de las formas más desarrolladas.

Para Morgan es claro que las formas fundamentales —hechos, los llama él— de una sociedad o fenómeno social no son aquellas que aparecen cronológicamente en último término. Este importante criterio está ya presente en *La Liga de los Iroqueses*, en donde plantea cómo la forma clásica de la oligarquía, la de Grecia, apareció mucho antes que la forma iroquesa, siendo esta última más perfecta desde el punto de vista de la democracia. Reaparece en *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana*, cuando expresa que el sistema de consanguinidad de los romanos es la forma más desarrollada del sistema de parentesco descriptivo, es decir, la que aplica de una manera más cabal sus principios, mientras que formas muy posteriores, como la francesa, la española, la inglesa, etc., son menos desarrolladas pese a lo tardío de su aparición. Incluso en su última gran obra, *Casas y vida doméstica de los aborígenes americanos*, aplica este criterio para referirse a los diversos tipos de vivienda. En todos estos casos, Morgan supera el criterio cronologista de la historiografía más tradicional.

El objetivo de su etnografía se encuentra, pues, en la forma superior o más desarrollada de una sociedad, a partir de la cual es posible aprehender su esencia y, con base en esta, entender y explicar las demás formas.

Algunas otras sociedades presentan “anormalidades” en su desarrollo, motivadas por diversas causas:

“Los elementos ajenos entremezclados con la cultura nativa, en algunas regiones del hemisferio occidental, produjeron una condición anormal de la sociedad en los sitios en donde las artes de la vida civilizada fueron adaptadas a las aptitudes y necesidades de salvajes y bárbaros. Tribus

---

que eran estrictamente nomádicas tenían también peculiaridades sociales, nacidas de su excepcional modo de vida, que aún no se comprenden bien. Las culturas indígenas de muchas tribus se han detenido y alterado a causa de influencias derivadas de pueblos superiores, hasta el grado de cambiar el curso natural de su progreso. En consecuencia, sus instituciones y su condición social se han modificado” (Morgan s. f.: 472).

Su estudio, entonces, no puede ser el punto de partida para la comprensión de las demás; al contrario, se accede a su conocimiento comparándolas con las formas más puras y homogéneas.

Incluso en el estudio del desarrollo de las instituciones particulares se presenta esta diferenciación entre los conceptos generales, abstractos, y la realidad, diferenciación que rompe con la linealidad que ciertos autores atribuyen a Morgan:

“Al hablar en forma tan positiva sobre las diversas formas de la familia en su orden relativo, existe el peligro de no ser bien interpretado. Mi intención no es la de dar a entender que una forma haya surgido completa en un estadio determinado de la sociedad, florecido universalmente y en forma exclusiva allí donde hubiesen tribus de la humanidad que se encontraran en el mismo estadio, para luego desvanecerse en otra que sería la forma siguiente más elevada. Pueden haber aparecido casos excepcionales de la familia punalúa en la consanguínea y viceversa; pueden haberse registrado en medio de la punalúa casos excepcionales de la sindiásmica y viceversa; y casos excepcionales de la monógama en medio de la sindiásmica y viceversa. Aun pueden haber aparecido casos excepcionales de la monógama tan abajo como en la punalúa y de la sindiásmica tan atrás como en la consanguínea. Además, algunas tribus alcanzaron una forma determinada con anterioridad a otras más adelantadas; por ejemplo, los iroqueses, en el estadio inferior de la barbarie, ya tenían la familia sindiásmica, pero los bretones, que se hallaban en el estadio medio, todavía poseían la punalúa. La alta civilización de las costas del Mediterráneo había propagado a Bretaña artes e invenciones que iban más allá del desarrollo intelectual de sus habitantes celtas y que estos solamente podían apropiarse en forma imperfecta. Ellos parecen haber sido salvajes en cuanto a su inteligencia, pero con el uso de destrezas y elementos externos correspondientes a tribus más adelantadas” (Morgan s. f.: 470-471, subrayados míos).

---

En la primera parte de esta cita está expresada claramente la idea de un desarrollo acumulativo, que permite que las formas sociales existentes en un período prolonguen su vida en los posteriores, pero reelaboradas por estos. La idea de que el desarrollo se da en forma de acumulación progresiva, por lo que el paso a una nueva época no implica que desaparezcan todos los elementos de la anterior, se repite otras veces. Así:

“La civilización moderna recuperó y asimiló todo lo que era de valor en las civilizaciones antiguas [...] Estas civilizaciones absorbieron considerablemente los inventos y descubrimientos y las instituciones del período anterior de la barbarie, como asimismo descansaron en ellos” (Morgan 1970a: 32).

Con estos criterios, Morgan elaboró los conceptos de forma modelo, forma típica y forma clásica, metodológicamente claves en sus análisis de los sistemas de consanguinidad y del desenvolvimiento de los conceptos de gobierno, familia y propiedad.



## CAPITULO V

### TEORÍA DE LA TRANSICIÓN Y EL CAMBIO

En relación con la forma como Morgan concibe los procesos de cambio, resulta de gran importancia el empleo que hace del concepto de transición, el cual le permite pensar la diferenciación entre las etapas de avance social y, al mismo tiempo, conectarlas, explicar de qué manera se pasa de una a otra en la historia.

Pero es preciso establecer el nivel de abstracción que corresponde a esta idea: ¿se trata de una transición entre estadios o lo es entre condiciones de la sociedad? Es decir, ¿se trata de un concepto claramente histórico, referido a un fenómeno que se da en el avance de sociedades o instituciones concretas, o lo es teórico abstracto y hace parte del modelo de pensamiento, de la teoría de la historia? O, planteado de otro modo, ¿hay o no formas generales de transición? A continuación intentaré dar respuesta a estos interrogantes, pues su no solución conduce a malinterpretar a Morgan, como le ocurre a Terray:

“Si por forma de transición se entiende un conjunto donde coexistirían mal que bien elementos pertenecientes unos a formas viejas y otros a formas nuevas, entonces para Morgan no existen una formas de transición” (1971: 24).

Esto resulta totalmente falso si se mira la transición como una forma intermedia con su propia coherencia, como un hecho histórico y no como un instrumento teórico. Esto es bien claro en los planteamientos de Morgan, como lo mostrará un solo ejemplo, aunque sería posible agregar muchos otros:

“Se encontrará que dos tipos de organizaciones de gobierno existieron durante un tiempo uno junto a otro, como entre los atenienses, uno en

---

vías de desaparecer, el otro en camino de imponerse. El primero era una sociedad (*societas*), basada en las gentes, el segundo un estado (*civitas*), basado en el territorio y en la propiedad y que iba reemplazando progresivamente al primero” (s. f.: 309).

### TRANSICIÓN ENTRE LOS KAMILAROI

En el capítulo de *La sociedad primitiva* (1970a: 47-57, 1972: 61-71; s. f.: 47-60) que trata del análisis de la organización de los kamilaroi australianos, en clases basadas en el sexo, el concepto de transición es fundamental para entender la dinámica que se presenta en esta sociedad, pero, al mismo tiempo, para lograr comprender el alcance y contenido del propio concepto y poder adelantar en la tarea de dilucidar su carácter y su ubicación epistemológica.

En dicho texto, Morgan concibe la transición como una forma de estructuración de la sociedad en la cual aparecen combinados, coexistentes, elementos que corresponden a formas de organización diferentes:

“Se nos presenta entonces una notable combinación de hechos; a saber, una organización sexual y una gentilicia coexistentes; a aquella corresponde la posición central, y a esta una embrionaria, pero que progresa hacia su integración con base en sus intrusiones sobre la primera” (s. f.: 48, subrayado mío).

No se trata de una coexistencia de elementos al modo de una simple sumatoria o agregado informe de ellos, no es un amontonamiento ni una mezcla, es una combinación estructurada en la cual existen determinadas relaciones entre los elementos que se combinan y que están jerarquizados. Alguno o algunos elementos, en este caso los de la organización con base en el sexo, ocupan una posición “central”, es decir, son el eje a cuyo alrededor se conforma la sociedad y se aglutinan los otros componentes, y ejercen una función de determinación sobre los demás.

Tal como veremos un poco más adelante, los elementos “centrales” representan el contenido de ese tipo de sociedad y por lo tanto la definen, la

caracterizan. Los otros aparecen en estado originario, en forma embrionaria y por lo tanto débiles, lo que los hace subordinados a los primeros; desempeñan el papel de la forma de la sociedad, pero están en proceso de crecimiento, se desarrollan y fortalecen y, de todos modos, ejercen su acción sobre los centrales, modificándolos. Se encuentran en forma dispersa, no estructurada o, como dice Morgan, en forma no integrada, pero marchando hacia su integración:

“La organización gentilicia sobrevino naturalmente sobreponiéndose a las clases como organización más elevada, simplemente envolviéndolas pero sin alterarlas. Que fue posterior desde el punto de vista temporal lo comprueban las relaciones de los dos sistemas, el estado inicial de las gentes, la condición de deterioro de las clases a causa de las usurpaciones de la gens y el hecho de que la clase es todavía la unidad de organización” (s. f.: 54, subrayados míos).

#### La organización kamilaroi y su transformación

Según lo anterior, la gens existe entre los kamilaroi como forma o, si se quiere, solo se da entre ellos la envoltura externa de la gens, pero aún no su contenido. Miremos cómo se presenta la situación. Son seis gentes divididas en mitades; una de las mitades está integrada por las gentes iguana, canguro y zorra mochilera, la otra la conforman las gentes emú, bandicoot y víbora negra. Los miembros de las tres gentes de la primera mitad no pueden casarse entre sí porque son consideradas como hermanas, ya que surgieron de la subdivisión de una gens originaria, pero sí pueden hacerlo con los miembros de cualquiera de las gentes de la otra mitad. Cada gens es estrictamente exogámica y los hijos pertenecen a la gens de la madre.

“Estas hacen parte de las características esenciales de la gens, dondequiera se encuentre esta institución en su forma arcaica. En sus rasgos externos, pues, es perfecta e íntegra entre los kamilaroi” (Morgan s. f.: 50, subrayado mío).

---

Y existen ocho clases basadas en el sexo, cuatro de hombres y cuatro de mujeres. Los hombres de cada clase masculina solo pueden casarse con mujeres de una de las clases femeninas y viceversa. Las clases de varones son: *ippai*, *kumbo*, *murri* y *kubbi*, y las de mujeres: *ippata*, *buta*, *mata* y *kapota*. Los miembros de cada una están distribuidos entre las diferentes gentes y son considerados como hermanos, descendientes teóricos de un antepasado femenino común. Los miembros de las clases correlacionadas de hombres y mujeres también se consideran hermanos: *ippai* con *ippata*, *kumbo* con *buta*, *murri* con *mata* y *kubbi* con *kapota* y, por lo tanto, no pueden casarse entre sí. Los derechos de matrimonio se establecen según la norma original: *ippai* con *kapota*, *kumbo* con *mata*, *murri* con *buta* y *kubbi* con *ippata*. Por eso, cada gens contiene cuatro de las ocho clases. Es posible que originalmente solo hubiesen existido dos clases de cada sexo y que luego se subdividieran (Morgan 1970a: 52-53).

El desarrollo de la sociedad lleva a que los componentes secundarios, subordinados y no estructurados hasta ese momento, se estructuren a su vez, se integren y, al hacerlo, dejen de ser meramente formales y determinados para hacerse contenidos esenciales y determinantes; es decir, para pasar a ocupar la posición central y con ello llevar a la sociedad a una nueva etapa, a un nuevo período o, como en este caso, a una nueva forma de organización.

Un momento o período de transición es, pues, en la visión de Morgan, un momento esencialmente dinámico en la historia de una sociedad, pues en su interior compiten por el predominio formas sociales diferentes. Del resultado de esta lucha dependerá la suerte de la sociedad en su conjunto, su retroceso, su estancamiento o, por el contrario, su progreso, aunque la línea general de desarrollo es la del avance. Existe, pues, una tendencia a que los elementos embrionarios y nuevos se impongan sobre aquellos anteriores, más antiguos y

que constituyen la médula del estadio social existente hasta ese momento. Morgan expresa aquí de qué manera el elemento subordinado obliga al fundamental a modificarse, debilitándolo y empujándolo hacia su decadencia:

“Este plan excluyente ha sido modificado en un detalle, como aquí se expondrá, a saber: dar a cada clase de varones el derecho de matrimonio con una clase adicional de mujeres. Este hecho constituye una evidencia de la invasión de la gens en la clase, y tiende a la caída de esta” (s. f.: 51, subrayado mío).

El cambio se hace necesario porque, con la superposición de la gens sobre las clases, las posibilidades matrimoniales de cada clase de hombres han disminuido mucho y conspiran contra las necesidades derivadas de la reproducción biológica de los kamilaroi. Restablecer el equilibrio implica aumentar el número de mujeres que sean esposas potenciales; esto se consigue al poner a disposición de cada clase de hombres una clase extra de mujeres matrimoniales, pero, como es obvio, esto debilita el principio de la organización en clases —las cuales no pueden continuar funcionando sin tropiezos ante la invasión de la gens— al mismo tiempo que contrarresta algunas de las principales ventajas de la gens. Como consecuencia de las modificaciones originadas por la incidencia de la gens, los hombres iguana-*murri* pueden casarse con mujeres canguro-*mata*, los hombres iguana-*kubbi* con mujeres canguro-*kapota*, los emú-*kumbo* con las víbora negra-*buta* y, finalmente, los emú-*ippai* con las víbora negra-*ippata*.

### Cambios de forma, cambios de contenido

En sus comienzos, tales modificaciones representan solo cambios de forma y no de contenido, es decir, que no modifican todavía la estructura ni la función y, por lo tanto, no constituyen todavía un nuevo estadio de progreso social:

“Puesto que el matrimonio estaba restringido a determinadas clases, en el tiempo en que había solamente dos gentes, la mitad de las mujeres de una eran, teóricamente, las esposas de la mitad de los varones de la otra. Después de la subdivisión en seis, la ventaja de casarse fuera de la gens, que era el principal beneficio de la institución, quedó contrarrestada, si no neutralizada, por la presencia de las clases al mismo tiempo que las restricciones expuestas. Esto dio por resultado el continuo intercambio matrimonial dentro de la misma rama, excepto en el grado inmediato de hermano y hermana. Si la gens hubiera podido erradicar las clases, este mal habría podido remediarse en gran medida” (Morgan s. f.: 55, subrayado mío).

Las clases, entonces, no resultan adecuadas para realizar los principios y conseguir los objetivos de la gens, al contrario, los obstaculizan. No permiten que la gens pueda avanzar utilizando las clases, al tiempo que se mantiene como la envoltura formal de las mismas; por este motivo, la coexistencia de ambas formas de organización solamente puede ser temporal y necesariamente tiene que resolverse su contradicción; las *“clases encierran el germen de la gens pero se quedan cortas en su realización”* (Morgan s. f.: 51).

Estas clases se originan para evitar los “males” del matrimonio entre hermanos y hermanas propio del matrimonialidad por grupos del período anterior; aparece el matrimonio punalúa, semejante a la promiscuidad con el agregado de un método. Las clases de sexo, además, demuestran que este tipo de matrimonio existió.

*Ippai—ippatas* podrían formar la base de una gens a causa de su exogamia, pero no la conforman porque caen bajo dos nombres y sus hijos no pertenecen a sus respectivos grupos; lo mismo ocurre con cada uno de los otros pares de clases correlacionadas. La tabla siguiente (Morgan 1970a: 52) muestra el régimen de pertenencia de los hijos a las clases:

<u>Padres:</u>			<u>Hijos:</u>		
Varón		Mujer	Varón		Mujer
<i>ippai</i>	se casa con	<i>kapota</i>	los hijos serán	<i>murri</i>	<i>mata</i>
<i>kumbo</i>	“ “ “	<i>mata</i>	“ “ “	<i>kubbi</i>	<i>kapota</i>
<i>murri</i>	“ “ “	<i>buta</i>	“ “ “	<i>ippai</i>	<i>ippata</i>
<i>kubbi</i>	“ “ “	<i>ippata</i>	“ “ “	<i>kumbo</i>	<i>buta</i>

Tendencia histórica de la transición

Del análisis de la manera como ambas formas están interrelacionadas y de los efectos que su combinación produce en cada una, puede desprenderse la tendencia del proceso de transición en su conjunto, siempre y cuando se tenga en mente la secuencia general, lógica, que existe entre ellas:

“Falta por mencionar una innovación respecto de la constitución originaria de las clases y en favor de la gens, la cual revela un movimiento, aún latente, en el sentido del verdadero ideal de la gens. Esto se observa en dos hechos particulares: primero, en que se consiente el matrimonio en el interior de cada trío de gentes, unas con otras, en un grado limitado; segundo, en que se permite el matrimonio entre clases entre las cuales no se permitía antes [...] contrariamente a las restricciones originales. Cada clase de varones, en cada trío de gentes, parece poder disponer ahora de una clase adicional de mujeres en las dos restantes gentes del mismo trío, mujeres que, anteriormente, les estaban prohibidas”; posibilidad matrimonial adicional que es un resultado de los citados cambios (Morgan s. f.: 56, subrayado mío).

Por este camino, Morgan establece el resultado que se alcanza por la dinámica de la transición —aquel que produce un avance medido en la

---

confrontación con la serie lógica de desenvolvimiento— o, si se me permite decirlo, cuál es el aspecto progresista en esa coexistencia; en este caso, las gentes, su ideal y sus principios:

“Esta innovación habría sido juzgada fácilmente como un movimiento retrógrado si no fuera porque tiende a echar abajo las clases. La orientación del progreso entre los kamilaroi, tanto como pueda captarse alguna, iba de clases a gentes, seguida de una tendencia a hacer de la gens, en lugar de la clase, la unidad de la organización social. En este movimiento, el mencionado sistema de cohabitación era el elemento que resistía. El adelanto social era imposible si no se reducía su extensión, lo que era igualmente imposible mientras las clases, con los privilegios que conferían, mantuviesen su plena vitalidad. La *jura conjugialia* que pertenecía a estas clases, era un peso muerto para los kamilaroi, quienes, sin emanciparse de él, hubieran permanecido por otros miles de años substancialmente en la misma condición en que fueron hallados” (Morgan s. f.: 57, subrayado mío).

Sin embargo, esta “*orientación de progreso*” no puede ser percibida directamente entre los kamilaroi. Si únicamente se analiza su estructura social, concebida como una unidad en sí misma, parecería darse un movimiento de involución, de retroceso, puesto que el objetivo de la gens está en excluir un número cada vez mayor de consanguíneos de la posibilidad matrimonial, reduciendo los intercambios entre personas de la misma sangre y evitando los “males” que se derivan de esta circunstancia, y, en cambio, lo que ocurre entre los kamilaroi es el agregado de nuevas posibilidades matrimoniales entre categorías antes prohibidas.

Pero si se refiere su régimen a la serie orgánica, se concluye que hay un carácter progresivo en los cambios que están ocurriendo, pues conducen directamente hacia el predominio de la gens y la constitución de una sociedad gentilicia, forma superior y bastante más avanzada de vida social. Se llega a esta conclusión con la perspectiva que da la mirada lanzada desde el hoy, puesto que en esa época sería imposible entrever entre los kamilaroi el carácter novedoso y



---

de avanzada de la gens, tomada en sí misma y tal como aparece entre ellos. Incluso, un análisis funcionalista nos diría que se trata de un elemento “disfuncional” que estorba la estabilidad del sistema social. La perspectiva histórica, pues, es la única que nos permite juzgar acertadamente su carácter.

Para Morgan, este cambio no es necesariamente inevitable, al menos no durante un corto período de tiempo:

“Es posible que los australianos no hubiesen realizado el derrocamiento de las clases en millares de años si no hubiesen sido descubiertos; mientras que tribus continentales más favorecidas hacía largo tiempo que habían perfeccionado la gens, avanzando a través de sus fases sucesivas y dejándola, por último, de lado, al penetrar en la civilización” (s. f.: 59).

Encontramos aquí un planteamiento semejante al que se hace frente a los iroqueses, pues también en relación con ellos Morgan duda de que hubiesen podido desarraigar el “espíritu de cazador” —que los retuvo en una misma condición durante períodos prolongados de tiempo— sin mediar la colonización y la dominación sufridas a manos de los europeos y los norteamericanos. Más atrás me referí ya al problema de establecer si, en la concepción de Morgan, las condiciones internas de la sociedad son la causa fundamental del cambio o si este papel corresponde a los factores externos.

#### MOMENTO HISTÓRICO-CONCRETO Y NO GENERAL

De lo planteado hasta aquí podemos concluir que para Morgan la transición es un momento histórico o, si se quiere, una condición de la sociedad, en la cual dos principios organizativos compiten por predominar; uno, que viene del pasado, lucha por mantener su primacía, el otro, recién surgido, embrionario, trata de desarrollarse, fortalecerse y dominar y llevar así a la sociedad a un nuevo período de progreso.

---

Con este concepto se evidencia la idea de Morgan sobre la manera como se realizan los procesos de cambio, que no ocurren por desarrollos graduales, simplemente cuantitativos, aunque tampoco consisten en la aparición repentina de nuevos elementos que surgen de un momento a otro para establecer de una vez su imperio sobre la sociedad. Por el contrario, se trata de complejos procesos, usualmente de larga duración, para cuya comprensión son fundamentales los conceptos de contenido y forma, que ya he analizado antes.

Morgan muestra que primero cambia la forma, al sobreponerse la de los elementos nuevos sobre la anterior. Después, esto provoca modificaciones en los elementos centrales, debilitándolos. Finalmente, los nuevos elementos, que han crecido y se han fortalecido, se integran, constituyéndose en el nuevo contenido de la sociedad, asignando una nueva caracterización y coloreando los demás elementos, que quedan subordinados a ellos. Entre los kamilaroi, *“la organización más reciente [la gens] se halla en proceso de desenvolvimiento dentro de su verdadera forma lógica”* (Morgan s. f.: 50). Es decir, hacia la creación del primer gran plan de gobierno, el de la organización gentilicia. Cosa semejante estaba ocurriendo en el momento de la conquista con la gens india americana que, *“como institución aún se encontraba en su forma arcaica, pero poseía los elementos esenciales de la griega y la romana”* (Morgan s. f.: 102). Solamente hacía falta la integración de tales elementos para que alcanzara la forma moderna y más avanzada de la gens, pero esta no se había logrado todavía.

En otros textos, Morgan retoma con bastante frecuencia el concepto de transición, lo que indica la importancia que tiene en su pensamiento y en su interpretación; analizarlo en dichos textos nos permitirá continuar profundizando en su comprensión.

### La gens iroquesa

Después de comparar las diversas formas históricas de la gens, desde la más avanzada de los griegos y los romanos, pasando por sus múltiples niveles de desarrollo en América, hasta llegar a sus embriones originales entre los kamilaroi, Morgan (1970a: 60) concluye:

“Con el progreso de la humanidad, la gens ha pasado por etapas sucesivas de desarrollo en su transición desde su forma arcaica hasta su forma última”.

Esta transición está dada por dos grandes cambios fundamentales: sacar la descendencia de la línea femenina y pasarla a la masculina y sacar la herencia de manos de los gentiles para pasarla a los hijos. Este cambio implicó un momento de coexistencia de ambas formas, durante el cual la herencia se daba a los agnados, constituyendo otra forma de herencia de gran importancia para la compresión de la gens:

“Nuestra información es suficientemente amplia con respecto a las condiciones primera y última de esta gran institución, pero deficiente con respecto al período de transición” (Morgan s. f.: 189).

Esto es precisamente lo que se presenta en el caso de los iroqueses. En teoría, los bienes del difunto se distribuyen entre sus gentiles, es decir, entre los miembros de su gens,

“más en la práctica, sus parientes más cercanos dentro de la gens se apropiaban de los bienes del extinto. En el caso de un varón, sus hermanos y hermanas propios y sus tíos maternos se dividían sus bienes. Esta limitación práctica de la herencia a los más cercanos afines gentilicios revela el germen de la herencia agnaticia. En el caso de una mujer, sus bienes eran heredados por sus hijos y hermanas, con exclusión de sus hermanos” (Morgan s. f.: 75).

Según ello y desde el punto de vista de las tres grandes y sucesivas formas de herencia: 1) a los gentiles del muerto, 2) a los agnados del extinto

---

con exclusión de los demás gentiles, y 3) a los hijos del fallecido con exclusión de los demás agnados, la primera de ellas es la norma entre los iroqueses, pero en unas circunstancias reales de transición en las cuales heredan efectivamente los agnados; es decir, que se encuentran en tránsito por el camino de constitución de la forma moderna de la gens, que no existe aún, aunque su germen se halla ya presente en las modificaciones que se dan en la práctica, en los casos concretos, prefigurando la dirección de su desarrollo. En esta situación, la segunda forma de herencia es una forma de transición que se conforma con base en la inicial, pero con modificaciones en dirección a la herencia exclusiva por parte de los hijos.

Morgan explica de una manera más general en que consiste este cambio y cuál es su sentido histórico:

“Un cambio de esta naturaleza dejaba la herencia dentro de la gens, como hasta entonces, pero en cambio colocaba a los hijos en la gens de su padre y a la cabeza de sus parientes agnados. Es muy probable que, durante un tiempo, compartirían con los demás agnados los bienes heredados; pero una extensión del principio por el cual los agnados excluían a los demás gentiles, dio por resultado, con el tiempo, la colocación de los agnados más atrás que los hijos, y la herencia exclusiva de estos. Y más aún: el hijo estaba ahora en la línea de sucesión del cargo de su padre” (1972: 309).

### Desenvolvimiento de la familia

En el desenvolvimiento de la familia se dan, asimismo, períodos de transición, durante los cuales una forma anterior de esta institución comienza a tomar características que pertenecen a la siguiente, lo cual indica la dirección del cambio.

“[La familia punalúa] en el transcurso del progreso humano siguió a la familia consanguínea a la que se sobrepuso y de la que era una modificación. La transición de una a otra se produjo mediante la

---

exclusión gradual de los hermanos y hermanas propios de la relación matrimonial, cuyos males no podían seguir escapando a la observación humana” (Morgan 1970a: 362).

“En el estadio medio de la barbarie, las tribus indias comenzaron a cambiar la descendencia de la línea femenina a la masculina, a medida que la familia sindiásmica del período comenzó a tomar características de monogámica” (Morgan s. f.: 67).

En otras palabras, que la familia sindiásmica es una forma de transición entre el matrimonio por grupos y la monogamia; por su carácter de tal no dio origen, como sí lo hicieron los demás tipos de familia, a un sistema de consanguinidad y afinidad específico y propio:

“La sindiásmica y la patriarcal, fueron formas intermedias y no lo suficientemente influyentes sobre los asuntos humanos como para crear un nuevo sistema de consanguinidad o modificar esencialmente el que existía” (Morgan s. f.: 394, subrayado mío).

Al definir la ubicación de la familia sindiásmica entre la punalúa y la monogámica, Morgan nos dice:

“su incapacidad para cambiar materialmente el sistema turanio de consanguinidad, que solo la monogamia pudo derrumbar, evidencia que fue una etapa de transición de la familia entre las otras dos formas” (s. f.: 511).

Para que pueda hablarse de transición es necesario que entre una forma de la sociedad y otra, entre una situación y otra, aparezcan unos estados, unos momentos intermedios como resultado de algunas modificaciones; la acumulación y desarrollo de estas, finalmente, implica la aparición de una nueva condición:

“La monogamia aparece en forma definida en el período superior de la barbarie. Mucho antes de esta época, algunas de sus características se habían incorporado sin duda a la anterior familia sindiásmica; pero el rasgo esencial de la monógama, es decir, la cohabitación exclusiva, no puede señalarse en la sindiásmica” (Morgan s. f.: 479).

---

De una situación de esta naturaleza no están exentos tampoco los griegos, entre quienes el tipo de familia que predominaba en su sociedad “*tenía tantas características sindiásmicas como monógamas*” (Morgan 1970a: 404).

### Del gentilismo al estado en Grecia y Roma

El paso de la sociedad gentilicia a la sociedad política entre los griegos y los romanos implicó también un proceso de transición, durante el cual las gentes, fratrías y tribus fueron despojadas gradualmente de sus poderes, los cuales pasaron a los nuevos cuerpos de gobierno.

“[El proceso tiene origen en la incapacidad de las instituciones gentilicias] para hacer frente a las ahora complejas exigencias de la sociedad. Este movimiento fue gradual y se extendió durante un largo período de tiempo, encarnando en una serie sucesiva de ensayos que buscaban un remedio para los males existentes. La entrada del nuevo régimen fue tan gradual como la desaparición del viejo, coexistiendo ambos por un tiempo [...] El viejo sistema de gobierno se derrumbaba y el progreso exigía uno nuevo” (Morgan s. f.: 263-265, subrayado mío).

[También entre los romanos] “se encontrará que durante cierto tiempo, como entre los atenienses, coexistieron dos regímenes de gobierno, uno junto al otro, y que mientras el más antiguo iba cediendo su lugar al nuevo, este se afianzaba cada vez más. El primero fue una sociedad (*societas*), basada en las gentes; y el otro un estado (*civitas*), basado en el territorio y en la propiedad, que, gradualmente, fue suplantando a aquel. Un gobierno que atraviesa un período de transición, es forzosamente complejo y, por consiguiente, difícil de comprender. Estos cambios no fueron violentos sino graduales” (Morgan s. f.: 309, subrayados míos).

El gradualismo de que habla Morgan no excluye los momentos de cambio radical, pero estos ocurren sobre la base de la gradual aparición de los nuevos elementos y el debilitamiento, también gradual, de los antiguos. Pero la aparición de los grandes hombres y sus acciones conduce la sociedad a una nueva etapa casi que repentinamente, ya que son ellos quienes, en estas situaciones de

---

cambio radical, de transformación casi directa, consiguen (como se verá en el próximo capítulo) la integración de los nuevos elementos en un nuevo contenido, en un nuevo estadio de desarrollo.

Podemos encontrar un período de transición en la introducción de los elementos fundamentales para la cimentación de la civilización y la sociedad política entre los griegos. Todo el período que se abre con Teseo, Dracón y Solón, es un momento de transición, un avance hacia la sociedad política, pero que no logra constituirla aún, no la integra hasta la llegada de Clístenes, quien lo consigue.

“Pero, para ser un sistema puro, fallaba en tres puntos: primero, no estaba basado en territorio, segundo, no todas las dignidades del estado estaban abiertas a cualquier ciudadano y, tercero, ignoraba el principio del gobierno propio en organizaciones primarias, excepto en cuanto haya podido existir en forma imperfecta en los naucraries. Las gentes, fratrías y tribus conservaban aún plena vitalidad pero con poderes disminuidos. Era un estado de transición, que requería mayor experiencia para desenvolver la teoría de un sistema político, en cuya dirección constituía ya un gran avance. Así, lenta pero firmemente, las instituciones humanas se desenvuelven desde formas más bajas hacia otras más altas, mediante las operaciones lógicas de la mente del hombre, que va siguiendo surcos uniformes pero predeterminados” (Morgan s. f.: 273, subrayado mío).

### La gens en la historia

Para terminar este tema, cito a Morgan en extenso, como un medio para evidenciar en la forma más acabada su idea sobre cómo se desarrolla un proceso de transición específico, en este caso el que llevó a la aparición de la gens:

“La organización en gentes fue el instrumento principal que contribuyó a lograr este resultado, pero a través de un proceso prolongado y gradual. Primero, no rompió de una vez el matrimonio por grupos que estaba establecido por la costumbre; pero la prohibición del matrimonio dentro de la gens excluía a los hermanos y hermanas propios y también a los hijos de hermanas propias, puesto que todos ellos eran miembros de la

---

misma gens. Todavía los hermanos propios podían tener sus esposas en común y las hermanas propias a sus maridos en la misma forma; por consiguiente, la gens no contrariaba directamente el matrimonio punalúa sino que disminuía su amplitud. Pero excluía permanentemente de esa relación a todos los descendientes por línea femenina de cada antepasado dentro de la gens, lo que era ya una gran innovación sobre el primitivo grupo punalúa. Cuando la gens se subdividía, la prohibición abarcaba también a sus ramificaciones durante largos períodos de tiempo, como se ha visto que era el caso entre los iroqueses. Segundo, la estructura y principios de esta organización tendían a crear un prejuicio en contra del matrimonio entre consanguíneos, a medida que la práctica de casarse fuera de la gens iba poniendo de manifiesto los beneficios de la unión de personas no emparentadas. Parece que este creció tan rápido que entre los aborígenes americanos, cuando fueron descubiertos, había alcanzado una difusión muy general un sentimiento público enfilado contra dicha costumbre. Por ejemplo, entre los iroqueses, en ningún caso las personas contenidas en el cuadro de consanguinidad y emparentadas por lazos de sangre podían casarse entre sí. Desde que fue necesario buscar esposas en otras gentes, comenzaron a ser adquiridas mediante negociaciones y por compra. A medida que la influencia de la organización gentilicia fue generalizándose, debió conducir, paulatinamente, a la escasez de esposas, en lugar de su anterior abundancia y, por consiguiente, a la reducción gradual del tamaño de cada grupo punalúa. Esta conclusión es razonable porque existen fundamentos suficientes para dar por sentada la existencia de tales grupos en la época de la constitución del régimen turanio de consanguinidad. Ellos han desaparecido ya, pero el sistema perdura. Estos grupos deben haber declinado gradualmente, hasta desaparecer del todo con la implantación general de la familia sindiásmica. Cuarto [*sic*], al buscar esposas no se limitaban a hacerlo dentro de la propia tribu ni entre las tribus amigas, sino que capturaban esposas de tribus enemigas por la fuerza. Esta es una de las explicaciones de la costumbre indígena de perdonar la vida a las cautivas, mientras que los varones eran condenados a muerte. Las esposas no serían tan fácilmente compartidas con los otros hombres una vez que comenzaron a adquirirse por compra y por captura, cada vez con más esfuerzos y sacrificios. Esto pudo orientarse hacia la exclusión de, por lo menos, aquella porción del grupo teórico no vinculada directamente por necesidades de subsistencia; y esto reduciría aún más el tamaño de la familia y la extensión del régimen conyugal. Prácticamente, y desde el principio, el grupo tendería a limitarse a los hermanos propios que compartían en común sus esposas, y a las hermanas propias que, de igual manera, compartían sus maridos. Por último, las gentes crearon una estructura



---

orgánica de la sociedad de nivel más elevado que la conocida anteriormente, con procesos de desenvolvimiento que constituían un régimen social que se mantuvo adecuado a las necesidades de la humanidad hasta el surgimiento de la civilización. El progreso social que se desarrolló bajo las gentes preparó el camino para el advenimiento de la familia sindiásmica” (s. f.: 466-468).

### EPISTEMOLOGÍA DE LA TRANSICIÓN

Aunque el concepto de transición es abstracto, elaborado a partir del análisis de muchos procesos concretos de paso de una etapa a otra, sea de una sola institución o de la sociedad en su conjunto, no hay en Morgan una teoría general de la transición que sea válida para todo tipo de fenómeno y para todo momento. El ejemplo anterior muestra mejor que los demás que se trata de un proceso que sigue un camino determinado por las circunstancias concretas en que se presenta y por las características específicas de la serie de progreso en la que ocurre. Por lo tanto, la transición es siempre un fenómeno de tipo histórico y no es posible generalizar acerca de la forma de su ocurrencia.

Incluso, hay cierta clase de hechos sociales entre los cuales, dado su carácter, no es posible que se presente una etapa de transición. Así ocurre con aquellos cuyos principios constituyentes son radicalmente diferentes, opuestos y antagónicos entre sí, lo que no permite la coexistencia de elementos pertenecientes a ambos, ni que los componentes de uno de ellos surjan y se desarrollen en el seno del otro. Es lo que sucede con los dos grandes sistemas de consanguinidad, el clasificadorio y el descriptivo, el segundo de los cuales reemplazó al primero cuando las condiciones generales de la vida social cambiaron esencialmente, sin que haya habido un momento durante el cual se presentaron combinados elementos pertenecientes a uno y otro sistema.

Sí la hay, en cambio, entre las diversas formas de cada uno de ellos, por ejemplo entre la forma malaya y la turania del clasificadorio:

“La existencia actual del sistema de parentesco clasificatorio, y la evidencia interna de la transición de la forma malaya a la turania, constituyen, por sí mismas, un poderoso argumento en favor del predominio de estas costumbres e instituciones y de su origen substancialmente en el orden establecido” (Morgan 1970b: 487).

Después de constatar que, en términos generales, los sistemas descriptivo y clasificatorio de consanguinidad coinciden actualmente con las dos grandes divisiones de la humanidad, civilización y barbarie, respectivamente, Morgan concluye que ambos sistemas surgieron en forma independiente, pues la radical oposición de los principios que los sustentan no hace posible que uno de ellos —cualquiera— provenga del otro. Pero en el remoto pasado, las naciones arias tenían también el sistema clasificatorio: *“Hay razones de peso para creer que los remotos ancestros de las familias aria, semítica y uraliana poseyeron el sistema clasificatorio”* (Morgan, 1970b: 492-493). ¿Cómo se llegó, entonces, al predominio del sistema descriptivo entre ellas?

Morgan considera que no ocurrió como resultado de una transición, sino de una substitución, de un derrocamiento producido, además, por una causa exterior a los sistemas de parentesco, la propiedad privada:

“La propiedad, entonces, es el único agente concebible, lo suficientemente poderoso para llevar a cabo una tarea tan grande como la de echar abajo el sistema clasificatorio y reemplazarlo por el descriptivo” (1970b: 493).

Cuando la transición termina y la sociedad se encuentra en un nuevo nivel de su desarrollo, los elementos anteriores, antiguos, no necesariamente desaparecen. Mientras respondan a necesidades internas de la sociedad, pueden permanecer relegados en su importancia, con funciones simplemente secundarias o desplazadas a otros campos que ya no son los originales o como formas sin mucho peso y sin poder de determinación sobre el conjunto de la

---

estructura social. Se conforma así en Morgan el concepto de supervivencia que ya había mencionado más arriba:

“A la luz de estos hechos, algunas de las excrecencias de la civilización moderna, tales como el mormonismo, resultan ser reliquias del antiguo salvajismo todavía no desarraigadas de la mente humana” (1970a: 57).

En algunos casos, las funciones de tales elementos pierden importancia y/o se modifican, como sucede en Grecia, en donde las gentes, fratrías y tribus, luego de la legislación de Clístenes,

“no fueron disueltas, empero, ni aun después de este derrocamiento, sino que perduraron por siglos como genealogías y linajes y como fundamentos de la vida religiosa” (Morgan s. f.: 280-281, subrayado mío).

“[Otro tanto ocurre en Roma, en donde] las gentes subsistieron mucho tiempo dentro del imperio, no como organización, pues esta también habíase extinguido con el andar del tiempo, sino como genealogía y linaje” (Morgan 1970a: 292).

En otros casos se encuentran muy atenuadas y se han convertido en formas vacías de sus contenidos de antaño:

“El apellido de familia, entre nosotros, es una supervivencia del nombre gentilicio, con descendencia por la línea masculina, y que se transmite de la misma manera. La familia moderna, en cuanto la expresa su apellido, es una gens no organizada, con el vínculo de parentesco roto y sus miembros tan dispersos como extendido se halla el nombre de familia” (Morgan s.f.: 62).

Pero no es esta la única explicación que nos ofrece Morgan acerca de la existencia de las supervivencias:

“Se explican por una suerte de atavismo mental [ya que] poseemos el mismo cerebro, perpetuado por la reproducción, que funcionaba en el cráneo de bárbaros y salvajes de tiempos remotos; y lo hemos heredado cargado y saturado de los pensamientos, aspiraciones y pasiones que lo trabajaban en los períodos intermedios. Es el mismo cerebro que ha crecido en edad y tamaño con la experiencia de los siglos. Estos

---

estallidos de barbarie son otras tantas revelaciones de sus antiguas tendencias” (1970a: 57).

## CAPITULO VI

### PAPEL DEL INDIVIDUO EN LA HISTORIA

Es preciso destacar de manera especial un aspecto de la concepción de Morgan acerca de la manera como ocurren los procesos de cambio en la sociedad, no solo si se tiene en cuenta el contexto de su época, sino también si se consideran los puntos de vista más corrientemente aceptados entre nosotros en la actualidad. Se trata de su planteamiento relativo al peso que individuos importantes tienen en momentos claves del desarrollo social, al “papel del individuo en la historia”, para retomar la afortunada expresión de Plejanov (1969: 30).

El que la sociedad acceda a un nuevo y determinado estadio de su desenvolvimiento no es algo que se produzca en forma repentina y espontánea ni sin que medie algún precedente. Al contrario, se trata de un proceso largo, gradual y complejo, en cuyo transcurso aparecen los distintos elementos que van a conformar el nuevo nivel de progreso social; estos crecen paso a paso como consecuencia del —así denominado por Morgan— desarrollo natural de la sociedad, es decir, como un resultado de las causas internas de cambio que existen y obran en el seno de esta. Al respecto, Morgan plantea:

“Antes que el hombre pudiese alcanzar el estado civilizado, fue menester que hubiese hecho suyos los elementos de civilización [...] [El hombre bárbaro] había elaborado y poseía todos los elementos de civilización, excepto la escritura alfabética” (1972: 45).

La aparición de los nuevos elementos es un requisito para ascender a un nivel social más alto, pero no es suficiente con su presencia en el interior del todo social para que este alcance el nuevo estado; para que pueda conformarse

---

una nueva estructura se debe lograr la integración de tales elementos, hasta ese momento dispersos, sueltos, aislados entre sí. Sin embargo, esa integración no ocurre de manera espontánea, automática, con el solo transcurso del tiempo, como si una historia abstracta fuese el sujeto de la historia real. Por el contrario, el ser individual interviene decisivamente para conseguirlo. ¿Cómo se produce todo este proceso de cambio y cómo interviene el ser humano particular en él?.

### HISTORIA: ¿CONCIENCIA O INCONSCIENTE?

A primera vista, la respuesta de Morgan sobre el problema de si el hombre elabora su quehacer en el nivel de la conciencia o, al contrario, lo hace en el pensamiento inconsciente, aparenta ser semejante a aquella de Claude Lévi-Strauss:

“Como los fonemas, los términos de parentesco son elementos de significación; como ellos, adquieren esta significación solo a condición de integrarse en sistemas; los ‘sistemas de parentesco’, como los ‘sistemas fonológicos’, son elaborados por el espíritu en el plano del pensamiento inconsciente...” (1969a: 32, subrayado mío).

Con planteamientos que siguen casi al pie de la letra las palabras del antropólogo francés, Morgan expresa:

“la organización en clases con base en el sexo y la posterior y más alta organización en gentes con base en el parentesco, deben considerarse como resultantes de grandes movimientos sociales elaborados inconscientemente por selección natural” (s. f.: 48, subrayados míos).

“Las instituciones de la humanidad aparecieron en una serie continuada y progresiva y cada una de ellas representa el resultado de movimientos de transformación inconscientes para liberar a la sociedad de algunos males existentes en ella” (s. f.: 58, subrayado mío).

Esto parecería justificar entonces la deuda que el estructuralista francés reconoce tener con Morgan en este campo:

---

“Un triple fin nos hizo dedicar nuestro trabajo a la memoria de Lewis H. Morgan: rendir homenaje al gran iniciador de un orden de investigaciones que luego retomamos con modestia; reverenciar, a través de él, a la escuela antropológica americana que fundó y que, durante cuatro años, nos asoció de manera fraternal con sus trabajos y sus discusiones; y también quizás intentar, en la medida de nuestras posibilidades, devolverle el servicio que le debemos, recordando que fue grande, sobre todo en una época en que el escrúpulo científico y la exactitud de la observación no le parecieron incompatibles con un pensamiento que se confesaba sin vergüenza como teórico y mostraba un audaz gusto filosófico” (Lévi-Strauss 1969b: 15).

Se trataría en apariencia de un proceso meramente natural, producto de la mente humana que operaría en forma colectiva y por lo tanto inconsciente, que se erigiría en sujeto histórico por fuera y al margen de los individuos, haciéndolos entes pasivos, moldeados y modelados por la cultura; parecería como si la lógica natural del cerebro operara por sí misma, sin la intervención de la conciencia y la voluntad humanas, para producir resultados predeterminados desde siempre por las estructuras mentales primarias e invariables.

De ser de esta manera, el ser humano se vería reducido a ser solamente el soporte, el portador del cerebro, una especie de receptáculo del mismo, como ocurre en el antihumanismo lévi-straussiano, en cuya concepción el mito termina por pensarse a sí mismo, al margen y por encima de los seres humanos concretos.

### Conciencia colectiva e individuo

Al mirar más de cerca, vemos que no es así. Al contrario, Morgan diferencia dos niveles que intervienen en correlación para producir el cambio sobre las bases creadas por la experiencia: la mente colectiva, social, y el pensamiento, la voluntad y las capacidades individuales. Esclarecer sus relaciones nos permitirá ubicar, al mismo tiempo, el peso del factor individual en los procesos de cambio.

---

Cuando se refiere a los desarrollos históricos que condujeron a que se estableciera la civilización en Grecia, Morgan nos dice que el centro de la atención debe descansar sobre las épocas históricas y los acontecimientos claves de la misma y no sobre los individuos que se destacan sobre ese transfondo:

“El primer intento de subvertir la organización gentilicia y constituir un nuevo sistema entre los atenienses se atribuye a Teseo y, por lo tanto, descansa en la tradición; pero existen ciertos hechos que tienen carácter de históricos y confirman, por lo menos en parte, su presunta legislación. Será suficiente considerar a Teseo como el representante de un período, o de una sucesión de acontecimientos” (s. f.: 265, subrayado mío).

Agrega a lo anterior que el origen de los nuevos conceptos radica en el crecimiento natural de la sociedad a través de la actividad de sus integrantes como un todo, es decir, en su calidad de pueblo; los personajes notables toman de ella las nuevas ideas y las desarrollan con su genio, transformándolas en principios de una nueva legislación:

“El nuevo régimen de Solón había comunicado un gran impulso a la comunidad ateniense; asimismo, debía transcurrir casi una centuria, acompañada de muchos desórdenes, antes que la idea del estado alcanzara pleno desarrollo en la mente ateniense. Nacido de la naucrarie, el concepto de municipalidad tomó finalmente forma como unidad de un sistema político; pero se requería un hombre del más alto genio, y también de gran influencia personal que, adueñándose de este concepto en su plenitud, le diera encarnación orgánica. Por último, con Clístenes apareció este hombre...” (Morgan s. f.: 277, subrayado mío).

“Por lo general se considera a Solón como el fundador de la democracia ateniense, mientras algunos autores atribuyen parte de la obra a Teseo y a Clístenes. Nos aproximaremos a la verdad si consideramos a Teseo, Solón y Clístenes como vinculados a tres grandes movimientos del pueblo ateniense, no para fundar una democracia, pues la democracia en Atenas era más antigua que cualquiera de ellos, sino para cambiar el plan de gobierno del régimen gentilicio a una organización política [...] Puede parecernos un problema sencillo; pero los atenienses debieron emplear al máximo su capacidad antes de que el concepto de municipio hallara



---

expresión en una creación práctica. El genio de Clístenes la inspiró y permanece como la obra maestra de una mente superior” (Morgan s. f.: 281, subrayados míos).

Al plantear la inevitabilidad de las transformaciones sociales sobre la base de un desarrollo logrado por la acción del pueblo, Morgan continúa:

“Tal como fue reorganizado por Clístenes, el gobierno, ofrecía un gran contraste con el anterior del tiempo de Solón. Pero la transición no era solamente natural sino inevitable si el pueblo llevaba sus ideas hasta sus resultados lógicos” (s. f.: 250, subrayado mío).

En su análisis del camino que este proceso de civilización recorre en Roma, Morgan adopta puntos de vista semejantes a los que acabamos de presentar en relación con los griegos; pero va aún más allá en su indagación sobre la relación sociedad-individuo, pues plantea como causa de las ideas del individuo la determinación de la sociedad sobre este. Al evaluar el papel desempeñado por Servio Tulio, afirma:

“El nuevo régimen político puede serle atribuido con la misma justicia con que a otros hombres se les atribuyen grandes medidas, aunque en ambos casos, el legislador haga poco más que formular lo que la experiencia le ha sugerido y ha fijado en su atención” (1972: 297, subrayado mío);

Las grandes medidas, las legislaciones trascendentes, aquellos hechos que llevan a que una unidad social sufra cambios radicales en su ser, no se instituyen a partir del funcionamiento del cerebro de individuos excepcionales que crean en medio de un inmenso vacío social, al contrario, cuando el avance del pueblo por medio de su experiencia crea las condiciones y elementos que colocan la sociedad al borde de una nueva etapa, este mismo avance imprime en las mentes privilegiadas las bases sobre las cuales operarán para producir las cosas nuevas. Las condiciones históricas concretas son *“las que generan y hacen posible la aparición de ciertas ‘ideas’ concatenadas, que tienden a organizarse en sistemas teóricos”* (Díaz-Polanco 1977: 5).

---

En el momento de mirar hacia el pasado para buscar los gérmenes de la historia romana, Morgan se ve obligado a enfrentarse con un nuevo problema, el de los mitos de origen, tal como han sido narrados por los propios romanos. Se encuentra con que los historiadores se debaten en la disyuntiva entre considerar a Rómulo y a sus primeros sucesores como personajes que existieron realmente y realizaron los hechos que se les atribuyen o como seres mitológicos, producidos por la imaginación del pueblo romano como un mecanismo para conseguir establecer unos orígenes cuya memoria histórica se les escapa. Sus principios teóricos le permiten no dejarse atrapar en este falso dilema o, mejor aún, plantearlo sobre nuevas bases:

“El empleo de la palabra Rómulo y de los nombres de sus sucesores no supone la adopción de las antiguas tradiciones romanas. Estos nombres personifican los grandes movimientos que tuvieron lugar en ese entonces y que nos interesan principalmente” (Morgan s. f.: 286, nota 1, subrayado mío).

De este modo, enfoca su atención sobre tales movimientos, en lugar de atascarse tratando de probar o negar la realidad de la existencia de Rómulo y de quienes lo sucedieron en el trono. Para rematar, plantea:

“En lo que concierne a esta investigación, no interesa que alguno de los siete personajes conocidos como los reyes de Roma fuese real o mítico, ni que la legislación atribuida a alguno de ellos haya sido verdadera o fabulosa, porque los hechos que se refieren a la antigua constitución de la sociedad latina quedaron incorporados a las instituciones romanas y pasaron así al período histórico. Afortunadamente sucede que los acontecimientos del progreso humano toman cuerpo, independientemente de los individuos particulares, en un registro material que queda cristalizado en instituciones, usos y costumbres y se conservan a través de inventos y descubrimientos. Los historiadores, por una especie de necesidad, dan a los individuos gran trascendencia en la producción de los acontecimientos, colocando así a las personas, que son transitorias, en el lugar de los principios, que son perdurables. La labor de la sociedad en su totalidad, por medio de la cual se producen todos los progresos, se atribuye, en gran escala, a individuos, y en grado

---

ínfimo a la inteligencia del común del pueblo. Debe reconocerse que, generalmente, la esencia de la historia humana está ligada al desarrollo de las ideas, que son elaboradas por el pueblo y expresadas en sus instituciones, costumbres, inventos y descubrimientos” (Morgan s. f.: 311, subrayado mío).

### ADIÓS AL SUBJETIVISMO HISTÓRICO

En el pensamiento de Morgan resulta clara la idea de que la sociedad es el sujeto que produce el gradual desenvolvimiento de los gérmenes de pensamiento, de los conceptos, a través de su actividad vital como pueblo y de la experiencia que nace de ella, creando de este modo los elementos correspondientes, aquellos que prefiguran nuevas formas de organización, nuevas instituciones, y que las constituirán más adelante. Se trata de la mente colectiva del pueblo, de la sociedad como sujeto de la historia. Su teoría se aparta, entonces, de las concepciones subjetivistas y voluntaristas que ven en la inspiración y el querer de los genios las causas de las transformaciones históricas de la sociedad.

Además, es importante llamar también la atención sobre la concepción de Morgan relativa a las instituciones, usos, costumbres, invenciones y descubrimientos como cristalizaciones materiales de los conceptos, como expresiones tangibles de los mismos; el estudio de tales elementos hace posible reconstituir esos principios, postulado que constituye la base metodológica que guía todo el trabajo realizado en *La sociedad primitiva*.

Hay momentos culminantes en los cuales este pensamiento colectivo tiene que cristalizar, tiene que cuajar, concretarse, —expresarse dice Morgan—, en ideas específicas, en acciones sociales materiales que reorienten toda la vida social en una nueva dirección. Y esto solo es posible a través de individuos que posean capacidades superiores suficientes para conseguirlo. La sociedad como

---

un todo se “encarna” —la palabra es de Morgan— en ellos. Su pensamiento y su acción concentran el desarrollo colectivo, los elementos creados por la sociedad, y los integran en acción transformadora, en su calidad de condensaciones, de representantes —en ese sentido y solo en ese— de la misma. No son ellos los creadores de la historia, sus sujetos, son solamente los vehículos necesarios e imprescindibles a través de los cuales la sociedad se hace sujeto de su cambio y de su propia transformación social; los individuos descollantes son creados por la historia, cuando poseen las cualidades necesarias para ello, en lugar de ser sus creadores. En Roma, por ejemplo,

“fue desarrollándose una municipalidad de una magnitud desconocida en su experiencia anterior y que requería una organización especial para la dirección y manejo de sus asuntos locales. La necesidad de un cambio en el plan de gobierno debió dejarse sentir cada vez con mayor fuerza en el pensamiento de los hombres más capacitados (Morgan s. f.: 339, subrayado mío).

Incluso, su concepción es más amplia, pues considera que en las sociedades basadas en la consanguinidad, la individualidad no existe como categoría social, como encarnación de intereses particulares diferentes a los del conjunto de la sociedad:

“Por toda la América aborígen la gens toma su nombre de algún animal o de algún objeto inanimado y nunca de una persona. En esta temprana condición de la sociedad, la individualidad de las personas se disolvía en la gens” (Morgan 1965: 8, subrayado mío).

Idea que reafirma los planteamientos que él mismo había expuesto anteriormente (1970a: 78).

Este punto de vista coincide claramente con los planteamientos de Marx (1971a: 436) sobre el mismo tema, cuando se refiere a la que denomina “comunidad primitiva”, que constituye *“la substancia, de la cual los individuos son meros accidentes o con respecto a la cual solo constituyen componentes*

---

*naturales*". Solamente el avance del proceso histórico, especialmente el desarrollo de la propiedad —privada—, va a dar como resultado la producción de seres individualizados que se destacan dentro del conjunto de la respectiva sociedad: *"El hombre solo se individualiza mediante el proceso histórico. Originariamente aparece como un ser genérico, un ser tribal, el animal de una horda"* (Marx 1967: 27).

El proceso de individualización humana culmina en la familia patriarcal. La autoridad individual es incompatible con las formas anteriores. Con ella, el ser humano se hace capaz de ser sujeto de propiedad individual.

En las décadas siguientes a Marx, el marxismo prestaría una atención relevante al problema de fijar el papel histórico de los individuos. Plejanov expresa así sus ideas al respecto:

"El gran hombre lo es no porque sus particularidades individuales imprimen una fisonomía individual a los grandes acontecimientos históricos, sino porque está dotado de particularidades que le hacen el individuo más capaz de servir a las grandes necesidades sociales de su época, surgidas bajo la influencia de causas generales y particulares [...] Resuelve los problemas científicos planteados por el curso anterior del desarrollo intelectual de la sociedad; señala las nuevas necesidades sociales, creadas por el anterior desarrollo de las relaciones sociales; toma la iniciativa de satisfacer estas necesidades. Es un héroe. No en el sentido de que puede detener o modificar el curso natural de las cosas, sino en el sentido de que su actividad constituye una expresión consciente y libre de ese curso necesario e inconsciente" (1969: 82, subrayado mío).

El inconsciente social se hace conciencia en el individuo; y a través suyo y por su intermedio las elaboraciones sociales desarrolladas por el pensamiento colectivo prenden en los miembros de la sociedad para beneficio de la misma, constituyéndose en una gigantesca fuerza material para el cambio. Aquí resalta con amplitud el papel esencial que los individuos esclarecidos tienen en el proceso mediante el cual la sociedad adquiere conciencia de sí misma, papel que

al mismo tiempo está determinado por el marco, por las condiciones históricas que la propia sociedad ha creado a lo largo del tiempo, en las cuales cada ser humano nace y vive y de las cuales se apropia y transforma mediante su acción. En el pensamiento de Morgan, entonces, la sociedad real no aparece como el objeto pasivo de una historia realizada por una sociedad existente en abstracto, por el inconsciente colectivo, sino como el sujeto consciente que la crea con la mediación de los personajes sobresalientes, brotados de ella y que guían al resto del pueblo hacia adelante. Marx y Engels han expuesto en *La Ideología Alemana* una posición semejante: “*La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social [...] Las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que este hace a las circunstancias*” (1968: 31, 41).

En Italia, nos dice Morgan, las características de desarrollo de la sociedad crearon una situación especial que hizo necesario un determinado tipo de individuo para poder avanzar en las nuevas condiciones; la información presentada por Plutarco y Dionisio tiende a demostrar que:

“El pueblo de Italia había llegado a ser demasiado numeroso para lo que corresponde a un pueblo bárbaro y que el descontento reinaba entre ellos, sin duda por la protección deficiente de los derechos personales, la existencia de la esclavitud doméstica y el temor a la violencia. Es indudable que en semejante estado de cosas, un hombre sagaz, con genio militar suficiente para manejar la clase de individuos reunida a su alrededor, sabría aprovechar la situación” (Morgan s. f.: 319).

## EL GENIO EN LA HISTORIA

El desarrollo colectivo, el progreso alcanzado por el pueblo en el desarrollo de las ideas crea la necesidad del genio, del individuo preclaro que las encarna y cristalice; y este aparece. La visión de Morgan es nítida: los sujetos de la historia no son los individuos sino los pueblos, pero estos precisan de líderes destacados en los momentos decisivos de su avance. Sin ellos, los nuevos

---

hechos sociales no se concretan y, aunque las bases del cambio estén dadas mediante la creación de los elementos necesarios, este no se produce.

Los cambios sociales engendran los gérmenes de elementos nuevos, que suministran la base para la aparición de un nuevo tipo de sociedad, pero esta no se concreta hasta tanto se hayan conformado los conceptos correspondientes y se haya conseguido su aplicación a través de una legislación, cualquiera que sea la naturaleza de esta. Ninguno de los legisladores griegos o romanos creó nada nuevo, todos los elementos estaban ya presentes en la sociedad; fueron reestructurados en un nuevo plan, es decir, en una nueva estructura y unas nuevas funciones. No son los rasgos sino los contenidos —estructura y función— los que diferencian las sociedades.

En Grecia ya existían los elementos suficientes y necesarios para que se diera un régimen social que tuviera fundamento en el pueblo, pero la idea o concepto de pueblo no tenía existencia aún. Luego, los legisladores, especialmente Clístenes, con base en su aprehensión de los gérmenes nuevos que se habían desarrollado en el seno de su sociedad y con su capacidad de sistematizarlos, de sintetizarlos, desarrollaron el nuevo concepto y lo consagraron en una legislación novedosa. Esta se aplicó para dar origen y existencia material a un régimen democrático, basado en el poder popular. Existían los elementos del pueblo, pero no su concepto ni su existencia histórica; cuando el legislador creó el concepto de pueblo —*demos*— y reglamentó su papel en la sociedad, los elementos preexistentes se integraron, originando el pueblo real como instancia de poder político.

Es así como debe interpretarse la afirmación de Morgan sobre la existencia de conceptos anteriores a toda experiencia; existen antes de que puedan ser aplicados, pero lo hacen a partir de y con base en la realidad. No son los grandes dirigentes los que hacen época, son las grandes épocas las que

---

hacen a los grandes dirigentes. Si no es un individuo, será otro, si no es en un momento, será más tarde, pero, dadas las condiciones de desarrollo social que lo precisan, el genio aparecerá y ocupará su lugar. Y cuando aparece, su espacio queda lleno y esta circunstancia excluye que pueda ocuparlo cualquier otro, según nos dice Plejanov:

“Al desempeñar su papel de ‘buena espada’ salvadora del orden social, Napoleón apartó con ello de dicho papel a todos los otros generales, algunos de los cuales quizá lo habrían desempeñado tan bien o casi tan bien como él. Una vez satisfecha la necesidad social de un gobernante militar enérgico, la organización social cerró el camino hacia el puesto de gobernante militar a todos los demás talentos militares” (1969: 69).

Si se destaca un rival, otro aspirante, surgen los conflictos y enfrentamientos de cuyo recuerdo está llena la historia. Si, por el contrario, quien ocupa el cargo desaparece, otro lo llenará para cumplir su tarea. Morgan encuentra que así ocurre entre los aztecas en el momento de la conquista española. Cuando Montezuma, el que habla, el **Tlatoani**, cae en manos de los españoles, estos creen haber apresado al jefe de los aztecas y piensan que teniéndolo como rehén inmovilizarán la resistencia de los aborígenes, pero descubren que solo han retenido a un individuo; el cargo queda libre y es llenado por otro, siguiendo las normas de transmisión matrilineal. Lo que cuenta es el cargo, por encima de la contingencia de quien lo ocupa. El cargo es la necesidad y es el poder. Y Montezuma es reemplazado por su hermano.

Morgan no explica, sin embargo, cuáles son las causas de aquella actitud de los historiadores mencionada por él, a qué se debe esa “especie de necesidad” que los induce a mostrar la historia como la obra de individuos geniales que ponen en práctica sus grandes ideas. Marx y Engels sí lo hacen, explicándonos la aparición de la división entre el trabajo físico y el trabajo



---

intelectual, que tiene lugar cuando la historia humana ha avanzado bastante —y cuando existen ya las clases sociales—, mediante dicha división:

“Las ideas dominantes se desglosan de los individuos y, sobre todo, de las relaciones que brotan de una fase dada del modo de producción, lo que da como resultado que el factor dominante en la historia sean siempre las ideas” (Marx y Engels 1968: 53).

Todo esto conduce a los trabajadores intelectuales a forjarse la ilusión de que son ellos los sujetos productores de las ideas, con independencia total de los trabajadores manuales y del resto de la sociedad, y de que estas ideas suyas son las que determinan el curso de la historia.

En este ámbito, los historiadores, sin preocuparse en lo más mínimo por las condiciones históricas en las cuales se producen las ideas de una sociedad dada, ni por las circunstancias en que viven los productores de ellas, y llevados por el carácter cada vez más abstracto de esas ideas, piensan que, por ejemplo:

“en la época en que dominó la aristocracia imperaron las ideas del honor, la lealtad, etc., mientras que la dominación de la burguesía representó el imperio de las ideas de la libertad, la igualdad, etc.” (Marx y Engels 1968: 52).

Así, se dejan arrastrar por las ilusiones de su época —la de la sociedad de clases—, que se cimenta, entre otras bases, sobre la mencionada división entre el trabajo manual y el intelectual.

De ahí que no sea decisivo para el análisis morganiano esclarecer la existencia real de los personajes famosos que aparecen en la historia de las distintas sociedades. Lo importante consiste en que ellos están vinculados con grandes movimientos histórico-sociales, sobre los cuales se centra la atención del investigador, y que en ellos cristaliza la mente colectiva.

---

## MITO E HISTORIA

Por eso, refiriéndose a la Liga de los Iroqueses y al papel protagónico que el mito asigna a algunos de los sachems fundadores, Morgan nos dice:

“El origen del plan se atribuye a un personaje mitológico o por lo menos tradicional, *Hä-yo-went'-hä*, el *Hiawatha* del célebre poema de Longfellow, quien estuvo presente en el consejo y fue el personaje central de su dirección. En sus comunicaciones con el consejo utilizaba los servicios de un hombre sabio de los onondaga, *Da-gã-no-we'-dã*, como intérprete y orador para exponer la estructura y los principios de la confederación propuesta. La misma tradición declara que cuando terminó el trabajo, *Hä-yo-went'-hä* desapareció milagrosamente en una canoa blanca que se elevó con él por los aires y lo llevó hasta perderse de vista. Otros prodigios, según esta tradición, acompañan y señalan la formación de la confederación que todavía es conmemorada entre ellos como la obra maestra de la sabiduría india. [...] Es difícil determinar cuál de los dos personajes fue el fundador de la confederación. Es probable que el silencioso *Hä-yo-went'-hä* fuera un personaje real de origen iroqués; pero la tradición ha envuelto de tal manera su personalidad con lo sobrenatural, que pierde su lugar como uno de sus miembros. Si *Hiawatha* fue un personaje verdadero, *Da-gã-no-we'-dã* debe ocupar un puesto subordinado; pero si aquel fue un personaje mitológico, invocado para la ocasión, corresponde a este último el mérito de haber planeado la confederación” (s. f.: 129-130).

En el estudio de los iroqueses, como en el de los romanos, no se hace metodológicamente necesario aclarar la existencia real de los fundadores; importa explicar los movimientos sociales que ellos encarnan, bien en la realidad, bien en el mito. El curso de la experiencia creó en la sociedad iroquesa un conjunto de gérmenes, de rasgos que estaban presentes en el momento en que se reunió el Consejo fundador que originó la Liga; crearla consistió en hacerlos conscientes, en desarrollarlos, en sistematizarlos en una legislación, logrando su integración, obra de los dos sachems cuya memoria recoge el mito.

El individuo sobresaliente, sobre la base de sus facultades y capacidades personales, mayores que las de los restantes miembros de la sociedad, es quien integra en una nueva estructura los elementos producidos por la experiencia del

---

pueblo; con esto permite que su sociedad alcance un nuevo estadio. Este trabajo cristaliza los conceptos en tanto que categorías de pensamiento. Y esta categorización mental les da una consistencia real, una nueva forma de existencia, los materializa. Así se define también el papel del pensamiento en la historia.

Si se lo ubica en relación con su época, este planteamiento de Morgan reviste una gran importancia, pues representa una ruptura con la concepción idealista que dominaba completamente la visión de su tiempo acerca de la historia, considerándola como un imponente escenario en el que las grandes personalidades hacían y deshacían sociedades a su capricho y voluntad. Al asignar un papel determinante al hacer de los pueblos, colocándolos en el centro del quehacer histórico y reconociéndolos como los sujetos del devenir y del desarrollo social, Morgan sentó las bases de aquella concepción histórica que se conocería en el mundo por su expresión en las posiciones del marxismo, y que se ha abierto paso y consolidado cada vez más en nuestra época.

## CAPITULO VII

### EL PODER CREADOR DE LA PALABRA

Me centraré ahora en otro aspecto de la teoría de Morgan, el que se refiere a la manera específica como los individuos sobresalientes y los miembros comunes del pueblo desempeñan la tarea de hacer historia, de crear hechos nuevos, en aquellas sociedades anteriores a la civilización y que constituyen el centro de su estudio. Se trata del poder de la palabra oral o, simplemente, de LA PALABRA.

Con base en este análisis se podrá comprender mejor la importancia que Morgan (1972: 29) atribuye a la aparición de la escritura para señalar tajantemente el paso al estadio de la civilización, que *“comenzó, como ya se ha dicho, con el uso de un alfabeto fonético y la producción de registros literarios”*.

Así quedaron atrás el salvajismo y la barbarie, estadios marcados por la oralidad, tipos de sociedad humana en los cuales el poder creador de la palabra es un rasgo sobresaliente, sea como conjuro mágico, sea como discurso, sea como canto, sea bajo otra cualquiera de sus formas.

#### ORIGEN DE LA LIGA DE LOS IROQUESES

Para entrar en materia, examinaré de nuevo la historia de la creación de la Liga de los Iroqueses. Estas tradiciones se conservan en la actualidad entre las naciones iroquesas, siglo y medio después de que fueron recogidas por Morgan. Aunque su soberanía se ha perdido, los iroqueses siguen llamando sus consejos, reuniéndose alrededor del fuego y buscando la manera de recuperar mucho de lo que ha quedado atrás en su camino. Incluso, comienzan a luchar por recuperar la

---

autonomía sobre sus territorios y su destino. Morgan inicia así la narración del nacimiento de la Liga:

“Las circunstancias que rodearon su formación se conservan aún en la tradición con gran minuciosidad. Todas estas tradiciones se refieren a la costa norte del lago Onondaga como el lugar en donde los jefes iroqueses se reunieron en una asamblea general para acordar las condiciones y principios del pacto que definiría su futuro a través de la unificación” (1962: 7).

“El origen del plan [de la Liga] está adscrito a un mítico o, al menos, legendario personaje, *Hä-yo-went'-hä*, el *Hiawatha* del celebrado poema de Longfellow, quien estuvo presente en este consejo y fue su principal protagonista. En su comunicación con el consejo, él utilizó a un sabio de los onondaga, *Da-gä-no-we'-dä*, como intérprete y vocero para exponer la estructura y principios de la confederación propuesta” (1965: 27).

Después de varios días de discusiones alrededor del fuego del consejo, los jefes y hombres sabios de las cinco naciones —Mohawk, Onondaga, Séneca, Cayuga y Oneida— se pusieron de acuerdo sobre la creación y bases de la Liga y conformaron un consejo de cincuenta *sachems* para presidirla. De él hicieron parte inicialmente *Hä-yo-went'-hä* y *Da-gä-no-we'-dä*, cuyos nombres significan “el peinador de serpientes” y “el eterno”, respectivamente. Tales nombres, como los de los restantes *sachems*, les fueron otorgados por los onondaga en el momento mismo de inaugurar la Liga, razón por la cual estos recibieron el apelativo que los distinguiría en adelante de las demás naciones: *Ho-de'-san-no-ge-tä*, “los nominadores” o “los guardianes del nombre”.

Al morir, cada uno de estos *sachems* debe ser reemplazado por otro de su misma nación. Una vez que la tribu a la cual pertenece el muerto ha elegido un sucesor, se cita un consejo especial de *sachems*, llamado consejo de duelo, para investir en el cargo al nuevo *sachem*; este, una vez investido, adopta el nombre de su predecesor, abandonando el suyo para siempre. Solo aquellos dos

---

*sachems* que la tradición identifica como los creadores de la Liga no han sido reemplazados jamás. Sin embargo, al llamar a lista a los *sachems* al comienzo de la reunión de los consejos de investidura, sus nombres son pronunciados en primer lugar y con gran solemnidad. Morgan explica el significado de este hecho:

“Dos de estos cargos de *sachems* solo han sido ocupados una vez desde su creación. **Hä-yo-went’-hä** y **Da-gä-no-we’-dä** consintieron en ocupar un lugar entre los *sachems* mohawk y en incluir sus nombres en la lista, con la condición de que luego de su desaparición los dos cargos permanecieran vacantes. Fueron investidos bajo estos términos y se han seguido sus condiciones hasta el presente. En todos los consejos para la investidura de un *sachem*, se pronuncian aún sus nombres junto con los de los demás como un tributo de respeto a su memoria” (1965: 31).

La prerrogativa de citar el consejo que ha de elevar un sucesor al cargo de *sachem* corresponde a la nación a la cual pertenecía el muerto; además, ella fija la fecha y el lugar del mismo y envía a manera de invitación una faja tejida, el *wampum*, con un conciso mensaje: “el nombre [del muerto] llama para un consejo” (Morgan 1962: 116, subrayado mío).

En estos planteamientos se manifiesta el peso de la palabra en toda su importancia y, aunque Morgan no lo expresa de una manera sistemática, sus observaciones acerca de ella impregnan todo su análisis y nos permiten hacerlo explícito.

Muchos antropólogos han planteado que no hay memoria oral que conserve su validez más allá de unos 100-150 años, unas tres o cuatro generaciones; a partir de allí se producen deformaciones que la hacen poco utilizable en calidad de documento histórico. Según ellos, pasado ese tiempo, la fidelidad con que se conservan los hechos, no solo en los detalles sino también en aspectos esenciales, decrece rápidamente y cobran importancia creciente fenómenos de subjetividad que inciden en la tergiversación o deformación de los

---

acontecimientos, que tienden, cuando menos, a ser fuertemente reelaborados con la coloración de los hechos y situaciones actuales.

Olvidan que no se trata de una memoria individual sino colectiva, aunque por supuesto se da y perpetúa a través de individuos, y que existen mecanismos para mantenerla hasta donde interesa y es necesaria para la sociedad, como ocurre con los *wampum* y sus guardianes y lectores entre los iroqueses. El examen hecho por Morgan acerca de los contenidos de los tratados celebrados entre aquellos y los europeos, muestra que coinciden con la tradición oral. El uso que hace de ellos, en confrontación también con la lingüística, es la base para la reconstrucción de la historia pasada de estos aborígenes.

De entrada, es claro que para él el mito expresa una historia real y permite la conservación de la memoria de esta a través de la sucesión de las generaciones, mucho más allá de esos poco más de cien años o tres o cuatro generaciones que muchos aceptan; esta característica permite restablecer, recuperar y recrear los hechos históricos a partir de las narraciones mitológicas, como veremos en el caso de los aztecas. Pero no porque el mito sea una crónica textual, un relato “fiel” de los acontecimientos a la manera del testimonio de un testigo, cosa, además, de poca relevancia para el interés de Morgan, sino por lo que revela de la concepción histórica y de los principios que estructuran los eventos. El mito, pues, se forma cuando una sociedad piensa su historia por medio de una determinada visión del mundo, cuando analiza los hechos con unos criterios y un propósito determinados, cuando selecciona entre ellos ciertos rasgos necesarios para sus objetivos o los agrega, si son precisos, para hacer de él la versión-visión histórica que le corresponde y la identifica.

## PALABRA Y PENSAMIENTO

Veamos cómo nos cuenta Morgan la diferencia entre las actividades de los dos *sachems* que sostuvieron sobre sus hombros el peso fundamental en la tarea de creación de la Liga. Uno de ellos fue quien ideó su estructura, es decir, quien poseía las capacidades que le permitieron cristalizar los elementos de unidad existentes entre las cinco naciones como resultado de toda su historia anterior, desde su origen único en el territorio de lo que hoy es Montreal, en el Canadá, a través de la derrota que los desterró, segmentó y dispersó por un vasto territorio aledaño a los Grandes Lagos, pasando por una prolongada relación marcada por los intercambios y las guerras, hasta llegar al consejo fundador que los unificó en una fuerza poderosa. El otro fue su vocero, quien habló por él, quien expresó su pensamiento y lo expuso ante los demás miembros del consejo. El mito explica la razón de esta circunstancia:

“[El legislador, como lo llama Morgan,] fue un onondaga, pero los mohawk lo adoptaron y lo elevaron como uno de sus *sachems*. Por tener un impedimento para hablar, escogió un vocero [...] Estos son los dos nombres más ilustres entre los iroqueses” (1962: 101).

El mito establece la distinción entre ellos mediante la palabra, pero esta, a la vez que los distingue, los une, hace de ellos un par que desempeña su tarea como una unidad. El uno fue el pensador que ideó los principios, desarrolló los conceptos y logró concretarlos en una legislación, en la estructura de la Liga, pero fue, al mismo tiempo, el silencioso. El otro fue el vocero, el orador, quien habló, quien pudo transmitir las ideas a los restantes jefes y, seguramente, abogó por ellas y las defendió con éxito hasta obtener su aceptación.

El pensamiento iroqués distingue dos momentos en la palabra: por un lado, el pensamiento, el concepto, y, por otro, el lenguaje que lo expresa y al hacerlo le da existencia real, lo materializa, le confiere vida. Por eso fueron



---

necesarios dos *sachems*: uno que concibiera la estructura de la Liga y otro que planteara verbalmente su propuesta. Por medio de la palabra, el pensamiento se convierte en instituciones, en usos y costumbres, en invenciones. Por mediación suya, los elementos preexistentes, creados por el pueblo con su experiencia, son sistematizados, integrados en una unidad nueva que lleva la sociedad a un nuevo estadio. En este caso, la palabra consiguió que los iroqueses pasaran de la organización en naciones a la confederación, a un nuevo plan de gobierno.

Pero, aunque diferentes, estos dos momentos no están desligados, no transcurren con independencia, conforman una unidad, “un par”, concepto que aparece con frecuencia en el pensamiento indio de América. El mito distingue a estos dos *sachems* dentro del concierto de los cincuenta dirigentes de la Liga. Son ellos quienes están envueltos en lo sobrenatural, al decir de Morgan, quienes no son reemplazados, quienes fijan condiciones para hacer parte del consejo. Sin la palabra, el pensamiento no puede cobrar existencia pues carecería de base material, sin el pensamiento, la palabra no puede existir, pues sería muda, vacía, solo forma, meras “*capas de aire en movimiento*” (Marx y Engels 1968: 31).

#### El peinador de serpientes

***Hä-yo-went'-hä*** es llamado “el que peina las serpientes”. Refiere el mito que un poderoso dirigente onondaga, ***To-do-dä'-ho***, “el enmarañado”, se distinguió por la fuerza de sus éxitos guerreros y sentó las bases de la Liga con la conquista de los cayuga y de los séneca.

“[La tradición] lo representa con la cabeza cubierta con serpientes entrelazadas y su mirada, cuando se enfurecía, era tan terrible, que aquel en quien posaba sus ojos caía muerto. Se relata que, cuando se formó la Liga, las serpientes fueron arrojadas fuera de su cabeza cuando un sachem mohawk peinó sus cabellos, por ello, este recibió el nombre de ***Hä-yo-went'-hä***” (Morgan 1962: 67-68).

La visión que nos presenta el mito es clara: luego de su dispersión, las guerras de conquista, gracias a las cuales los enfrentados iroqueses se vieron reunidos de nuevo, crearon las condiciones para su reunificación, produjeron los elementos que la posibilitaron. Mas, conseguirlo no resultaba fácil, era preciso “desenmarañar” los problemas existentes: cinco naciones, hasta ese momento enemigas a pesar de su origen común, debían lograr convivir unificadas, resolver y manejar sus diferencias de una manera nueva, reconstituir su unidad en un nivel más alto, encontrar la armonía en su diversidad. Este fue el trabajo de *Hä-yo-went'-hä*, a él le correspondió la tarea de desenmarañar las serpientes, resolver las dificultades que se interponían para la unificación, crear una estructura de gobierno que uniera a las cinco naciones. Y lo hizo mediante la palabra de *Da-gä-no-we'-dä*, “el eterno”. Este, con su oratoria, convirtió los principios en “*obras maestras de la sabiduría india*”, que perdurarán para siempre como monumentos a su memoria, haciéndolo inmortal.

Pero también es posible que *Hä-yo-went'-hä* constituyera la encarnación del gran movimiento social a través del cual la sociedad iroquesa alcanzó un nuevo nivel en su avance, mientras que *Da-gä-no-we'-dä*, con su palabra, fuera el personaje real que lo consiguió, haciéndose el vocero de su sociedad, transformando en conciencia real y actuante los productos de la mente colectiva, originando la Liga con el poder creador de su palabra.

De todos modos, es evidente que la discusión sobre si los dos *sachems* existieron o no, es irrelevante. Por eso no han sido reemplazados jamás. Como personificaciones de la fuerza social que construye la historia iroquesa, como sus encarnaciones, los dos son inmortales, aún hoy continúan cumpliendo su papel en forma permanente, siguen existiendo en y a través de la palabra. En los consejos de investidura, sus nombres son dichos cada vez, y a ese llamado y por él vienen a ocupar su lugar en el consejo; sus nombres son ellos.

---

Además, alrededor del fuego del consejo, con los *sachems* y el pueblo reunidos en torno suyo, un hombre sabio habla todavía y su palabra consiste en “*la repetición de sus antiguas leyes y costumbres y en la exposición de la estructura y principios de la Liga*” (Morgan 1962: 119).

Esta parte de la asamblea, esta narración del mito del origen, pues de eso se trata, recrea de nuevo la Liga, le da nueva vida en cada consejo, y con ello los dos *sachems* nunca reemplazados repiten de nuevo su tarea fundadora una y otra vez. Por eso los iroqueses continúan viviendo, por eso sus descendientes de hoy encienden aún sus fuegos de consejo.

Igualmente, podemos encontrar que lo mismo ocurre, en menor medida, con los restantes *sachems*, pues sus nombres se han mantenido sin cambio en toda la historia de la Liga: “*Los nombres dados a los sachems originales se convirtieron en los nombres de sus sucesores respectivos a perpetuidad*” (Morgan 1965: 32).

Cuando uno de ellos muere, su sucesor abandona su propio nombre y adopta el que le corresponde de entre la lista de los cincuenta *sachems* fundadores y, con él, las tareas que este tiene asignadas desde el principio y para siempre. Cuando el nuevo *sachem* es investido con el nombre del antiguo *sachem*, se hace él, reviviéndolo, continuándolo, haciéndolo inmortal como los dos *sachems* principales, dando prolongación en el tiempo a su existencia; cada nuevo *sachem* es, así, la personificación histórica, contingente, mortal, del *sachem* inicial, mítico y eterno. El *sachem* no es el hombre, es el nombre, es la palabra. Por eso, cuando alguno muere y se convoca el consejo de duelo que ha de investir al reemplazante, el nombre del muerto es el que lo llama, es la palabra que concita a todo el pueblo a reunirse.

Por eso la historia iroquesa no recoge, como resalta Morgan, los nombres de *sachems* famosos, porque ninguna de las encarnaciones contingentes tiene

---

mérito individual, solo acrece el de su cargo. Son, por lo tanto, cargos intemporales o, mejor, con tiempo mítico, que trascienden a los individuos que los ocupan, cada uno de los cuales solo es lo que es el nombre que recibe.

Esta identidad entre el nombre y el cargo y las personas que lo ocupan, no es una característica exclusiva de la tradición iroquesa; en toda mitología, la identidad entre los nombres y las cosas es de una relevancia tan excepcional que de ella depende hasta la propia existencia de las mismas, su nominación las crea:

“En el mundo del hombre, las cosas son cuando tienen nombre, la nominación las ubica en el conjunto haciéndolas salir de la indeterminación (la nada). De ahí el extraordinario poder asignado a la Palabra, a lo largo de toda la historia humana. Esta idea juega un papel determinante en las culturas arcaicas. La conformación de la realidad está precedida por las primeras Palabras, imperiosas fórmulas con las cuales los Demiurgos del origen fraguan su propio ser y ordenan el Mundo en su doble dimensión natural y cultural” (Urbina 1986: 28).

#### Montezuma: el que habla (el *tlatoani*)

Lo mismo se halla en el estudio sobre los aztecas, especialmente en la discusión para aclarar las funciones de Montezuma y de su cargo, no de rey, como etnocéntricamente lo expresaron los cronistas españoles y los historiadores que los han seguido en su apreciación errada, sino de comandante militar de una confederación, como postula Morgan a manera de hipótesis.

Cuando Montezuma fue apresado por Cortés, este creyó vencer así la posibilidad de resistencia de los aztecas. Pero los sucesos posteriores vinieron a demostrarle que se había equivocado. Poco tiempo después de la captura, los aztecas depusieron a Montezuma y lo reemplazaron por su hermano Cuitlahua. Y cuando Montezuma subió a la terraza de la prisión para reclamar a su gente por el ataque que él no había autorizado y por su destitución, uno de los guerreros le respondió: “*Guarda silencio, canalla afeminado, nacido para hilar y tejer; estos*

---

*perros te tienen prisionero; tú eres un cobarde*” (Clavijero 1817: 406, cit. por Morgan s. f.: 218).

Entonces, le tiraron flechas y lo apedrearon. Aquí puede verse como, una vez despojado de su cargo y de sus funciones dentro del consejo de jefes, Montezuma no era por sí mismo más que alguien que se había entregado a los españoles y abandonado a su pueblo.

Su cargo era el de jefe principal de guerra, es decir, el de *Teuctli*, y, además, era miembro por derecho propio del consejo de jefes que constituía la máxima autoridad de la confederación azteca, *“no solo en los asuntos civiles, sino también en los militares, comprendiendo a la persona y desempeño del jefe de guerra”* (Morgan 1972: 197, subrayado mío).

Según esto, Montezuma era apenas el ejecutor de las ordenes emanadas del consejo y no quien tomaba las decisiones. Empero, Morgan menciona otro título que ostentaba este jefe principal de guerra, el de *Tlatoani*, que traduce como “el que habla”. Es decir que, con su actividad, Montezuma se convertía en la palabra del consejo de jefes para plasmar en acción sus decisiones, además de representarlo y tomar su vocería en ocasiones como la del arribo de los españoles. El consejo era considerado, pues, como el cerebro, como el pensamiento, que únicamente podía hacer realidad sus decisiones por medio de la palabra, hecha carne en Montezuma, en este caso, y luego en sus sucesores.

## PALABRA Y DEMOCRACIA

Para terminar lo referente al papel de la palabra, me resta examinar su peso en la vida iroquesa, ya no únicamente en los aspectos que he analizado más arriba, sino en la producción y reproducción de su vida cotidiana, tal como lo muestra Morgan.

---

Este dedica a la oratoria una buena parte del capítulo destinado a analizar el funcionamiento y estructura del consejo de *sachems*, no solo como una de las formas de actividad del consejo, sino, principalmente, como el elemento que define y posibilita la participación del pueblo en los asuntos políticos, y se constituye en la base de la democracia iroquesa, ya que con ella es posible que cualquier miembro de la Liga pueda incidir en la toma de las decisiones del consejo. Este sesiona en medio del pueblo y cualquiera de sus miembros, sobre todo las mujeres, puede hacerse oír y hacer pesar su voz y sus criterios por medio de la oratoria. Que sus ideas sean aceptadas depende de la claridad y la fuerza de sus argumentos, de su poder de convencer.

Los integrantes de la sociedad iroquesa pueden plantear sus problemas, necesidades y propuestas en un consejo que, incluso, puede convocarse expresamente para oírlos:

“Si una banda de guerreros estaba interesada en plantear algún problema, celebraban un consejo aparte y, después de haber considerado seriamente la cuestión, designaban un orador para comunicar sus puntos de vista a los *sachems* [...] De la misma manera podían proceder los jefes y aun las mujeres [...] La oratoria, dada la organización constitucional del consejo, necesariamente era tenida en alta estimación. Con frecuencia se presentaban problemas que tenían que ver con el bienestar de la población y con la preservación de la Liga. En aquellas épocas de guerra, cuando la Confederación avanzaba rodeada de permanentes conflictos con las naciones vecinas o, acaso, haciendo frente a imprevistas oleadas de migración, no podían faltar aquellas empresas excitantes, aquellos peligros repentinos que encendían el espíritu de la población y lanzaban a la actividad la totalidad de sus energías. Cuando tales acontecimientos conducían a una crisis, el consejo era el principal recurso; y, bajo la inminencia del peligro y el fuego del patriotismo, la elocuencia de los iroqueses fluía tan pura y espontánea como las fuentes de sus miles de corrientes de agua [...] El indio tiene una viva y entusiasta apreciación de la elocuencia. Altamente impulsivo por naturaleza y con pasiones que no ha aprendido a contener, es fuertemente susceptible a su influencia. Mediante el cultivo y el ejercicio de esta capacidad abrió el camino para sobresalir; y el jefe o los

---

guerreros, armados con su mágico poder, pudieron elevarse tan rápidamente como aquel que había ganado renombre con la guerra. Entre los iroqueses, como entre los romanos, las dos profesiones, la oratoria y las armas, podían hacer a los hombres objetos de un alto grado de consideración personal” (Morgan 1962: 106-107).

Cuando se reúne un consejo civil, una vez planteado ante sus miembros el tema de discusión, la oratoria desempeña un papel importante en la discusión, pues de ella depende la capacidad de convencimiento que puede conducir a la unanimidad sobre una decisión, la cual, una vez adoptada, se comunica por parte de un orador o vocero, escogido de la nación en donde se ha originado el consejo, a la delegación que ha propuesto el tema y que espera afuera.

Si se trata de un consejo de duelo o de uno religioso, el lugar que corresponde a la oratoria alcanza los más altos niveles. Al llegar, las naciones, encabezadas por sus jefes civiles y militares, convergen al lugar del consejo cantando “*las canciones designadas para la ocasión*” —y, ¿qué es cantar sino hablar con ritmo y armonía? Se fuma la pipa de la paz y se intercambian, entre las partes, discursos que se acompañan con la devolución de las fajas de *wampum*, enviadas para la citación de la asamblea. Un poco más tarde tiene lugar el conjunto de las lamentaciones que exaltan las virtudes del *sachem* desaparecido y que se cantan en verso.

La ceremonia avanza con la intervención de coros que interpretan una larga sucesión de cantos, que son interrumpidos regularmente por discursos y respuestas a los mismos. Luego, un hombre sabio relata los orígenes de la Liga, sus leyes y costumbres y dice su estructura y sus principios, rodeado por todos los *sachems* agrupados en dos mitades, lo cual constituye “*una parte importante de la ceremonia*”. La explicación de las leyes de la Liga, “*tal como habían sido habladas en el tiempo de su promulgación*”, prosigue en diferentes momentos a lo largo de todo el desarrollo del consejo; los participantes, a su

turno, también intervienen en forma semejante para dar explicaciones (Morgan 1962: 117-122).

[De esta manera] “el consejo para investir *sachems* vino a ser un consejo de enseñanza, que mantenía eternamente fresca en la memoria de los iroqueses la estructura y principios de la confederación, como también la historia de su creación” (Morgan 1970a: 127).

### REPRODUCCIÓN SOCIAL: LAS DANZAS IROQUESAS

El papel que desempeñan las danzas nacionales —como las llama Morgan—, otras importantes actividades de la vida iroquesa, está ligado estrechamente con la supervivencia de las naciones de la Liga. Las danzas “*guardan vivo el espíritu de la nación, [en ellas] residía la esencia de la vida india*” (Morgan, 1962: 260-261):

“El rasgo característico de esta danza [la de guerra] se encuentra en los discursos que son pronunciados por aquellos que rodean al grupo de danzantes en los momentos entre cada tono o cada que hay un alto en la danza [...] A causa de estos discursos, que animaban a los bailarines y divertían a los asistentes, la danza se prolongaba por dos y hasta por tres horas” (Morgan 1962: 268-269).

“Cualquiera de los presentes estaba en libertad de hacer un discurso, sin importar en qué momento de la danza, manifestando su deseo con un golpe seco. Ante el sonido, la danza cesaba o, si había terminado y los danzantes se estaban retirando, estos debían detenerse y todos los presentes, así como los músicos, hacían silencio. La única condición que se establecía para tener el derecho a pronunciar un discurso era dar un regalo a uno de los danzantes o a aquel a quién el discurso iba dirigido, una vez terminaran las palabras” (Morgan 1962: 273, subrayado mío).

Al recibir el regalo, casi siempre monedas o tabaco, su receptor pronuncia, a su turno, una breve discurso, dice Morgan que para “agradecer” al oferente del regalo. Sin embargo, sus temas, muy variados, muestran que no se trata de un regalo y una respuesta individuales, sino que ambos tienen un carácter social. He aquí el fragmento de uno de ellos:



“Hace muchos inviernos, nuestros sabios antecesores predijeron que un gran monstruo de ojos blancos vendría desde el este y que, en su avance, podría consumir la tierra. Este monstruo es la raza blanca, y la predicción está a punto de cumplirse. Ellos advirtieron a sus hijos que, cuando se hicieran débiles, plantaran un árbol con cuatro raíces y que se ramificara hacia el norte, el sur, el este y el oeste; y entonces se reunieran bajo su sombra y vivieran juntos en unidad y armonía. Este árbol, propongo, deberá estar en este mismo lugar. Aquí nos reuniremos, aquí viviremos, aquí moriremos” (Morgan 1962: 277).

Otras danzas no contienen discursos pero, en cambio, su música no es solamente instrumental, sino que el canto hace parte esencial de ella; o sea, que también en estas la palabra juega su papel.

En uno u otro tipo de danza, las palabras son los elementos que crean, mantienen, transmiten y reproducen el espíritu nacional de los iroqueses. Es decir, que ellas perpetúan la existencia de la Liga y de sus miembros con base en una identidad definida. Esto es tan claro, que Morgan (1962: 262) no vacila en calificar de desnacionalizados a aquellos pocos grupos que han olvidado sus danzas como resultado de la acción de los misioneros. La palabra crea y reproduce la nación.

### LA “NUEVA RELIGION”

Pero no termina aquí la incidencia de la palabra en la vida iroquesa. Como resultado de la dominación blanca hubo cambios substanciales en la antigua religión, con los que surgió la que Morgan denomina “nueva religión”. Esta apareció alrededor de 1800 y se difundió mediante la palabra por obra del *sachem* sénéca *Gä-ne-o-di'-yo*, llamado también Handsome Lake, quien recorrió toda la región iroquesa para llevar su discurso a los consejos y, gracias a su elocuencia, logró arrastrar tras de sí a un número muy grande de los miembros de su pueblo.

---

Según Morgan, esto produjo un gran renacimiento de la sociedad iroquesa, le infundió nueva vida y jugó un papel importante en moderar las tendencias destructivas que operaban en ella como resultado de la dominación:

“La influencia de la nueva religión ha sido ampliamente favorable y positiva; sin sus restricciones, los temores de *Gä-ne-o-di'-yo* sobre la rápida decadencia, sino la extinción de su estirpe, podían haberse realizado mucho antes del presente. Se contrarrestaron sus tendencias a la declinación y la constante disminución del número de sus miembros se transformó en un gradual incremento. Sus benéficos efectos sobre la población contribuyeron indudablemente, por encima de toda otra causa, a su final restablecimiento” (1962: 231).

Otra vez la palabra, esta vez emanada del Gran Espíritu por intermedio de la revelación, imprimió su efecto sobre la vida iroquesa e impidió que las otrora poderosas naciones de la Liga desaparecieran como consecuencia de la dominación blanca.

Resulta notable, para su época, este énfasis que hace por Morgan sobre el uso y papel de la palabra en aquellas sociedades a las cuales se refiere en sus distintas obras. Recientes investigaciones sobre la mitología y las actividades chamánicas entre sociedades indígenas de América del Sur, han llevado a desentrañar cómo, también en ellas, la palabra posee un peso importante, no solo en la vida cotidiana, sino, sobre todo, en lo relacionado con los procesos de creación y origen o en aquellas actividades que tienen una incidencia decisiva para la existencia y la reproducción de la sociedad (Vasco 1985: 145-146 y 1987: 85-86; Urbina 1986: 27-29; Bidou y Perrin 1988; Basso y Sherzer 1990).

## CAPITULO VIII

### FORMACIÓN DE LA HUMANIDAD

En el camino de establecer y conceptualizar la existencia de una historia universal y, con base en ella, elaborar una teoría general de la historia, cobran gran importancia las ideas de Morgan acerca de cómo transcurrió el proceso de humanización que dio origen a una humanidad única aunque diversa, es decir, que estableció las bases de la unidad esencial de todos los seres humanos. A su estudio dedicaré el presente capítulo.

#### CREACIONISMO, DEGRADACIÓN HUMANA Y RACISMO

Las doctrinas creacionistas que colocaban el origen de la humanidad en manos de un dios creador, especialmente en las del dios católico, estaban en pleno vigor en la época de Morgan. Cosa semejante acontecía con aquellas que explicaban la existencia de sociedades, como las aborígenes americanas, diferentes de las europeas o de las originadas en Europa, con la idea de una degeneración de la forma de humanidad creada por dios, ocurrida como consecuencia de un castigo divino. Para Morgan, estas ideas no presentaban ninguna validez:

“La tesis de la degradación del género humano, para explicar la existencia de salvajes y bárbaros, ya no es sostenible. Apareció como corolario de la cosmogonía mosaica y fue admitida en razón de una supuesta necesidad que no existe ya. Como teoría no solamente es insuficiente para explicar la existencia de salvajes, sino que también carece de base en los hechos de la experiencia humana” (1970a: 12).

---

Según él, los descubrimientos científicos de ese entonces las refutaban sin dejar lugar a dudas, al mostrar que la aparición previa de ciertos elementos era condición necesaria para la aparición subsiguiente de otros:

“No dejo de comprender que las opiniones aquí expuestas se oponen a un juicio que durante siglos ha tenido general aceptación. Me refiero a la hipótesis de la degradación del hombre como explicación de la existencia de bárbaros y salvajes, a los cuales se los encontró física y mentalmente en un nivel mucho más bajo del que se suponía debía ocupar el presunto hombre original. Jamás fue este un postulado científico apoyado en hechos. Es refutado por las series conexas de inventos y descubrimientos, por el desarrollo progresivo del sistema social y por las formas sucesivas de familia [...] Desafortunadamente para la hipótesis de la degradación, los inventos y descubrimientos se habrían sucedido unos a otros; el conocimiento de la cuerda debió preceder al arco y flecha, así como el conocimiento de la pólvora debió preceder al arma de fuego y el de la máquina de vapor al ferrocarril y al buque de vapor; asimismo, las artes de subsistencia se siguieron unas a otras con largos intervalos de tiempo, y las herramientas del hombre pasaron por ser hechas de pedernal y piedra antes de llegar a ser fabricadas de hierro. De la misma manera, las instituciones de gobierno son desenvolvimientos de un germen primitivo de pensamiento [...] La antigüedad del hombre sobre la tierra está ahora establecida sobre un cuerpo de evidencias suficiente para convencer a las mentalidades desprejuiciadas” (s. f.: 513-515).

Además, Morgan estaba firmemente convencido de que estas falsas teorías constituían la base ideológica en que se sustentaban el racismo y la discriminación contra los indios y otros pueblos no europeos, razón de más para combatirlas:

“Esta hipótesis de la degradación conduce a otra conclusión necesaria, a saber, la de considerar a todos los pueblos de la humanidad no vinculados al ario o al semítico como pueblos anormales — pueblos que habrían decaído por degeneración a partir de su estado normal [...] Como estas mismas tribus [aria y semítica] provienen remotamente de antepasados bárbaros, y más remotamente aún, de ancestros salvajes, la distinción entre pueblos *normales* y pueblos *anormales* se derrumba” (s. f.: 513-514).

---

A estas ideas sobre la degeneración de algunos sectores de la humanidad, Morgan contrapone una idea que comparte con los evolucionistas de su tiempo. Según Lowie, “los evolucionistas reiteraron con incesante empeño que la nota dominante en la historia de nuestra especie es el movimiento ascendente” (1981: 33).

Pero, una vez que ha logrado desechar tales hipótesis, le es necesario abordar el problema desde otro punto de vista, emprender un camino diverso para suministrar una explicación que sí responda a las nuevas necesidades surgidas del desarrollo de la ciencia. El evolucionismo lo provee de un marco conceptual y metodológico para este intento, con base en el cual postula la existencia de tres grandes períodos en la historia humana, en cuyo transcurso el ser humano se elevó desde la animalidad hasta la civilización.

#### “LA INFANCIA DE LA HUMANIDAD”

Como punto de partida de dichos períodos, el estadio inferior del salvajismo constituye el momento durante el cual se formaron los humanos, y adquirieron las potencialidades cuyo desenvolvimiento haría de ellos lo que han llegado a ser hoy y, por supuesto, lo que serán después. Este estadio “comenzó con la infancia del hombre”. Es el período de su constitución, pues durante su transcurso el ser humano no lo es aún, es el período de la transformación de los primates superiores en seres humanos y del comienzo de la palabra articulada, base esencial para la conformación del pensamiento, de los primeros conceptos. *“No existe arte ni institución que pueda referirse a este período; y solamente una invención, la del lenguaje, se puede ligar con una época tan remota”* (Morgan 1970a: 22-23).

Morgan propone la existencia de un estadio anterior al salvajismo inferior, en el cual no hay ni organización ni normas de ninguna naturaleza: el estado de

promiscuidad —no la familia promiscua, como en forma errónea le atribuyen algunos autores—, que es anterior a la familia y aun a la horda y por lo tanto absolutamente prehumano. La horda es ya una forma de organización humana, determina la familia consanguínea y es incompatible con la promiscuidad.

“[Cuando el ser humano apenas comienza a tener acceso al conocimiento y el uso del fuego] aparece, no solo como un niño en la escala de la humanidad, sino también como poseedor de un cerebro en el que no ha penetrado ni un solo destello o concepto traducido por estas instituciones, invenciones y descubrimientos; en una palabra, se halla al pie de la escala, pero, potencialmente, es todo lo que ha llegado a ser después. Con la producción de inventos y descubrimientos y con el desarrollo de instituciones, la mente humana necesariamente creció y se extendió; y debemos reconocer un gradual aumento de la masa encefálica misma, particularmente en su parte cerebral” (Morgan s. f.: 36, subrayado mío).

### CÓMO EL SER HUMANO APRENDIÓ A PENSAR

En la visión de Morgan, entonces, la humanización es el proceso de formación de los primeros conceptos en el cerebro de los primates superiores en camino de hacerse humanos y, con ellos, la conversión del cerebro de estos homínidos en cerebro humano, conceptos que necesariamente son sencillos y de carácter elemental, pero que constituyen ya los gérmenes de pensamiento que la humanidad, mediante su experiencia continuada, desenvolverá hasta alcanzar la civilización.

Por supuesto, no se trata de que estos conceptos aparezcan de la nada o sean impresos en la mente humana por alguna especie de revelación divina, al contrario, se originan mediante un proceso arduo, difícil, prolongado, pero, finalmente exitoso:

“La lentitud de este crecimiento mental en el período del salvajismo era inevitable por la extrema dificultad de hacer surgir el invento más sencillo de la nada, o casi de la nada, para que auxiliara el esfuerzo mental; y de

---

descubrir alguna substancia o fuerza natural aprovechable en tan ruda condición de vida [...] Las primeras invenciones y las primeras organizaciones sociales fueron indudablemente las más difíciles de adquirir y, por consiguiente, estaban separadas entre sí por los intervalos de tiempo más largos” (Morgan s. f.: 36-37, subrayado mío).

Pero, nos dice Morgan, una vez que surgen las primeras bases materiales y conceptuales, el progreso avanza en “razón geométrica”, porque su ritmo es acumulativo. *“Toda brizna de saber absoluto que se conquistó, se hizo factor de nuevas adquisiciones, hasta alcanzar la actual complejidad de los conocimientos”* (1970a: 37-38).

Las primeras invenciones fundamentales son, pues, la recolección de plantas y pequeños animales, el lenguaje articulado y, para culminar este período, el descubrimiento del uso del fuego, que posibilita a los humanos una subsistencia a base de pescado y, con ella, el poder abandonar su morada restringida y extenderse por la tierra siguiendo el curso de los ríos.

En cuanto a las organizaciones sociales, las primeras, como la familia y la organización con base en categorías de sexo, no son invenciones de la misma naturaleza de aquellas de tipo material. Se trata, en cambio, de conceptos que encarnan en instituciones; pero estas no aparecen de la nada, existen ya en los remotos antepasados del ser humano, en los primates superiores de los cuales proviene.

Lo nuevo, lo específicamente humano, es el concepto, la adquisición de la capacidad de pensar sobre esas instituciones y, por consiguiente, de moldearlas, es decir, de hacer un reconocimiento social de aquellos elementos naturales de organización no humana, como ocurre, por ejemplo, con los sistemas de consanguinidad y afinidad. El ser humano no los inventa, solamente se limita a pensar sobre los lazos de sangre que ya existen entre los primates superiores para garantizar su reproducción y vida en común, proceso mediante

---

el cual reconoce o acepta algunos y “desecha” o ignora los demás. Al hacerlo, los transforma en la institución humana del parentesco, al mismo tiempo que estructura su cerebro:

“Un sistema de consanguinidad se fundamenta en una comunidad de sangre, pero constituye la expresión formal y el reconocimiento de estos lazos [...] Un ordenamiento formal de los más inmediatos parientes de sangre, la adopción de un método para distinguir un pariente de otro y para expresar el grado relativo de las relaciones debió ser uno de los más tempranos actos de inteligencia humana” (Morgan 1970b: 10).

Nuestros antepasados no se humanizaron al adquirir una capacidad abstracta de pensar, para luego, recién formados, comenzar a utilizarla para reflexionar sobre el mundo que los rodeaba —o sobre sí mismos— como un modo de apropiárselo por la vía del pensamiento, sino que la capacidad de pensamiento apareció cuando la experiencia continuada y mil veces repetida de la humanidad en formación cristalizó en estructuras mentales, en conceptos específicos, en —como los denomina Morgan— gérmenes primarios de pensamiento, cuyo desenvolvimiento como resultado de la experiencia de la vida humana, habría de constituir la historia. Así pues, en términos de Morgan:

“el salvajismo fue el período formativo del género humano. Comenzando en la nada respecto a saber y experiencia, carentes de fuego, de la palabra articulada y de artes, nuestros salvajes progenitores libraron la gran lucha, primero por su existencia y después por el progreso, hasta ponerse a salvo de los animales feroces y lograr una subsistencia permanente [...] La inferioridad del hombre salvaje en la escala mental y moral, sin desarrollo, sin experiencia, bajo el dominio de sus bajos apetitos y sus pasiones animales, aunque se la reconozca a regañadientes, se halla, sin embargo, demostrada substancialmente por los restos del arte antiguo elaborado en implementos de piedra y hueso, por su vida en cavernas en determinadas zonas y por sus restos osteológicos” (s. f.: 40-41, subrayado mío).

Es decir, que en el salvajismo, especialmente en su estadio inferior, no existían todavía seres humanos propiamente hablando, lo cual concuerda con las



---

apreciaciones actuales de la antropología y la biología que ubican al ser humano pleno, tal como lo caracterizamos hoy, solamente a partir del Homo Sapiens, es decir, desde hace unos 70 o 100 mil años. El trato promiscuo

“expresa el estado de salvajismo más bajo que pueda concebirse; representa el pie de la escala. En esta condición el hombre se distinguía apenas de los animales sin lenguaje que lo rodeaban” (Morgan s. f.: 507).

Este es, también, el planteamiento de Marx (1971b: 49): *“Los pueblos de cazadores y de pescadores no han llegado al punto en que comienza efectivamente la evolución”*.

Para Daniel (1981: 136), sin embargo, la teoría de Morgan en este aspecto es incompleta y adolece de varias imprecisiones. No dice, por ejemplo, el lugar de ubicación del habitat original y restringido en donde tuvo lugar todo este proceso.

### El “idealismo” de Morgan

Con el fácil expediente de poner fuera de contexto ciertas afirmaciones de Morgan, algunos autores han afirmado que sus concepciones de la forma y las causas del proceso de humanización son completamente idealistas y se contradicen con aquellos de sus conceptos que son materialistas, haciendo ambigua su obra. Godelier (1974: 262) afirma que la idea del desarrollo a partir de unas pocas ideas originales, independientes de todo conocimiento y experiencia, choca con la idea del papel determinante de las relaciones económicas. Para extraer esta conclusión se fundamenta en la siguiente aseveración de Morgan:

“Las ideas originales, independientes en absoluto de experiencia y conocimientos previos, son necesariamente escasas en número. Si fuera posible reducir la suma de las ideas humanas a ideas originales no derivadas, espantaría el bajo número resultante” (1970a: 57).

---

A continuación veremos si realmente es esto lo que piensa Morgan. Me parece claro que no considera que las ideas humanas iniciales sean innatas o provenientes de algún ser supremo que las haya creado e infundido; al contrario, dice:

“todas las principales instituciones de la humanidad se han desenvuelto a partir de unos pocos gérmenes de pensamiento concebidos en las edades primitivas” (s. f.: 59, subrayado mío).

Y al aclarar cómo funciona el cerebro en ese proceso, agrega (1970a: 57):

“El desenvolvimiento de estos gérmenes de pensamiento ha sido dirigido por una lógica natural, que constituía un atributo esencial del mismo cerebro”.

Pero, ¿cómo concibe los gérmenes primarios de pensamiento y en qué consiste la lógica natural del cerebro humano? Es necesario buscar las respuestas a estos interrogantes, pues, planteadas las cosas de tal manera, parecería que Godelier tuviera la razón.

Recordemos que, de acuerdo con las palabras de Morgan, en el salvajismo inferior la humanidad se encontraba en su infancia y

“procuraba la formación de un lenguaje articulado [...] poseedor de un cerebro en el que no había penetrado ni un solo destello o concepto traducido por estas instituciones, invenciones y descubrimientos” (s. f.: 36, subrayado mío).

Por consiguiente, no se trata de que los conceptos preexistieran a los humanos, sino de la existencia de un momento en que estos no se diferenciaban aún del animal, en que su cerebro no tenía aún ningún concepto y era, por lo tanto, un cerebro animal, en que no existía el lenguaje articulado, aunque este se encontraba en proceso de “ensayo”, en plena “construcción” en relación estrecha con la aparición de las primeras ideas: *“Era tan imposible que [...] el*

---

*lenguaje se hubiese desarrollado con independencia de las ideas que representa y expresa”* (Morgan 1972: 443-444).

Por otro lado, como se observa más arriba, las instituciones, invenciones y descubrimientos aparecieron en relación con los conceptos, traduciéndolos, es decir, constituyéndose en su manifestación y base material y permitiendo comprobar su surgimiento. Así, su existencia hizo posible darse cuenta de como, más adelante, aparecieron en la mente humana los primeros conceptos, que *“tuvieron su comienzo definido muy temprano en el salvajismo”* (Morgan, 1970a: 57, subrayado mío).

Ya vimos también cómo el crecimiento mismo del cerebro requería del auxilio de los inventos y descubrimientos; su nivel aumentaba con base en cada elemento que se adquiría. En esa época, el único patrimonio del salvaje, que era al mismo tiempo la esperanza y la posibilidad de su avance, descansaba

*“en el vigor de sus pasiones —pues parece haber sido siempre valeroso—, en la posesión de manos físicamente libres y en la aptitud de progreso de sus nacientes cualidades mentales y morales”* (Morgan 1972: 423, subrayado mío).

Cabe resaltar aquí la importancia que Morgan concede, como más tarde haría Engels, a la liberación de la mano durante el proceso de humanización, teniendo en cuenta que esta circunstancia permite su utilización para el trabajo, acontecimiento que tiene la mayor importancia. Este es uno de los principales aspectos a través de los cuales Morgan plantea la influencia de la subsistencia sobre el avance de la vida mental humana:

*“El tercer hecho, el empleo de adobe y de piedra en la edificación de viviendas, permitió introducir un régimen mejorado de vida eminentemente apto para estimular las capacidades mentales y crear los hábitos del trabajo, la fuente fértil de los adelantos”* (Morgan s. f.: 42).

---

“Los primeros conceptos de propiedad estuvieron íntimamente asociados con la obtención de la subsistencia, que era la necesidad primaria” (Morgan 1972: 447).

Los conceptos primarios estaban basados, entonces, en la experiencia y en la actividad material, una parte importante de la cual radica en los procesos de creación de invenciones y descubrimientos novedosos:

“Pero los bienes de propiedad de los salvajes fueron de escasa importancia [...] La pasión por su posesión apenas si se había formado en sus mentes, porque los bienes mismos escasamente existían” (Morgan s. f.: 537).

Cuando Morgan se refiere a ideas originales independientes de la experiencia y el conocimiento previos, se está refiriendo a aquellas del ser humano recién surgido del salvajismo inferior. Efectivamente, tales ideas están dadas en hombres y mujeres de esa época porque se han creado durante tal estadio. Cuando emergieron ya formados, al pie de la escala, listos para iniciar su ascenso, lo hicieron con esos pensamientos independientes de toda experiencia y conocimiento humanos, pues estos provenían de la experiencia de la humanidad en formación, de los homínidos y, mucho antes, de los primates superiores. Los humanos nacieron con esas “ideas originales” en sus cabezas. Su historia no es, desde este punto de vista, la historia del origen de esos gérmenes de pensamiento, pues ellos son originarios, sino la historia de su desenvolvimiento.

### Lógica natural y gérmenes originarios

El cerebro humano es un producto que se formó durante los primeros tiempos del salvajismo con base en condiciones naturales de tamaño y conformación. La aparición en él de esos primeros gérmenes de pensamiento, lo estructuró, lo dotó de una peculiaridad humana, de una manera de operar, de

---

pensar, de una lógica natural que lo hizo diferente de aquel de los animales. Es decir, que en el proceso de humanización el cerebro no adquirió simplemente la capacidad de pensar en general, en abstracto, sino la de pensar de determinada manera. Es así como las ideas originales se van desarrollando bajo la acción conjunta de la experiencia, que obra sobre ellas desarrollándolas de acuerdo con la lógica natural original. Esta lógica fue, pues, un resultado, pero, una vez constituida, se convirtió en un atributo del cerebro y se mantiene actuante en él hasta el presente.

Gérmenes de pensamiento y lógica natural se formaron a un tiempo y se hicieron inseparables. La lógica se formó en el momento de producirse los primeros conceptos, en el acto mismo de su producción. Una y otros son el cerebro mismo como cerebro humano, son sus atributos naturales como natural es el propio curso de la humanización, ocurrido al interior de la naturaleza como proceso mediante el cual esta se hizo autoconsciente. Una vez que el ser humano “aprendió a pensar”, ha continuado haciéndolo siempre de la misma manera. La experiencia permite el desenvolvimiento y el progreso de esa estructura básica, pero no puede cambiarla o, al menos, no lo ha hecho hasta hoy.

Pensamiento, inventos, instituciones aparecen estrecha e indistinguiblemente relacionados en el avance de la humanidad, pues son las herramientas, las armas con las cuales el ser humano libra la lucha por su existencia y crecimiento en contra de los obstáculos que la naturaleza le opone:

“De estos esfuerzos [los del salvajismo inferior] surgieron, gradualmente, un lenguaje desarrollado y la ocupación de la superficie entera de la tierra. Pero la sociedad, dado su carácter rudimentario, estaba incapacitada todavía para una organización numerosa [...] Los primeros inventos debieron ser los más difíciles de lograr a causa de la debilidad de su poder de razonamiento abstracto. Cada logro substancial de conocimiento que se alcanzara daría la base para posteriores avances;

---

pero esto debió mantenerse apenas perceptible durante siglos, equilibrándose casi los obstáculos al progreso con las energías desplegadas para vencerlos. Las conquistas del salvajismo no son particularmente descollantes en su carácter, pero representan una asombrosa cantidad de labor persistente con medios endebles, continuada a través de largos períodos de tiempo, antes de alcanzar un grado razonable de perfección” (Morgan s. f.: 40-41, subrayados míos).

### La base material: artes de subsistencia

Las artes de subsistencia han desempeñado un papel de gran importancia en los procesos de humanización y en los consiguientes de desenvolvimiento de los conceptos resultantes de los primeros, es decir, a lo largo de toda la historia humana:

“Mediante la práctica de estas artes [de subsistencia] y por la experiencia cosechada por las instituciones sociales, el género humano ha avanzado bajo una ley necesaria de desarrollo, aunque su progreso puede haber sido substancialmente imperceptible durante siglos” (Morgan s. f.: 58, subrayado mío).

Sin embargo, la idea de que Morgan consideraba la vida social como determinada por las artes de subsistencia es una hipótesis que queda por comprobar. Díaz-Polanco, asimilando los conceptos de experiencia y artes de subsistencia, sin bases suficientes a mi manera de ver, la formula de la siguiente manera:

“El dominio del hombre sobre las artes de subsistencia le permite pasar de una etapa a otra. Es la idea de Engels de que el hombre se crea a sí mismo a través del dominio cada vez mayor sobre la naturaleza” (1983: 189-190).

Para probar su aseveración, este autor trae a cuento la afirmación de Morgan: *“el hecho importante de que el hombre comenzó al pie de la escala, y se elevó, está demostrado expresivamente por la sucesión de sus artes de subsistencia”* (1970a: 22). Texto que en mi opinión no permite comprobar tal

hipótesis, pues solo se refiere a que el crecimiento humano está “demostrado” por las artes de subsistencia, pero nada afirma acerca de su determinación por las mismas. Y ello a pesar de que este desarrollo de las artes de subsistencia se fundamenta en nuevos inventos y descubrimientos.

Si pudiera demostrarse que ese es el pensamiento de Morgan, coincidiría con aquel que sustentaron Marx y Engels al respecto:

“Los hombres tienen historia porque se ven obligados a *producir* su vida y deben, además, producirla de un *determinado* modo: esta necesidad está impuesta por su organización física, y otro tanto ocurre con su conciencia” (Marx y Engels 1968: 31).

Pero sí es posible afirmar que Morgan considera el desarrollo de la experiencia material como base fundamental y necesaria para el desenvolvimiento de los conceptos. Esto está corroborado por los siguientes párrafos suyos, que cito en extenso;

“[La humanidad] lenta, casi imperceptiblemente, avanzó a través del salvajismo, desde el lenguaje gesticulado y de sonidos imperfectos hasta la palabra articulada; desde el garrote, como arma primera, hasta el dardo con punta de pedernal, y, finalmente, hasta el arco y la flecha; desde el cuchillo y el cincel de pedernal al hacha y el percutor de piedra; desde el cesto de mimbre o cañas, hasta el cesto cubierto de arcilla que le proporcionó una vasija para cocer los alimentos al fuego, y, finalmente, hasta el arte de la alfarería, que suministró una vasija capaz de resistir el fuego. En cuanto a los medios de subsistencia, adelantó desde los frutos silvestres de una región limitada hasta los peces y mariscos de las costas del mar, y, por último, hasta las raíces comestibles y la caza. Corresponden al estadio del salvajismo, además de lo antes mencionado, la fabricación de cuerdas e hilos con filamentos de corteza de árbol, una especie de tela hecha con pulpa vegetal, la curtiembre de pieles para vestirse o para construir tiendas, y, finalmente, la vivienda hecha de troncos y con techo de corteza, o bien de tablas hechas de troncos hendidos por medio de cuñas de piedra. Entre los inventos menores pueden mencionarse el taladrado por medio del fuego, el mocasín y el calzado para la nieve.

Antes de terminar este período, la humanidad había aprendido a mantenerse unida en número suficiente, en comparación con los tiempos

---

primitivos; se había propagado por la faz de la tierra y se había apropiado de todos los medios favorables para el progreso humano existentes en los continentes. En la organización social había progresado desde la horda consanguínea hasta la tribu organizada en gentes, adquiriendo así los gérmenes de las principales instituciones de gobierno”(s. f.: 536).

Esta determinación del desenvolvimiento de los conceptos por la experiencia humana es explícita desde el primer párrafo de *La sociedad primitiva*:

“Las más recientes investigaciones acerca de la condición primitiva de la raza humana, tienden a demostrar que la humanidad inició su carrera al pie de la escala y trabajó su ascenso, del salvajismo a la civilización, mediante las lentas acumulaciones de la ciencia experimental [...] En las páginas que siguen se tratará de presentar nuevas evidencias de lo rudimentario de la condición primitiva de la humanidad, de la gradual evolución de sus facultades mentales y morales a través de la experiencia y de su prolongada lucha con los obstáculos que se le opusieron mientras se habría camino hacia la civilización” (Morgan s. f.: 3, subrayados míos).

Cuando se refiere a la propiedad, el planteamiento es igualmente inequívoco en relación con la experiencia:

“La idea de la propiedad se formó lentamente en el pensamiento humano, permaneciendo naciente y débil durante períodos inmensos de tiempo. Después de aparecer en el salvajismo, se requirió toda la experiencia de este período y del subsiguiente de barbarie, para que se desarrollara su germen y el cerebro humano se preparara para la aceptación de su influencia de dominación” (Morgan s. f.: 5-6, subrayado mío).

Pero es claro que nada nos permite afirmar que Morgan considerara experiencia y artes de subsistencia como conceptos idénticos.



---

## FUNDAMENTOS DE LA UNIDAD HUMANA

El proceso de humanización ocurrió solo una vez, en un único lugar y, como resultado de ello, la especie humana es una y su cerebro ha sido el mismo durante toda su existencia:

“Con un mismo principio de inteligencia y una misma forma física, en virtud de un origen común, los resultados de la experiencia humana han sido substancialmente los mismos en todos los tiempos y en todas las regiones de la misma condición étnica. El principio de inteligencia, aunque restringido en sus poderes dentro de estrechos límites de variación, busca indefectiblemente las mismas normas ideales. En consecuencia, sus procedimientos han sido uniformes a través de todas las etapas del progreso humano. No podría haber otro argumento acerca de la unidad de origen del hombre que, por su carácter, sea más satisfactorio que este. Un principio común de inteligencia está presente tanto en el salvaje como en el bárbaro y en el hombre civilizado” (Morgan s. f.: 562).

El cerebro del ser humano actual es el mismo que el del pasado, con el agregado de los resultados de toda la evolución humana:

“Poseemos el mismo cerebro, perpetuado por la reproducción, que funcionaba en el cráneo de bárbaros y salvajes de tiempos remotos; y lo hemos heredado cargado y saturado de los pensamientos, aspiraciones y pasiones que lo colmaban en los períodos intermedios. Es el mismo cerebro que ha crecido en edad y en tamaño con la experiencia de los siglos” (Morgan s. f.: 59).

Esta uniformidad del cerebro produce una experiencia igualmente uniforme, dentro de ciertos límites y con variaciones que no son esenciales:

“La mente humana, específicamente la misma en todos los individuos, tribus y naciones del género humano, limitada en el alcance de sus facultades, obra y debe obrar por los mismos cauces uniformes y dentro de estrechos límites de variación. Sus conquistas en regiones separadas en el espacio y en períodos ampliamente distantes en el tiempo, se articulan en una cadena, lógicamente entrelazada, de experiencias comunes. Todavía es posible distinguir, dentro del gran conjunto, los pocos gérmenes primarios de pensamiento que, al actuar sobre las necesidades primarias de la humanidad y a través del proceso natural de

---

desenvolvimiento, produjeron tan vastos resultados” (Morgan s. f.: 262, subrayado mío).

Si la hominización se hubiese dado en varias épocas y/o en varios lugares del mundo, sería posible que las ideas primarias y la lógica natural del cerebro fuera diversas en la humanidad, que hubiese distintos tipos de cerebros y de humanos, pero, hasta donde se conoce, y es lo que cree Morgan, la humanización se presentó una única vez, de ahí la uniformidad.

No existen, entonces, un pensamiento del primitivo y otro del civilizado, uno del salvaje y otro del ser humano moderno, uno prelógico y otro lógico (Lévy-Bruhl 1974), al contrario, se trata del mismo sistema de pensamiento para toda la humanidad. Así fue planteado por Morgan y así sería redescubierto por Lévi-Strauss (1964) casi un siglo después.

Antecedentes de esta idea acerca de la unidad humana de pensamiento venían dándose desde épocas anteriores a Morgan. Adarve cita, por ejemplo, a Lafitau:

“El fundamento de la religión de los salvajes de América es el mismo que el de los bárbaros que ocuparon Grecia y se extendieron por Asia y el mismo que sirvió luego de fundamento a toda la mitología pagana” (Adarve 1990: 352).

La visión que desarrolla Morgan sobre el proceso de humanización lo llevó, finalmente, a plantear la unidad de la humanidad, cimiento conceptual fundamental para toda su estrategia metodológica. La unicidad del cerebro humano es la base esencial que confiere carácter unitario a la especie humana y permite, por lo tanto, una historia de la humanidad, una historia universal.

Pero el pensamiento no es una suma de ideas separadas, sino un sistema que permite y constituye la estructuración misma del cerebro:

“El desenvolvimiento de estos gérmenes de pensamiento ha sido dirigido por una lógica natural que constituía un atributo esencial del mismo cerebro. Tan sin yerro ha ejecutado este principio sus funciones en todas

---

las condiciones de la experiencia y en todos los períodos de tiempo, que sus resultados son uniformes, coherentes y de direcciones predecibles. Estos resultados, por sí solos, con el tiempo, darán pruebas convincentes de la unidad de origen de la humanidad. La historia mental del género humano, tal como la revelan instituciones, invenciones y descubrimientos, es presumiblemente la historia de una sola especie, perpetuada a través de individuos y desarrollada por la experiencia” (Morgan s. f.: 59-60).

Pero la unidad del cerebro y de sus estructuras de pensamiento, su lógica natural, no es el único argumento que sirve a Morgan para plantear la unidad de la historia humana. Es cierto que la postula con base en que el cerebro humano es uno, salido de un único proceso de humanización, con una lógica que es la misma para todos los seres humanos y que opera a partir de unos gérmenes comunes de pensamiento, que surgieron —se imprimieron en el cerebro, dice él— durante el proceso de humanización. Empero, a esta base hay que agregar otra: la uniformidad de la experiencia:

“Se puede observar, finalmente, que la experiencia del género humano ha transcurrido por cauces casi uniformes; que las necesidades humanas bajo condiciones similares han sido esencialmente las mismas, y que las operaciones del principio mental han sido uniformes en virtud de la identidad específica del cerebro en todos los pueblos de la humanidad. Esta, sin embargo, es solo una parte de la explicación de la uniformidad de los resultados” (Morgan s. f.: 8, subrayados míos).

Morgan (1970a: 21) constata, además, que las artes, instituciones y modos de vida en un mismo estadio, son esencialmente idénticos en todos los continentes, y que:

“los gérmenes de las instituciones principales y artes de la vida se desarrollaron mientras el hombre era aún un salvaje. En una medida muy grande, la experiencia de los períodos subsiguientes de barbarie y de civilización se ha invertido en el mayor desenvolvimiento de estas concepciones originales” (s. f.: 8).

---

## ¿HAY UNA TELEOLOGÍA EN MORGAN?

En el campo de las discusiones sobre el origen y el desarrollo humanos, se debate otro tema que analizaré ahora en relación con Morgan. Es el problema de si se concibe que hay un finalismo en todo este proceso. A primera vista se podría creer que Morgan piensa que la meta de la civilización estaba decidida, marcada, desde el comienzo de la historia humana, que todo lo ocurrido a la humanidad a lo largo de su existencia ha tendido a un fin predeterminado desde el primer principio. Así parece en los siguientes textos:

[Cuando el hombre] “hubo inventado el horno, y producido hierro a partir del mineral, los nueve décimos de la batalla por la civilización estaban ganados. Provista con herramientas de hierro capaces de conservar filo y punta, la humanidad tenía la seguridad de alcanzar la civilización” (s. f.: 42-43, subrayados míos).

“...las instituciones principales de la humanidad se han desarrollado sobre la base de unos pocos gérmenes primarios del pensamiento; y que el curso y manera de su desarrollo estaban predeterminados, como también restringidos dentro de límites estrechos de divergencia, por la lógica natural de la mente humana y las limitaciones necesarias de sus facultades” (s. f.: 18, subrayado mío).

### Mirando hacia el pasado

Pero no es como parece. Si recordamos cuál es la metodología propuesta por él para desarrollar el capítulo de *La sociedad primitiva* en donde se encuentran estas afirmaciones, nos damos cuenta de su verdadero punto de vista. Se trata de tomar el presente como punto de partida y luego avanzar hacia atrás, procedimiento posible y necesario debido al carácter de la historia humana:

“Al reascender a través de las diversas líneas del progreso humano hacia las edades primitivas de la existencia del hombre y descartar, uno por uno, sus instituciones, invenciones y descubrimientos principales, en el orden en que han hecho su aparición, se comprenderá el adelanto

---

realizado en cada período [...] Antes que el hombre pudiese alcanzar el estadio civilizado, le fue necesario adquirir todos los elementos de civilización [...] El desarrollo progresivo que la historia registra en el período de la civilización, no era menos cierto para el hombre en cada uno de los períodos anteriores” (Morgan s. f.: 29).

Una vez que los griegos obtuvieron el estadio de la civilización, al mirar desde ese momento hacia el pasado:

“Les era evidente que existía cierta secuencia en la serie de invenciones y descubrimientos, como también cierto orden en el desenvolvimiento de las instituciones, a través de los cuales la humanidad había avanzado desde el estado del salvajismo hasta la época de Homero” (Morgan s. f.: 44).

La visión morganiana de la historia y del método para desentrañar en ella la relación del pasado con el presente, sigue el mismo lineamiento metodológico del Marx (1962: 65) que nos plantea que esto es así porque *“el producto no es, después de todo, más que el resúmen de la actividad, de la producción”*.

Además:

“la sociedad burguesa constituye la organización histórica de la producción más desarrollada y más diversificada. Las categorías que expresan las relaciones de esta sociedad y aseguran la comprensión de sus estructuras, nos permiten al mismo tiempo entender la estructura y las relaciones de producción de todas las sociedades pasadas [...] La anatomía del hombre da la clave de la anatomía del mono. Las virtualidades que anuncian una forma superior en las especies animales inferiores no pueden comprenderse sino cuando la forma superior misma es finalmente conocida. Así es como la economía burguesa nos da la clave de la economía antigua” (Marx, 1971b: 47, subrayado mío).

Esta visión retrospectiva de la historia hace posible saber cuál es el nivel alcanzado por ella hasta el presente y cuáles los elementos que condujeron a él, saber a dónde se ha llegado y qué fue preciso para ello. Pero no es posible intuir todo esto con antelación, ni la civilización está predeterminada para la humanidad desde sus comienzos. Nadie hubiera podido preverla en esas épocas remotas ni trabajar conscientemente para alcanzarla. En esos tiempos, la

---

civilización no existía ni en la realidad ni en la mente. Solo con la perspectiva que da el mirar hacia atrás podemos saber hoy que una parte de la familia humana se encontraba, en las postrimerías del período de la barbarie, en los “umbrales de la civilización” y que, finalmente, unas cuantas de sus familias más adelantadas llegarían a ella (Morgan 1972: 57). Por eso, en lugar de que esté prefijado desde el primer principio el momento y lugar de su aparición:

“La civilización debe considerarse como un accidente circunstancial. Seguramente se la lograría en algún momento; pero es un hecho extraordinario que se la conquistara cuando lo fue [...] Nos vemos obligados a reconocer que tanto ella como el momento en que se logró fueron el resultado de una serie de circunstancias fortuitas” (Morgan s. f.: 563).

O sea, que Morgan considera que la civilización, dadas las condiciones que la antecedieron, era una necesidad, pero fueron las circunstancias “accidentales” del momento las que determinaron que se diera en ese instante, en ese lugar y con las características con que se dio.

Miembro de una humanidad que ha alcanzado la civilización moderna, Morgan despliega su mirada hacia el pasado, entonces puede conocer la significación que tuvieron el descubrimiento de la fundición del hierro y el de otros elementos para permitir lograrla, pero esto no quiere decir que haya habido algo en esa época de la barbarie que determinara fatalmente la civilización ni que permitiera predecirla.

Entonces, el avance de la historia es el resultado de la acción conjunta de causalidad y casualidad, tal como lo plantea también Engels (1961: 176):

“El que la materia desarrolle de su seno el cerebro pensante del hombre, constituye, para él, un puro azar, a pesar de que, allí donde esto ocurre, se halla, paso a paso, condicionado por la necesidad. En realidad, es la naturaleza de la materia la que lleva consigo el progreso hacia el desarrollo de seres pensantes, razón por la cual sucede necesariamente

---

siempre que se dan las condiciones necesarias para ello (las cuales no son, necesariamente, siempre y dondequiera, las mismas)”.

Sin embargo, agrega Engels, la incidencia de ambos elementos en la construcción de la historia no es la misma, se presentan a niveles distintos y con pesos diferentes:

“En el desarrollo histórico, desempeña su papel la casualidad, que en el pensamiento dialéctico, lo mismo que en el desarrollo del embrión, *se concentra en la necesidad*” (1961: 188).

Morgan plantea la conjugación de dos diferentes niveles o causas del cambio, uno que implica la necesidad del mismo y que corresponde a sus causas internas, otro que está constituido por las circunstancias y el momento históricos concretos en que se presenta y que son casuales. Así debe entenderse también la consideración de Engels acerca de la acción conjunta de ambas acciones, pese a que son, aparentemente, excluyentes.

“Otra contraposición de que se ve cautiva la metafísica es la que media entre casualidad y necesidad. ¿Puede haber una contradicción más tajante que la que separa a estas dos determinaciones del pensamiento? ¿Cómo es posible que ambas sean idénticas, que lo casual sea necesario y lo necesario, al mismo tiempo, casual?” (1961: 184).

### Constitución del proceso histórico

Mario Dal Pra plantea que el principio metodológico de investigar la historia siguiendo el camino contrario al de su desarrollo:

“Abre una brecha que permite ver el pleno significado del proceso que, según Marx, constituye el núcleo del procedimiento científico [...] Esto define el desarrollo por su punto de llegada, no por su punto de partida [...] Es el punto de llegada del proceso lo que lo constituye y por lo tanto la última etapa del mismo proceso y el total desarrollo de sus momentos” (1971: 161, subrayado mío).

Mirar la historia desde el vértice, desde el punto de llegada, es lo que le confiere una unidad, lo que la conforma como un único proceso, lo que permite

verla como una sucesión. No se trata, en consecuencia, de una visión teleológica de la historia.

“La concepción marxiana de la sociedad y de la historia no es ninguna fórmula abstracta que permite deducir de algunos principios generales la evolución ocurrida de la humanidad y construir a priori los acaecimientos venideros; es un *método* destinado a comprender y a configurar ulteriormente mediante la acción en su totalidad y en su movimiento la *empiricidad* histórica resultante del pasado y del presente, de la totalidad de las concretas acciones humanas [...] La tendencia evolutiva general de la historia en cuanto proceso unitario, internamente determinado, existe para Marx solo como *determinación unilateral y resultado acumulativo* de las transformaciones y las acciones históricas concretas, sucesivas, intrincadas unas en otras, y no se puede separar de estas sino en la abstracción mental” (Màrkus 1974: 70, subrayado mío).

### Visión indígena de la historia

Esta manera de enfocar el proceso histórico, seguida por Marx y por Morgan, y que es un rasgo importante de sus respectivas teorías, coincide con la visión histórica que existe en algunas sociedades aborígenes. En ellas, toda la concepción de la existencia está estructurada a partir del presente y de acuerdo con dos parámetros que incluyen las categorías temporal y espacial: el ahora y el aquí. Esto se refleja, entre otras cosas, en su lengua.

Entre los embera-chamí (Vasco 1985: 139), la palabra *tea* quiere decir, simultáneamente, “después en el tiempo” y “atrás en el espacio”; *naa* significa, a la vez, “antes en el tiempo” y “delante y acá en el espacio”. Incluso, plantean explícitamente que “el futuro viene de atrás” y “que el pasado está por delante”.

Los mismo sucede con el idioma páez (Rappaport 1982: 239): *yetste* se traduce por “enfrente en el espacio” y también por “casi lo mismo como antiguo”; *e'ste* es “por detrás en el espacio” y *e's* significa “de aquí a un año, de aquí a unos días”.



---

En guambiano (Vasco 1988b: 54), *wentø* se traduce como “lo que va a ser” y *wentau* por “lo que viene atrás”; *merrap* quiere decir “lo antiguo, lo que ya se terminó” y “adelante en el espacio”.

En el quechua acontece algo semejante (Earls y Silverblatt 1978: 301-302, cit. por Rappaport 1982: 239): *nawpa* significa “anteriormente en el tiempo”, “antiguo” y también “frente a”, referido al espacio; *qipa* quiere decir “próximo en el tiempo” y “por detrás de en el espacio”.

En pueblos situados por fuera de América se presenta un fenómeno similar. Señalo el caso de los maoríes, entre quienes, con base en las circunstancias actuales, el pasado se recrea cada vez para colocarlo al servicio del presente, lo que origina la fluidez del mito, facilitada, además, por su carácter oral:

“Es evidente que los maoríes son astutos mitólogos, capaces de seleccionar del rico conjunto de tradiciones las más adecuadas para satisfacer sus intereses del momento, como ellos los entienden” (Sahlins 1988b: 65).

Metge agrega que las concepciones de los maoríes acerca de la relación entre el tiempo y el espacio no corresponden a las nuestras:

“Los maoríes... describen el pasado como *nga ra o mua*, ‘los días por delante’, y el futuro como *kei muri*, ‘detrás’... Avanzan hacia el futuro con sus ojos en el pasado. Al decidir cómo actuar en el presente, examinan el panorama de la historia desplegado ante sus ojos, y eligen el modelo que resulte más adecuado y útil entre los muchos que se presentan allí. Esto no significa vivir en el pasado, sino inspirarse en el pasado para orientarse, transportando el pasado al presente y al futuro” (1976: 70, cit. por Sahlins 1988b: 65-66, nota 27).

Así, pues, contra lo que se considera en muchos casos, no hay un “eterno retorno” (Eliade 1982), una perpetua repetición de la historia siempre igual a como ocurrió en el primer principio y por lo tanto siempre idéntica a sí misma, es decir, una no-historia. Al contrario, el pasado se reelabora una y otra

---

vez para ajustarlo al hoy, para hacerlo coincidir con lo que ocurre en el presente. La circularidad radica en que el pasado se piensa igual al hoy, pero, al mismo tiempo, esa imagen del pasado aparece de rebote como el fundamento y justificación de esta actualidad, la cual, de ese modo, resulta basándose a sí misma a través de la mediación del mito, del pasado reelaborado desde el hoy y cada vez.

Estas sociedades no viven, pues, de la misma inmodificable forma que en el pasado, reacias a todo proceso de cambio, sino que el pasado es repensado por ellas como invariablemente igual a un presente siempre en cambio y movimiento. O bien, el pasado, se convierte en un amplio repertorio de posibilidades que permite seleccionar aquellas que son más adecuadas a las necesidades de hoy. Con base en los puntos de vista de Earls y Silverblatt (1978: 302), Rappaport lo entiende así:

“Podremos decir que en el mundo espacio temporal andino el ‘futuro’ se ubica ‘detrás’ del observador, mientras el ‘pasado’ sigue ‘delante’. Desde esta perspectiva, la historia está estructurada desde el ‘aquí y ahora’ hacia atrás. Esta es una visión muy relativista del universo” (1982: 239).

Con este criterio teórico en mente, la misma autora realizó una investigación entre los paeces de Tierradentro; allí se encontró frente al mismo fenómeno en relación con la concepción de la historia:

“Para los Paeces, alterar la historia de acuerdo con las necesidades y coyunturas contemporáneas significa actuar dentro de una visión indígena del tiempo y de la historia. Es decir, puesto que la historia (el pasado) está localizado por enfrente de uno —y de hecho, así es en la geografía histórica—, el conocimiento histórico no puede estar ni fijo ni permanente. El contenido de la historia puede ser reemplazado o cambiado, según las circunstancias. El tiempo y la historia están en frente del observador, no por detrás. Por lo tanto, no es falsificar, el cambiar la historia [...] Si es necesario alterar la historia para establecer una estrategia política nueva, no es problema hacerlo” (Rappaport 1982: 240).

---

Este es el sentido que tienen los procesos de recuperación de la historia que han emprendido algunas sociedades indígenas en Colombia, especialmente guambianos y pastos del suroccidente. No se trata, como piensan algunos, de volver a vivir como lo hacían hace cientos de años, antes de la llegada de los conquistadores europeos. Pero sí buscan recuperar aquel repertorio de posibilidades venidas del pasado, entre las cuales se puedan seleccionar algunas que presenten una salida, una guía, una orientación para la solución de los problemas de hoy de un modo propio. Precisamente, esa búsqueda no se desarrolla en abstracto, sino, al contrario, basada en la situación de hoy y para resolver las dificultades presentes. No se busca cualquier cosa solo porque sea antigua, únicamente aquello que pueda tener vigencia en las actuales condiciones. Y lo que se recupera, es transformado, reelaborado, repensado a la luz del hoy y del acá.

#### Establecer las secuencias

Volviendo a Morgan, el método de ir del hoy hacia el pasado le permite encadenar las etapas o momentos del proceso, establecer su secuencia, es decir, conformar las series de desarrollo de la sociedad. Con esta guía fija el procedimiento que sigue en su investigación y que describe así:

“En cuanto interesa a este estudio, no importa si alguno de los siete personajes conocidos como los reyes de Roma fue real o mitológico, o si la legislación atribuida a alguno de ellos fue fabulosa o verdadera, porque los hechos referentes a la constitución primitiva de la sociedad latina quedaron incorporados a las instituciones romanas y pasaron así al período histórico” (s. f.: 311, subrayado mío).

“No debemos suponer que estos tipos de familia están completamente separados unos de otros por límites bien definidos; por el contrario, el primero se funde en el segundo, este en el tercero y el tercero en el quinto por gradaciones insensibles” (s. f.: 394, subrayado mío).

---

Al presentar la manera como el método marxista trata las diferentes secuencias que constituyen las series del desarrollo de la historia, Mario Dal Pra afirma: *“Todo momento sigue a un momento anterior no por azar, sino porque el primero está implícito en el segundo, y otro tanto debe decirse de los momentos subsiguientes”* (1971: 162).

Si tenemos en cuenta los análisis de Morgan en relación con aspectos o elementos parciales de la historia humana, vemos que se presenta la misma manera de concebir la historia en su conjunto. Es el caso del avance de la familia. Su escalón más alto, la monogamia, tiene su germen en la pareja simple que existe ya en el matrimonio por grupos, dándose en este en forma solo ocasional. El desarrollo de este germen hasta alcanzar la monogamia constituye la historia toda del avance de la familia.

Así, pareciera que hay una predeterminación de la dirección que ha de seguir el progreso de la familia y de la meta a la cual debe llegar; que el matrimonio por grupos y las formas que lo siguen se dirigieran inexorablemente hacia la monogamia.

Pero esto es apenas una apariencia, una conclusión errónea que se obtiene si se toma el matrimonio por grupos como el punto de partida de la serie, si se arranca de los comienzos de la familia yendo hacia adelante en seguimiento de un orden cronológico. Lo que hace Morgan es todo lo contrario: parte de la monogamia, que es la forma última y más desarrollada de familia, para mirar hacia atrás, a los orígenes, y descubrir en ellos el elemento clave que le permite comprender el proceso o, mejor, constituirlo.

En la promiscuidad no hay nada que determine que se vaya a alcanzar la monogamia, nada que establezca que las parejas simples ocasionales vayan a ser su germen. Solo la mirada retrospectiva, aquella que parte de conocer los resultados alcanzados por el ser humano través de la historia, puede mostrar y

---

constatar cuál es el camino recorrido y cuál la línea de continuidad que enlaza la monogamia con el matrimonio por grupos.

Una vez que Morgan obtiene el conocimiento de que la familia monógama está constituida esencialmente por una pareja simple con cohabitación exclusiva (1972: 43, 342), puede discernir que en este elemento, presente en el matrimonio por grupos, está el germen cuyo desarrollo conducirá hasta llegar a aquella; además de establecer cómo las otras formas sucesivas de familia — consanguínea, punalúa, sindiásmica, patriarcal—, se constituyen en otros tantos escalones por intermedio de los cuales la existencia de ese germen se amplía gradualmente, se fortalece poco a poco hasta llegar a dominar, al mismo tiempo que el grupo que las conforma ve reducido su tamaño como un resultado del firme y constante aumento de las restricciones matrimoniales.

#### Hacia una arqueología de la historia

“Las tribus del género humano pueden ser ordenadas, como las distintas formaciones geológicas, de acuerdo con sus condiciones relativas, en estratos sucesivos. Así ordenadas muestran, con cierto grado de certidumbre, todo el campo del progreso humano, desde el salvajismo hasta la civilización. El estudio detenido de cada estrato sucesivo sacará a luz lo que hubiese de especial en su cultura y características y ofrecerá una concepción definitiva del todo, en sus diferencias y relaciones. Cuando esto se realice, las sucesivas etapas del progreso humano se comprenderán definitivamente” (Morgan 1972: 422-423).

Aquí puede captarse, sin mayor esfuerzo, de qué manera este ordenamiento, construido tomando como base de referencia la civilización y la monogamia, constituye el proceso de avance de la historia humana. Es una suerte de arqueología de la historia que va excavando uno a uno los estratos sucesivos, comenzando a partir del último de ellos, aquel que corresponde al presente y que no está aún completamente acabado, sino que se encuentra en proceso de conformación. Solo por este camino es posible entender *“en sus relaciones las*

---

*costumbres e instituciones que han contribuido al progreso de la familia a través de sus formas sucesivas”* (Morgan 1972: 421).

Con base en este entendimiento, Morgan (1970b: 480-494; 1972: 421-428) construye su “*serie de instituciones relacionadas con la familia*”, conformada por diez y seis (o quince) instituciones conectadas en cinco etapas sucesivas, y muestra (1970a: 427) cómo ellas han conducido hasta la propiedad y la disposición de la herencia directa de los bienes por los hijos, que engendran la familia monógama, la cual, a su vez, engendra los sistemas ario, semítico y uraliano de consanguinidad y afinidad.

Duvignaud ha podido darse cuenta de esta orientación del análisis histórico de Morgan; y por ello recoge el concepto de arqueología de la historia, de arqueología de las sociedades antiguas. Así como la arqueología reconstruye el pasado a partir de sus vestigios incrustados en el presente, así Morgan reconstruye esas sociedades a partir de elementos del pasado, articulados en una sociedad más reciente, pero que llevan al estado anterior:

“La arqueología de la vida social resulta de la compenetración en el sistema observable en el nivel bárbaro, de elementos ensamblados en la barbarie y que llevan a un estado anterior [...]: el de la sociedad en clases distribuidas según el sexo” (Duvignaud 1977: 64).

#### UNIVERSALIZACION DE LA HISTORIA

Con sus planteamientos acerca de la unidad humana, Morgan contribuye a definir no solo lo que la antropología será después en cuanto estudio del hombre, sino toda una nueva área en el campo del pensamiento humano: la de la historia universal, la de la posibilidad de una historia única de la humanidad. Así lo ha comprendido Terray:

“Esta unidad de la experiencia humana se apoya, en última instancia, sobre la unidad del espíritu humano [y] se trata del postulado

---

fundamental de la Antropología Social, en la medida en que esta quiere ser una ciencia comparativa y se propone establecer leyes generales” (1971: 47).

Esta idea no tiene, ni mucho menos, plena ni general aceptación en la época de Morgan; incluso, es arduamente rechazada por diversas corrientes de la antropología moderna, especialmente aquellas basadas en el particularismo histórico y en las posiciones sustentadas por Franz Boas (1964). Al contrario, y como cosa extraña, todavía hay autores que continúan planteando la necesidad de conseguir ese objetivo universalista, como Dittmer:

“La conexión indisoluble entre los destinos históricos de todos los grupos humanos obliga, por así decir, a la etnología (en relación con la prehistoria) a elaborar una *historia universal de la humanidad* [...] una historia universal de la cultura” (1960: 24).

Por supuesto, la constitución de la historia universal no es una tarea exclusiva de Morgan, lo es de su tiempo y participan de ella muchos pensadores de la época, Marx entre ellos (Marx s. f.; Marx y Engels 1968).

El sistema capitalista se convierte —entre el siglo XVIII y el XIX— en un sistema mundial. El colonialismo, y con él la expansión universal del intercambio, relacionan todas las regiones del mundo, rompen con el aislamiento de muchos países, como los del oriente, hacen que cada sociedad y cada ser humano necesiten insertarse en el sistema del mercado mundial como única vía para poder satisfacer sus necesidades; de este modo, sientan las bases para que la humanidad comience a concebirse como una sola y a ver su historia como única, como historia universal:

“Cuanto más vayan extendiéndose, en el curso de esta evolución, los círculos concretos que influyen los unos en los otros, cuanto más vaya viéndose el primitivo aislamiento de las diferentes nacionalidades destruido por el desarrollo del modo de producción, del intercambio y de la división del trabajo que ello hace surgir por vía natural entre las

---

diversas naciones, tanto más va la historia convirtiéndose en historia universal” (Marx y Engels 1968: 50).

Marx (s. f.) analiza esta situación histórica real y muestra cómo ella sienta los fundamentos para la universalización del ser humano y, sobre tal base, para que este se conciba a sí mismo en esa forma, como ser genérico humano. Morgan aporta en este campo con sus planteamientos sobre la unidad esencial de la humanidad y de su historia, fundamentos de su obra *La sociedad primitiva*. En ella, la historia humana se presenta como única, como resultado y a la vez como constituyente de la unidad genérica de la humanidad.

¿Bárbaros y salvajes también son “nosotros”?

Una de las operaciones imprescindibles en ese camino de construcción científica del concepto de unidad de la humanidad, tiene que ver con el lugar epistemológico ocupado por los salvajes y los bárbaros, — especialmente los del presente, sometidos a la dominación, a la explotación y hasta al exterminio por parte de los europeos y de las nuevas naciones surgidas de la colonización—, en las concepciones de mediados del siglo pasado. Para lograrlo, Morgan debe comenzar mostrando —o al menos afirmando— que los salvajes y los bárbaros, aquellos que habitan las regiones colonizadas, son gente, seres humanos, sociedades de la misma naturaleza humana nuestra. Y que entre ellos y nosotros hay lazos que nos unen en una historia común, que es posible encontrar regularidades, relaciones, leyes que nos atan en un solo haz de desenvolvimiento, el de la humanidad.

En sus primeras obras, el conjunto de la humanidad se reduce a sociedades civilizadas y no civilizadas o bárbaras; el concepto de salvajismo no aparece aún. Se trata, pues, de establecer los lazos entre bárbaros y civilizados. Cuando, en *La sociedad primitiva*, Morgan considera a los salvajes como una



---

parte diferenciada de la humanidad y ubica en el estadio del salvajismo a algunas de las “sociedades históricas”, es decir, existentes en su época, el proceso de conexión se amplía hasta incluirlos. Pero el capitalismo trastoca radicalmente la continuidad de la historia, destruye el sistema de referencia antiguo, resquebraja las sociedades anteriores y sienta las bases para que pueda darse el concepto de modernidad.

Para avanzar en su tarea, Morgan desarrolla una concepción teórica, una especie de modelo que permite pensar a salvajes y bárbaros en relación de unidad diferenciada con las sociedades modernas, con la civilización. Como plantea Díaz-Polanco, es necesario que la antropología se dedique a:

“Estudiar y situar en un esquema de *racionalidad* a esas sociedades no occidentales que debían ser integradas al sistema capitalista en expansión. Pero lo que se desea integrar se visualiza como distinto; y, aceptada la naturaleza extraña de estas sociedades, es preciso que la nueva ciencia defina el carácter de esa *otredad*” (1983: 7).

Duvignaud considera también la búsqueda de una racionalidad de los “primitivos”, que permita poderlos ligar con las sociedades “modernas”:

“Un sistema de organización humano puede presentar la misma racionalidad que el nuestro sin que se puedan encontrar entre las dos estructuras otros lazos que los de una distribución *sucesiva* en el encadenamiento de los tipos de agrupamientos” (1977: 53).

En Europa se acepta en ese entonces la existencia de una historia europea, cuyo hilo conduce desde los griegos y los romanos hasta los pobladores civilizados del continente. Mas, llegar a esta visión no fue fácil ni ocurrió de repente, solamente con el comienzo de la era moderna se introduce poco a poco ese concepto. Veamos cómo plantea este proceso un historiador francés:

---

“Ni el helenismo ni siquiera la latinidad tuvieron idea de una historia universal que abarcara en un conjunto único todos los tiempos y todos los espacios” (Ariès 1988: 110).

“La noción, otrora desconocida, de una continuidad de los tiempos aparece en el siglo XVIII [...] La Antigüedad deja de estar aislada. Se conectan, en cambio, las repúblicas antiguas con las instituciones modernas. Se pasa de las unas a las otras [...] El sentido de la continuidad surge bajo la forma tenaz e infantil del progreso” (Ariès 1988: 229-230).

Pero, aun así, es necesario que se produzcan otros cambios antes de que esa noción prenda y eche raíces firmes. En Francia, por ejemplo, la idea de aceptar como sus antecesores a los galos y a los francos, especialmente a estos últimos que se miran como bárbaros, en lugar de a los griegos y a los romanos, creadores de la civilización y con los cuales se establece siempre un vínculo directo, constituye un largo proceso. Al mismo tiempo, la comparación entre ellos tiene la virtud de hacer visible el progreso y permite la conceptualización evolucionista:

“La ideología de progreso no resulta solo de la creencia de Condorcet o de d’Alembert en la identidad de la razón y de la civilización, de la acción de los revolucionarios o reformistas de 1789-1797, ella cobra fuerza en la certidumbre que afirma por todas partes la anterioridad de los griegos y los romanos y de un impulso dado *in illo tempore* por el espíritu humano a la civilización, adormecida durante la ‘Edad Media’, despertada en el ‘Renacimiento’. Esto no puede separarse del hecho de que los europeos ocupen el mismo suelo que los antiguos, de que los antiguos pueden convertirse pues en ancestros espirituales [...] El ‘nosotros europeo’ incluye Roma y Grecia asimiladas a la ‘cultura moderna’ por el supuesto derecho de paternidad que se les otorga” (Duvignaud 1977: 54-55).

---

### Mirando desde adentro

Esto contrasta con la situación que se vive en el continente norteamericano, escenario de la vida y el trabajo intelectual adelantado por Morgan y objeto de su atención y de su reflexión teórica básica:

“La irreductible brecha entre los salvajes indios y los emigrados europeos no es solo anecdótica, y no solamente define el período de resistencia de la civilización india a la *paz blanca*, ella caracteriza una *diferencia radical* de donde van a partir el análisis y la reflexión del primer antropólogo científico cuya obra no será filosófica, histórica o jurídica. Esta diferencia es materializada por la oposición flagrante y concretamente observable del ‘salvaje’ indio y del granjero ‘civilizado’” (Duvignaud 1977: 53).

En las condiciones reinantes en los Estados Unidos, emprender la tarea de conocer a los indios ofrece una peculiaridad que distingue a Morgan de sus contemporáneos europeos y le representa una notable e importante “ventaja” frente a ellos: su estudio es el de alguien que, al mismo tiempo que conoce una realidad externa a la suya, produce un autoconocimiento interno sobre los norteamericanos y su territorio. En palabras de Duvignaud:

“Con una lucidez, una autoridad y un rigor casi fulgurantes, *inventará* la ciencia de las *sociedades diferentes actuales* [...] Se verá aquí la diferencia entre las ciencias estadounidenses que progresan examinando un objeto situado *en el interior* de su propia civilización en expansión y las ciencias europeas que encuentran su objeto *fuera* del presente (historia) o fuera de su frontera cuando el imperialismo abra las regiones de investigación a la etnología” (1977: 52).

En este aspecto, el concepto de antecesor juega un papel central en la obra de Morgan. Se trata aquí de un momento antropológico, pero de la antropología concebida históricamente o, mejor, de creación de la antropología como ciencia histórica. Y se establece una trascendental ruptura epistemológica.

En *La Liga de los Ho-de'-no-sau-nee* o Iroqueses piensa a los indios como objetos específicos de su propio trabajo científico. Y no lo hace como si se tratara de seres distantes y desconocidos sobre quienes ha oído o leído, sino

---

que se refiere a ellos como a gentes con quienes él mismo ha compartido períodos amplios de su vida, que tienen intereses particulares y, sobre todo, fundamentos suficientemente válidos para reclamarlos, para luchar por ellos, para poder defenderlos. Por esto, los resultados de sus investigaciones deben desempeñar en esa lucha, —Morgan lo siente, lo plantea y lo quiere así—, un papel en favor de los indios.

Con su trabajo y con su vida, Morgan desempeña un papel decisivo en hacer de los “primitivos”, salvajes o bárbaros, objetos de investigación independiente, es decir, en definir el objeto de la antropología:

“Los primeros en considerar las sociedades primitivas como temas interesantes por sí mismos fueron McLennan y Taylor en este país [Inglaterra], y Morgan en América” (Evans-Pritchard 1967: 43).

Morgan va mucho más lejos aun de lo que irán sus sucesores, aun los de hoy, en la valoración de quienes constituyen ese objeto. Su propósito es apreciarlos, estimarlos como sujetos de derechos, es decir, como seres humanos que tienen derecho a una existencia propia y a conservar sus territorios, con el objetivo de que la sociedad norteamericana de su tiempo lo haga también en esa forma. Incluso, dedicará a

*“Hä-sa-no-an'-da*, (Ely S. Parker), un indio Séneca, este trabajo, cuyos materiales son el fruto de nuestras investigaciones conjuntas; escrito en cumplimiento de los deberes y en testimonio de la amistad del Autor” (Morgan 1962: vi, subrayado mío).

El reconocimiento de que un indio no es solamente un “objeto de estudio”, sino que ha sido copartícipe de la investigación, representa algo completamente nuevo en el pensamiento de sus contemporáneos, hasta el punto que la antropología de hoy no se atreve aún a dar ese paso por completo.

Pero va más allá. En tanto que objetos de ciencia, iguala a los indios con los griegos y los romanos. Afirma (1962: 137) que aquellos, lo mismo que

estos, son nuestros antepasados e, incluso, que su sistema de gobierno, pese a ser del mismo tipo que el de los europeos de la época clásica, “fue más perfecto, sistemático y liberal en su estructura”. Esto, que constituye aparentemente un anacronismo, —utilizar las categorías de la ciencia política clásica europea, especialmente las de Montesquieu, para analizar el gobierno iroqués (Morgan 1962: 128-140)—, representa, por el contrario, la superación del pensamiento vigente y el establecimiento de una historia universal y de un lugar en ella para los indios.

Morgan concluye que los iroqueses son los antecesores de los norteamericanos sobre el continente, que ellos ejercieron primero su soberanía sobre esos territorios. Sobre esta base fundamenta la orientación de su obra:

“Sus instituciones tienen un valor real, presente, por lo que fueron, con independencia de lo que han llegado a ser. Los iroqueses nos precedieron en soberanía. Nuestro país fue llamado por ellos, hace ya tiempos, su país, nuestros ríos y lagos fueron suyos, también lo fueron nuestras montañas y nuestros valles. Antes que nosotros, disfrutaron ellos del maravilloso escenario natural ubicado entre el Hudson y el Niágara, con su inmensa variedad que va desde lo simplemente placentero hasta lo sublime. Antes que a nosotros, nuestro clima vigorizó sus cuerpos y se sustentaron ellos con los frutos de la tierra, el bosque y el agua. El vínculo que nos une de este modo, nos impone el deber de hacer justicia a su recuerdo, preservando su nombre y sus hazañas, sus costumbres y sus instituciones, para que no desaparezcan de la memoria. No podemos pretender avanzar ignorantes por encima de aquellos extinguidos fuegos de consejo, cuya luz, en los días de la dominación india, fue visible sobre la mitad del continente [...] Sus fuegos de consejo, en la medida en que simbolizaban la jurisdicción civil, se han extinguido hace ya mucho, su dominio ha terminado y las sombras del atardecer están cayendo ahora, espesamente, sobre los dispersos y extenuados restos de la otrora poderosa Liga. Pueblo fue sometido a pueblo, resultado inevitable del contacto de la civilización con la vida de cacería. ¿Quién podrá relatar con qué pesar, con qué dolor tuvieron que entregar, de río a río, de lago a lago, el extenso y próspero territorio de sus antepasados? Como pueblo, los iroqueses pronto estarán perdidos en la noche de oscuridad impenetrable en la que tantas poblaciones indias se han visto amortajadas. Ya su país ha sido apropiado, talados sus bosques y

---

cegados sus caminos. Los restos de esta arrogante y talentosa estirpe subsisten aún alrededor de sus antiguos asentamientos, pero están condenados a continuar decayendo hasta ser extinguidos, finalmente, como un tronco indio. Antes que esto ocurra, daremos una extensa mirada hacia el pasado de los iroqueses, hoy una estirpe privada de su existencia, para recordarlos como un pueblo cuyos *sachems* no tuvieron ciudades, cuya religión no tuvo templos, y cuyo gobierno no tuvo igual” (1962: 143-146, subrayados míos).

Todo el texto se orienta, pues, a ubicar a los iroqueses como los predecesores directos de los norteamericanos, en tanto que ocupantes anteriores y soberanos del territorio, y como antepasados indirectos, por ser semejantes a los griegos y los romanos, que lo fueron directamente en su calidad de primeros eslabones de la cadena de progreso de la civilización occidental, de la cual hacen parte. Duvignaud ve así la importancia de este replanteamiento:

*“Es el movimiento inverso del que condujo a la destrucción y a la integración de la cultura india: la antropología lleva el camino inverso al del ejército, de los tenderos, de los granujas ‘conquistadores’ [...] Se concibe que este descubrimiento nos parezca más importante que las ideologías que lo rodean y que el enfrentamiento del salvaje estadounidense y del conocimiento científico haya provocado el nacimiento de una ciencia hasta ese momento desconocida: la antropología”* (1977: 55).

Mientras se masacra al indio con el argumento de su salvajismo e inferioridad irreductibles, Morgan postula la identidad humana común entre los salvajes indios y el emigrado europeo que conquista el Far West (Duvignaud 1977: 56). Pero, al mismo tiempo, no se niega a aceptar su diversidad, al contrario, se apoya en ella para conformar la antropología.

Estos dos elementos son claros constituyentes de su visión: por un lado, hay una racionalidad interna que plantea que la mente humana es específicamente la misma en todos los individuos, tribus y naciones del género humano y, aunque limitada en sus facultades, debe obrar y obra uniformemente

---

y dentro de estrechos límites de variación, con una continuidad que se engendra a sí misma. Pero, a la vez, hay oposición flagrante entre el “salvaje” indio y el granjero “civilizado”; *“de esta diferencia radical van a partir el análisis y la reflexión del primer antropólogo científico”* (Duvignaud 1977: 53).

“Salvajismo, barbarie y civilización son, pues, al mismo tiempo, tipos discontinuos, pues sin tal discontinuidad no habría antropología. Cuidémonos pues de ahogar a Morgan en las ideologías evolucionistas o funcionalistas [...] Una lectura de Morgan es [...] una revelación de lo que Morgan ha descubierto” (Duvignaud 1977: 56).

### LA CIENCIA DE LA DIVERSIDAD

La visión de una identidad esencial de la humanidad no ciega a Morgan frente a las diferencias, no lo lleva a desconocer la particularidad de los pueblos y de las épocas, al contrario, considera que son el objetivo del análisis histórico, que el trabajo debe partir de la unidad para dar cuenta de la especificidad, de la diversidad. Como dice Engels (1961: 182), *“la verdadera identidad concreta lleva en sí misma la diferencia, el cambio”*.

Por eso, la empresa de hacer una historia de la humanidad, en la que Morgan se empeña en el conjunto de su obra, tiene dos momentos claramente definidos, lo que no significa que se encuentren cronológica y estrictamente en sucesión. Considera, a diferencia de muchos de aquellos que se abocan a hacer historia universal en esa época, que es preciso poner atención a las condiciones concretas e históricas de las sociedades, los indios por ejemplo, a aquellos pueblos realmente existentes, a sus características, a sus formas de sociedad y de gobierno, a sus sistemas de parentesco, a sus lenguas, a su pensamiento, a su familia, a su arquitectura, etc. Es decir, se trata de un momento etnográfico que nos da mucho más que una imagen idealizada, lejana y poco específica de bárbaros y salvajes. Esto significa que se trata de enfocar la atención sobre una

---

identidad concreta, como la que menciona Engels, y no sobre una identidad abstracta, metafísica, de poca o ninguna utilidad si de hacer una historia científica se trata. El otro momento es el de la historia humana, al cual ya nos hemos referido y que podemos llamar antropológico.

Si sus trabajos sobre los iroqueses son las obras más nítidas de aquel primer momento, el etnográfico, que sienta las bases metodológicas para la aparición de la antropología, *La sociedad primitiva* representa con más claridad el antropológico. Aunque hay que recordar que después de esta obra “cumbre”, cuando Morgan escribe *Casas y vida doméstica de los aborígenes americanos* (1965) regresa, aunque en una forma mucho más amplia que antes, al nivel de las sociedades específicas tal como existen en la realidad.

#### NO HAY UN FIN DE LA HISTORIA

Concebida como desenvolvimiento de los primitivos gérmenes de pensamiento, la historia humana no tiene fin, no tiene una etapa o nivel terminal, al menos mientras exista el ser humano. Morgan rompe, entonces, con aquellas concepciones netamente evolucionistas que ven en la civilización moderna, es decir, en el capitalismo, la cumbre del desarrollo de la sociedad, el fin de la historia, la culminación del proceso de desenvolvimiento, muy a la manera de Hegel. Aunque sí considera que el de su época es el nivel más alto alcanzado hasta entonces. Su idea es la de un crecimiento ininterrumpido. Se pregunta, por ejemplo, si la familia monógama será definitiva en el porvenir humano, para responder:

“La única respuesta lógica que puede darse es la de que la familia debe progresar con el progreso de la sociedad y cambiar en la medida que esta lo haga, tal como ocurrió en el pasado” (s. f.: 499).



---

Con la misma visión de desenvolvimiento continuo, considera que los gérmenes originarios de pensamiento:

“Tuvieron su comienzo definido muy temprano en el salvajismo, y una progresión lógica, pero no podrán tener consumación final porque siguen progresando todavía y deben progresar continuamente” (1970a: 57, subrayado mío).

En sus observaciones sobre la persistencia o no del tipo de sociedad que se funda sobre la propiedad, asegura:

“El destino final de la humanidad no será una mera carrera hacia la propiedad, si el progreso ha de ser la ley del futuro como lo ha sido del pasado. El tiempo que ha transcurrido desde que se inició la civilización no es más que una porción de la duración pasada de la existencia del hombre y un fragmento de las edades del porvenir. La disolución social amenaza claramente con ser la terminación de una empresa de la cual la propiedad es el fin y la meta, pues dicha empresa contiene los elementos de su propia destrucción. La democracia en el gobierno, la fraternidad en la sociedad, la igualdad de derechos y privilegios y la educación universal, anticipan el próximo plano más elevado de la sociedad, al cual la experiencia, el intelecto y el saber tienden firmemente. Será una resurrección, en forma más elevada, de la libertad, igualdad y fraternidad de las antiguas gentes” (1972: 469, subrayados míos).

Esta proclama de Morgan –según la cual el capitalismo, ordenamiento social basado en el dominio absoluto de la propiedad privada, también pasará, para dejar lugar a más altas formas de sociedad, de desenvolvimiento de los conceptos– está radicalmente alejada de las posiciones evolucionistas del momento, que eran firmes soportes del régimen de propiedad vigente, y tiene acentos netamente revolucionarios que lo acercan aún más a las posiciones de Marx. Se entiende, entonces, el porqué del ocultamiento y del ostracismo al que fueron sometidas sus teorías en el seno de la naciente antropología norteamericana.

## CAPITULO IX

### UNIDAD DE LAS SOCIEDADES AMERICANAS

Morgan no solo demuestra que la humanidad es una sola, como vimos en el capítulo precedente, sino que plantea también la unidad etnológica de las sociedades americanas, en dos sentidos: uno tiene que ver con el contexto en el cual realiza su labor, el de los comienzos de la antropología a mediados del siglo pasado, marcado con fuerza por la aparición y desarrollo de distintas corrientes evolucionistas; el otro, tal vez el más actual, con una metodología de análisis etnológico, que sigue siendo válida a pesar del tiempo transcurrido desde su postulación y uso en sus primeros trabajos.

Se sabe que uno de los primeros problemas que se plantearon ante los ojos de aquellos pioneros del período de formación de la antropología, fue el del origen: el origen de las instituciones, de las lenguas, de las sociedades, incluso el del ser humano. Para Morgan (1970b: 259), en su momento, este constituye “*el principal problema de la etnología americana*”. Se busca determinar, primero, si los habitantes de América tienen un origen común o si, por el contrario, provienen de muy diferentes lugares y de distintos troncos étnicos; también si, además de existir ese origen común o múltiple, su resultado ha sido la presencia de una amplia e irreductible diversidad social americana o si, en cambio, la unidad de origen ha derivado en una unidad esencial de todas las poblaciones aborígenes.

Para ese momento, ya se han adelantado estudios en diferentes áreas de aquellas que conforman hoy la antropología —en ese entonces apenas en construcción—; por un lado, en lo que denominamos antropología física, por

---

otro, en lingüística, además de algún trabajo sobre indígenas, algo de etnología. Ellos dan pie para formular la idea, más a nivel de hipótesis que de aseveración ya comprobada, que efectivamente hay un origen común de los aborígenes americanos y que el lugar de procedencia de ese tronco originario se encuentra en el Asia. Los argumentos en que se sostiene tienen en cuenta la unidad de tipo físico, de estructura gramatical de las lenguas, de artes, usos e invenciones, de danzas, de estructura social, de conformación de las características craneanas y algunos otros aspectos (Morgan 1970b: 257-259).

Es importante aclarar que la información que Morgan utiliza en sus trabajos, y sobre la cual se fundamentan tales planteamientos, se refiere principalmente a grupos indígena ubicados en América del Norte y en Centroamérica, y solo de una manera bastante limitada y fragmentaria a grupos de la América del Sur: los incas, los muiscas, algo sobre grupos de Venezuela y Brasil, un poco sobre algunos de la Patagonia.

En su obra etnológica, Morgan se propone —propósito general desde el punto de vista del proceso de conocimiento— confrontar la hipótesis proveniente de la lingüística y de la antropología física, con el análisis de los demás aspectos de la vida social, entre los cuales destaca en sucesivas publicaciones los denominados conceptos o formas de subsistencia, de gobierno, de familia, de propiedad, de arquitectura y de vida doméstica (Morgan 1972: 22).

Es necesario recalcar que esta no es su finalidad exclusiva, especialmente en las primeras obras; no desea únicamente desarrollar el conocimiento científico y realizar un ejercicio de análisis de la información etnológica para extraer conclusiones respecto a hipótesis ya formuladas, sino que, como él mismo lo plantea en el primero de sus libros, *La Liga de los Ho—de—no—sau—nee* o Iroqueses, —recordemos que ya antes ha publicado artículos en revistas,

especialmente sobre la lengua y el parentesco de estas naciones—, también se propone fundamentar desde la ciencia y dar fuerza a la lucha que en ese momento adelantan los aborígenes americanos por la defensa de sus territorios ancestrales.

### ¿ETNOLOGÍA SOBRE O PARA LOS INDIOS?

Para Morgan, no es un problema que concierne únicamente a los indios el preguntarse si estos pueden avanzar

“hacia su elevación final a los derechos y privilegios de ciudadanos americanos. Se trata ciertamente de un asunto grave [...] Durante todo el período en que esta cuestión esté pendiente de solución, el pueblo americano no puede permanecer indiferente, como espectador pasivo, ni puede evadir sus responsabilidades” (1962: 445).

En los Estados Unidos, la mitad del siglo pasado marca un período de ascenso en el desconocimiento de los tratados indios vigentes hasta ese momento, —tratados que los iroqueses y otros muchos grupos indígenas celebraron con ingleses, franceses y otros colonizadores y que los Estados Unidos reconocieron en el momento de su independencia—, así como de otros tratados firmados con posterioridad a ella. En los años 40 y 50, tales tratados son violados principalmente en lo que se refiere a tierras, pues grandes compañías de bienes raíces forcejean para apropiárselas y comercializarlas.

En 1871, el gobierno de los Estados Unidos de América toma la decisión de no firmar más tratados con los aborígenes, es decir que, en lo fundamental, cesa de reconocer su existencia como sociedades diferentes y con algún grado de autonomía.

En esas circunstancias, Morgan se refiere así a la política oficial del gobierno norteamericano hacia los indios:

---

“Nuestras relaciones con los indios, desde la fundación de la república hasta el momento presente, han sido administradas de tal manera que, en última instancia, sea el gobierno el que obtenga la ganancia; en tanto que las reivindicaciones de los indios han sido un objetivo secundario y eso cuando han sido tenidas en cuenta en un mínimo grado. Es cierto que se han gastado millones y que se ha tenido algún asomo de justicia en sus complejos asuntos, pero en todas las negociaciones importantes el provecho ha estado del lado del gobierno y la pérdida del lado de los indios. En adición a todo esto, una falaz diplomacia, de coerción egoísta y feroz injusticia, es el pan de cada día en nuestras transacciones con los indios y constituye un perpetuo estigma sobre el escudo de nuestra república” (1962: 458).

Uno de los argumentos que se esgrime entonces para justificar el desconocimiento de los tratados y el trato a que están sometidos los indios, descansa en el carácter de sus sociedades, aparentemente salvajes y primitivas y, por lo tanto y con esa óptica, no aptas para ser consideradas y valoradas desde el punto de vista social; los indios son vistos —entonces como ahora— como poco más que subhumanos, incapaces de ser sujetos de derechos y, por tanto, de la ciudadanía norteamericana. Puesto que la sociedad estadounidense necesita para su progreso y crecimiento los territorios que los indios conservan, así como los recursos existentes en ellos, no se encuentran razones válidas para que parte de esas regiones permanezca en manos de los aborígenes, en lugar de pasar completamente a las de los norteamericanos.

Morgan deja escuchar su voz para condenar rotundamente este despojo de las tierras indias, denunciar su carácter claramente ilegal e inmoral y expresar su anhelo por el triunfo de los indios:

“Esta compañía [la Ogden Land Company] no solo ha violado todo principio de honestidad, todo dictado de humanidad, todo precepto cristiano con sus ambiciosas artimañas para despojar a los sénécas, sino que ha practicado contra este indefenso y altamente agraviado pueblo, a plena luz del día, los fraudes más oscuros, los más bajos sobornos y las peores y execrables intrigas que la más desalmada codicia podía sugerir. Los sentimientos naturales del hombre y el sentido de la justicia pública

---

se conmueven y horrorizan con la sola narración de sus proceder. No es pequeño crimen contra la humanidad apoderarse de los hogares y de la propiedad de todos los miembros de una comunidad, sin ninguna compensación y en contra de su voluntad; y, luego, arrojarlos, empobrecidos y ultrajados, a un salvaje e inhóspito desierto [...] Espero, para bien de la humanidad, que la causa de los indios triunfe y que lo que queda de los séneca pueda vivir en paz en su tierra natal” (1962: 33-34).

Morgan quiere demostrar, y así lo plantea explícitamente, que se trata de sociedades con un alto nivel de desarrollo social y moral, sociedades que han conseguido alcanzar grandes logros en muchos aspectos de su vida, todo lo cual es argumento más que suficiente para que sus territorios sean respetados, para que se mantengan y cumplan los tratados y para que las luchas de sus descendientes tengan éxito y se los reconozca como sujetos capaces de derechos. Los dos textos que presento a continuación son una muestra del alto concepto que tiene sobre las naciones iroquesas. Establece una comparación entre el sistema de gobierno de los griegos del período clásico y el de los iroqueses y sostiene (1962: 137) que *“en su construcción el último fue más perfecto, sistemático y libre que aquellos de la antigüedad”*. En consideración de Morgan:

“Los iroqueses eran un pueblo enérgico e inteligente [...] La confederación que organizaron debe ser mirada como un notable producto de sabiduría y sagacidad. Uno de sus objetivos declarados fue mantener la paz, eliminar los motivos de rivalidad mediante la unión de sus tribus bajo un mismo gobierno y luego extender este mediante la incorporación de otras tribus del mismo nombre y linaje” (s. f.: 153).

Morgan piensa que la lucha de los indios y su deseo de ayudarlos pueden tener éxito si se logra hacer evidente que no se trata de una enorme multiplicidad de grupos aislados, que desarrollaron sus características sociales casi que por azar o debido a circunstancias locales, sino que son los integrantes

---

de una gran familia humana, familia de suma importancia para el desarrollo de la humanidad misma.

Para conseguirlo, Morgan busca demostrar que detrás de los tres grandes tipos que presenta la familia ganowaniana en América puede hallarse una unidad esencial:

“Los habitantes aborígenes de Norteamérica, en el momento de su descubrimiento, estaban divididos en dos grandes tipos, se encontraban en dos condiciones disímiles. La primera y más baja condición era la de los indios nómadas, que vivían mayormente de la pesca y algo de cacería e ignoraban por completo la agricultura. Cada nación ocupaba un área particular que defendía como su territorio, moviéndose a través suyo sin quedarse asentada en ninguna localidad. Permanecían una parte del año en sus campamentos de pesca y el resto del tiempo en las montañas, o en las zonas selváticas más favorables para la caza [...] La segunda y más alta condición era la de los indios pueblo, quienes vivían en aldeas sedentarias y dependían exclusivamente de la agricultura para su subsistencia. Habitaban en casas comunales de varios pisos de altura, construidas con adobes o piedras pulidas unidas con mortero. Habían hecho progresos considerables en civilización, pero sin abandonar sus primitivas instituciones domésticas [...] Entre estas dos grandes divisiones de los aborígenes americanos había un tercer tipo o tipo intermedio, que presentaba todas las gradaciones de condición entre los dos extremos, las cuales constituían, aparentemente, los lazos de unión que hacían de todas ellas una sola gran familia [...] Estos dos tipos de naciones, junto con aquellas de condición intermedia, representaban todas las fases de la sociedad india y poseían instituciones homogéneas pero con diferentes grados de desarrollo [...] Si las instituciones civiles y domésticas, artes, invenciones, usos y costumbres de los indios del norte se comparan con aquellas de los de las aldeas sureñas, tanto como el conocimiento de estas últimas lo permite, se encontrará que, sin importar cuales sean las diferencias existentes, se trata de diferentes grados de desarrollo de las concepciones idénticas y homogéneas de una mente común, y no de ideas provenientes de un origen diferente” (1970b: 140-142, subrayado mío).

---

### El comunismo americano

La hipótesis es sencilla pero esencial: tras de la multiplicidad de sociedades aborígenes hay una unidad esencial, una “célula” de tipo comunista. A ella me referiré más adelante. La diversidad que existe es solo diversidad en el grado de desarrollo. Esta “núcleo” comunista es la gens, que se concreta en el hogar comunista y se materializa en la vivienda colectiva —como lo muestra en *Casas y vida doméstica de los aborígenes americanos* (1965).

Se trata de establecer la unidad de contenido detrás de la diversidad formal y demostrar cómo la sucesión de formas constituye el desarrollo del contenido. Por ejemplo, entre los iroqueses “*aunque oligárquico en la forma, el gobierno era una democracia representativa*” (Morgan s. f.: 118). Por otra parte:

“Las armas, artes, costumbres, invenciones, danzas, arquitectura de la vivienda, forma de gobierno y régimen de vida de todos, llevan por igual el sello de una mente común, y revelan, a través de su amplia variedad, las sucesivas etapas de desarrollo de las mismas concepciones originales” (Morgan s. f.: 155).

Pero no trata de hacerlo entre los indios de ese momento, aquellos entre los cuales realiza trabajo de campo y que están subyugados por la dominación, sino entre sus antecesores en el momento de todo su esplendor, en la época de su mayor auge, “*alrededor del año de 1700 [cuando] los iroqueses alcanzaron su punto culminante*” (Morgan 1962: 15).

Mostrándolos así, piensa, resulta evidente sin necesidad de plantearlo en forma explícita, que su penosa situación de mediados del siglo pasado es el resultado de la caída bajo la dominación y la supremacía de los blancos —con la consiguiente pérdida de su soberanía y la iniciación y desarrollo de marcados procesos de desnacionalización—, y no una condición que les sea connatural.

Morgan está seguro que si logra demostrar la unidad étnica de las sociedades aborígenes americanas, dará necesariamente una gran fuerza a sus



---

luchas e intereses y a las solicitudes presentadas por sus descendientes. De este modo, establece una firme ligadura entre su trabajo científico —con lo que tiene de confrontación de hipótesis y de avance del conocimiento— con los intereses de los indígenas, es decir, le da un sentido claramente político, hasta el punto de que este segundo aspecto orienta la metodología del primero y guía su estudio de los iroqueses, no hacia una descripción etnográfica de su situación en el momento en que él los conoce y se relaciona con ellos directamente, sino hacia la aprehensión de sus formas de vida en el momento más alto de su avance, en la segunda mitad del siglo XVII.

Desde este punto de vista, Morgan crea, 140 años atrás de nuestra época, uno de los postulados de la posición que hoy aparece como novedad bajo el nombre de “nueva etnografía”: la ligazón del trabajo etnográfico con los intereses de las sociedades que estudia, la combinación de los aspectos emic y etic de este trabajo.

### DIVERSIDAD CONTRA UNIDAD

Cuando Morgan inicia su investigación, se orienta claramente a alcanzar el conocimiento en forma directa a través del contacto personal con los indios, viviendo entre ellos. De esta manera comienza a establecer en la práctica los principios del llamado “trabajo de campo”, -que caracterizaría de un modo tan neto a la etnografía-, obra que los historiadores de esta disciplina atribuyen a Malinowski. Parte de un criterio que todavía hoy sigue siendo piedra angular de esta rama del conocimiento, aunque el propio Morgan lo abandona muy poco después: mirar a los iroqueses como una sociedad en sí misma, como una unidad que puede ser entendida dentro de sus propios límites. Casi 40 años más tarde, cuando publica *Casas y vida doméstica de los aborígenes americanos*, dirá que inicialmente creyó que los iroqueses habían creado y desarrollado por sí mismos

---

todo cuanto constituía su sociedad: gobierno, lengua, religión, economía, parentesco, etc. Es decir, que se trataba de un desarrollo autónomo, aislado, que podía ser conocido en cuanto tal.

El conocimiento que acumula acerca de otras sociedades indígenas norteamericanas, especialmente aquellas vecinas de los iroqueses, —aunque algunas, como los dakotas, se encuentran en regiones relativamente alejadas—, y que obtiene en parte a través de sus lecturas, en parte por medio del contacto directo con aquellas, comienza a mostrarle rasgos coincidentes en muy distintos niveles de la vida, instituciones y creencias de esos pueblos. Desecha, entonces, la concepción de un desarrollo independiente de tales sociedades y se enrumba por la idea que lo conduce a plantear que hay una relación genética entre ellas. Es decir, que en los resultados de su trabajo de campo encuentra bases suficientes para creer que hay una unidad profunda de las sociedades americanas.

Para avanzar en este campo, opta por la comparación como el método de su actividad científica, como lo hacían los evolucionistas de entonces, como lo hace la mayor parte de los etnólogos y los antropólogos de hoy, como lo hace la ciencia moderna en su conjunto, comparación que avanza a nivel formal, contrastando entre sí los rasgos evidentes, aquellos que aparecen ante los ojos del observador de campo. Grandes coincidencias, al lado de enormes diferencias, bloquean su trabajo; no logra encontrar una uniformidad de criterios entre los rasgos que compara ni entre las sociedades a las cuales pertenecen.

Por ejemplo, encuentra que, mientras las seis tribus diferentes que poseen el sistema de parentesco iroqués exhiben en su terminología un corpus de raíces comunes, fenómeno que se repite entre algunas de las tribus vecinas, tienen, sin embargo, tipos de vivienda muy diferentes en sus materiales y en sus formas. Es decir, que sus investigaciones le muestran elementos semejantes en

---

algunos aspectos de la vida de esas tribus de la costa nororiental de los Estados Unidos y de algunas zonas centrales vecinas, al tiempo que en otros campos constata grandes diferencias entre ellas, fenómeno para el cual no encuentra una explicación inicial.

En *La Liga de los Ho-de'-no-sau-nee* o Iroqueses, Morgan intenta hallar solución a este problema mediante la comparación de la sociedad iroquesa con sociedades que se ubican por fuera de los marcos espacial e histórico de América, los griegos y los romanos, pero que se relacionan con el período inmediatamente anterior al surgimiento de las civilizaciones clásicas, y encuentra el mismo fenómeno de similitudes y diferencias que no puede explicarse.

### Conceptos de contenido y forma

En el curso de este trabajo va acuñando algunos conceptos que le permiten, si no resolver el problema, sí por lo menos plantearlo, describirlo, presentarlo. Comienza a hablar de formas distintas de un sistema de consanguinidad, de formas diferentes de gobierno, de formas variadas de un sistema de organización social, etc. Acerca de la sociedad gentilicia, el clan y la gens, por ejemplo, considera respectivamente:

“Dondequiera se halla la sociedad gentilicia, es idéntica en organización estructural y en principios de acción; pero cambia de formas más bajas a otras más elevadas con el adelanto progresivo del pueblo [...] Una comparación del clan indio con la gens de los griegos y romanos revela de inmediato su identidad de estructura y funciones” (s. f.: 62, 64).

“El matrimonio entre parejas simples era desconocido cuando se implantó la gens y no se podía establecer con certeza la descendencia a través de los hombres. Los parientes se vinculaban mayormente por medio de su descendencia materna [...] Tal fue la gens en su forma arcaica [...] En el estadio superior de la barbarie, la descendencia había cambiado a la línea masculina entre las tribus griegas, con excepción de

---

los licios, y entre las tribus italianas, con excepción de los etruscos [...] Tal fue la gens en su última forma” (s. f.: 66-67, subrayados míos).

Al referirse a los sistemas de consanguinidad, demuestra cómo, dentro de un mismo sistema, hay formas típicas, formas estándar, formas simples y formas clásicas. Cuando comienza su análisis del sistema ganowaniano, tiene en cuenta que el sistema de los iroqueses:

“Está tan desarrollado en todas sus partes que puede ser tomado como típico del sistema de esta familia [...] El sistema séneca [...] se adoptará como la forma estándar del iroqués” (1970b: 154, subrayados míos).

Cosa semejante plantea en lo que tiene que ver con los sistemas o planes de gobierno. Es decir, que Morgan desarrolla el concepto de forma, complementándolo más tarde con el concepto de lo que llama, según la ocasión, contenidos, radicales, principios básicos y otras denominaciones.

Estos conceptos de contenido y forma hacen parte de un cuerpo de categorías que desarrolla en su trabajo como un camino para poder avanzar, para poder superar los escollos en el camino de manejar la unidad y la diferencia, la unidad en la diferencia, la unidad detrás de la diferencia, categorías que, por supuesto, tienen su incidencia en la manera de pensar la información proveniente de la realidad, en el modo mismo de obtenerla, es decir, en su metodología. Lo expresa así en relación con los sistema de parentesco:

“Una comparación detallada de las formas de consanguinidad que prevalecen entre las naciones representadas en la Tabla pondrá al descubierto un cierto número de desviaciones de la uniformidad. Estas desviaciones revisten especial importancia a pesar de que no tocan los rasgos radicales del sistema. No son suficientes como para hacer olvidar el conjunto de características fundamentales que son comunes y permiten demostrar, por evidencia interna, el origen común del sistema” (1970b: 138, subrayados míos).

“Se hallará un conjunto de discrepancias con el carácter de desviaciones permanentes; pero se refieren a detalles subordinados que no alteran el plan general de consanguinidad” (1970b: 148).

---

También lo plantea del mismo modo cuando esclarece, mediante la comparación, el cargo de general en distintas sociedades antiguas:

“En el curso del presente trabajo intentaré señalar el desenvolvimiento progresivo de este cargo, desde el *Gran Soldado de Guerra* de los iroqueses, pasando por el *Teuctli* de los aztecas, hasta el *Basileus* de los griegos y el *Rex* de las tribus romanas; entre todos los cuales, a través de tres períodos étnicos sucesivos, el cargo fue el mismo, a saber: el de general en una democracia militar” (s. f.: 149-150, subrayado mío).

### Visibilidad e invisibilidad

Al mismo tiempo, diferencia los fenómenos empíricamente observables o directamente derivables de la base empírica resultante de la observación — los cuales eran y siguen siendo en lo fundamental la base del quehacer etnográfico de hoy—, de los contenidos existentes detrás de aquellas formas y que no son accesibles a la observación inmediata, y desarrolla una concepción acerca de la manera como se relacionan formas y contenidos, mostrando de qué modo un mismo radical, un mismo contenido, un mismo principio básico, puede adoptar, en diversas sociedades y de acuerdo con las condiciones de vida de las mismas, formas diversas, formas que si se tomaran en sí y sin indagar a qué corresponden, podrían llevar a la conclusión errónea de que tales sociedades son por completo distintas entre sí.

Por ejemplo, al analizar las sociedades sedentarias de la zona de transición entre América Central y América del Norte, no solamente aquellas de más al sur, como mayas y aztecas, sino sobre todo aquellas de los indios pueblo, ubicadas en la parte norte de México y en el Nuevo México norteamericano, llega a la conclusión de que, por influencia de cronistas españoles y de etnólogos europeos, se ha sobrevalorado el desarrollo de tales sociedades, que tienen vida de pueblos, son sedentarias, y por lo tanto, tienen una base agrícola —que más

---

tarde restringirá, llamándola horticultura—, con riego, con la construcción de obras arquitectónicas de piedra y de adobe y otras características. Al mismo tiempo, las restantes sociedades americanas han sido infravaloradas. O sea que, mientras a las sociedades sedentarias se les ha magnificado su nivel de desarrollo económico, social, arquitectónico, cultural, etc., a las otras se les ha disminuido, se les ha menospreciado el nivel alcanzado. De estos dos errores, *“resultaba un tercero: el de separar unos de otros y considerarlos como pueblos diferentes”* (Morgan s. f.: 155).

Es un procedimiento que, al acrecentar artificialmente las distancias que realmente existen entre las sociedades americanas, conduce a una visión de ellas como sociedades radicalmente diferentes, como dispersas, como atomizadas, como un mosaico de pueblos.

Morgan establece un criterio que no solo marca la etnología de la época sino que aún hoy constituye un punto de vista de avanzada, al plantear que es falsa la conclusión de que se trata de sociedades esencialmente diferentes, de que entre las tribus de América del Norte, como los iroqueses, o aun entre las tribus de América del Sur y otras tribus de cazadores, recolectores, pescadores de América del Norte, no hay ningún punto de contacto, de que constituyen sociedades con orígenes diferentes, es decir, genéticamente distintas.

Contrario a lo que parece desprenderse de esta apariencia, muestra que existen entre ellas una unidad genética y un origen común, aunados al hecho de que son sociedades esencialmente iguales, semejantes por su contenido comunista. Argumentos con los cuales reclama para ellas, con una denominación que toma del dialecto séneca-iroqués, *“el rango distintivo de una familia del género humano, bajo la designación de Ganowaniana, la ‘Familia del arco y la flecha’”* (1972: 150).

---

Este es un problema actual que se ubica en el centro de nuestra etnología. Se constata una multiplicidad étnica asombrosa; se distinguen 50, 100 y muchos más grupos distintos en cada país, y no se sabe qué hacer con tantos para poder hacerlos objeto un tratamiento analítico, teórico. Algunos intentos en esa dirección no han logrado solucionar el problema, como la creación y aplicación del concepto de área cultural (Kroeber 1931; Herskovits 1964) y otros similares, que buscan agrupar, así sea por partes, aquello que la etnografía atomizó, convirtiendo a América en un absoluto mosaico étnico, haciendo de cada sociedad —aun de aquellas con no más de 50 a 200 miembros— una unidad aparte de las demás y convirtiendo su conocimiento en un asunto totalmente inmanejable por su amplitud y diversidad. Diversos caos que se oponen unos a otros han sido el resultado último de dichos esfuerzos.

Asimismo, como a veces ocurre también en la arqueología, se crean categorías distintas, denominaciones diferentes, conceptos divergentes para cada sociedad; tal parece que los conceptos más generales no resultan adecuados para dar cuenta de la realidad específica y particular de cada uno de estos grupos. Morgan muestra tener una clara conciencia de esta situación al declarar:

“Pero desde este punto hacia adelante, en el resto de Norte América y en toda Sud América nos hallamos sin informes precisos [sobre la gens], salvo respecto a los [indios] lagunas. Esto demuestra cuán incompleto es el trabajo hecho por la Etnología Americana, hasta tal extremo que el elemento unitario de su sistema social apenas si ha sido parcialmente descubierto y su significación no ha sido comprendida” (s. f.: 184).

Morgan inicia un proceso de análisis de las sociedades americanas que tiende a diferenciar en su interior entre forma, aquella que vieron los cronistas —y que es la misma que aún ven los etnógrafos y aparece recogida en las crónicas y publicaciones monográficas—, y los principios básicos, los contenidos

---

radicales —en el sentido que son la raíz de los fenómenos. Por supuesto, también retoma la información empírica, formal, y compara a este nivel para establecer los rasgos comunes y los diferenciales, pero paulatinamente desarrolla un modo diferente de comparar, el cual se encuentra ya completamente consolidado en *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana*. Lo denomina abstracción y plantea que su objetivo no es encontrar rasgos formales comunes entre las sociedades, buscar en qué cosas coinciden, sino, al contrario, comparar aquellas cosas en que son disímiles, diferentes.

#### REDUCCIÓN A LA UNIDAD

Pero, ¿cómo resulta posible comparar entre sí terminologías de parentesco tan diferentes como la de los dakotas, la de los iroqueses y las de otras sociedades indígenas americanas? Esta pregunta se la ha hecho en innumerables ocasiones el empirismo y siempre ha tenido para ella la misma respuesta final: no son comparables o, si se comparan, solamente puede llegarse a la conclusión de que se trata de sociedades, sistemas de parentesco, etc. distintos; de esta forma se multiplican poco a poco las diferencias observadas y las unidades de referencia que tratan de dar cuenta de ellas.

Existen varias maneras de comparar: a) comparar formas para encontrar rasgos formales comunes con los cuales se construyen las categorías, propia del positivismo y de los demás formalismos y que no permite explicar, solo clasificar, b) comparar formas diferentes para encontrar contenidos semejantes, mediante un proceso de reducción que hace abstracción de las apariencias y permite explicar las diferencias formales.

Morgan nos dice que precisamente hay que comparar lo diferente, y que la única manera de realizarlo, de tal manera que se logre establecer una



---

semejanza entre hechos con características disímiles, por ejemplo entre terminologías de parentesco, es hacer abstracción de la diferencias, de las formas visibles, directamente observables, y buscar lo que hay tras ellas, lo que ellas ocultan. La comparación es una forma, una metodología para abstraer. En los estudios sobre los sistemas de consanguinidad y afinidad, la terminología diversa se reduce a la relación común; esto permite encontrar el principio abstracto, la relación de parentesco. Y Morgan se pregunta cuál puede ser el resultado. ¿Se encontrarán principios, conceptos diferentes o, por el contrario, semejantes?

“Se presentarán y compararán con la romana y entre sí mismas las diferentes formas de consanguinidad que prevalecen entre las demás naciones arias con el propósito de establecer si son idénticas” (1970b: 29).

El instrumento que crea para efectuar la comparación es muy elaborado; su sistematización aparece en las extensas Tablas de Consanguinidad y Afinidad que fundamentan su estudio y sus conclusiones sobre los sistemas de parentesco de la humanidad (1970b: 71-127, 279-382 y 515-567). Los resultados que puedan alcanzarse mediante el empleo de este instrumento, ofrecen el único camino para establecer con alguna certeza si hay o no una unidad etnológica entre los aborígenes americanos. En su opinión:

“Las tablas son los principales resultados de esta investigación. Por su importancia y valor, su alcance va mucho más allá de cualquier uso presente de su contenido que el autor pueda indicar [...] El plan que se adoptó para la estructuración de estas tablas fue el de presentar en la misma columna cada relación específica existente entre un cierto número de naciones afines, de tal manera que salte a la vista la correspondencia o diferencia con respecto a cualquiera de las relaciones particulares. Esta disposición facilita la comparación [...] Si estas tablas resultan suficientes para demostrar la utilidad de los sistemas de parentesco en la continuación de las investigaciones etnológicas, se cumplirá uno de los principales objetivos de este trabajo [...] Estas tablas, por lo tanto, en la medida en que constituyen solamente el comienzo de la creación de un

---

nuevo instrumento etnológico, invitan a su exámen crítico” (1970b: 8-9, subrayados míos).

Con esto da inicio a un trabajo de más de 30 años en la aplicación del método de la abstracción, que comienza con *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana*, bajo la guía de los conceptos de contenido y forma y sus relaciones, y alcanza su término con *Casas y vida doméstica de los aborígenes americanos*.

En lo que toca a los sistemas de consanguinidad y afinidad, concluye que en el fondo de las decenas de diferentes terminologías de parentesco que analiza para América se encuentran unos principios, unos criterios de reconocimiento de las relaciones de sangre y de las relaciones sociales, que son los mismos para todas las sociedades concernidas. El hecho de que estos principios sean comunes y aparezcan con muy contadas excepciones en la totalidad de los grupos conocidos, le permite establecer la conclusión de que se trata de un mismo sistema de afinidad y consanguinidad, el llamado ganowaniano, de tipo clasificatorio. Estos principios se manifiestan en forma diferente en cada una de las sociedades, en razón de sus correspondientes condiciones de vida y de su historia.

Tal sistema de consanguinidad es el contenido fundamental de la totalidad de los sistemas de parentesco americanos y presenta más de 77 formas concretas distintas —Morgan tiene en cuenta 77—, las cuales, después de que se las analice en tanto que maneras de existir de ese sistema, pueden ser ligadas entre sí en relaciones de jerarquía y de mayor o menor desarrollo. Es posible establecer cuáles son más complejas que otras, cuáles más desarrolladas, cuáles más puras y perfectas, cuáles aplican los principios del sistema con una mayor economía, en la medida en que realizan de una u otra

---

manera los principios radicales y alcanzan en mayor o menor grado los objetivos del sistema.

Es decir, que la comparación científica de las formas del sistema solo es posible hacerla en relación con el contenido que las subyace, haciendo abstracción de las formas —principalmente las terminologías— en las cuales tal contenido se expresa y existe de modos diferentes, pero, por supuesto, tomándolas siempre como punto de partida de la investigación.

Idéntico camino sigue en el estudio de los sistemas de gobierno de los aborígenes de América, para descubrir que, pese a sus grandes diferencias de organización, unos en bandas u hordas, otros en tribus, otros en aldeas, comparten un mismo principio de gobierno que denomina organización social, frente a otro que llama organización política. Encuentra que comparten el principio de *societas* como diferente al de *civitas*, inexistente en América; afirma (s. f.: 189) que “*ahora estamos bien seguros de que su sistema de gobierno era social y no político*”.

Todas las sociedades aborígenes que estudia tienen una organización gentilicia, es decir, están basadas en grupos exógamos de descendencia unilineal. Sus diferencias se deben a que tal tipo de organización ha alcanzado diversos niveles de desarrollo; en unos casos se dan formas arcaicas de ella, con descendencia por línea femenina, y en otros, formas modernas, en las cuales la descendencia se ha hecho masculina. En las primeras, la herencia del poder, la autoridad y el patrimonio personal —pues no hay propiedad de la tierra— se da a los gentiles, es decir a los miembros de la misma gens, en tanto que en las últimas va a los descendientes directos agnados o a los hijos. Existe, entonces, un ordenamiento, una jerarquización entre esas dos formas, cuya ubicación en relación con el modelo abstracto permite analizarlas históricamente:

---

“La sociedad gentilicia estuvo basada en todas partes sobre la misma organización estructural y en idénticos principios de acción; pero se desarrolló desde formas más bajas hasta otras más altas a causa del progresivo avance del pueblo. Estos cambios constituyen la historia del desarrollo de unas mismas concepciones originales” (Morgan 1965: 2).

La investigación muestra la funcionalidad, los objetivos de esa forma que la antropología denomina clanil, pero que en algunos casos apenas está en formación, mientras que en otros, al menos en la época de Morgan, se encuentra ya en decadencia y descomposición como resultado de múltiples fenómenos, entre ellos la conquista, pero también las guerras intertribales, los fenómenos naturales —como las grandes sequías—, la dominación moderna a la que están sometidos los indios y otros que afectan gravemente y en un corto período el funcionamiento de esta clase de sistemas.

La arquitectura es otro campo de investigación que Morgan somete a su escrutinio. Considera que lo que se conoce al respecto y las luces que puede arrojar sobre las sociedades aborígenes en el período precolombino, se han desaprovechado. Su mirada abarca desde las tiendas de cuero de los indios de las grandes llanuras —los tipis—, pasando por las casas de corteza de los iroqueses y los poblados de los indios pueblo, ya mencionados, hasta llegar a los vestigios de las llamadas altas culturas de la América Central y de los incas, y concluye:

“Todas las formas de esta arquitectura provienen de una mente común y exhiben, en consecuencia, diferentes etapas de desarrollo de las mismas concepciones, actuando bajo necesidades similares” (1965: xxiii).

Esta enorme variedad de formas de vivienda, que cobija hasta los llamados templos o palacios centroamericanos, no es otra cosa que la multiplicidad formal que materializa históricamente un elemento abstracto común, a saber, la adecuación de la arquitectura a las formas de vida de unas

---

sociedades caracterizadas por lo que Morgan denomina comunismo; en esas viviendas cristaliza el “hogar comunista” y se refleja la esencia de la vida india:

“El hecho principal que revelan todas estas estructuras, desde las más pequeñas hasta las más grandes, es que la familia, durante estas etapas de progreso, fue muy débil como para ser una organización capaz de hacer frente a la lucha por la vida, viéndose obligada a buscar refugio dentro de grandes casas integradas por varias familias. La casa para una familia simple fue una excepción entre los aborígenes americanos, en tanto que la gran casa, capaz de albergar a varias familias, fue la norma” (Morgan 1965: xxiv).

“Es evidente que en ellos está contenido el trabajo del pueblo, construidos para su propio disfrute y protección. Nunca fueron creados por trabajos forzados. Por el contrario, el encanto de todas estos edificios, espaciosos, de buen gusto y notables como son, se encuentra en el hecho de que fueron levantados por los indios para su propio uso, con manos voluntarias, y ocupados por ellos en términos de entera igualdad” (Morgan 1965: 310).

Mas su interés esencial no es el conocimiento de la vivienda en sí, sino que utiliza este como un vehículo metodológico para llegar al plan de vida doméstica. *“Daremos singular atención al plan de vida doméstica revelado por las viviendas de la época aborigen”* (Morgan *ibid.*, subrayado mío).

Todo el análisis subsiguiente en *Casas y vida doméstica de los aborígenes americanos* se basa en este principio y es un magnífico ejercicio de una arqueología que busca interpretar los vestigios materiales de sociedades desaparecidas en virtud de un cuerpo conceptual construido con base en la información de los cronistas pero, también, con fundamento en el conocimiento etnográfico de los indios de su tiempo. No se trata solamente de deducir interpretaciones en forma directa a partir de las categorías conceptuales; la construcción misma de ellas tiene como uno de sus componentes fundamentales la información proveniente de los restos materiales y de su

---

excavación. Más adelante, las categorías se modifican, refinan y desarrollan a medida que se da su aplicación a la interpretación de la realidad.

### El grupo doméstico comunista: célula de la sociedad aborígen americana

Casi desde el comienzo de su obra, Morgan diferencia entre familia y comunidad doméstica y establece una relación entre grupos sociales y arquitectura —relación que incluso se encuentra en los planteamientos de los propios indios, pero que la antropología posterior a Morgan se demoró un largo período en reconocer—, a la vez que muestra que la unidad habitacional en las sociedades aborígenes no corresponde al grupo familiar sino a la comunidad doméstica, unidad que engloba en su interior a varias familias, en una forma de vida comunista.

Esta comunidad doméstica, a los ojos de Morgan, es la unidad de consumo y en muchas ocasiones también la de producción, con una comunidad de los productos que se almacenan comunitariamente en algún lugar dentro del edificio de habitación.

Los trabajos de corte antropológico han rechazado la denominación de comunista para esta forma de vida y prefieren llamarla —cuando la toman en cuenta— “comunal” o “comunitaria”. Así hace Paul Bohannan en su introducción a *Casas y vida doméstica de los aborígenes americanos*, al proponer designarla con el término comunalismo (Bohannan 1965: xi).

Hasta aquí, el comunismo de que habla Morgan se refiere al grupo que habita la vivienda colectiva, pero hay otra institución que amplía este comunismo doméstico al conjunto de la sociedad: la ley de la hospitalidad —a la cual me referiré con amplitud más adelante—, que consiste en que cualquier persona que entre en una de estas casas comunitarias es acogida por ella en la satisfacción de sus necesidades básicas fundamentales de tipo alimenticio, cosa

---

que permite una distribución igualitaria de la producción en el conjunto de la comunidad y posibilita resolver los problemas de las unidades que por alguna razón no obtuvieron lo necesario para la satisfacción de sus necesidades; se consigue así una redistribución de los excedentes de producción generados por algunos grupos y se evita su acumulación y, por consiguiente, la diferenciación económica y social entre sus miembros:

“Se ha llamado la atención sobre la ley de la hospitalidad y sobre su universalidad [en América] por dos razones: primera, porque implica la existencia de almacenes comunales que suministran los medios para practicarla y, segunda, porque en todas partes en donde se la encuentre implica la vida comunista en la gran casa colectiva” (Morgan 1965: 61).

La unicidad de la arquitectura de vivienda, entonces, está constituida por el principio de que se adecúa a las necesidades de los grupos domésticos de carácter comunista y a las relaciones que estos mantienen en el seno de la comunidad. Morgan quiere mostrar,

“primero, que la conocida vida comunista de las tribus antes mencionadas [las del Norte] produce y determina el carácter de sus casas, que son comunales; y, segundo, que dondequiera que la estructura de las casas mencionadas después [las de los indios pueblo] sea obviamente comunal, la práctica de la vida comunista en el período del descubrimiento puede inferirse de tales estructuras, aunque muchas de ellas se encuentren en ruinas y la gente que las construyó haya desaparecido” (1965: 105).

Con fundamento en tales planteamientos, se cuestiona algunas interpretaciones histórico-etnológicas sobre otros aspectos de esas sociedades, especialmente de aquellas denominadas “altas culturas”. Así, considera que por tratarse de sociedades de tipo comunista no había lugar para reyes ni emperadores, como los que mencionan cronistas e historiadores cuando se refieren a los mayas y los aztecas, y, por lo tanto, tampoco había quienes

pudieran ser dueños de los llamados palacios encontrados en esas regiones. Nos dice:

“Lo poco que nos han dado los escritores españoles respecto a los jefes indios y a la tenencia de las tierras por las tribus, está viciado por el empleo de un lenguaje adaptado a las instituciones feudales que no tenían existencia entre ellos” (s. f.: 207).

[Por ejemplo], “el ‘Reino de México’, que figura en las primeras historias, y el ‘Imperio de México’, que aparece en las posteriores, son ficciones de la imaginación” (s. f.: 193).

Dadas las circunstancias de la conquista y las características de los conquistadores españoles, especialmente su visión del mundo, fuertemente teñida por prejuicios ideológicos feudales, Morgan juzga:

“es una concepción errónea llamar señor, en el sentido europeo, a un jefe indio, porque esto implica una condición de sociedad que no existía” (s. f.: 208).

Aunque tampoco es un problema subjetivo de responsabilidad individual por el cual pueda acusarse a los colonizadores europeos. Morgan capta las condiciones objetivas que los conducen a elaborar tales interpretaciones:

“No era de esperar que ellos pudieran entender a los aztecas. Habitados a la monarquía y a las clases privilegiadas, el principal jefe de guerra azteca les parecía, casi naturalmente, un rey, y los *sachems* y los jefes fueron, en su visión, príncipes y señores. Pero que esta visión se haya mantenido en la historia durante más de trescientos años, constituye un divertido comentario sobre el valor de los escritos históricos en general” (1965: 269).

Más extrañeza le causa la situación de la época en que le corresponde vivir; en ella, en su concepto, las interpretaciones no han cambiado mucho desde la conquista y la colonización:

“Los aventureros españoles que conquistaron el pueblo de México vieron en Montezuma a un rey, señores en los jefes aztecas y un palacio en la gran casa comunal que Montezuma y los miembros de su grupo doméstico ocupaban al modo indio [...] Desafortunadamente, la historia



---

aborigen de América se inició con base en estas erradas concepciones acerca de la vida india, las cuales se mantienen substancialmente incuestionadas hasta el presente” (1965: 252, subrayado mío).

“La historia subsiguiente ha corrido por los mismos derroteros durante más de tres siglos, al hacer lo imposible por tratar de confirmar aquello cuya confirmación no era posible” (1965: 257).

Morgan reinterpreta aquellas construcciones que los españoles llamaron palacios, como las siguen llamando los historiadores y arqueólogos de hoy, como grandes habitaciones colectivas, similares en sus principios, aunque no en su forma, a la casa larga de los iroqueses y a otros tipos de vivienda colectiva de diferentes lugares de América, —tales, por ejemplo, en mi criterio, las malocas de la amazonía suramericana. El llamado palacio de Montezuma no es tal, según piensa Adolf F. Bandelier:

“La casa en donde fueron alojados los españoles era el *tecpan* o casa oficial de la tribu, desocupada por sus ocupantes oficiales con el fin de que sirviera para aquel propósito [...] El irritable jefe (Montezuma) simplemente actuó como el representante de la hospitalidad tribal, brindando cortesías poco corrientes a inusuales, misteriosos y hasta temibles forasteros. Después de dejar a estos en posesión del *tecpan*, se retiró a otra de las grandes edificaciones comunales que rodeaban la plaza central, lugar en donde probablemente eran resueltos los asuntos oficiales” (Bandelier 1878: 385, cit. por Morgan 1965: 263).

Morgan, que comparte este criterio, sugiere entonces una hipótesis para interpretar esta gran construcción, que causa asombro entre los españoles:

“Razonablemente puede suponerse que los españoles encontraron a Montezuma con sus parientes gentilicios en una gran casa colectiva, en la cual habitaban quizás entre cincuenta y cien familias, unidas en un grupo doméstico comunal” (1965: 267).

Otro tanto sucede, de acuerdo con su criterio (1965: 300-304), con los llamados palacios de Uxmal, Palenque y otros lugares mayas de Yucatán, los cuales no constituyen palacios de grandes jefes, sino casas habitadas por el

---

pueblo. Se trata de “malocas de piedra” —el término es mío—, que materializan los principios de la vida comunista de tales sociedades.

Este estudio de muchos de los más conocidos y diversos tipos de arquitectura doméstica en América, hecho a partir de la información de cronistas, viajeros, exploradores y la suya propia, lleva a Morgan a concluir:

“Todas estas formas [de vivienda] son partes de un sistema de arquitectura indígena; y estas varias partes son susceptibles de articulación en una serie que representa el desarrollo progresivo de una idea común, la de una residencia conjunta, con la práctica de una vida comunista en grandes grupos dentro de una misma casa o en una sola unidad conformada por la totalidad del grupo doméstico” (1965: 233).

#### UNIDAD DE LA FAMILIA GANOWANIANA

Como conclusión general, nuestro autor plantea que los aborígenes habitantes de América conforman una sola familia humana, con un tipo único de sociedad, y que esta se encuentra en muy diversos estadios o etapas de desarrollo, es decir, que existe a través de formas de características muy distintas, aunque en todas ellas se hacen realidad los principios y elementos de contenido comunes:

“La vida intelectual de una gran familia imprime un sello común a todas sus obras. Las huellas del funcionamiento uniforme de las mentes, que actúan con una misma matriz y dotadas de los mismos impulsos y aspiraciones heredados de sus comunes ancestros, pueden seguirse con éxito a través del paso de los tiempos y de áreas ampliamente separadas. En su arquitectura, en su organización tribal, en sus danzas, en sus costumbres funerarias, en sus sistemas de parentesco se revelan constantemente características mentales idénticas” (1970b: 257).

Las diferencias entre los dos grandes tipos de sociedades americanas: las nomádicas, que viven de la caza y la pesca, y las sedentarias, organizadas en aldeas agrícolas, con cultivos de maíz y algodón y que viven en casas de más de un piso fabricadas con material durable —casi siempre ladrillo quemado—, y

---

entre estas últimas y aquellas intermedias, que son mezcla de los dos tipos anteriores y a las cuales pertenecen los iroqueses, no son cualitativas sino cuantitativas, ya que poseen el mismo conjunto de instituciones, especialmente aquellas domésticas —comunismo primitivo a partir del hogar comunista—, que presentan distintos niveles de avance.

El acceso del alguna de ellas a la civilización habría significado una diferencia esencial, imposible según Morgan por la vigencia del espíritu del cazador, la ausencia de pastoreo y la carencia de propiedad (privada, pues para Morgan la propiedad es privada; su opuesto es la no existencia de propiedad).

La idea de esta unidad substancial de los aborígenes americanos solo ha comenzado a plantearse de nuevo en épocas recientes, y no por parte de la antropología, sino por una corriente de la historia que retoma del marxismo el concepto de modo de producción. Así, en Colombia, por Hermes Tovar, quien considera que la totalidad de las sociedades de la América precolombina corresponden a un solo modo de producción, llamado por él precolombino, cuya célula básica es la comunidad tribal:

“Las relaciones existentes en América antes de la llegada de los europeos tienen características específicas que no son las de la Europa feudal, Africa colonial o España del siglo XV [...] Aunque cada pueblo tiene características específicas, hay *hechos comunes* que se hallan tras esa especificidad” (Tovar 1974: 9).

“El primer tipo de comunidad que encontramos en Colombia y América indígena es el de la *comunidad tribal*. Esta constituye, para nosotros, el primer momento de desarrollo de un modo de producción específico, y es a la vez la célula básica de todo el progreso comunitario posterior” (Tovar 1974: 17).

Morgan, por supuesto, reconoce la multiplicidad cultural americana, pero, para él, la cultura es solo un fenómeno en el campo de la forma y por lo tanto no es válido caracterizar las sociedades, relacionarlas, analizarlas, teniendo la

---

cultura como fundamento; hay que buscar detrás de ella esos contenidos radicales que pueden expresarse en formas tan distintas.

Por ejemplo, analiza el fenómeno de las danzas en América y presenta los muy variados tipos que tienen lugar, incluso en las circunstancias divergentes que denomina condiciones o estadios de cultura. Al mismo tiempo, encuentra en tales danzas unos principios, unas concepciones, una funcionalidad y una estructura comunes, que hacen de ellas elementos fundamentales en la reproducción del carácter nacional de las sociedades aborígenes americanas, los iroqueses especialmente.

Sabemos que hoy, en las diversas corrientes de la etnología americana, se dan planteamientos que ubican la cultura como el eje de estudio de las sociedades indígenas, y que se las caracteriza y distingue por ella. Morgan dice que ese no puede ser sino el comienzo del análisis porque la cultura es una forma, un modo de existir, en la realidad y en la vida diaria, de los principios básicos de una sociedad. Tras esa multiplicidad cultural de las sociedades americanas hay una unidad etnológica, unidad que podemos remontar en el tiempo y encontrarla también con relación a algunas sociedades asiáticas. De ahí puede concluirse que las sociedades americanas, a más de tener un origen común, provienen del Asia, desprendidas en un momento dado, no desde el punto de vista cronológico sino de progreso, de la vida y el desenvolvimiento de aquellas sociedades.

La crítica a las interpretaciones de la etnología tradicional permite a Morgan postular todo un programa de desarrollo futuro para la ciencia antropológica americana:

“Antes de que logre existir una etnología científica aplicada a los aborígenes americanos, es preciso eliminar los equivocados preconceptos y las erróneas interpretaciones que ocultan actualmente la memoria de nuestros aborígenes; a menos que esto pueda conseguirse

---

efectivamente y de algún modo, esta ciencia no podrá establecerse jamás entre nosotros. Nuestra etnología fue iniciada para nosotros por investigadores europeos y corrompida en sus bases por una errónea concepción de nuestra realidad. Los pocos americanos que se han dedicado a ella han seguido generalmente el mismo camino, ya que, mientras fingen estar despejando el terreno, por el contrario, amplían y agrandan los primitivos errores de interpretación. No pretendo saber si es posible empezar de nuevo y recuperar lo que se ha perdido para desarrollar nuestra propia etnología, pero es válido intentarlo” (1970b: 308).

## CAPITULO X

### LA LIGA DE LOS IROQUESES

Los iroqueses hacen parte de aquel tipo de sociedades que por razones diversas se encuentran en estado más puro, por lo cual sus instituciones aparecen a la observación y al análisis con más claridad y nitidez y presentan un mayor desarrollo; por eso son las más indicadas para construir sobre su estudio un modelo de análisis, para captar en ellas los fenómenos que se investigan y, por último, para ejemplificar con ellas esos hechos.

En dos de sus principales escritos (1962; 1965), Morgan hace una amplia descripción de la sociedad de las naciones iroquesas, pero no siguiendo los moldes de la etnografía tradicional, tomándolos como una sociedad aislada, comprensible en sí misma, sino refiriéndola a una historia universal.

Pero el esquema que emplea en estos textos no es todavía el de *La sociedad primitiva*, obra que presenta un modelo de desarrollo social general, universal, abstracto, válido para toda la humanidad, en el cual aparecen categorías específicas que permiten pensar la diferencia en el seno de la generalidad, como, por ejemplo, aquella de plan de gobierno gentilicio, basado en las relaciones personales de parentesco, y el concepto de clases matrimoniales con base en el sexo.

#### UN LUGAR PARA LOS INDIOS EN LA HISTORIA UNIVERSAL

Por el contrario, Morgan piensa a los iroqueses dentro de una visión incipiente de historia universal y, por ello, puestos en relación de comparación con griegos, romanos y, aun, con ingleses y norteamericanos, en términos del

desarrollo de ideas e instituciones democráticas. Todavía no hay nuevos conceptos que expresen el proceso de pensar la especificidad de los indios; de ahí que las categorías que utiliza sean aquellas de los pensadores políticos occidentales clásicos: Aristóteles y Montesquieu, con preferencia por el primero de ellos a pesar de que está ubicado más lejos en el tiempo, pero cuyas concepciones, obviamente, son más cercanas y más adecuadas a las realidades de las sociedades griega y romana del período clásico de la instauración de la civilización.

Se trata de un cuerpo de categorías que se presentan como generales, como universalmente válidas: monarquía, aristocracia, democracia, con sus correspondientes derivadas por degeneración: tiranía, oligarquía y oclocracia. Morgan se sirve de la comparación y las toma como referencia, no para entender, para explicar el gobierno iroqués, sino para clasificarlo, para ubicarlo dentro de una de ellas. No se trata, entonces, de conceptos explicativos sino de categorías clasificatorias; en este caso, clasificar es entender.

No estamos en presencia de una antropología, sino de una etnología en su sentido más puro, cuyas categorías distan de tener el mismo nivel teórico de aquellas presentadas en *La sociedad primitiva*. Precisamente, etnología es el término que emplea Morgan para denominar su trabajo y el de otros como él que buscan comprender científicamente a los indios americanos.

El movimiento general de su método es el de subsumir la sociedad iroquesa en aquellas categorías europeizantes, identificarla con las sociedades de la Europa clásica. Es, por cierto, una primera concepción de la universalidad de la historia, pero teñida aún de eurocentrismo. Aunque quizás este rasgo desempeñe un papel importante para conseguir su aceptación en la conciencia de sus contemporáneos.

Pese a estas limitaciones, otros elementos ya prefiguran la visión posterior que piensa y mantiene la especificidad detrás de lo general, pues Morgan no concibe estas categorías clasificatorias como situadas una al lado de la otra, sin mayor relación, definidas cada una por un conjunto de rasgos característicos correspondientes, la presencia de los cuales en una sociedad o institución particular permite ubicarla en esa categoría y, por ende, semejarla con sus iguales dentro de ella. Al contrario, ve en ellas una relación progresiva desde una situación más baja a una más alta, relación que es entendible por la presencia y desarrollo de un principio que las ilumina y estructura y les comunica un sentido: el principio de la organización y materialización del poder del pueblo, de la democracia. Cada categoría constituye un paso adelante respecto a la anterior en la medida en que da cuenta de una ampliación de la participación popular en el poder, desde el “poder de uno”, propio de la monarquía, pasando por el de “unos pocos”, peculiar de la aristocracia, hasta llegar al de “los muchos”, del pueblo, característico de la democracia (el pueblo en el poder, organizado en *demos*).

En estos términos, se hace necesario encontrar el grado de relativo adelanto de los iroqueses en relación con la serie misma, pero igualmente en relación con aquellas sociedades cuyas formas de gobierno se encuentran en la misma categoría que la suya. Para ello es necesario, y este es su elemento más novedoso y positivo, ir a la realidad en búsqueda de los rasgos específicos, históricos, particulares, del gobierno iroqués, cosa que logra de modo fundamental con el trabajo de campo.

Es decir, que Morgan compara con dos objetivos distintos pero convergentes: por un lado, busca encontrar elementos comunes con sociedades ya conocidas y con categorías ya establecidas; por el otro, quiere constatar, establecer y explicar la diversidad de lo concreto.



### El gobierno iroqués

Esto conduce a un resultado peculiar que, parcial pero substancialmente, transforma el contenido de las categorías que emplea y avanza hacia la creación de conceptualizaciones que recojan a la vez la generalidad y la especificidad. La conclusión de que el gobierno iroqués es una oligarquía liberal no es, pues, una conclusión final que se obtiene por medio del tipo de análisis creado por Morgan, sino su punto de partida. Todo el hilo metodológico conduce a mostrar que aquí, entre los iroqueses, a diferencia de lo que plantea Aristóteles y de lo que ocurrió en Europa, la oligarquía no es una forma degenerada de la aristocracia, pues no existen ni existieron entre los iroqueses los principios o rasgos de esta forma de gobierno, sino que, al contrario, se trata de una forma con el mismo nivel que las demás, no una forma derivada, subordinada y menor —en cuanto decadente—, sino una con validez y existencia propias

Una forma, además, que en la serie progresiva no se sitúa después de la monarquía de tipo europeo clásico, la del rey y sus súbditos, sino de aquella otra forma, típicamente americana, propia de una sociedad de cazadores y guerreros, la del jefe y sus seguidores.

Pero la peculiaridad principal se encuentra en el hecho, específico americano, de que se trata de una oligarquía democrática, es decir, una solución propia, particular de los iroqueses, que logran realizar el principio democrático a través de una forma que en el modelo clásico no le corresponde. ¿Cómo logran esta simbiosis? ¿Cuál es la originalidad de su solución? Originalidad, por cierto, que da la base para la posterior categorización específica de la realidad americana dentro de la teoría general de Morgan.

Lo novedoso de la estructura social iroquesa radica en que se trata de una combinación de los principios del régimen político de base territorial con

aquellos de la organización basada en las relaciones personales de parentesco. Esto se logra con dos métodos: el uno es la organización en tribus y mitades (que se deben traducir como gentes y fratrías en la conceptualización de *La sociedad primitiva*), el otro es la manera de concebir el territorio y organizarlo en forma congruente con esta forma de pensar.

Las ocho tribus iroquesas: lobo, oso, castor, tortuga, ciervo, tijereta, garza, halcón, atraviesan la organización estructurada en naciones con localización territorial. Ninguna es exclusiva de una u otra nación, sino que están presentes en todas ellas. Los miembros de cada una de las ocho tribus están distribuidos entre las cinco naciones fundadoras (y más tarde, también entre los tuscaroras, pues cuando entran a hacer parte de la Liga, su población se reparte en las mismas ocho tribus). Los miembros de cada tribu se consideran como hermanos entre sí, con lo cual las divisiones verticales de las cinco naciones se ven atravesadas por lazos horizontales de fraternidad, —tan fuertes y reales como si todos los relacionados fueran hijos de la misma madre—, uniéndolas en una gran hermandad. Estas ocho tribus específicas se originan en el momento de la conformación de la Liga, cuando todos los miembros de las naciones fundadoras son repartidos entre ellas, aunque ya existen en el seno de las naciones integrantes, pero antes de estar organizadas en la forma descrita.

Del mismo modo, las ocho tribus se encuentran divididas y agrupadas en mitades exógamas: lobo, oso, castor y tortuga forman una mitad y se consideran hermanas entre sí, con prohibición del matrimonio entre sus miembros; otro tanto ocurre con ciervo, tijereta, garza y halcón, hermanas entre sí y con intermatrimonialidad no permitida. Estas dos mitades se consideran como primas entre sí y un miembro de cualquiera de las tribus de la primera mitad puede casarse con un miembro de cualquiera de las cuatro de la mitad opuesta. Es decir, que la relación de matrimonio preferencial entre primos,

característica del sistema matrimonial iroqués, se hace extensiva a la división en tribus y mitades. Todo esto siguiendo la línea de descendencia femenina que predomina entre ellos.

El cumplimiento de esta regla explica que los miembros de la nación tuscarora, en el momento de su incorporación a la Liga, sean distribuidos y agrupados en las mismas ocho tribus. Hecho que, por otra parte, comprueba la visión de Morgan de que un sistema de consanguinidad no necesariamente corresponde a lazos de sangre reales.

Pero aún hay más. Las cinco naciones también están divididas en mitades que ostentan funciones especialmente ceremoniales (por ejemplo, en caso de la muerte de un *sachem* de una nación perteneciente a una de las mitades, las ceremonias de duelo corren a cargo de los *sachems* miembros de las naciones de la otra mitad). Mohawks, onondagas y sénécas conforman una mitad y se consideran hermanas entre sí; oneidas, cayugas y, posteriormente, tuscaroras conforman la otra mitad y se consideran igualmente como hermanas entre sí. Entre una y otra mitad, la relación se piensa como de descendencia: las naciones de la primera mitad se toman como padres de las de la segunda y estas como hijas de las de la primera, sin que esto implique dependencia o desigualdad de derechos civiles entre ellas. Estas mitades son expresión de las antiguas relaciones genéticas entre las naciones iroquesas, pues su historia deja ver cómo de un tronco original se derivan dos tribus iniciales, que al subdividirse varias veces originan los segmentos que, mucho más tarde, se unificarán en mitades.

Todas estas relaciones, divisiones y agrupaciones crean en el seno de la Liga los lazos de una gran familia, que presenta en su interior y entre sus miembros las mismas relaciones que se dan en el sistema de parentesco. El que la Liga sea concebida como una gran familia, como un enorme cuerpo

consanguíneo, es un hecho del pensamiento de los iroqueses, pero lo es también en la realidad y corresponde a ello.

El modo como Morgan expone el método mediante el cual la sociedad iroquesa alcanza una combinación de los dos planes de gobierno, el político y el de parentesco, deja sin pie afirmaciones como la de Balandier:

“El orden del parentesco excluye teóricamente el político para numerosos autores. Según la fórmula de Morgan anteriormente citada, uno rige ya el estado de *societas* y el otro el de *civitas* [...] La dicotomía no puede ser más clara” (1969: 61, subrayado mío).

Es claro que Balandier confunde, como ya he mostrado que sucede con tantos otros autores, dos niveles que Morgan diferencia rigurosamente: el de la teoría de la historia —en el cual es válida la dicotomía— y el de la realidad concreta de cada sociedad —en donde pueden presentarse reunidos los dos planes en una determinada condición social.

Los iroqueses moran en viviendas colectivas que albergan en su seno a un grupo de parientes: las casas largas. En su interior, las posiciones están jerarquizadas y un sector importante corresponde a los guardianes de la puerta. En su forma de asentamiento en el territorio, los iroqueses lo conciben como una gran casa larga, dentro de la cual los miembros de las cinco naciones se ubican de acuerdo con la misma distribución que se da en la casa de habitación, incluso con la designación de un grupo encargado de guardar la puerta de esta gran casa larga que constituye el territorio y que se ubica en el sitio que corresponde a la puerta de la vivienda, el oeste, lugar de contacto con tribus hostiles y por donde en cualquier momento puede llegar una invasión. También por morar en esta gran casa larga, el conjunto de la Liga se concibe como una gran familia consanguínea que la habita, de tal modo que las relaciones y actividades de la vida real se desarrollan de acuerdo con esta visión.

Es así como los iroqueses logran combinar y adecuar el principio territorial, propio de una organización política, con el principio de las relaciones de parentesco, personales, propio de una organización social, bajo la determinación de estas últimas. Sobre tal base, también consiguen combinar la oligarquía con la democracia, de una manera completamente original.

### GEOGRAFÍA IROQUESA

Resulta importante para la etnografía otro aspecto del análisis de Morgan sobre los iroqueses. Gracias al conocimiento profundo que tiene acerca de estos aborígenes, puede proponer una imagen novedosa acerca de la geografía, concebida no de una manera formal, como simple suma de recursos naturales, sino como espacio apropiado y transformado por el hombre, como territorio, aunque no llegue a presentar la formulación explícita de esta idea. Se trata de un enfoque que prefigura la orientación que hoy siguen la llamada geografía humana o antropogeografía y algunas escasas corrientes de la antropología, como aquellas que privilegian el punto de vista interno de las sociedades que estudian. A la luz de estos enfoques modernos, no resulta extraño que Morgan hable de geografía india, mapa indio, nombres indios de los lugares, pero, para su época, tal cosa constituye algo hasta entonces desacostumbrado, como lo es en mayor medida la intención que declara para su estudio:

“Registrar los nombres originales de nuestros ríos, lagos y corrientes de agua, así como los de sus antiguos asentamientos, es un homenaje adecuado a nuestros predecesores indios” (1962: 49).

El territorio no es algo dado, sino que se crea mediante un proceso histórico de construcción de relaciones de una sociedad con el área geográfica que ocupa y con las sociedades vecinas, por eso dicha historia queda plasmada

en la geografía. Cuando se busca conocer la historia, enfocar el territorio de este modo es uno de los instrumentos principales que la revela:

“Igualmente, estos nombres tienen sus significados y se refieren a rasgos descriptivos del territorio, al recuerdo de algunos hechos históricos o están entretejidos con alguna tradición. Por estas causas, su geografía se ha preservado entre ellos con notable exactitud” (Morgan 1962: 413).

“Hay muchas consideraciones interesantes relacionadas con las rutas de viaje seguidas por los aborígenes; y su estudio cuidadoso podría servir, por ejemplo, para indicar las líneas naturales de migración sugeridas por la topografía del territorio” (Morgan 1962: 430).

Esto explica, por ejemplo, que un gran número de lugares tengan nombres distintos, con diferentes significados en los varios dialectos de los iroqueses, puesto que la experiencia histórica de cada una de las naciones es específica y, por consiguiente, también lo es el modo de concebir y de nombrar los sitios:

“Hay una innovación geográfica en el método que los iroqueses adoptaron para designar las varias desembocaduras de los lagos que, unidas, forman el río Oswego. En su descenso desde el lago Séneca hasta Oswego, el río fue llamado *Sw -geh* en toda su longitud. Pero ascendiendo desde Oswego, fue llamado río Onondaga, *O-non-d -ga*, hasta pasar la desembocadura del lago Onondaga. A partir de allí se le denominó río Cayuga, *Gw -u'-gweh*, hasta cruzar la boca del Cayuga. Después de este sitio se le llamó río Séneca, *G -nun-d -sa'-ga*, hasta llegar al lago Séneca” (Morgan 1962: 424, nota 1).

En su conjunto, Morgan orienta el estudio de la geografía hacia aspectos tales como límites y fronteras, denominación de los sitios (toponimia), formas de poblamiento, estructuración interna del espacio, caminos y otras vías de comunicación, obstáculos y catalizadores para la interrelación social, utilización adecuada de los recursos y, finalmente, representación del espacio en la conciencia de los aborígenes.

Así pues, la geografía de los iroqueses es el estudio de las relaciones que estos establecen con su espacio físico a lo largo del tiempo y de los cambios que se presentan en ellas, un estudio de la territorialidad.

El uso que los iroqueses dan al espacio y sus recursos no es espontáneo o instintivo sino conciente, e implica su profundo conocimiento. De ahí que manifiesten orgullo por lo que significa la posición que ocupan en el continente, con ventajas militares, políticas, comerciales, culturales, etc.:

“No fueron indiferentes a las ventajas políticas derivadas de su ubicación geográfica. Se ufanaban de ocupar la parte superior del continente. Situados en las cabeceras del Hudson, el Delaware, el Susquehanna, el Ohio y el San Lorenzo, que corrían en direcciones diferentes hacia el mar, tenían bajo su jurisdicción las puertas del país, como en verdad lo eran, y podían descender a través de ellas hasta alcanzar cualquier lugar. Al mismo tiempo, el lago Ontario y las montañas del norte y la cadena de las Alleganies hacia el sur, daban a su propio territorio un aislamiento que los protegía en gran medida contra la presión externa de bandas migratorias; en tanto que los lagos y ríos, que cruzaban en cantidad extraordinaria cada porción de la casa larga, —cuyas cabeceras solamente estaban separadas por pequeños espacios y cuyos continuos valles no estaban divididos por barreras montañosas—, ofrecían todas las facilidades para la más rápida intercomunicación. Ellos mismos declaraban que ‘su país poseía ventajas superiores a las de cualquiera otra parte de América’” (Morgan 1962: 40-41).

Para tomar un ejemplo, la investigación relativa a los caminos (*wä-ä-gwen'-ne-yuh*) que cruzan el territorio iroqués de oriente a occidente y de norte a sur, muestra que son vías “naturales”, trazadas en una forma perfecta para garantizar la movilidad en completo acuerdo con las características del medio. No hay otras rutas mejores. No son una “simple” adaptación a las condiciones ambientales, sino la eficaz utilización de estas gracias a su profundo conocimiento. Tanto es así que aún hoy estos antiguos caminos son vías principales de la región nororiental de los Estados Unidos y no han sido desplazados sino perfeccionados, pese al gran desarrollo de este país:

“Esta ruta de viaje fue seleccionada de una forma tan inteligente que luego de que el territorio fue ocupado, los nuevos caminos se trazaron siguiendo la ruta de los indios con ligeras variaciones [...] Las necesidades del comercio y del desarrollo de los recursos del país en la época moderna, han mostrado que se trata de una de las grandes rutas naturales del continente. Ahora nos parece que está determinada por los rasgos geográficos naturales del territorio; pero fue preciso un extenso intercambio para que fuera descubierta” (Morgan 1962: 47-48).

De modo diferente a lo que con gran frecuencia ocurre entre nosotros, los límites del territorio iroqués no están demarcados por los accidentes geográficos —cursos de ríos, orillas de lagos, crestas de montañas, costas y otros—sino por elementos que se establecen según criterios puramente sociales: líneas rectas determinadas por ellos mismos; así, su sistema de demarcación territorial es más avanzado, desde el punto de vista social, que el nuestro, cuya base es natural: *“Los iroqueses desechaban todos los linderos naturales y los sustituían por líneas rectas”* (Morgan 1962: 41).

Estas rectas presentan algunas pequeñas desviaciones para incluir ciertas fuentes de agua o pasar por ciertos puntos claves, cuya importancia tampoco está determinada naturalmente. Son, por consiguiente, límites invisibles para nosotros, acostumbrados a verlos siempre marcados por algún factor natural.

### LA GRAN CASA LARGA

Los iroqueses piensan el conjunto de su territorio como una gran casa larga, cuyos límites se definen por rectas que encierran un rectángulo; en su interior otras rectas menores, casi todas verticales y orientadas de norte-sur, marcan los espacios de cada una de las naciones, tal como aparece confirmado en los tratados celebrados con los colonizadores europeos y con los Estados Unidos, y como puede verse en el Mapa de *HO-DE’-NO-SAU-NEE-GA* o Territorio del Pueblo de la Casa Larga, en 1720 (Morgan 1962: fuera de texto).



Los jefes tribales son los puntales que sostienen el techo y la Liga que la habita se define como una gran familia consanguínea, tal como hemos visto un poco más arriba:

“Los iroqueses se llamaron a sí mismos los *Ho-de'-no-sau-nee*, que significa ‘el pueblo de la casa larga. En toda circunstancia, asimilaban su confederación a una casa larga, con divisiones y fuegos separados, de acuerdo con su antiguo método para construir viviendas, dentro de la cual las varias naciones estaban cobijadas por un techo común. Jamás se dieron otro nombre entre ellos mismos” (Morgan 1962: 51).

Las distintas autodenominaciones que se dan las naciones están relacionadas con las características del espacio que cada una de ellas ocupa. Los sénécas se llaman a sí mismos *Nun-da-wä'-o-no*, “la gente del cerro grande”; los cayugas se dan el nombre de *Gue'-u-gweh-o-no*, “la gente de la tierra pantanosa”; los onondagas se llaman *O-nun-dä'-ga-o-no*, “la gente de las colinas”; los oneidas se consideran *O-na-yote'-kä-o-no*, “la gente de la roca de granito”; los mohawks, por último, se ven como *Gä-ne-ä'-ga-o-no*, “la gente del pedernal” (Morgan 1962: 51-53).

Visto lo anterior, resulta de gran importancia resaltar que la visión de Morgan acerca de la geografía no es la de una simple adición de rasgos, puestos unos al lado de los otros para que de su sumatoria resulten el territorio o la geografía, sino que se trata de una concepción que los toma como una totalidad, cuyos elementos componentes están articulados en una unidad. La geografía “es un global”, una unidad de lo diverso.

¿Cuál es el elemento que articula internamente todo el territorio hasta hacer de él una unidad real y no solamente pensada? Del texto de Morgan (1962: 47) se puede concluir que se trata de los caminos, que lo recorren en direcciones bien definidas, en particular aquella vía principal que lo atraviesa en su totalidad y que va de oriente a occidente, pero también los caminos menores,

que lo cruzan perpendicularmente por distintos lugares y que se dirigen de norte a sur. Nos recuerda:

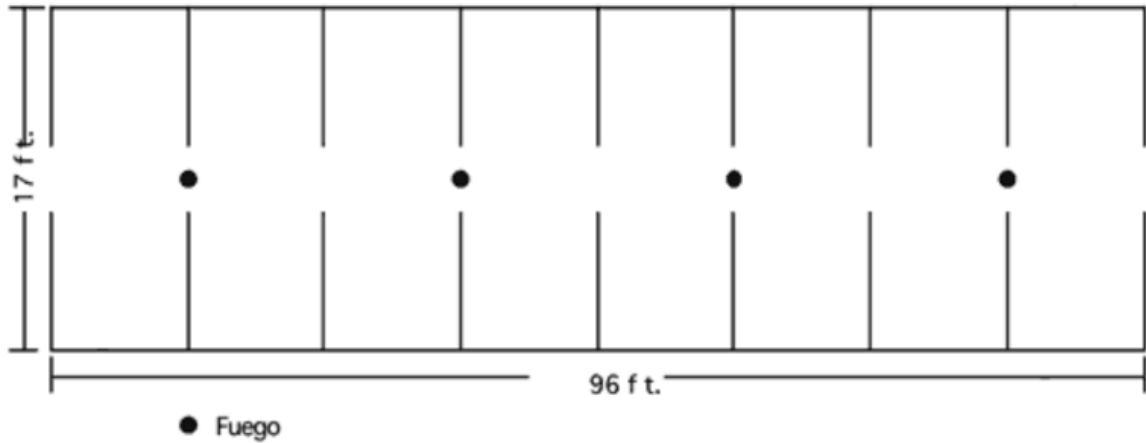
“un camino central pasaba a través del estado, yendo de este a oeste, y era intersectado verticalmente en múltiples lugares por otros caminos”.

Es claro —así los presenta Morgan—, que se trata de caminos que tienen una orientación, una dirección, la cual se extiende también a la totalidad el territorio. Su entretrejido (véase el mapa citado, 1962) configura la estructura esquemática del territorio en tanto que una casa larga.

Básicamente, cada una de estas casas se construye con postes anclados verticalmente sobre el piso, entre los cuales va una ajustada armazón de palos; los postes están unidos entre sí por vigas horizontales fuertemente amarradas con bejucos. Sobre esta estructura se eleva un techo de corte triangular o semicircular. Tanto las paredes como el techo están recubiertos con largas tiras de corteza de olmo, unidas con fibras o con astillas a la armazón de palos. El interior de cada casa se encuentra dividido en espacios de seis a ocho pies de ancho, abiertos por completo hacia el “pasadizo” de circulación, que va por el centro, atraviesa la casa en dirección oriente-occidente y establece el lazo de unión entre las dos puertas, colocadas una en cada extremo. En este corredor están emplazados los fuegos; los ocupantes de cada cuatro compartimientos, dos de cada lado, utilizan en conjunto uno de ellos (Morgan 1965: 126).

En los Gráficos Nos. 4 y 5 podemos apreciar algunas de las características esquemáticas de la vivienda que fundamentan la relación de la casa larga con la concepción territorial de los iroqueses.

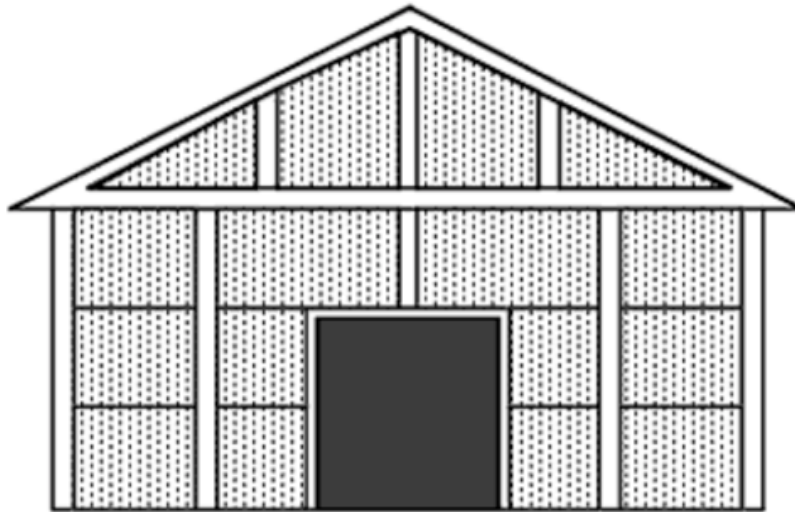
**GRAFICO No. 4**  
**PLANTA DE UNA CASA LARGA SÉNECA-IROQUÉS**  
(Elaborado con base en: Morgan, 1962: 126, Fig.13)



Cada casa tiene unos veinte apartamentos, que ocupan familias relacionadas por lazos consanguíneos que se establecen por línea femenina. Uno de los espacios está destinado para el almacén, en donde se guardan en común las provisiones obtenidas por todos los habitantes de la casa, bien sea en los trabajos comunes, bien en aquellos de naturaleza individual; otro, en ocasiones, se reserva para el alojamiento de los visitantes. Las varias familias se distribuyen en el interior con una cierta diferenciación que no implica desigualdad: una se encarga de guardar o vigilar la puerta y las otras se agrupan alrededor de los distintos fuegos, siguiendo la dirección este-oeste (Morgan 1965: 126-127).

Esta misma clase de distribución de las familias en el interior de la casa se presenta también, como hemos visto, en el asentamiento de las naciones iroquesas dentro de su espacio territorial, en el noroeste de lo que hoy son los Estados Unidos.

**GRAFICO No. 5**  
**FRENTE DE UNA CASA LARGA SÉNECA-IROQUÉS**  
**(Elaborado con base en: Morgan, 1962: 125, Fig.12)**



“Como los sénecas eran los hereditarios ‘Guardianes de la Puerta’ de la casa larga, en la forma figurativa como se designaban unos a otros, les correspondía el primer fuego; y a los mohawks el quinto. Entre los cayugas y los onondagas, en donde estaba el tercer fuego, la línea limítrofe no estaba muy bien definida” (Morgan 1962: 42).

Así como la Liga es la unión de cinco naciones, autónomas para todos los demás efectos, y su Consejo de *Sachems*, cuando se reúne alrededor de los fuegos, representa la autoridad que se ejerce sobre toda la población, unificándola, dando lugar a la Confederación, asimismo los caminos unen entre sí, en un solo gran territorio, las regiones habitadas por cada nación y por cada tribu; y recordemos que la unidad que Morgan llama tribu en su texto sobre la Liga de los Iroqueses es la misma gens de *La sociedad primitiva*.

De no ser así, estas zonas estarían dispersas, cerrada cada una sobre sí misma, separadas por límites infranqueables, carentes de unidad. El entramado de los caminos es lo que hace la unidad de los muy diferentes lugares,

ambientes, recursos, accidentes, asentamientos y naciones, y da origen a una unidad territorial —y, por lo tanto, social— a partir de la diversidad física, geográfica.

Pero no son solo caminos inertes, que simplemente están ahí. Se trata de caminos que se recorren, que conducen de un sitio a todos los demás, que unen los lugares entre sí, como ensartándolos, que los tejen.

“Durante siglos y siglos y por pueblo tras pueblo, estos antiguos y profundamente hollados caminos han sido recorridos por el hombre pielroja” (Morgan 1962: 48).

El propio sistema que Morgan sigue para presentarnos su exposición es el de efectuar un recorrido por tales caminos, en una dirección y en un orden. Los distintos lugares, los variados asentamientos, las diversas poblaciones y accidentes geográficos, los bosques, los lagos, toda la inmensa variedad de la gran casa larga iroquesa se ofrece a nuestros ojos siguiendo un ordenamiento dado por estos recorridos, “vemos” cada elemento como si miráramos al pasar por los caminos. Este recorrido, hecho de la mano de Morgan, construye para nosotros el territorio, del mismo modo que con el recorrer de sus caminos los iroqueses lo construyen para sí mismos, lo hacen una unidad real, lo organizan:

“Puesto que el camino indio central pasaba por todo el centro de la casa larga, como también por la mayor parte de Nueva York, es preferible comenzar a seguir su ruta desde el Hudson y continuarla a través del estado. Este será el método más adecuado para presentar todos los sitios de parada, tal como están distinguidos con sus nombres apropiados en los dialectos de los iroqueses, así como las aldeas indias que bordean esta extensa ruta” (Morgan 1962: 414-415).

Morgan muestra que los intercambios de los iroqueses se realizan por estos caminos, que por ellos circulan interminables caravanas de gentes que convergen hacia el lugar de los consejos o de los festivales, que por ellos se deslizan veloces las partidas de guerra que marchan a atacar al enemigo. Más

adelante recalca que por ellos van raudos los corredores, mejor estaría decir los recorredores, que marchan en parejas y portan la palabra, pues su tarea es llevar los mensajes de un sitio a otros, a través de toda la inmensa vastedad del territorio. En los recorridos, la palabra organiza, articula, hace de la Liga una realidad, pese a lo diverso de su conformación, a lo apartado de los lugares, a la variedad de las lenguas.

Es importante hacer aquí un breve paréntesis para anotar que también entre nosotros los indios dicen que “organizar es recorrer”, y recorrer ha sido una actividad fundamental en los procesos de organización que se viven en las comunidades indígenas del Cauca y de Nariño. Así lo dice la cartilla del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) “Cómo nos organizamos” (1974: 7), al contar de qué manera creció la organización con los recorridos que realizaron sus primeros dirigentes por todas las parcialidades del oriente del Cauca. En Nariño, el impulso fundamental del movimiento se inició con un recorrido que comenzó en el resguardo de Males (Córdoba) y unió con los de Chiles, Panam, Cumbal, Muellamués. Después vino otro que siguió los límites establecidos en los títulos de los resguardos del gran Cumbal (Indígenas Pastos del Gran Cumbal 1982).

Este recorrer los linderos, tal como aparecen en los títulos y sobre todo en la memoria de los mayores, ha sido uno de los “trabajos” más notorios en la defensa de los resguardos del suroccidente del país, pues confieren una realidad palpable a los territorios por los cuales se lucha y constituyen una forma importante de apropiación de los mismos.

Morgan dice que el gran camino principal de los iroqueses está orientado, o mejor sería decir occidentalizado, de oriente a occidente; de este modo sigue el camino del sol y reproduce la dirección que configura el eje básico de la vivienda, de la casa larga. Esta direccionalidad es básica en el pensamiento de

muchos indígenas en Colombia, los guambianos por ejemplo. Esta es la dirección del viento propio, el viento del páramo, que prevalece sobre el viento de lo caliente que trae las lluvias (Vasco, Dagua y Aranda 1990: 11; 1991: 10 y 14-16; 1993: 11).

Para tratar de captar la importancia que esta orientación puede llegar a tener en la vida de una sociedad, recordemos que una gran parte del conflicto ideológico chino-soviético de los años 60 giró en torno a la afirmación de Mao Tse-tung (cit. por *Renmin Ribao* 1964: 39-40): “El viento del este prevalece sobre el viento del oeste”.

Así mismo dicen los guambianos y por eso, en las representaciones gráficas de su bandera, esta ondea en la dirección este-oeste, al contrario de como se muestran las banderas occidentales. También en el trabajo de sus sabedores tradicionales tal sentido tiene un papel y produce resultados que son fundamentalmente distintos de aquellos que se alcanzan cuando se actúa en direcciones diferentes.

### NACIÓN NORTEAMERICANA E IROQUESES

Toda el trabajo de análisis de los iroqueses que Morgan efectúa está estrechamente ligado con el destino de los Estados Unidos y no solamente con el de los indios; ello también lo justifica:

“Hemos seguido las perdidas huellas de los iroqueses a través de sus territorios durante varios centenares de millas, y reconstruido algunos de los nombres que se empleaban durante la era de la ocupación india. Puede ser que hechos de esta naturaleza no tengan un interés general; pero finalmente encontrarán un lugar adecuado dentro de nuestra herencia *aborigen*. Los caminos de nuestros predecesores indios han sido realmente destruidos y la faz de la naturaleza ha sido transformada; pero no se puede dejar de lado tan fácilmente toda memoria de los días de la supremacía india. Algún día ella tendrá ‘un lugar en nuestra historia’” (Morgan 1962: 440, subrayado mío).

Con esta última afirmación, Morgan retoma las palabras que un jefe indio cayuga, *Wä-o-wo-wa-no'-onk*, pronunció en 1847:

“El Empire State, como a ustedes les gusta llamarlo, estuvo una vez rodeado por nuestros caminos, que iban desde Albany hasta Buffalo, — caminos que hemos andado durante siglos, — caminos que se han hundido profundamente por las pisadas de los iroqueses, y que se han convertido en vuestras rutas de viaje del mismo modo como vuestras propiedades se han nutrido a costa de aquellas de mi pueblo. Vuestras carreteras atraviesan aún las mismas líneas de comunicación que unían una parte de la casa larga con la otra. ¿Acaso nosotros, los primeros poseedores de esta próspera región, no tendremos un lugar en vuestra historia? Vuestros padres se alegraron de haber llegado al umbral de la casa larga. Nuestros antepasados pudieron arrojarlos de allí a patadas y lanzarlos al mar, cuando los franceses atronaban en el lado opuesto para conseguir un paso a través de nuestra casa; cualquiera que hubiese sido la suerte de los otros indios, los iroqueses podrían ser aún una nación, y yo, en lugar de rogar aquí por el privilegio de vivir dentro de vuestras fronteras, yo, tendría fuerza por tener mi propio país” (1962: 440-441).



## CAPITULO XI

### ¿INTEGRACIÓN O AUTONOMÍA?

La valoración de Morgan acerca de los indios no puede analizarse en abstracto ni tampoco con los criterios de hoy, so pena de caer en un flagrante anacronismo; debe juzgarse relacionándola con su época y con su sociedad. Hay que recordar que para él los Estados Unidos son la sociedad en donde la democracia ha alcanzado sus más brillantes logros:

“La ‘igualdad de derechos’ [...] fue la consigna en la batalla por la libertad Americana y ahora permanece como base de nuestra propia estructura política” (1962: 136).

“No obstante haber pasado varios millares de años sin el derrocamiento de las clases privilegiadas, excepto en los Estados Unidos, [la propiedad] no ha dejado de mostrar su carácter oneroso para la sociedad” (1972: 468).

Su visión no deja de estar influida por corrientes que tienen gran peso en su momento. Lo está por el romanticismo, aquel que resalta Marx cuando ensalza el arte griego, valioso universalmente por encontrarse ubicado en la infancia de la humanidad civilizada y estar, por esa causa, pleno de ingenuidad:

“¿Por qué la infancia histórica de la humanidad, en el momento de su pleno florecimiento, no habría de ejercer el encanto eterno del instante que no volverá jamás?” (Marx 1971b: 58).

Incidencia que se hace muy visible en su exaltación de los iroqueses a lo largo de toda su obra, como lo vimos en el capítulo anterior. Sin que, a la vez, tal exaltación le impida ubicarlos en su momento de desarrollo y por lo tanto ver los “defectos” y limitaciones de su vida y de sus instituciones.

---

Igualmente, su pensamiento está influido también por ciertos criterios etnocéntricos, que ubican ciertos hechos de la vida indígena en niveles de inferioridad o con connotaciones fuertemente negativas, como se observa en sus apreciaciones de *La sociedad primitiva* sobre la religión:

“La religión se relaciona tanto con la naturaleza imaginativa y emotiva, y por consiguiente, con elementos tan inseguros de conocimiento, que todas las religiones primitivas son grotescas y hasta cierto punto ininteligibles” (1972: 23, subrayado mío).

O cuando parte de criterios morales para juzgar malas, defectuosas y aun abominables, algunas prácticas e instituciones de los indios, como ciertas formas de familia, algunas normas de matrimonio y otras:

“Pero desde que no iba más allá de esta abominación particular, retuvo un sistema conyugal casi igualmente censurable” (Morgan 1970a: 54, subrayados míos).

[La antropofagia constituye un] “siniestro recurso de la humanidad [...] el flagelo embrutecedor del salvajismo” (Morgan 1970a: 24, 460).

Pero las valoraciones a las que me refiero no son absolutas, tienen un carácter relativo. Esto concuerda con su concepción de grados de desenvolvimiento, de formas históricas, que hace extensiva a la moral:

“La existencia de la moralidad, si bien de un tipo bajo, debe ser reconocida aun entre los salvajes, porque no puede haber habido nunca un momento en la experiencia humana en que el principio de la moralidad no haya existido” (1970a: 352-353).

[En el matrimonio punalúa], “este cuadro de vida salvaje no debiera conmover el espíritu, porque para ellos era una forma de relación matrimonial y, por tanto, exenta de incorrección” (1970a: 51).

Este matizado etnocentrismo no le impide criticar y dejar sin base a quienes consideran a los indios como inferiores, casi como animales. O a quienes, como los cronistas españoles y los historiadores que los siguen, solo son capaces de mirarlos con sus propios ojos, con los conceptos y nociones

correspondientes a su propia sociedad, con lo cual deforman por completo la vida indígena y sus instituciones y crean completas invenciones —hijas de la fantasía— que impiden el conocimiento verdadero de los hechos de los indios:

“Los aventureros españoles que se apoderaron del pueblo de México adoptaron la teoría errónea de que el gobierno azteca era una monarquía, análoga, en los puntos esenciales, a las existentes en Europa [...] Esta concepción errónea originó una terminología que no concuerda con sus instituciones y que, por consiguiente, vició la narración histórica casi tan completamente como si fuera una invención calculada” (s. f.: 191).

Pero no se limita a constatar lo que ocurre; va más allá e identifica con claridad el fundamento básico de esos errores de interpretación. Lo encuentra en la mentalidad española, que corresponde a las instituciones feudales que existen en el Viejo Continente:

“Lo poco que nos han dado los escritores españoles respecto a los jefes indios y a la tenencia de las tierras por las tribus, está viciado por el empleo de términos adaptados a las instituciones feudales, que no tenían existencia entre ellos” (1970a: 176-177).

En relación a la airada reacción de los misioneros, que arriban por primera vez a las islas Sandwich, ante la condición de vida de sus pobladores, expresa:

“Las relaciones sexuales y sus costumbres matrimoniales produjeron en ellos un gran asombro. Se encontraron repentinamente ante una fase de la sociedad primitiva en la que la familia monógama era desconocida, en la que la familia sindiásmica era también desconocida; pero en lugar de estas, y sin alcanzar a entender el organismo, encontraron la familia punalúa, sin la exclusión total de hermanos y hermanas propios, en la que los varones vivían en la poligamia y las mujeres en la poliandria. Les pareció que habían descubierto el nivel más bajo de la degradación humana, por no hablar de depravación. Pero los inocentes hawaianos, que no habían logrado salir del salvajismo, vivían sin duda de un modo decente y honesto para salvajes, con costumbres y usos que para ellos tenían la fuerza de leyes. Probablemente vivían en forma tan virtuosa en su fiel observancia como estos excelentes misioneros en la suya propia. El choque experimentado por estos a causa de sus descubrimientos muestra el enorme abismo que separa al civilizado del hombre salvaje. El

---

alto sentido moral y las sensibilidades refinadas, producidas por los siglos, se enfrentaron con el débil sentido moral y las sensibilidades rudas del hombre salvaje de tantos períodos atrás. Como contraste, era total y completo” (s. f.: 423, subrayado mío).

Difícilmente podrían hallarse, en otros autores de esa época, juicios que presenten de una manera tan nítida las resonancias del relativismo cultural que se impondría en los Estados Unidos, a partir de unas premisas teóricas por completo opuestas a las de Morgan, casi cien años después.

A finales del siglo XVIII, los Estados Unidos se independizan de Inglaterra, establecen la paz con las naciones indias, —la mayoría de las cuales permaneció aliada con los ingleses durante toda la guerra—, y fijan su dominio sobre ellas. En opinión de Morgan, esta circunstancia representa para la Liga de los Iroqueses:

“El fin de su existencia política. La jurisdicción de los Estados Unidos se extendió sobre sus antiguos territorios y de ese momento en adelante se convirtieron en naciones dependientes” (1962: 29).

### EL INTEGRACIONISMO

Morgan es hijo de su tiempo y no deja de haber ciertos criterios evolucionistas en su mente y en su obra:

“Las corrientes de agua se tiñen del color del terreno que atraviesan, así también todas las obras del espíritu, incluso las más abstractas, llevan en sí las ideas dominantes de la época e incluso sus prejuicios” (Johann Jakob Bachofen, cit. por Díaz-Polanco 1983: 157).

Considera que la situación de dominación a la que están sometidos los indios es inevitable e irreversible y nunca se plantea que tengan derecho a recuperar su soberanía como naciones indias, a la par de la norteamericana; el derecho a la existencia autónoma de sociedades indias dentro de los Estados Unidos no está contemplado por él. La caída de estos pueblos es inevitable y

fatal su desaparición, es un proceso de selección natural en el cual ellos fueron derrotados y condenados, entre otras causas, por su carencia de espíritu de progreso:

“Sin embargo, había una fatal deficiencia en la sociedad india, la no existencia de un espíritu progresista. Diversiones, ocupaciones, guerras, cacerías y relaciones domésticas siempre semejantes continuaron cíclicamente de generación en generación. No hubo ningún progreso ni invención, ningún incremento de su visión política. Se preservaron las antiguas formas y la adhesión a las viejas costumbres. Aquello que se ganaba en un aspecto se perdía en otro, de modo que la siguiente generación quedaba poco más adelantada que la anterior” (1962: 142).

Para él, el progreso aparece como necesario y deseable (en el sentido técnico-científico), de la misma manera que ocurre con el evolucionismo de su tiempo. Pero, en los efectos prácticos de la obra de muchos evolucionistas, la noción de progreso es un sólido fundamento ideológico del proceso de expansión colonial (Díaz-Polanco 1977: 8); en la de Morgan, en cambio, no impide que este se coloque al lado de las luchas indias.

Morgan no plantea el problema como una cuestión de voluntad política, de buenas o malas intenciones, sino de necesidad histórica; es algo que debe ocurrir una vez que se ha producido el contacto con la civilización. Ambas formas de sociedad tienen características que determinan el resultado de su interacción, la línea de progreso de la humanidad actúa en favor de la sociedad más avanzada: necesariamente la civilización debe avasallar a los pueblos bárbaros y salvajes. Refiriéndose a la situación de los iroqueses en su época y a la de los indios en general, Morgan dice:

“Sus fuegos de consejo, en la medida en que simbolizaban la jurisdicción civil, se han extinguido hace ya mucho, su dominio ha terminado, y las sombras del atardecer están cayendo ahora, espesamente, sobre los dispersos y extenuados restos de la otrora poderosa Liga. Pueblo fue sometido a pueblo, resultado inevitable del contacto de la civilización con la vida de cacería” (1962: 145, subrayado mío).

“El destino futuro de los Indios en este continente reviste un interés especial. Si el hecho de que no pueden mantenerse en su estado nativo requiere de alguna prueba después de la experiencia que nos ofrece el pasado, puede demostrarse a partir de la naturaleza de las cosas. Nuestros primitivos habitantes están cercados por la vida civilizada, cuya perniciosa y funesta influencia es totalmente irresistible una vez que ha entrado en contacto con la vida india. La civilización es agresiva a la vez que progresiva, es un estadio positivo de la sociedad que arrasa con cualquier obstáculo, aplasta toda entidad menos vigorosa y se infiltra y expande por cualquier resquicio que encuentra tanto en el mundo moral como en el material; mientras que la vida india se encuentra desarmada frente a ella, en un estadio negativo que carece de vitalidad intrínseca y de capacidad de resistencia. Las instituciones del hombre pielroja lo unen a la tierra de un modo frágil y precario; en tanto que aquellas del hombre civilizado, en su más alto grado de desarrollo, lo hacen capaz de apoderarse de ella con tal firmeza que desafía todo intento de desplazarlo. Desarraigar un pueblo que se encuentra en el cenit de su capacidad intelectual es, por consiguiente, imposible; pero la expulsión de uno, vecino suyo, en un estadio de primitiva rudeza, es comparativamente fácil, si no una fatal necesidad” (1962: 444-445, subrayados míos).

Pero una cosa es plantear la inevitabilidad de la dominación norteamericana sobre las naciones indias y otra aceptar el exterminio de estas, como se da, principalmente por medio del despojo de sus territorios tradicionales, pues, también en el pensamiento de Morgan y en relación con aquellas naciones, “territorio es vida” (Vasco 1980, 1988a).

Pero, si el derecho y el deber moral civilizados de occidente, de conducir a las demás sociedades hasta el mismo estadio de progreso —la civilización— que han alcanzado los países capitalistas, constituyen el aporte ideológico del evolucionismo al capitalismo en expansión, aquel no ofrece los instrumentos prácticos de dominación, que serán dados más tarde por el funcionalismo (Díaz-Polanco 1983: 8).

Cabe recordar que en su momento, y aunque luego cambiaría de opinión, Marx sostiene opiniones semejantes sobre la labor “civilizadora” del colonialismo,

---

en la medida en que destruye estados de cosas caracterizados, según él, por el estancamiento y contribuye al desarrollo de las bases materiales para futuros cambios favorables para el pueblo:

“La intromisión inglesa [...] 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” (1966a: 334-335).

“Todo cuanto se vea obligada a hacer en la India la burguesía inglesa no emancipará a las masas populares ni mejorará substancialmente su condición social, pues tanto la uno como lo otro no solo dependen del desarrollo de las fuerzas productivas, sino de su apropiación por el pueblo. Pero lo que sí no dejará de hacer la burguesía es sentar las premisas materiales necesarias para la realización de ambas empresas. ¿Acaso la burguesía ha hecho nunca algo más? ¿Cuándo ha realizado algún progreso sin arrastrar a individuos aislados y a pueblos enteros por la sangre y el lodo, la miseria y la degradación” (1966b: 340).

Morgan, en cambio, reivindica que se reconozca a los indios como sujetos de derechos en igualdad de condiciones con los demás ciudadanos norteamericanos, es decir, que se les conceda el derecho a la ciudadanía norteamericana y, con él, el derecho de poseer sus tierras. En aras de ese propósito, la actual población del estado de Nueva York:

“Podría protegerlos en su actual indefensión, estimular sus esfuerzos por un mejoramiento social, alentar sus aspiraciones de una vida superior y, finalmente, cuando hayan avanzado lo suficiente en una vida fundada en la agricultura, elesvarlos a la condición de ciudadanos del estado” (1962: 36, subrayado mío).

### El espíritu de cacería

El papel preponderante que Morgan asigna a la agricultura como medio para integrar a los iroqueses a la sociedad norteamericana, se desprende de su consideración acerca de la causa de que hubieran permanecido estancados en

---

esos ciclos de vida siempre repetidos. Llama espíritu de cacería al principio mental al que atribuye tal estancamiento:

“La pasión del hombre pielroja por la vida de cacería mostró ser un principio demasiado profundamente arraigado como para ser controlado por esfuerzos de legislación. Su gobierno, si se trató de establecer alguno, debió estar conformado de acuerdo con esta irresistible tendencia de su mente, con este sentimiento que hacía parte de su propia naturaleza; de otra manera hubiera podido ser superado. Este poderoso principio tuvo el efecto de encadenar a las tribus de Norteamérica a su estado primitivo. Otra consecuencia, aún más negativa para su prosperidad política, se encuentra en la repetida subdivisión del tronco genérico que pobló el continente, la cual impidió toda gran acumulación de miembros y de poder en algún pueblo o nación [...] Esta es la verdadera causa por la cual el pueblo pielroja nunca superó ni puede superar su nivel actual” (1962: 57).

Principio que es profundamente estable y que obstaculiza por completo las tendencias progresivas derivadas del desenvolvimiento de otros elementos de la estructura social, manteniendo a los pueblos en una condición de reproducción simple de sus formas de vida “originarias”, repetida indefinidamente:

“El estadio de cacería es el cero de la sociedad humana y mientras el hombre pielroja estuviese preso de su encanto no tenía ninguna esperanza de superación” (1962: 143).

De ahí que toda posibilidad de un avance social de los indios descansa sobre la base de “desarraigar” ese principio. Esa tarea incumbe a la vida propia de los agricultores y a la educación.

Pero el principio que opera en este caso no es el de evolución sino el de substitución. Los iroqueses no podían acceder por sí mismos a la civilización, al menos durante un período sumamente prolongado de tiempo, porque para ello era necesaria una causa externa que avasallara sus estructuras de pensamiento, basadas en el espíritu de cazador. Solo así la civilización podría venir a substituir



---

—como en verdad ocurrió— el tipo de sociedad iroquesa que existía entonces; sustitución, no evolución, pese a que se acusa a Morgan de evolucionista.

### La exaltación del indio

En una sociedad que niega a los indios el derecho a la vida, con el argumento de que son seres inferiores, indignos de la ciudadanía, la posición de Morgan desempeña un papel progresista. Por esto, para contrarrestar los criterios en boga, quiere exaltar a los indios mediante el recurso de mostrar la Liga en todo su esplendor, en su época de oro y florecimiento, para así proclamar su derecho y su capacidad para ser ciudadanos. De ahí que el texto sobre la Liga, que se nos pregona como ejemplo de trabajo etnográfico, presenta una etnografía bastante peculiar, pues la descripción, como ya he dicho más arriba, no se refiere a la época de Morgan —1850— sino a un período de cerca de 200 atrás; se trata de una reconstrucción basada en diversas fuentes, su crítica y su interrelación: etnografía, etnohistoria, arqueología, tradición oral, mitos, toponimia (geografía) y otras, además de la comparación con Grecia y Roma.

La descripción de los iroqueses del siglo pasado, reducidos a los corrales de las reservas, convertidos en restos dispersos y condenados a la miseria, mal habría podido suscitar el reconocimiento que Morgan buscaba para ellos, a lo sumo habría producido lástima y conmiseración.

Sin llegar a una posición romántica, que idealice por completo el pasado indígena a la manera del indigenismo mexicano, por ejemplo, y sin tener como objetivo el mero desarrollo del conocimiento, el progreso de la ciencia etnológica americana, Morgan busca mostrar que los iroqueses de mediados del siglo XIX son los mismos que crearon el sistema político que lo llena de admiración, pero que en ese momento encuentran negado por la dominación blanca su derecho a

---

seguir siendo tales; y que aquella situación que viene del pasado, les da derecho a conservar en el presente sus últimos territorios frente a la voracidad de las grandes compañías gringas y a que se acepte que son capaces de desarrollo y de progreso, de ingresar a la vida plena de la sociedad norteamericana en calidad de ciudadanos de la Unión.

Esta posición es la misma en su principio básico, aunque divergente en su forma, que hoy sostiene la antropología comprometida con los indios, la etnografía comprometida con ellos: la de poner su trabajo al servicio de las sociedades o sectores sociales que constituyen su campo de estudio.

Pero, a la vez, su posición tiene limitaciones y aspectos negativos si se la mira a la luz de algunos criterios de hoy, pues se trata de un punto de vista netamente integracionista. Morgan concluye *La Liga de los Ho-de'-no-sau-nee* o Iroqueses con la más palpable demostración de su pensamiento en este campo. Pero, para evaluar su posición, es preciso contextualizarla históricamente y relacionarla con nuestra propia actualidad.

### Propiedad privada contra propiedad colectiva

Frente a la propiedad privada y a lo que ella había llegado a representar para la sociedad de su tiempo, Morgan considera que las formas colectivas de propiedad de la tierra, dominantes entre los indios, representan obstáculos para su desarrollo y deben desaparecer, y propone el procedimiento, el camino a través del cual se debe llegar a esta situación, en una forma tal que permita, al mismo tiempo, que los iroqueses conserven su derecho a la tierra y no sean despojados de ella:

“Las tierras de los iroqueses aún son poseídas en común, con el título en cabeza del pueblo. Su avance hacia una vida agrícola superior ha hecho de su antigua forma de tenencia una fuente de dificultades; aunque todavía no están preparados para su parcelación entre la gente. Cada

---

individuo puede cultivar y cercar una parte de su dominio común y vender o conservar esa mejora, de la misma forma que ocurre con la propiedad personal; pero no tiene poder para transferir el título de la tierra a ningún otro indio o a un extraño. [...] Cuando los iroqueses alcancen una posición lo suficientemente estable como agricultores como para hacer segura la división de sus tierras entre las diferentes familias de cada nación, con poder para venderlas, esto les dará los estímulos y la ambición que los derechos de la propiedad individual producen necesariamente” (1962: 455-456).

Es decir, que la propiedad privada de la tierra tiene que ver con el “*espíritu de la ganancia*”, inexistente hasta entonces entre los indios y que es un importante factor para poder avanzar:

“Esta gran pasión del hombre civilizado, en su uso y su abuso, su bendición y su condena, nunca despertó en la mente india. Esta fue sin duda alguna la gran razón de su permanencia en el estadio de cacería; no obstante, el deseo de ganancia es una de las más tempranas manifestaciones de una mentalidad progresiva y una de las más poderosas pasiones de las que la mente es susceptible. Ella derribó la selva, levantó las ciudades, construyó los buques mercantes —en una palabra, civilizó nuestro pueblo” (1962: 139).

Por tanto, concluye, se hace necesario que los indios conserven la tierra, pero como propiedad privada, pues esta es la base sobre la cual podrá surgir el espíritu de la ganancia.

Sin embargo, no es posible que se pueda llegar a esta situación de una vez, pues la inestabilidad de las relaciones de los iroqueses con la tierra les haría perderla rápidamente y, una vez despojados, se precipitaría su desaparición. Se hace necesario, entonces, seguir un proceso gradual hacia la plena integración, cuya etapa intermedia sería la de permitir la existencia de propiedad privada al interior de cada nación india, entre sus miembros, pero sin que esta se extienda al derecho de vender la tierra a los extraños:

“El primer escalón hacia el mejoramiento de sus condiciones en este campo [el de la propiedad] podría ser el de la división de la tierra entre ellos mismos, con el poder de venderla a otro miembro de su sociedad

---

bajo restricciones adecuadas a la situación. Esto podría preparar el camino para otros cambios, hasta llegar finalmente a la instauración, con seguridad para sí mismos, no solo de la completa posesión de aquellos derechos de propiedad que nos son propios, sino también de los derechos y privilegios de ciudadanos del Estado. Cuando llegue este momento, cesarán de ser indios, excepto por el nombre” (1962: 456, subrayado mío).

Y propone una estrategia que deriva de un análisis de la experiencia pasada de reducción y civilización de los indios y que centra sobre tres eslabones claves, que deben estar relacionados. Uno de ellos es el ya mencionado desarrollo de la agricultura, otro es la educación generalizada, que debe comenzar desde la primera infancia, el tercero, indisolublemente ligado con el anterior, es la cristianización:

“Las tareas agrícolas en las que poco a poco se han iniciado, han introducido nuevas formas de vida y despertado nuevas aspiraciones hasta producir un cambio, poco perceptible para el observador desprevenido, pero realmente muy grande. En la actualidad, su declinación no solo se ha detenido, sino que se da un aumento de la población y una mejora de su condición social. La causa inmediata de esta situación generalizada se encuentra en sus esfuerzos en el trabajo agrícola; pero la causa mediata y verdadera puede ser descubierta en las escuelas de los misioneros [...] Hay dos medios para rescatar a los iroqueses de su inminente destino: la educación y la cristianización” (1962: 446-447).

“Verdaderamente es una gran empresa la de trabajar por la erradicación del modo de ser de la mente india y por infundirle el de la raza blanca. Para que esto se consiga, es necesario comenzar desde la infancia y en las escuelas misioneras en donde la lengua india es substituida por la nuestra, la mitología india por nuestra religión y sus costumbres y hábitos de vida por los nuestros. Cuando esta tarea esté cumplida y sobre las mentes preparadas de esta forma haya arraigado la luz de un elevado conocimiento, se tendrá sin duda una firme certeza de que la naturaleza india ha sido vencida y disuelta en aquella superior creada por la civilización. En lo más profundo de la sociedad india hay un espíritu y un sentimiento de que sus mentes están en armonía con la naturaleza; y grande debe ser el poder y persistente la influencia que sean capaces de domeñar el uno o erradicar el otro” (1962: 450).

---

Sobre esta base pueden adquirir cada vez mayores conocimientos y plantearse otras aspiraciones no exclusivamente agrícolas; los jóvenes más avanzados pueden acceder a la escuela normal y más tarde a trabajos intelectuales, como los de maestros, médicos, mecánicos o granjeros. Este grupo incidirá ampliamente sobre el resto de sus comunidades, llevándolas más y más adelante por el camino de su mejoramiento:

“Si el deseo de progreso que prevalece actualmente entre ellos se mantiene y recibe apoyo, se requerirán pocos años para iniciarlos en las artes de la vida civilizada y, eventualmente, para prepararlos para el ejercicio de aquellos derechos de propiedad y de ciudadanía que son corrientes para nosotros mismos” (1962: 452).

#### RECHAZO A LA PARCELACIÓN DE LAS TIERRAS

Al final de su vida, las propuestas de Morgan retoman los principios evolucionistas de su concepción, pero han sufrido un cambio substancial: ahora ya no ve factible, al menos para un futuro cercano, que se pueda implantar la propiedad privada de la tierra entre los indios, al contrario, considera que esta es un mecanismo negativo que permite arrebatarles la totalidad de sus territorios.

Se ha dado cuenta de que en la medida en que la integración de los indios debe darse por grados, avanzando poco a poco por el camino que la evolución ha marcado, no es posible pretender que los iroqueses pasen de una vez del estadio medio de la barbarie a la civilización moderna, saltando dos estadios —la barbarie superior y la civilización antigua. La experiencia de la relación con los indios en lo tocante con el problema de la tenencia de la tierra, le ha mostrado la validez de sus puntos de vista fundamentales, a la vez que lo ha obligado a modificar otros, todo lo cual le permite oponerse con firmeza a las

políticas que quieren establecer la propiedad privada entre los indios. Lo cito en extenso:

“Haré una breve digresión para referirme a la reciente opinión del último Secretario del Interior, Hon. Carl Schurz, —la cual el Gobierno Nacional comparte en alguna medida—, y que se relaciona con la división de nuestras Reservas Indias en lotes o parcelas y su entrega a los indios en la forma de propiedad exclusiva, con poder para vender al hombre blanco luego de un corto período de unos veinticinco años. Espero que esta política no sea adoptada jamás por ninguna administración nacional pues es nociva como ninguna para las tribus indias. Los indios son, han sido y serán aún por muchos años, totalmente incapaces de competir con el blanco, sin perjuicio para sí mismos, en el campo de los negocios, y de resistir sus artimañas e incitaciones que pueden llegar a ser insoportables para ellos. El indio no logra asociar con claridad el valor de la propiedad de la tierra con la utilidad de la misma, ni entender cómo los más altos intereses suyos y de su familia dependen de la posesión permanente de su propiedad. El resultado de la propiedad individual en manos de los indios, asociada con el derecho de venderla, será, sin lugar a dudas y en muy poco tiempo, que se verán desposeídos completamente de la tierra y caerán en la miseria. El caso de la tribu Shawnee, en Kansas, ofrece una perfecta muestra de esta nociva política. Los shawnees fueron llevados a Kansas de acuerdo con la —así llamada— política de Jackson y allí ocuparon una espléndida reserva sobre el río Kansas, en donde creyeron que estaría su hogar para siempre. Pero, a los pocos años de una tranquila posesión, nuestra gente, por efectos de una expansión natural, llegó a Kansas y encontró a los shawnees en poder de la mayor parte de las mejores tierras del Estado. Los norteamericanos se propusieron conseguir estas tierras y desarraigar de ellas a los shawnees en aras de la civilización y del progreso, y alcanzaron este resultado de la manera más rápida y científica, mediante el uso de un mecanismo idéntico al propuesto por el señor Schurz. Primero, se indujo al gobierno a reapropiarse de una parte de la reserva con el argumento de que los indios tenían más tierra de la que necesitaban para sus cultivos; segundo, el gobierno indujo a los indios a tener la tierra restante dividida en granjas, adjudicadas a las cabezas de familia en propiedad privada y con el derecho de venderlas. En 1859, visité Kansas cuando se estaba aplicando este proyecto y encontré a los shawnees dedicados al cultivo y mejora de sus granjas, algunas de las cuales alcanzaban a tener una superficie de mil acres, de las cuales eran propietarios como los demás granjeros. Cuando volví a Kansas diez años después, se había obtenido el resultado que se quería:

---

no había un solo shawnee en Kansas y los granjeros americanos estaban en posesión de todas estas tierras. La propiedad privada de la tierra con derecho de venderla produjo ese resultado.

En el manejo de los asuntos de nuestras tribus indias se debe aplicar un poco de sentido común para entender su condición. Se encuentran en el mismo estadio de crecimiento y desarrollo de sus concepciones en que se hallaban nuestros antepasados cuando aprendieron a domesticar los animales y pudieron contar con una subsistencia a base de carne y leche. La siguiente condición de progreso a la cual pueden alcanzar los indios de un modo natural es el pastoreo, la fundación de hatos y rebaños de animales domésticos. Los indios se ponen de acuerdo para criar manadas de caballos y algunas tribus crían ovejas y chivos; otras tienen reses. Si el gobierno los ayuda en este camino que han emprendido, pronto llegarán a ser ganaderos expertos y podrán hacer un uso apropiado tanto del área de praderas no ocupadas del interior del continente como de las reservas. De este modo, llegarán a ser prósperos y disponer de recursos abundantes” (1965: 80-82, subrayados míos).

Cabe resaltar la denuncia de cómo se utilizan la civilización y el progreso como justificación para la destrucción de los indios, pues su punto de vista contraría claramente la visión de los evolucionistas clásicos. En ese momento, Morgan no cree ya en la validez de la misión civilizadora de las sociedades blancas; ve claro que lo que hay tras de esos argumentos es el despojo de las tierras de los indios americanos. En cambio, considera que la forma de integración que plantea y el reconocimiento de los derechos indios por la sociedad norteamericana representan —para él y para su país— un problema de moralidad y de justicia:

“Nacidos en esta tierra, no existe ningún principio que permita separar de su tierra natal a los descendientes de sus antiguos poseedores o excluirlos de cualquiera de las prerrogativas que nos corresponden. Puesto que son aptos para apreciar y disfrutar de los mismos privilegios que conciernen al conjunto de la población, no puede desconocerse el clamor de participación que su situación de silencio pone de presente” (1962: 455).

Con estos planteamientos, Morgan se adelantó en América a las posiciones que en los años cuarenta de este siglo vinieron a reemplazar el

---

asimilacionismo, al aparecer en México y difundirse al resto de los países americanos el llamado “indigenismo”, forma específica que han revestido entre nosotros las posiciones y políticas integracionistas.

Resulta interesante constatar, frente al de Morgan, cuál es el proyecto de este indigenismo, al menos en México: integrar al indio por medio de la educación, para lo cual se crea todo el programa de educación indígena y se erigen los centros dedicados a esta tarea. En este caso no se habla de cristianización —desde la revolución, México se ha constituido como un estado laico, con estricta separación entre la iglesia y el estado—, pero se llama a Townsed y a su Instituto Lingüístico de Verano para que colaboren de un modo fundamental en tal tarea.

Asimismo en Colombia, desde fines del siglo XIX, la “reducción de los salvajes a la vida civilizada”, bajo el pretexto de educarlos, es puesta en manos de los misioneros católicos. La semejanza entre lo que ocurre en ambos países y el plan de Morgan es grande, con la diferencia de que ni en México ni en Colombia se reconocen los derechos de los indios.

Frente a la posición que plantea el exterminio, el punto de vista de Morgan es claro: los indios tienen derecho a la existencia. Su propuesta es la integración a muy largo plazo. Y es posible decidir sobre la forma cómo tal proceso debe ocurrir, sobre la moralidad del mismo, sobre la humanidad del camino que se siga para lograr integrarlos a la vida civilizada.

Por encima de todo, considera que se trata de un caso de justicia, no solo frente a los indios, sino como base fundamental del sistema político de los Estados Unidos. Recordando a Cicerón, concluye su libro sobre los iroqueses (1962: 460-461) con esta sentencia: *“Sine summa justitia Rempublicam regi non posse {Una república no puede ser gobernada sin la más alta justicia}”*.



## CAPITULO XII

### COMUNISMO ABORIGEN AMERICANO

En su análisis de la vida doméstica de los indios de América a la llegada de los europeos, Morgan ofrece por primera vez una visión clara, completa y dinámica de lo que él mismo denominó la vida comunista, propia de las sociedades humanas durante el período de la barbarie. En este se aprecia en forma excelente la estructura del comunismo primitivo como una totalidad, como un sistema social con diversos niveles articulados a través de ciertas costumbres o instituciones específicas.

Las principales entre ellas son: 1) la ley de hospitalidad, 2) el modo de vida comunista, 3) la propiedad colectiva de la tierra, 4) la práctica de preparar una sola comida principal al día, 5) la separación del grupo doméstico para la comida; se alimentaban primero los hombres y después las mujeres y los niños (Morgan 1965: 44-45). Estos cinco grandes hechos constituyen una unidad, un sistema, que Morgan aborda con el método del análisis con el fin de mostrarlos uno a uno en el proceso de su descripción, para luego mirarlos en su conjunto, tal como este determina la arquitectura doméstica y, al mismo tiempo, se refleja en ella.

#### LEY DE LA HOSPITALIDAD

Una de las instituciones características de los indios de América, que llamó poderosamente la atención de los conquistadores europeos y que estos utilizaron como una forma de explotación tan pronto tuvieron conciencia clara de ella, es la ley de la hospitalidad. Estos son sus rasgos entre los iroqueses:

“Si un hombre entraba en una casa india en una cualquiera de sus aldeas, fuera uno de los habitantes de la aldea, un miembro de la tribu, o un forastero, era obligación de las mujeres de la misma servirle comida. No hacerlo era una descortesía rayana con la afrenta. Si estaba hambriento, el visitante comía; en caso contrario, la cortesía exigía que probara la comida y agradeciera el ofrecimiento. Esto se repetía en cada casa en que entrara, sin importar la hora del día. Como costumbre, estaba apoyada por un riguroso sentimiento público. La misma hospitalidad se extendía a los extraños de la propia tribu y de las demás. Cuando llegaron los europeos, la costumbre se extendió a ellos. Esta característica de la sociedad bárbara, en la cual la comida era la principal preocupación de la vida, es un hecho notable. La ley de hospitalidad, tal como la aplicaban los aborígenes americanos, tendía a la nivelación final de la subsistencia. No era posible que el hambre y la privación existieran en un extremo de una aldea india o en una sección de un campamento, mientras en otro sitio de la misma aldea o campamento reinaba la abundancia” (Morgan 1965: 45).

Mediante este mecanismo, aparentemente simple, el conjunto de la producción de todas las familias de la tribu y de todas las tribus de la confederación, aunque durante la realización misma del proceso de trabajo no tiene un carácter colectivo, se hace comunitario, se colectiviza, poniéndose al alcance de cualquiera de sus miembros, al menos en lo tocante a la alimentación. Si por cualquier motivo una persona o un grupo de ellas carece de lo necesario para alimentarse, no está condenada a sufrir hambre, le basta con visitar las casas de los demás indígenas de su tribu o de fuera de ella para recibir la alimentación necesaria.

Esta ley de la hospitalidad constituye un medio fundamental de redistribución de la producción, haciéndola igualitaria, pese a las diferencias que se dan en el seno del proceso productivo, en la medida en que este puede englobar solo a familias aisladas o extenderse a grupos más amplios, como por ejemplo las partidas de caza, pero sin que haya noticia de formas más amplias de producción colectiva.

Finalmente, también desde otro punto de vista es un factor de igualdad, pues impide la acumulación de alimentos en manos de una o unas pocas personas o grupos domésticos; es suficiente con que reciban frecuentes visitas para que terminen compartiendo su producción excedente con los demás.

Por supuesto, en otras condiciones esta costumbre es susceptible de convertirse en un medio de explotación. Morgan muestra lo que ocurre con la llegada de los europeos, quienes la utilizan como una forma más de apropiarse de los recursos de los aborígenes. Además, a través de ella estos terminan alimentando a sus propios enemigos pues funciona en una sola dirección, de los indios hacia los españoles, sin que estos correspondan jamás.

Las crónicas de los primeros conquistadores muestran que la ley de la hospitalidad no se limita a la alimentación. Muchos otros elementos se incluyen dentro de esa cadena. Los aborígenes entregan ropas, adornos, herramientas y hasta mujeres a los europeos que llegan a sus viviendas y poblados, sin que reciban ninguna reciprocidad por parte de los invasores.

Con base en los testimonios de los cronistas y de todos aquellos que tienen relación con los aborígenes, Morgan muestra que esta ley de hospitalidad es un fenómeno universalmente extendido entre los aborígenes de América. En lo tocante a la América del Norte:

“Entonces, es una conclusión razonable que la ley de la hospitalidad, como era practicada por los iroqueses, fue reconocida universalmente entre todas las tribus al norte de Nuevo México; y que en todas las aldeas y campamentos indios, sin distinción, el hambriento fue alimentado a través de la abierta hospitalidad de todos aquellos que poseían un excedente” (1965: 56).

Los testimonios de los españoles son suficientes para demostrar su vigencia en México, Centro y Sur América. Después de retomar informaciones que provienen de fuentes muy diversas y presentan un amplio panorama, concluye:

“Estas ilustraciones, que podrían multiplicarse, son suficientes para mostrar la universalidad de la práctica de la hospitalidad entre las tribus indias de América en la época de su descubrimiento por los europeos” (1965: 60).

La gran importancia de esta práctica radica en que constituye la expresión de la comunidad de los productos y de la vida comunista dentro de los grupos domésticos, pero, además, en que comprueba que este comunismo no se limita a aquellos, sino que abarca, en círculos crecientes, a toda la tribu, a las otras tribus, al conjunto de la sociedad:

“Se ha llamado la atención sobre la ley de la hospitalidad y sobre su universalidad [en América] por dos razones: primera, porque implica la existencia de almacenes comunales que suministran los medios para practicarla y, segunda, porque en todas partes en donde se la encuentre implica la vida comunista en la gran casa colectiva” (1965: 61).

#### MODO DE VIDA COMUNISTA

La hospitalidad hace parte del modo de vida comunista, que presenta un conjunto de rasgos interconectados. Se trata de un sistema que tiene como piedra angular la propiedad colectiva de las tierras, y que Morgan explica de esta manera:

“La ley de hospitalidad, como era aplicada por los aborígenes americanos, indica la existencia entre ellos de un plan de vida que no ha sido estudiado con cuidado y cuyos efectos no han sido apreciados como se debiera. Su explicación debe buscarse en la propiedad de las tierras en común, la distribución de la producción a las casas colectivas, constituidas por un cierto número de familias, y la práctica del comunismo en la vida doméstica. Para explicar esta costumbre se hace necesaria la existencia de depósitos comunes en las grandes casas colectivas y, posiblemente, en las aldeas, con los cuales poder mantener la hospitalidad aldeana” (1965: 61-62).

La vida comunista se circunscribe, como ya he dicho, a los límites de la gran vivienda colectiva. Veamos, en palabras de Morgan, cómo es el transcurso de sus actividades:

“Aquellos que conformaban un grupo doméstico cultivaban huertos, recogían la cosecha y la almacenaban en sus viviendas como un depósito común. Allí había más o menos propiedad individual de tales productos y posesión de los mismos por diferentes familias. Por ejemplo, a las mazorcas de maíz se les retraían los ameros y luego se trenzaban en manojos que se colgaban en los distintos apartamentos; pero cuando una familia había agotado su provisión, sus necesidades de maíz eran abastecidas por otras familias tanto tiempo como fuera necesario. Los participantes en cada partida de caza o de pesca hacían un depósito común con las presas capturadas; a su regreso, el excedente se dividía entre las varias familias de cada grupo doméstico y, una vez curado, se lo reservaba para utilizarlo en el invierno. La aldea no hacía un depósito común de sus provisiones, lo cual constituía un tributo a la imprudencia. Los depósitos comunes estaban confinados a los límites de la casa colectiva. Pero el principio de hospitalidad venía a paliar las consecuencias de una escasez” (1965: 66-67).

Es preciso buscar el origen de este comunismo en la necesidad de hacer frente a los retos de obtener la subsistencia con medios débiles y escasos, especialmente en lo que tiene ver con la organización social:

“La vida comunista tuvo su origen en las necesidades de la familia que, antes del último período de la barbarie, fue muy débil como organización para hacer frente a la lucha por la vida” (1965: 63).

Es importante observar cómo Morgan pone el énfasis en la poca fortaleza de las relaciones sociales, de las formas de organización de la sociedad, y no en la debilidad del desarrollo material. Con esto se ubica en ese otro campo de lo que Marx llama “las fuerzas productivas”, que va más allá de los simples objetos materiales para abarcar al ser humano como ser social, es decir, en sus relaciones de cooperación con otros seres humanos con miras a la producción, campo que ha sido tan olvidado por algunos que se proclaman del marxismo y que limitan el concepto de fuerzas productivas solo a los elementos

materiales. Con este criterio, se puede afirmar que Morgan atribuye la necesidad de la vida comunista a la debilidad del desarrollo de las fuerzas productivas en ese momento de la historia humana, como lo hacen Marx y Engels.

“El régimen de la gens en pleno florecimiento, como lo hemos visto en América, suponía una producción en extremo rudimentaria y, por consiguiente, una población muy diseminada en un vasto territorio, y, por lo tanto, una sujeción casi completa del hombre a la naturaleza exterior, incomprensible y ajena para el hombre, lo que se refleja en sus pueriles ideas religiosas. La tribu era la frontera del hombre, lo mismo contra los extraños que para sí mismo: la tribu, la gens, y sus instituciones eran sagradas e inviolables, constituían un poder superior dado por la naturaleza, al cual cada individuo quedaba sometido sin reserva en sus sentimientos, ideas y actos” (Engels, 1966: 253).

La unidad doméstica es el grupo que mora en la gran casa colectiva y que difiere de la familia. Ya mostraré las implicaciones de esta distinción en el desarrollo posterior del método antropológico y en la conformación de dos grandes tendencias, una que considera que la base de la organización de estas sociedades es la familia y otra que asigna este lugar al parentesco. Dicho grupo está organizado así:

“Dondequiera que prevalecía la organización gentilicia, varias familias relacionadas por parentesco se unían, como regla general, en una vivienda común y hacían un depósito común de las provisiones obtenidas con la pesca, la caza y el cultivo del maíz y otras plantas. Edificaban conjuntamente viviendas suficientemente grandes para acomodar varias familias, de tal modo que en lugar de una vivienda simple ocupada exclusivamente por una sola familia, en la época aborígen existían en todas partes de América grandes casas colectivas. Esta comunidad de provisiones estaba limitada a la casa colectiva; pero como consecuencia de la ley de hospitalidad se daba, en alguna medida, una nivelación de los medios de subsistencia” (Morgan, 1965: 63, subrayado mío).

Es decir, que el comunismo indio se organiza con el grupo doméstico — aquel que habita una vivienda colectiva— como unidad básica; pero la ley de la hospitalidad, al extender la distribución de los medios de subsistencia a grupos más amplios, lo amplía al conjunto de la tribu y del mundo indio. Así se impide

que surja un deseo de acumulación individual o grupal que pueda atentar contra la totalidad de las formas de la vida india.

Dada las características de la gens iroquesa y de la división del trabajo en el seno de la unidad doméstica, dentro de la vivienda colectiva el comunismo está regido por las mujeres, ejes del grupo consanguíneo que se forma sobre la base de un grupo de mujeres casadas, generalmente hermanas propias o colaterales, que pertenecen a una misma gens al igual que sus hijos, pues a ellas corresponde el manejo de los alimentos, su distribución y preparación de acuerdo con las necesidades de cada familia habitante de la vivienda. Morgan las denomina “matronas”.

“Todo lo que fuera obtenido por cualquier miembro del grupo doméstico durante las expediciones de caza o pesca o mediante el cultivo, era incorporado a un depósito común. Dentro de la casa, cada uno vivía de las provisiones comunales. Cada vivienda tenía varios fuegos colocados en el centro del pasadizo y sin chimenea, generalmente uno para cada cuatro apartamentos. Cada casa colectiva estaba organizada bajo una matrona que supervisaba la economía doméstica. Después que la única comida diaria se había cocinado en los varios fuegos, se requería a la matrona para que cumpliera su tarea de repartir la comida desde la olla a las varias familias, de acuerdo con sus respectivas necesidades. Lo que sobraba se ponía bajo custodia de otra persona hasta que fuera solicitado por la matrona” (1965: 64-65, subrayados míos).

Aparece aquí, sin ningún lugar a dudas, la práctica por parte de los iroqueses del principio fundamental del comunismo: **de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades.**

No está claro el papel que cumplen los distintos fuegos ni el por qué son compartidos por cada cuatro apartamentos. Estas circunstancias tal vez podrían explicarse si se tuviera información sobre el modo cómo se distribuyen las familias en el interior de la vivienda y las relaciones que se dan entre aquellas que usan en común cada uno de los fogones, pero no es este el caso. Morgan lo atribuye a que hay una mayor comodidad para cocinar si se usan diversos

fuegos, rasgo que no atenta contra el comunismo que existe en la vivienda pues la matrona reparte la comida elaborada en todos ellos, pero esta explicación parece demasiado superficial para ser válida.

El papel de las matronas hace de ellas el fundamento sobre el cual opera el principio comunista en el interior del grupo que ocupa la vivienda. A despecho de interpretaciones erradas, que tergiversan sus puntos de vista para atacarlo, Morgan denomina matriarcado, derecho materno o, si se prefiere utilizar el término de Bachofen, ginecocracia, a esta posición que ocupan las mujeres en el grupo doméstico, y no a que las mujeres desempeñen los cargos del gobierno de la tribu, fenómeno que no ocurre, como él mismo lo demuestra, aunque tengan poder para postular y aun para elegir, según el caso, a quienes deben ocupar los puestos del gobierno:

“La mujer fue el gran poder entre los clanes [...] La posición de la madre era eminentemente favorable para su influencia en el grupo doméstico y tendía a fortalecer los lazos maternos” (Morgan 1965: 66).

La mujer, entonces, es el eje articulador de la vida comunista en las sociedades aborígenes. Su posición en ellas se diferencia radicalmente de aquella otra que ocupa en la civilización moderna, sin que por ello pueda hablarse de un gobierno femenino sobre el todo social, o sea, en mi criterio, de un matriarcado propiamente dicho:

“El plan de vida dentro de ellas [las viviendas colectivas] era ingenioso y moderado. Esto se observa en la presencia de una matrona en cada casa colectiva, la cual dividía la comida desde la olla a cada familia según sus necesidades y reservaba el resto para disponer de él más adelante. Ello revela que había un sistema y una organización en sus casas largas, con una supervisión cuidadosa de sus provisiones y una planeación tan notable como equitativa en el manejo y distribución de su comida. En estos hogares comunales, basados en el principio del parentesco, se encontraban los fundamentos del ‘poder materno’, más notorio aún en las tribus del Viejo Mundo, y que el profesor Bachofen fue el primero en



discutir bajo el nombre de ginecocracia y derecho materno [...] Pero esta influencia de la mujer no se hacía extensiva a los asuntos de la gens, la fratría o la tribu, sino que parece haber comenzado y terminado en el grupo doméstico” (Morgan 1965: 127-128).

De ahí que Engels (1966: 215) tenga en cuenta el elevado papel de las mujeres durante el régimen del comunismo doméstico, para considerar que en la historia humana *“el derrocamiento del derecho materno fue la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo”*. A lo cual añade:

“El primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino” (1966: 223).

Dado que el desarrollo del pastoreo como principal actividad de subsistencia da a los hombres una importancia que no habían tenido hasta entonces en la vida social, se convierte en el primer paso en el camino hacia la esclavitud femenina (Martin y Voorhies 1978: 299).

Por eso, para Morgan, la posición de la mujer dentro de la familia —sea hija, compañera o esclava— permite medir el progreso de la misma. La mujer es el centro de la vida doméstica en la familia consanguínea; luego, su estatus va decayendo a partir de la familia patriarcal, que la hace esclava, para comenzar a aumentar otra vez con la monogamia. El progreso de esta última se mide por el grado en que la mujer vaya alcanzando igualdad de derechos con el hombre.

La forma de vida que acabo de presentar se mantiene en plena vigencia hasta cerca del año 1700 y, en algunos casos, se conserva por cerca de cien años más. En 1835, una mujer séneca relata a Morgan que, en su juventud, había vivido de esta manera.

De todos modos, el colectivismo aborígen llama notoriamente la atención de Morgan, quien resalta sus diferencias con lo que acontece en su propia sociedad:

“Tales usos y costumbres [los de las sociedades indias] muestran su plan de vida y revelan la amplia diferencia entre su condición y la de la sociedad civilizada, entre la familia india, sin individualismo, y la altamente individualista familia de la civilización” (1965: 78)

### PROPIEDAD COLECTIVA Y POSESIÓN

La propiedad colectiva de las tierras es la base de este modo de vida comunista, al mismo tiempo que refuerza su existencia y contribuye a su permanencia y reproducción, y va aunada a la posesión individual de las mismas.

Más precisamente, Morgan (1965: 79) establece la distinción entre propiedad, que se refiere esencialmente a la propiedad privada tal como existe en la época moderna, y posesión, que corresponde a la situación de las sociedades indias e implica propiamente un usufructo de los productos de la propia actividad:

“Entre los iroqueses el dominio tribal se conservaba y apropiaba por la tribu en común. La propiedad individual, con el derecho de vender y transmitir en patrimonio simple a cualquier otra persona, era totalmente desconocida entre ellos.

Ninguna persona podía obtener el derecho absoluto a la tierra, puesto que este estaba investido por la costumbre en la tribu como un cuerpo único [...] Pero sí podía llegar a poseer, por medio del cultivo, tierras no ocupadas; y este derecho de posesión para su usufructo duraría tanto tiempo como las utilizara, siendo reconocido y respetado por su tribu. Entonces, personas y familias tenían la apropiación de huertos, plantíos, apartamentos en la casa larga y, posteriormente, productos agrícolas. Tales derechos de posesión eran necesarios para el máximo provecho y para la protección de sus intereses. Una persona podía transferir o donar sus derechos a otras de la misma tribu y también transmitirlos por herencia a sus parientes gentílicos de acuerdo con las costumbres establecidas,” (1965: 78).

La propiedad colectiva de la tierra no se limita a los grupos de la América del Norte, que se dedican básicamente a la pesca, la caza y la recolección, o a aquellos, como los iroqueses, que combinan estas actividades con la

horticultura, sino que se extiende a todas aquellas sociedades que hasta ahora se consideran como las más avanzadas del continente. Así, el análisis de Morgan muestra la misma forma de relación con la tierra, presente entre los aztecas al momento del arribo de los conquistadores:

“La noción abstracta de la propiedad privada del suelo, sea por una nación o estado o por la cabeza de su gobierno o por individuos, se desconocía entre los antiguos aztecas [...] Derechos definidos de posesión de la tierra descansaban en los grupos de parientes que conformaban la tribu, pero la idea de venta, trueque, cesión en patrimonio o enajenación de ella por los allegados era inconcebible” (1965: 97).

### COMIDA COLECTIVA

Asimismo, Morgan llama la atención sobre una costumbre india: la comida en común, que considera de gran importancia, pero en cuyo análisis no profundiza; se limita a describirla y a constatar su presencia en toda América. Cabe destacar, con referencia a este tema, su reinterpretación del llamado por los cronistas “banquete de Montezuma”.

“Los iroqueses solo hacían una comida cocinada al día. Esto era lo que sus recursos y su organización del manejo de la casa podían proporcionar, y tanto como necesitaban. Usualmente se preparaba y se servía antes del mediodía, a las diez u once de la mañana, y se puede considerar como un almuerzo. A esta hora se había terminado de cocinar lo del día. La comida se repartía directamente de la olla a cada una de las unidades del grupo doméstico y luego se servía caliente a cada persona en tazas de barro o de madera [...] Al momento de comer, se separaban; los hombres comían primero y entre ellos mismos, y las mujeres y los niños lo hacían después y también entre sí [...] Lo que quedaba se guardaba para cualquier miembro de la casa a quien le diera hambre. Hacia el atardecer, las mujeres preparaban maíz después de haberlo molido en pedazos del tamaño de un grano de arroz, luego lo hervían y lo colocaban a un lado para usarlo frío como refrigerio, en la mañana o en la tarde, y para recibir a los visitantes” (1965: 99).

Morgan no logra esclarecer el significado de esta costumbre; se limita a resaltar la importancia que dan los indios a la forma de tomar la alimentación. Quizás una descripción amplia de las distintas actividades cotidianas hubiera podido mostrar que estos hábitos alimenticios están de acuerdo con ellas y con el modo de su organización, pero la información que suministra al respecto no es suficiente para brindar claridad sobre ello. Pero si se refiere esta costumbre a aquellas que existen en algunas sociedades indígenas contemporáneas, es posible encontrar elementos que permiten comenzar el proceso de esclarecer su carácter.

Por ejemplo, el carácter colectivo de las comidas es una costumbre notable entre los guambianos del Cauca, bien se trate de aquellas que tienen lugar en el hogar, en la vivienda doméstica, alrededor del fuego, o de aquellas que tienen un carácter más amplio, como las de las mingas, los grandes trabajos colectivos. Ellos dicen que compartir la comida es el elemento que mantiene unida la familia y la sociedad; cuando no se comparte la comida o cuando se establece alguna desigualdad discriminatoria en ella, comienza la división entre la gente y se rompe la unidad.

Incluso, los principios que constituyen el carácter esencial de su sociedad establecen que la unidad nuclear del sistema social es el grupo que comparte la comida dentro de una vivienda. Y que la garantía de existencia del colectivo social es la realización del ideal de que haya comida para cada uno y para todos, según el derecho que a cada quien corresponde.

Es lo que encontramos entre los iroqueses y aun entre los aztecas. Entre ellos, compartir la comida es elemento esencial de su vida social y principio central que define el carácter comunista de la misma.

---

## CONCEPTO DE TOTALIDAD

Las instituciones que hemos tratado en este capítulo están relacionadas en forma muy estrecha con la arquitectura doméstica, como ya hemos visto, puesto que esta última está regida por un principio fundamental:

“Se trata del principio de adaptación a *la vida comunista*, restringida en primera instancia a los grupos domésticos y ampliada finalmente a todos los habitantes de la aldea o campamento por *la ley de hospitalidad*” (Morgan 1965: 105).

Es decir, que tanto en el estudio sobre la vida de los indios americanos como en el de sus viviendas, el concepto de totalidad resulta fundamental y en él basa Morgan su metodología. Aunque no es su propósito abordar por completo el crecimiento de la idea de arquitectura doméstica, si se interesa por una de sus fases, la cual:

“Se encontrará en la arquitectura doméstica de los aborígenes americanos, considerada como un todo y como parte de un sistema. Como tal sistema, se encuentra relacionada con las instituciones, usos y costumbres que se presentaron en los capítulos anteriores [...] Una comparación mostrará que ella pertenece a un sistema de arquitectura indígena común [...] Se considerarán y compararán las casas de las diferentes tribus, tanto en su plano fundamental como en su mecanismo, con el fin de mostrar en qué constituyen un sistema” (1965:104-105).

A Morgan le interesa el conjunto, el sistema, la totalidad, y no rasgos aislados. Uno de los principios metodológicos que plantea en todos sus textos y estudios es que los hechos sociales o los objetos, por regla general, son poco significativos por sí mismos; importan en cuanto están relacionados con otros, bien porque los determinan, bien porque los revelan:

“La arquitectura doméstica de las tribus del norte es de poca importancia si se la considera en sí misma; pero como un resultado de su condición social y comparada con la de los indios pueblo del sur, es muy importante” (1965: 105).

Incluso, en las aldeas indias sedentarias cada edificación colectiva es una unidad, aunque sus diferentes partes no se construyen de una vez, sino a lo largo de un proceso que se extiende ampliamente en el tiempo y que avanza según el ritmo de desarrollo y las necesidades de la unidad de parentesco que la habita, conformándose bajo la determinación de un nuevo elemento que se viene a sumar al de la adecuación a la vida comunista.

Allí “la arquitectura exhibe un alto desarrollo, con el uso de materiales durables y con el principio defensivo agregado al de la adaptación a la vida comunista” (Morgan 1965: 140).

Esto se traduce en la fabricación de cercados o empalizadas defensivas para rodear las aldeas y en la existencia de viviendas conformadas por varios pisos, muchas de ellas con sus entradas por la parte superior, detalle que las convierte en verdaderas fortalezas contra los enemigos.

El ritmo de construcción de los edificios de las aldeas a lo largo del tiempo, es una peculiaridad que resalta aún más la estrecha relación de la vivienda con el tipo de organización social de sus habitantes:

“Con respecto a la forma de construir estas casas, probablemente se hizo, como ya se ha remarcado en otra parte, poco a poco y de generación en generación. Como un castillo feudal, cada casa fue creciendo mediante la adición de pequeñas unidades a medida que las necesidades las fueron haciendo necesarias” (Morgan 1965: 196)

Pero también en esta clase de asentamientos se conserva el carácter segmentario de las sociedades americanas, dándose fenómenos de fisión que inciden en un aumento en el número de viviendas:

“Cuando una de estas casas, después de haber crecido lo suficiente, se encontraba atestada de habitantes, es probable que una fuerte y vigorosa colonia, como ocurre con el enjambre de una colmena, se desprendiera y comenzara una nueva casa, más arriba o más abajo, en el mismo valle” (Morgan 1965: 197)

Empero, la concepción de sistema que tiene Morgan no es idéntica a aquella del funcionalismo recalcitrante, que permite derivar directamente la condición de una sociedad a partir de la existencia y características de uno de sus elementos, tomado en forma aislada de los demás. Al contrario, en la realidad, los elementos que configuran el sistema teórico no necesariamente tienen que encontrarse siempre juntos. De esa manera, *“las tribus del valle del Columbia vivían más o menos en aldeas, pero, como las tribus de California, no tenían horticultura ni cerámica”* (Morgan 1965: 114).

Entonces, la vida en aldeas no está ligada necesariamente a la práctica de la horticultura; estas tribus del Columbia viven de la pesca, muy abundante tanto en este río como en el mar. Sin embargo, todas ellas tienen una vida comunista.

#### EL COMUNISMO: ¿PASADO O FUTURO DE LA HUMANIDAD?

Morgan concibe el comunismo como un ideal, pero un ideal que debe regresar a la humanidad en una forma más elevada. Tiene en cuenta que la antigua propiedad colectiva ha dado paso a la propiedad privada, y que esta, a su vez, debe dejar paso a una nueva forma de comunismo. Por eso no comparto la idea de Bohannan (1965: xi) acerca de que lo que Morgan llama vida comunista tenían en su época un sentido diferente del que tiene hoy y, por lo tanto, sería mejor llamarlo “comunalismo”, es decir, una comunidad local, mayor que la familia nuclear, y que es la unidad básica de consumo y posiblemente de producción,

“estando más cerca de las comunidades de Robert Owens que de las granjas colectivas o de los kibbutz. Morgan miraba el comunismo hacia el pasado y no hacia el futuro” (Bohannan 1965: xii).

Aunque quizás su apreciación sea válida si se mira únicamente hacia el ideal comunista de los años 1950-1980, con su gigantesco estado todopoderoso que controla desde arriba la totalidad de la vida social. Este tipo de socialismo está ya enterrado. Es posible que la obra de Morgan pueda dirigir ahora la atención hacia un “comunismo comunitario”, o sea, construido desde abajo con base en su ejercicio y desarrollo al nivel de las comunidades locales. Un sistema social que crezca desde allí por la imbricación de las mismas comunidades y que permita el control de la población sobre su quehacer y su destino.



## CAPITULO XIII

### LA CONFEDERACIÓN AZTECA

Morgan hizo la reconstrucción detallada de la historia de solo dos sociedades específicas: los aztecas y, de una manera más amplia y sistemática, los iroqueses. Pero, al contrario de lo que ocurría con los últimos, la sociedad azteca que conocieron los españoles había desaparecido hacía ya muchos siglos cuando Morgan escribió su obra. Su historia, tal como se narra y se acepta a mediados del siglo pasado, solamente ofrece la visión española feudal de los sistemas de gobierno de aquella sociedad aborígen americana, esa visión que elaboraron los cronistas —y que siguieron y mantuvieron los historiadores que vinieron después— mediante el empleo de categorías en perfecto acuerdo con la sociedad española y europea del período de la conquista y que, incluso, como nuestro autor pudo demostrarlo, resultaban incompatibles con las formas de la vida india.

Morgan juzga esta clase de historia como una completa falsificación, que se debe más a la imaginación y a la fantasía que a la realidad; tergiversación que proviene de utilizar una teoría adecuada a las concepciones e intereses de los europeos, y por lo tanto etnocéntrica, y que, a pesar de todo, es retomada por la etnología americana y por los historiadores. De esa manera se continúa la deformación y, como resultado, se cierra el paso para la creación de una historia científica de las sociedades nativas de nuestro continente.

Con el criterio de que las ideas de los hombres, aquellas con las cuales piensan el mundo, tienen su base material y su determinación en las condiciones objetivas —económicas y sociales— en que esos hombres viven, Morgan plantea

---

que los españoles no pueden ver entre los aztecas nada diferente de aquello que conocen en Europa: un sistema político y no social, un sistema antidemocrático y no democrático, un sistema de explotación y no igualitario, un sistema estamentario, basado en la propiedad privada del suelo, y no uno comunista.

Por eso, en *La sociedad primitiva* (Morgan 1970a: 164-187, 1972: 179-202; s. f.:191-320) se empeña en demostrar que esa visión de reinos y de imperios, de emperadores, reyes y señores, de nobles, vasallos, cuarteles y linajes, de sacerdotes y propiedad privada de la tierra, no es más que un trasplante acrítico de las categorías feudales a la realidad americana; y ello pese a que él mismo se refirió antes a un “imperio iroqués” (1962: 14, 15).

Que la sociedad azteca precolombina haya desaparecido, lo obliga de todos modos a contar con el material informativo y con los escritos de los cronistas para basar de su trabajo de “reconstrucción” —el término es suyo. Además, no todo en ellos es visto como negativo y por lo tanto como algo que deba ser desechado por completo.

En las obras de los europeos coexisten dos elementos que hay que diferenciar y a los cuales es preciso enfrentarse de modo distinto: por un lado, un cúmulo de información sobre los aztecas, por el otro, una elaboración conceptual acerca de los mismos, desarrollada mediante la interpretación de esa información con el uso de categorías feudalizantes. Estos dos elementos no están desligados ni diferenciados, sino estrechamente imbricados al interior de una narrativa histórica. Por eso, para poder obtener y usar la información, se hace necesaria una crítica de las categorías, de su uso y de los resultados obtenidos; hay que comprender su significado y, además y principalmente, oponer a la visión española un cuerpo categorial propio, una teoría y un método propios. Se trata de hacer una crítica de la historia vigente y aceptada, con el fin de extraer de ella los elementos válidos para la creación de una nueva.

---

Por considerar que este análisis es de capital importancia para el trabajo etnohistórico y que la metodología del mismo resalta en una forma clara, casi explícita, haré una especie de disección del mismo para mostrar en forma más directa sus principales aportes.

Para comenzar, es bueno dejar en claro que el propósito de Morgan es caracterizar el plan de gobierno azteca tal como se presenta antes que lo destruyan los conquistadores; para ello dispone de una teoría sobre el gobierno y de un método para aplicar a su análisis. Es decir, no se trata de dar una visión de la sociedad azteca en su conjunto, sino únicamente de su gobierno, cuya forma se corresponde con otras existentes en América, como la de los iroqueses.

#### DOS CONCEPCIONES EN LUCHA

Al introducirnos en el texto podemos observar que Morgan confronta dos grandes visiones, la de los españoles y la suya propia. Los primeros conciben a los aztecas como *“una monarquía análoga, en sus puntos esenciales, a las existentes en Europa”* (Morgan 1972: 179). En tanto que él toma en cuenta ciertos rasgos claves para ubicarlos en el estadio medio de la barbarie, dentro de la escala de progreso que ha propuesto para el conjunto de la historia humana:

“Los aztecas y sus tribus confederadas no conocían el hierro ni, por consiguiente, las herramientas de hierro; no tenían moneda e intercambiaban mediante el trueque de productos; pero trabajaban los metales nativos, cultivaban con riego, manufacturaban tejidos bastos de algodón, construían casas colectivas de adobe y de piedra, y hacían cerámica de excelente calidad. Por lo tanto, habían alcanzado el estadio medio de la barbarie. Todavía poseían las tierras en común, vivían en amplios hogares compuestos por un cierto número de familias emparentadas y, como hay fuertes razones para creerlo, practicaban la vida comunista en el hogar [...] Estos rasgos de su condición social

---

muestran suficientemente su estado relativo de progreso” (s. f.: 191-192, subrayados míos).

Salta a la vista que la versión de los españoles difiere considerablemente de la realidad aborígen, tal como Morgan la presenta, pero no a causa de un capricho de los cronistas, sino por circunstancias objetivas que los determinan y de las cuales no pueden escapar: por un lado, el empleo de una visión del mundo y de unos conceptos adaptados a y provenientes de las instituciones de tipo feudal vigentes en la Europa del momento; por otro, la circunstancia de que el desarrollo azteca a la llegada de los europeos alcanza el estadio de la barbarie en un grado depurado, alto, avanzado, que los deslumbra y hace inevitable cierto grado de exaltación romántica y de idealización, y eso pese a que los aztecas se encuentran dos períodos étnicos enteros atrás de la civilización europea o quizás, precisamente por ello, *“era inevitable cierta dosis de error en las apreciaciones”* (Morgan s. f.: 202):

“Los indios pueblos del Valle de México revelaron a los europeos una condición perdida de la sociedad antigua, tan notable y peculiar, que despertó en ese tiempo una insaciable curiosidad [...] El extraordinario espectáculo que ofrecían inflamaba de tal modo la imaginación, que el romanticismo se apoderó del campo y se mantiene hasta la hora presente” (Morgan s. f.: 192).

Una vez coloca a los aztecas en su lugar dentro de la escala de progreso de la familia humana, los conceptos de gens, fratría, tribu y confederación, consejo de jefes y comandante militar, organización social, la diferenciación entre contenido y forma de las diferentes categorías y, en general, la teoría toda de Morgan, aparecen como claves para realizar la crítica. No se trata, sin embargo, de deducir directamente de esta caracterización las peculiaridades de los aztecas, mediante el trasplante mecánico de la categoría de período étnico a la realidad histórica concreta. Al contrario, aquella permite mostrar la incompatibilidad teórica, lógica, entre ambos tipos de categorías, suministra la

---

base para plantear hipótesis que es necesario comprobar subsiguientemente con base en la información disponible y ubica los vacíos, aquellos campos sobre los cuales se carece de los conocimientos necesarios.

Toda la información que detentan los cronistas se encuentra “envuelta” por completo por las categorías españolas y “deformada” por la interpretación que le dan:

“Este concepto erróneo [el de monarquía] engendró una terminología no concordante con sus instituciones [las de los aztecas], lo que ha viciado la narración histórica casi tan completamente como si fuera, en lo fundamental, una invención calculada” (Morgan s. f.: 191).

“El ‘reino de México’, como aparece en las primeras historias, así como el ‘imperio de México’, como aparece en las últimas, son ficciones de la imaginación” (Morgan s. f.: 193).

El resultado de la caracterización de los aztecas por los españoles está tan alejado de la realidad, que bien puede hablarse de una invención. Esto hace necesario depurarla, decantarla, tamizarla, antes de poder hacerla útil:

“Los escritores españoles inventaron audazmente para los aztecas una monarquía absoluta y con características eminentemente feudales, y tuvieron éxito en colocarla en la historia [...] Solamente la más grosera tergiversación de hechos obvios pudo haber permitido a los escritores españoles fabricar una monarquía azteca sobre la base de una organización democrática” (Morgan s. f.: 219).

Una vez logra decantar esa información, tarea a veces casi imposible pues las categorías españolas la han tergiversado en muy alto grado, muchas veces desde el momento mismo de su recolección, Morgan inicia el proceso de reconstrucción de la historia, o sea, el de reinterpretar los datos así obtenidos con sus propias categorías, confrontándolos, además, con los provenientes de otras fuentes: la geografía, la arqueología, la tradición oral de los propios aztecas —una parte de la cual ha logrado sobrevivir a la destrucción y al olvido.

---

Cabe recalcar el empleo que Morgan hace de los términos reconstrucción y recuperación para denominar su trabajo, adelantándose así, en el uso de tales categorías, a los recientes intentos de recuperación de la historia que están emprendiendo algunas sociedades indígenas en nuestro país y en otros lugares del mundo:

“Aun aquello que se ha escrito con tan cuidadoso trabajo puede llegar a ser útil en algún futuro intento de reconstruir la historia de la confederación azteca. Hasta el momento permanecen ciertos hechos de tipo positivo de los cuales es posible deducir otros; así que no es improbable que una investigación original bien dirigida pueda recuperar todavía, al menos en alguna medida, los rasgos esenciales del sistema social azteca” (Morgan s. f.: 193, subrayados míos).

### LA CONFEDERACIÓN AZTECA

Frente el imperio azteca que proclaman los españoles, Morgan afirma la existencia de una confederación de tres tribus: Azteca, Tezcucana y Tlacopana, regida por un consejo de jefes y un comandante militar; es decir, un gobierno de dos poderes, civil y militar. Aunque no logra establecer si se trata de una confederación estable y permanente como la iroquesa, sí puede mostrar su carácter ofensivo, su papel esencial orientado a unirse para la defensa frente a las tribus vecinas o para guerrear contra ellas.

Después de analizar sus peculiaridades, puede afirmar su carácter de democracia militar, con una autonomía de las tribus en su gobierno interno, presidido por un consejo de jefes de la tribu y a cuya cabeza se encuentra un comandante militar. Ya que la tribu de los aztecas es la más importante y el eje de la confederación, el comandante militar de la misma es el comandante general confederado para asuntos de la guerra.

Para llegar a este punto, Morgan reconstruye la historia azteca con base en la confrontación de la tradición oral aborígen y la información recogida por

---

los cronistas, dando a la primera el lugar predominante. De allí puede concluir acerca del origen común de las siete tribus —Sochimilca, Chalca, Tepaneca, Culhua, Tlatuicana, Tlascalana y Azteca—, que llegaron desde el norte a poblar el Valle de México. Los tlascalas se subdividen, a su vez, en tlacopanós y tepeacas. Se trata de un solo pueblo, el de los Nahuatlacs, que se segmenta naturalmente a causa de la migración y cuyas tribus hablan dialectos de una misma lengua, la nahuatl (Morgan 1970a: 166-167). Esta historia pasada constituye el fundamento para la existencia de la confederación, *“porque una lengua común era la base esencial de tales organizaciones”* (Morgan *ibid.*).

En sus orígenes, pues, no hay ninguna diferenciación de poder o mayor peso entre las siete tribus; incluso, los aztecas son los últimos en arribar al Valle de México, *“pocos en número y de pobre condición”* (Morgan *ibid.*). Estas circunstancias los obligan a cambiar varias veces de sitio de asentamiento, pues los “mejores” lugares se hallan ya ocupados, hasta que se establecen en una pequeña porción de tierra firme que se encuentra en medio de una ciénaga rodeada de pedregales. Una vez allí, su capacidad para utilizar y transformar las características del terreno los colocan a la cabeza de las demás tribus:

“Siendo lo bastante sagaces como para darse cuenta de las ventajas de esta situación, lograron, por medio de terraplenes y diques, rodear al pueblo de un foso con agua, de considerable extensión, cuyas aguas les suministraban las fuentes citadas; y siendo en aquel tiempo el nivel del lago Tezcuco más alto que en la actualidad, les proporcionó, cuando el trabajo estuvo terminado, la posición más segura de cuanta tribu habitara el valle. La ingeniería mecánica, mediante la cual lograron este resultado, fue una de las más grandes proezas de los aztecas y sin ella probablemente no se hubieran elevado sobre el nivel de las tribus vecinas” (Morgan 1970a: 167-168).

Durante un largo período posterior es permanente la desunión y constante el guerrear de las tribus nahuatls, hasta que los aztecas, bajo la

dirección de Itzcoatl, derrotan a tezcucanos y tlacopan y los agrupan alrededor suyo en una confederación:

“Fue una alianza, ofensiva y defensiva, entre las tres tribus, con estipulaciones acerca de la división entre ellas, en proporciones determinadas, del botín de guerra y de los tributos posteriores de las tribus sometidas” (Morgan s. f.: 197, subrayado mío).

Cabe destacar que Morgan no caracteriza a los aztecas como una nación, como sí hace con los iroqueses en sus primeras obras, porque desde entonces su concepción ha cambiado; reserva este concepto para las sociedades políticas, para la civilización. En *La Liga de los iroqueses*, categoriza como naciones a las sociedades que ahora (Morgan 1970a, 1965) llama tribus; por eso habla aquí de confederación de tribus. Esto resalta aún más por el significado y uso de los “epítetos tribales” de los iroqueses

“Cuando las tribus eran nombradas en un consejo, los Mohawks, por precedencia, eran mencionados primero. Su epíteto tribal fue ‘El Escudo’ (*Da-gä-e-o’-dä*). Los Onondagas venían luego, bajo el epíteto ‘Guardián del Nombre’ (*Ho-de-san-no’-ge-tä*), porque habían sido señalados para seleccionar y nombrar a los cincuenta *sachems* originales. Los Séneca eran los siguientes en orden de precedencia, con el epíteto de ‘Guardián de la Puerta’ (*Ho-nan-ne-ho’-ont*). Ellos fueron designados los perpetuos guardianes de la puerta occidental de la Casa Larga. Los Oneidas, bajo el epíteto de ‘Gran Arbol’ (*Ne-ar’-de-on-dar’-go-war*), y los Cayugas, con el de ‘Gran Pipa’ (*So-nus’-ho-gwar-to-war*), eran nombrados en el cuarto y el quinto lugar. Los Tuscaroras, quienes ingresaron tardíamente a la confederación, eran llamados de últimos y no tenían epíteto que los distinguiera. Ceremonialismos, como este, fueron más importantes en la sociedad antigua de lo que uno podría suponer” (Morgan 1965: 36).

Es muy claro que estos nombres son relativos, es decir, están en función del papel que cada una de las tribus desempeña en el conjunto de la confederación. Y se nombran con un orden que indica el lugar de cada una dentro de la jerarquía global de la Liga. Hacen parte e indican la existencia de un sistema ordenado, de una unidad de lo variado, de un todo que no es amorfo ni



---

indiferenciado y que ha llegado a existir y a expresarse también en el nivel superestructural.

La confederación de tribus aztecas ataca y vence en forma continuada a las principales tribus que se asientan en su vecindad y aun más lejos, hasta alcanzar aquellas ubicadas en las costas del Pacífico y llegar a las cercanías de Guatemala, pero sin incorporar a ninguna de ellas a la confederación, solamente saqueándolas después de derrotarlas, tomándoles prisioneros que son destinados para los sacrificios e imponiéndoles tributos, mientras las deja con sus propios gobiernos, usos y costumbres. La diferencia de idioma aparece como uno de los impedimentos para integrarlas, pero también se debe a que la confederación

“no se hallaba lo suficientemente adelantada para idear semejante concepto, aun cuando se hubiese podido obviar la barrera de la diferencia de lengua” (Morgan s. f.: 199).

Ya que la única relación permanente que se establece entre los aztecas y las tribus vencidas es el tributo, vale la pena que nos detengamos un momento sobre este. Puesto que Morgan concibe el tributo solamente como una institución económica, sin tener en cuenta su carácter político, como expresión de una relación de poder, de dominio de una sociedad sobre otra, concluye que sin trasportar las poblaciones vencidas al territorio azteca, para integrarlas dentro de las gentes de las tres tribus, ni enviar colonos para ocupar los territorios de los vencidos y preparar la asimilación de estos, no es posible conformar un reino ni un imperio. Es decir, que no es posible crear una sociedad en la cual el principio territorial sea el centro, una verdadera *civitas*.

Niega, entonces, que los aztecas constituyan un imperio o un reino; se trata, en cambio, de una confederación de tribus, cuya ubicación en el desarrollo

---

histórico general puede lograrse con mayor precisión si se la compara con la confederación iroquesa, que él ha comprendido desde tiempo atrás.

“Con tan limitado material construyeron las crónicas españolas el Reino de México, magnificado más tarde como el Imperio Azteca de la historia en boga” (s. f.: 200).

### La gens

Después de demostrar la existencia de las tribus y la confederación, términos superiores de la serie orgánica, y de exponer, hasta donde es posible, sus relaciones, Morgan plantea la necesidad de la existencia de la gen entre los aztecas, ya que esta es la unidad de base sobre la cual descansa toda la serie. Si existen los dos miembros superiores, ello permite plantear, a manera de hipótesis, la presencia de la gens y posiblemente también la de la fratría, aunque esta no es necesaria. Asimismo, la confederación y su carácter militar permiten suponer el consejo de jefes y el comandante militar. Pero Morgan no deduce ni la existencia ni los rasgos de estas instituciones, solo los supone a manera de una guía para la indagación posterior. Únicamente el análisis de la información le permitirá comprobar o negar su existencia, así como explicar sus características.

Morgan encuentra en los textos de los cronistas, elementos que le suministran algunas pistas en este sentido, pese a que la mayor dimensión de la unidad tribal y su complejidad han hecho invisible la gens ante los ojos de los españoles: *“Ellos han descrito vagamente ciertas instituciones, que únicamente pueden entenderse si se las considera como los miembros perdidos de la serie”* (s. f.: 193).

Esto es válido especialmente para instituciones como la parentela y el linaje, en el lenguaje de los españoles, las cuales parecen corresponder, respectivamente, a la gens y la fratría:

---

“En los escritores españoles se encuentran muchas evidencias indirectas y fragmentarias que señalan la existencia tanto de la gens como de la fratría, algunas de las cuales serán consideradas ahora. Se ha hecho referencia al frecuente uso del vocablo ‘parentela’ por parte de Herrera, lo que indica que se había advertido la presencia de agrupaciones de personas relacionadas entre sí por afinidades de sangre. Estas, dado el tamaño del grupo, parecen implicar la gens. Algunas veces se emplea el término ‘linaje’ para indicar una agrupación todavía mayor, lo que implica una fratría” (s. f.: 203).

Esto indica que la hipótesis formulada por Morgan sobre la presencia de tales instituciones en la vida social azteca, no tiene su origen en procedimientos meramente deductivos, que se desarrollan únicamente a partir de la teoría, de la serie orgánica, sino que tiene también como bases de referencia los datos que suministran los cronistas, es decir, elementos inductivos.

#### Fundación de Tenochtitlán

El proceso de verificación de esta hipótesis comienza con el estudio de la estructura de la ciudad de Tenochtitlán, lo cual permite explicar, al mismo tiempo, la manera como la sociedad en su conjunto se correlaciona con ella y, sobre todo, entender por qué no se trata de una verdadera ciudad, organizada con base en el territorio y con sus habitantes ligados por relaciones de vecindad. La confrontación de las diferentes versiones relativas a su fundación es un aspecto importante en esta dirección:

“El pueblo de México estaba dividido geográficamente en cuatro cuarteles, cada uno de los cuales estaba ocupado por un linaje, un grupo de gentes que estaban más ligadas entre sí por relaciones de sangre que con los habitantes de los otros cuarteles. Presuntamente cada linaje era una fratría. A su vez, cada cuartel estaba subdividido y cada subdivisión local estaba ocupada por una comunidad de personas relacionadas entre sí por algún vínculo común. Presumiblemente, esta comunidad de personas era una gens” (Morgan s. f.: 203).

---

La misma forma de organización se encuentra entre los tlascalas y los cholulas, aunque entre estos últimos la división se da en seis cuarteles.

Con esta visión como punto de apoyo, es posible arrojar una nueva luz sobre la historia de la fundación de México, tal como la narra Herrera con base en Acosta (1604, cit. por Morgan 1970a: 166-167). Morgan la retoma para mostrar que está fabricada con base en los conceptos españoles, pero que es posible reinterpretarla de otra manera con la utilización de los suyos propios:

“Esta manera de contar las cosas puede interpretarse de una manera razonable diciendo que se dividieron por parentesco, primero en cuatro divisiones generales y, luego, cada una de estas en subdivisiones menores, lo cual es la fórmula usual para exponer resultados” (s. f.: 204, subrayado mío).

Para Morgan, como ya he mostrado, el orden en que se desenvuelven los acontecimientos en el proceso histórico real no corresponde exactamente con el orden en que son expuestos por el investigador después de que han ocurrido y han sido conocidos. Es decir, para usar el lenguaje de Marx, que el orden de desenvolvimiento de las categorías como categorías de pensamiento, no sigue el orden de su desarrollo como categorías de realidad; al contrario, lo invierte.

Esto obliga a una reinterpretación, a plantear la forma en que han sucedido los hechos de un modo diferente a como se cuentan una vez que han tenido lugar y ya se tiene una visión del proceso en su totalidad, lo que implica una importante innovación metodológica, para distinguir los acontecimientos del discurso acerca de los mismos:

“Pero el proceso real fue precisamente al revés, a saber: cada cuerpo de parientes se localizó por sí mismo en un área, de tal suerte que los más estrechamente emparentados quedasen en contacto geográfico entre sí [...] Cuando un pueblo organizado en gentes, fratrías y tribus se asentaba en una aldea o ciudad, se localizaba por gentes y por tribus como consecuencia necesaria de su organización social” (Morgan s. f.: 204-205, subrayados míos).

---

De este modo, los aztecas conservan su organización gentilicia a pesar de establecerse en un pueblo, puesto que organizan el territorio del mismo en una forma que está determinada por sus relaciones de parentesco. En Tenochtitlán no predomina, entonces, el principio territorial; por eso no puede ser considerada propiamente como una ciudad en el sentido de una *civitas*, aunque sí en transición hacia ella o, al menos, en el comienzo del proceso que podría conducir a la creación de un plan de gobierno de tal naturaleza. La comparación con las formas de asentamiento “urbano” de griegos y romanos viene a reforzar esta conclusión.

Igual cosa acontece con la organización militar de los aztecas, cuyos rasgos se explican por la división en gentes y fratrías, tal como se desprende de lo planteado por la *Crónica Mexicana* de Alvarado Tezozómoc (1944: 83, cit. por Morgan 1970a: 175), al mismo tiempo que son un testimonio sobre la presencia de las mismas.

### Tenencia de la tierra

El reestudio del régimen de tenencia de las tierras ofrece otra evidencia sobre las gentes y las fratrías aztecas. La confrontación de los varios cronistas permite descubrir poco a poco la presencia de la propiedad común de la tierra en manos de la unidad de parentesco, aunada a un disfrute particular de la misma que comprendía incluso el derecho a la herencia:

“Estas tierras no pertenecían a ninguno en particular, sino a todos en común, y el que las poseyera no podía venderlas, bien que las usufructuaba en vida, y las legaba a sus hijos y herederos” (Herrera Tordesillas 1725: 314, cit. por Morgan 1970a: 176).

Esto conduce lógicamente a que Morgan tenga la necesidad de criticar el uso de conceptos como los de señor, título de rango y otros, empleados una y otra vez por parte de los cronistas, quienes con ese recurso tratan de hacer

---

caber a la fuerza, dentro de sus concepciones, los hechos que observan o sobre los cuales recaban información: “*Nuestro autor se rompía la cabeza para tratar de armonizar los hechos con la teoría que prevalecía acerca de las instituciones aztecas*” (s. f.: 206).

Finalmente encuentra, como resultado de la crítica, que las semejanzas que se pueden constatar en la apariencia entre los hechos de los aztecas y aquellos de los españoles han engañado a los cronistas, quienes no son capaces de ver las diferencias esenciales que se ocultan tras las similitudes, ni que el llamado señor es tan solo el jefe electivo y hereditario de una gens, propietaria efectiva de la tierra.

#### Diferenciación entre contenido y forma

Para aclarar la situación, comprender su verdadera naturaleza y comprobar, también con estos criterios, la existencia de la gens, Morgan aplica el método que le permite diferenciar entre contenido y forma de las instituciones sociales, método que se deriva de su conocimiento previo de los iroqueses:

“Podía ofrecer analogía con una heredad española y su jerarquía; y el error de concepto surgió por la falta de conocimientos acerca de la naturaleza y tenencia del cargo de jefe [...] Se le creyó dueño porque desempeñaba un cargo perpetuamente ejercido y porque existía un espacio de tierra que pertenecía perpetuamente a la gens de la que él era *sachem*. Esta mala inteligencia del cargo y de su tenencia ha sido fuente inagotable de innumerables errores en nuestras historias aborígenes. El linaje de Herrera, y las comunidades de Clavijero, eran evidentemente organizaciones, y la misma organización. Sin caer en cuenta del hecho, hallaron en este cuerpo de parientes la unidad del régimen social, la gens, como lo debemos presumir [...] Es un error de concepto llamar señor, en el sentido europeo, a un jefe indio, porque esto implica una condición de sociedad que no tenía existencia [...] Aquí se ve que no existe analogía alguna entre el señor y su jerarquía, y un jefe indio y su cargo. Uno pertenece a la sociedad política y representa

---

una agresión de los pocos contra los muchos; mientras que el otro pertenece a la sociedad gentilicia, y se funda en el interés común de los miembros de la *gens*. Los privilegios desiguales no encuentran sitio en la *gens*, la *fratría* o la *tribu*” (1970a: 176-177).

Pero Morgan no logra definir cuál es la forma específica que reviste la *gens*: si se encuentra en su forma arcaica, con descendencia por línea femenina, o ha alcanzado ya la moderna, de tipo masculino. Sin embargo, plantea (1970a: 178) que si se diera la herencia de los padres por los hijos, esto “*comprobaría la descendencia por la línea masculina, como también un adelanto extraordinario en el conocimiento de los bienes como propiedad*”. Esta última forma es la que corresponde a los aztecas, según se ha comprobado ya por parte de la reciente etnohistoria mexicana, lo que comprueba la hipótesis de Morgan.

### El Consejo de Jefes

Más difícil le resulta demostrar la existencia y funciones de un consejo de jefes azteca, aunque se daba entre los tlascalas, una de las tribus de la confederación, en donde los españoles lo reconocieron y lo distinguieron con el nombre de senado, y aunque esta institución “*pudo ser predicha por la constitución necesaria de la sociedad india*” (Morgan 1970a: 178).

La deducción de su existencia, a manera de hipótesis y a partir de la teoría, se complementa con la suposición de que está compuesto por los jefes de las gentes, antes de entrar a indagar en la historia de los cronistas en busca de la información que denote su presencia.

Brasseur de Bourbourg (1861: 112, cit. por Morgan 1970a: 178) menciona una división en cuatro cuarteles, cuyos jefes integran el gran consejo.

Diego Durán (1867: 102, cit. por Morgan 1970a: 178-179) habla de cuatro príncipes escogidos entre los hermanos o parientes más cercanos al rey y cuyos cargos reciben los títulos de Tlacachcalcatl, Tlacatecal, Ezuauuacatl y

---

Fillancalque, pero en la medida en que estos cuatro personajes aparecen ligados a ciertos sitios específicos que son los lugares de culto de las fraternías, parece claro que no son jefes civiles sino que lo son de las fraternías, y por consiguiente se trata de jefes religiosos en la medida en que las funciones de estas son religiosas.

Herrera (1725: 224, cit. por Morgan 1970a: 179) se refiere a un consejo integrado por cuatro electores, sin cuyas decisiones el rey no puede actuar en cuestiones de importancia, y que incluso son los encargados de elegirlo.

Aquí, como en el caso del estudio relacionado con gentes y fraternías, Morgan desmonta la utilización de categorías feudales para designar e interpretar los hechos de los indios:

“El empleo del término rey para describir a un jefe principal de guerra y de príncipes para describir jefes indios no puede crear un estado o una sociedad política donde no existió; pero como designaciones equivocadas, todavía fundamentan y desfiguran nuestra historia aborígen y por esta razón deben ser eliminadas” (s. f.: 210).

Además, la idea de un consejo tan pequeño en número y cuya representación no abarca toda la tribu sino solamente a los pocos parientes entre los cuales se debe elegir el comandante militar, no corresponde a la teoría de Morgan sobre la composición y funcionamiento de un consejo de jefes indios, como, por ejemplo, el de los iroqueses. Es decir, que los españoles advierten la presencia de un consejo de jefes entre los aztecas, pero no logran percibir sus características ni su papel; por lo tanto, con los datos que aportan, Morgan no consigue dilucidar de qué institución se trata ni cómo es su funcionamiento, aunque puede ratificar la necesidad de su existencia por la presencia de consejos de jefes entre los tezcucanos, los tlacopan, los tlascalas, los cholulas y los michoacanos: *“La estructura y principios de la sociedad india requieren un*



---

*consejo entre los aztecas, y por tanto se debía contar con su existencia”* (1970a: 179). Pero no puede demostrarlo, pese a estar conciente de su necesidad. Hoy, más de un siglo después, se ha comprobado que tenía razón y que este consejo existió.

Tampoco comprueba la existencia de un consejo general de la confederación azteca, distinto de los consejos de cada una de las tribus que la integran y formado por los jefes principales de las mismas. Pero,

“se requiere una dilucidación completa de este punto antes de poder saber si la organización azteca fue simplemente una liga, ofensiva y defensiva, y sometida al control primario de la tribu azteca, o una confederación en que las partes estaban integradas en un todo simétrico. Este problema aguarda una futura solución” (Morgan, s. f.: 212).

#### Montezuma: ¿rey o jefe militar?

Por último, Morgan se propone aclarar el verdadero carácter del cargo desempeñado por Montezuma, en quien los españoles ven un rey o un emperador con poderes absolutos. Con fundamento en su teoría, postula que se trata del *Teuctli*, un comandante militar, que automáticamente y por esta misma razón forma parte del consejo, y que en lo fundamental es semejante al jefe principal de guerra de los iroqueses.

Tan abismal diferencia entre las dos caracterizaciones tiene su explicación y su causa en un problema ideológico: la sociedad de clases a la cual pertenecen los cronistas y conquistadores es una sociedad autocrática, en donde la ideología de sus miembros está basada en principios también autocráticos; por eso los españoles reputan como rey a quien es un simple comandante militar, muy alejado de tener un poder absoluto. Con una visión individualista de la historia, concibiéndola como el resultado de la acción de

---

grandes personajes que constituyen el eje de todo, centran en Montezuma toda su imagen de la historia y la sociedad aztecas y dan origen a esa “audaz invención”: la monarquía azteca, al entronizar como rey a quien solo es “vocero” (*Tlatoani* = el que habla). Para ellos están cerradas las posibilidades de poder advertir el carácter comunitario de muchas instituciones indias.

En la realidad, el poder reside en el consejo, pero sus funciones se llevan a cabo por intermedio de un individuo que las expresa y al hacerlo las realiza, las convierte en acción. En tal situación, los españoles solo ven al individuo pero no al consejo, y de este modo pierden de vista el sustento democrático de la sociedad aborígen y de su gobierno, al tiempo que confunden los dos poderes, el civil y el militar, en uno solo:

“Luego de magnificar a Montezuma como un potentado absoluto, con funciones tanto civiles como militares, la naturaleza y poderes de su cargo se dejan en la oscuridad, —de hecho, sin investigar” (Morgan s. f.: 213).

La explicación de su nombramiento por parte de los cuatro electores mencionados por Durán, contradice la teoría de que los cargos son electivos entre los aborígenes. Lo mismo sucede con la afirmación de que es designado por una asamblea numerosa como la que señala Sahagún (1829, cit. por Morgan 1970a: 183), aunque esta idea refleja, al menos, el peso del elemento popular que los demás conquistadores no logran percibir en el gobierno azteca.

### Gens arcaica o moderna?

Para poder resolver el problema de si la forma de desenvolvimiento que presenta la gens entre los aztecas es arcaica o moderna, la metodología de Morgan implica seguir ciertos pasos y obtener algunos resultados previos:

---

“Es necesario saber si ellos estaban o no organizados en gentes, si la descendencia seguía la línea masculina o la femenina y conocer algo de su régimen de consanguinidad” (Morgan s. f.: 215).

En su avance para tratar de definir la disyuntiva, Morgan presupone los posibles rasgos que presentarían las sociedades correspondientes y, en cada caso, cómo ocurriría la sucesión en el cargo de jefe militar principal. Como resultado, encuentra que la narración de los cronistas sobre las sucesiones en el cargo que les correspondió presenciar, la de Montezuma por Cuitlahua y la de este por Cuatemozin, así como los relatos verbales de los indios en referencia a otros casos, coinciden más estrechamente con la forma peculiar de un régimen gentilicio organizado por línea femenina.

Morgan postula con esta base otra serie de interpretaciones, conjeturales pero que dan una explicación válida de los detalles de la información disponible, incluso de aquellos sobre los cuales hay confusión entre los propios españoles o que estos no logran explicarse a satisfacción:

“Puede sugerirse, entonces, como una probable explicación, que el cargo desempeñado por Montezuma fuera hereditario en una gens (el águila era el blasón o totem de la casa ocupada por Montezuma) cuyos miembros lo escogerían de entre ellos mismos; que luego su nominación sería sometida separadamente a los cuatro linajes o subdivisiones de los aztecas —que se conjetura fueran fratrías— para su aceptación o rechazo, y también a los tezcucanos y a los tlacopan, quienes estarían directamente interesados en la selección del comandante general. Después de que cada cual hubiese considerado y confirmado la nominación, nombraría a una persona para notificar su consentimiento; de ahí los seis mal llamados electores. No es improbable que los cuatro altos jefes de los aztecas, que muchos autores mencionan como electores, fueran realmente los jefes de guerra de las cuatro divisiones de los aztecas, semejantes a los cuatro jefes de guerra de los cuatro linajes de los tlascalanos [...] El derecho a deponer del cargo es una consecuencia necesaria del derecho de elegir, cuando el período es de por vida [...] En estos dos principios —de elección y deposición—, establecidos universalmente en el sistema social de los aborígenes

---

americanos, se encuentra suficiente evidencia de que el poder soberano permanecía prácticamente en manos del pueblo” (s. f.: 216-217).

Todo lo anterior muestra el carácter esencialmente democrático del gobierno azteca, elemento de primordial importancia en el análisis de Morgan, aunque existen diversos aspectos formales y secundarios que no son congruentes con tal caracterización. De todos modos, los elementos formales no son los que definen un sistema de gobierno, al contrario, lo fundamental es su esencia:

“Una democracia pura del tipo ateniense no se conoció en los estadios inferior y medio y ni siquiera en el superior de la barbarie; pero, cuando tratamos de entender las instituciones de un pueblo, es muy importante saber si son esencialmente democráticas o esencialmente monárquicas” (Morgan s. f.: 219).

#### ESTRUCTURA METODOLOGICA GENERAL

Si se lanza una mirada global a toda la estructura del argumento de este capítulo, es posible observar que Morgan avanza en el esclarecimiento de la historia del gobierno azteca como a través de los eslabones de una cadena, en la cual las diferentes interpretaciones se van sustentando unas a otras a la vez que dan pie para otras nuevas, enlazadas a su turno con las anteriores. Se trata de una orientación metodológica que se fundamenta en el concepto de totalidad, con el cual Morgan piensa el conjunto de la vida social.

Así podemos verlo también a lo largo del Capítulo V de *Casas y vida doméstica de los aborígenes americanos*, que tiene la misma orientación centrada sobre el pensar la vida social como una totalidad. Si bien esta idea aparece en el trasfondo de toda la obra de Morgan, es más obvia en este texto del final de su vida, quizás por referirse a un hecho aparentemente simple y sin mayor trascendencia: “el almuerzo de Montezuma”.

---

“Para entender un hecho tan simple en la vida india como el almuerzo de Montezuma, es preciso conocer ciertos usos y costumbres y aun ciertas instituciones de las tribus indias en general, que tenían una incidencia directa sobre la comida de cada indio en América en la época de los conquistadores españoles. Pese a que pueda parecer extraño al lector, se requiere el conocimiento de varias clases de hechos para comprender esta comida, tales como: 1) la organización en gentes, fratrías y tribus, 2) la propiedad común de las tierras, 3) la ley de hospitalidad, 4) la práctica de la vida comunista, 5) el carácter comunal de sus viviendas, 6) la costumbre de preparar una sola comida al día, un almuerzo, 7) la separación al comer, haciéndolo primero los hombres y después las mujeres y los niños” (1965: 257-258, subrayados mío).

Esta orientación del análisis permite a Morgan reinterpretar las afirmaciones españolas, tanto sobre el “palacio” de habitación de Montezuma, como sobre el “banquete” que este les habría ofrecido, con lo cual avanza en desmitificar la visión de los cronistas sobre el rey Montezuma, habitante de un enorme palacio, en el cual habría celebrado un gran banquete para homenajear a los conquistadores. Su explicación es como sigue:

“El banquete que presenciaron fue simplemente la única comida diaria de este grupo doméstico, preparada en una cocina común a partir de almacenes comunes y repartida desde la olla común” (1965: 267).

Así, a pesar del largo período de tiempo que media entre estas dos obras, *La sociedad primitiva* y *Casas y vida doméstica de los aborígenes americanos*, el juicio de Morgan (1965: 268) acerca del panorama que los españoles presentan sobre los aztecas no ha variado: *“el resultado es notoriamente grotesco”*.

## CAPITULO XIV

### LA PROPIEDAD TAMBIÉN PASARÁ

En uno de los capítulos más importantes, —el más importante, según algunos— de *La sociedad primitiva*, Morgan nos dice que, a diferencia de lo que ocurre con los otros conceptos cuyo desenvolvimiento ha estudiado en este libro, el de propiedad no es una estructura mental básica, no es uno de los conceptos originarios, sino que se forma con base en el desarrollo de la ganadería y de la agricultura, es decir, en una época relativamente tardía en la historia de la humanidad, precisamente porque la propiedad solo puede estar formada y alimentada a partir de la experiencia, de las condiciones históricas. Agrega que solo con la civilización alcanza su predominio sobre la sociedad:

“La idea de la propiedad se formó lentamente en el pensamiento humano y permaneció embrionaria y débil durante períodos inmensos de tiempo. Después de originarse en el salvajismo, se requirió de toda la experiencia de este período y del subsiguiente de barbarie para que su germen se desarrollara y el cerebro humano se preparara para aceptar el control de su influencia. Su dominio como pasión sobre todas las demás pasiones marca el comienzo de la civilización” (s. f.: 5-6, subrayado mío).

La concepción esencial de Morgan considera que la propiedad únicamente puede surgir cuando ya existe algo material de alguna significación que pueda ser apropiado; y solo después, cuando se ha consolidado, puede aparecer su concepto en la mente del hombre. Además, la propiedad hace al propietario, lo distingue de los demás propietarios y de aquellos no propietarios en el seno de la sociedad, y desempeña un papel importante en el proceso a través del cual el individuo se conforma como categoría social. De ahí la importancia trascendental de su conocimiento:

“[La propiedad] no solo guió a la humanidad para vencer todos los obstáculos que cerraban el paso a la civilización, sino también para establecer la sociedad política sobre las bases del territorio y de la propiedad. Un conocimiento crítico de la evolución de la idea de propiedad puede comprender, de algún modo, la parte más notable de la historia mental de la humanidad” (Morgan s. f.: 6, subrayado mío).

Morgan cierra su obra con el capítulo en que realiza este estudio y, como mostraré, en él confluyen las dos vertientes o líneas de investigación que ha propuesto y seguido a lo largo de ella. No es posible dejar de recordar cómo Marx se propone culminar su obra maestra, *El Capital*, con un examen prolijo y detallado del desarrollo de la “teoría de la plusvalía”, por considerar que en esta radica el meollo del capitalismo. A causa de su muerte, este estudio solo se publica, como un libro aparte (véase Marx 1945), mucho tiempo después, entre 1905 y 1910. Marx quiere mostrar el proceso de formación de las categorías de pensamiento que dan cuenta científicamente del sistema capitalista, pero también de sus gérmenes en la renta de la tierra y otras categorías semejantes; para ello se centra en analizar la formación de la idea de plusvalía y su “desenvolvimiento”.

Morgan prefiere seguir el desenvolvimiento de las formas de propiedad en una serie orgánica y mostrar su lógica interna, pero también indagar en el proceso histórico real que la produce, así como en las formas de transición de una forma de propiedad a otra y en su causalidad. En la propiedad confluyen todos los elementos analizados por él en el texto. En ella se concentra toda la dinámica histórica. Aparece como la categoría central que conduce del salvajismo a la civilización, constituyéndose, cuando se la mira retrospectivamente, en el hilo que ata toda la historia humana en un solo haz, en la “*pasión sobre las demás pasiones*”.

---

Para Marx, como ya lo he mostrado en otro lugar (véase el Capítulo VI de este trabajo), la existencia del individuo, en tanto que categoría social va unida a la existencia de la propiedad privada, es decir, en términos de Morgan, a la civilización. Es ella la que diferencia unos de otros los intereses particulares que aparecen en el seno de la sociedad.

Morgan considera que solo la propiedad privada —o individual, o absoluta— es verdaderamente propiedad, y por lo tanto es exclusiva de la civilización. Para que haya propiedad debe haber algo de lo cual apropiarse: bienes o tierra. Por eso es necesario seguir el desarrollo de los bienes a través del avance de las invenciones y descubrimientos y del pastoreo y la agricultura. Para los grupos de cazadores, pescadores y recolectores, la tierra no es aún objeto de apropiación y sus bienes son escasos y precarios.

### FORMAS DE PROPIEDAD

Al analizar la propiedad, Morgan tiene en cuenta tres aspectos esenciales: a) la posesión, b) la herencia, c) los objetos que se poseen y se heredan y la tierra. Es decir, que establece una diferencia entre propiedad y posesión, como lo hace Marx; por eso puede considerar la propiedad como una categoría moderna, es decir, realmente característica de la civilización. Para él, las formas anteriores no constituyen propiedad propiamente dicha.

La posesión de la tierra es la base a partir de la cual se desarrolla la propiedad de la misma, pero aún no es propiedad. Para que la posesión se transforme en propiedad es necesario que se particularice y comience a transmitirse por herencia y mediante reglas fijas, que definan a quién y cómo se transmite y en calidad de qué.

Si para que haya propiedad es preciso que haya bienes significativos que apropiarse; el peso de estos bienes en la propiedad está ligado al desenvolvimiento



de las instituciones sociales, pues es a través de ellas que se regulan la posesión y la herencia. El progreso de invenciones y descubrimientos produce el aumento del volumen y calidad de los bienes apropiables, constituyendo la base material para la existencia de la propiedad. Sin bienes no hay propiedad, pero tampoco la hay sin instituciones que regulen y conviertan en normas su posesión y su transmisión a los descendientes. De ahí que en ella converjan ambas vertientes de análisis, pese a que Morgan (1970a: 10) las consideró, al inicio de su trabajo, como *“dos líneas independientes de investigación”*. De este modo, la propiedad se hace el elemento que integra la historia. Opler (1964) no puede percibir esta novedad y se queda con la inicial declaración de “independencia”, afirmando que Morgan muestra la evolución tecnológica y la sociológica como si se movieran por caminos diferentes y paralelos y que no plantea la subordinación de un aspecto cultural a otro.

Pero Morgan, a diferencia de Marx, no emprende la tarea de esclarecer el papel de la propiedad en los procesos de producción, ni la manera como enlaza la sociedad como un todo. Aunque sí tiene en cuenta las relaciones entre subsistencia y propiedad, al menos en las primeras etapas de la humanidad.

[En el salvajismo, los seres humanos en formación] *“dedicaron principalmente sus energías rudimentarias y sus artes más rudimentarias aún al problema de la subsistencia”* [... Por eso] *“los primeros conceptos de propiedad estuvieron ligados íntimamente a la obtención de la subsistencia, que era la necesidad primordial”* (Morgan 1970a: 455).

Los bienes de los salvajes son escasos y, por lo tanto, las nociones relacionadas con su valor, lo deseable de poseerlos y de dejarlos a los descendientes, son débiles: *“La pasión por su posesión apenas si se había formado en su mente, porque los bienes mismos apenas existían”* (Morgan 1970a: 457).

---

En cuanto a la tierra, durante este período solo existe su posesión y por consiguiente no hay propiamente tierra, sino espacio. Esta distinción es de suma importancia porque muestra que para Morgan la tierra es una categoría social y no algo puramente natural, que la tierra es un espacio natural socializado, apropiado por el hombre mediante un arte de subsistencia, lo que origina una nueva fuente de alimentos. En este sentido, la tierra es creada por el pastoreo y la agricultura.

Durante la época del predominio de la gens, se considera que los bienes no deben salir de ella pues son la base para que su unidad se mantenga. Si fueran a otra gens, se desgarraría el patrimonio común y se introduciría una contradicción insoluble en el seno de la organización gentilicia. Con ella aparece en la historia humana la primera gran regla de herencia: la distribución de los bienes de carácter puramente personal del fallecido a sus gentiles. A lo largo de esta etapa no hay tampoco propiedad de la tierra.

Aquí, Morgan diferencia también entre la norma general, abstracta, y su vigencia real. En la práctica, nos dice, los parientes más próximos son quienes se apoderan de esos bienes pero, aun así, la regla se cumple; esto puede verse en el caso de los iroqueses, de los griegos y romanos y de los hebreos, ampliamente tratados en el texto.

Durante la barbarie inferior, el hombre logra introducir —producir— en su vida un tipo especial de bienes: la tierra y los campos cultivados:

“No obstante que las tierras eran poseídas en común por las tribus, se reconocía al individuo o al grupo un derecho posesorio sobre la tierra cultivada que ahora llegó a ser objeto de herencia” (Morgan 1970a: 459).

Los bienes no son aún lo suficientemente notables como para alimentar con vigor el sentimiento de la necesidad de heredarlos, pero sí para originar el germen de la segunda regla de herencia, reforzado por el cambio de la

---

descendencia de la línea femenina a la masculina dentro de la gens, es decir, por el paso de esta institución de la forma arcaica a la moderna.

En el estadio medio de la barbarie se produce un amplio acrecentamiento de la propiedad personal y, sobre todo, se da un gran cambio en las relaciones de las personas con la tierra:

“El dominio territorial todavía pertenecía a la tribu en común; pero ahora se apartaba una porción para el sostenimiento del gobierno, otra para las necesidades religiosas y otra, la más importante, aquella de la que el pueblo obtenía su subsistencia, se distribuía entre las diversas gentes o comunidades de personas que habitaban en el mismo pueblo. No solo no está comprobado sino que no es probable que alguna persona poseyera tierras o viviendas por derecho propio, con poder para venderlas y transferirlas en patrimonio individual a quien quisiera” (Morgan s. f.: 545).

La incidencia creciente de la propiedad de los efectos personales en el conjunto de la sociedad es uno de los factores que influye para el cambio de la descendencia por línea femenina a la masculina, a la vez que esta refuerza la propiedad.

Aparecen ahora intereses crecientes para que los bienes personales se conserven en el interior del grupo de parientes más cercanos por medio de la herencia. Se produce, entonces, la segunda norma de herencia, que reduce exclusivamente a los agnados la transmisión de tales bienes, da prelación a los parientes masculinos y presenta, en algunos lugares, una tendencia a preferir a los hijos, mientras se mantiene la posesión colectiva de la tierra, aunque ya diferenciada.

Al finalizar el período superior de la barbarie, la tenencia de la tierra tiende a concentrarse en dos formas de posesión, la estatal —de la cual se sostienen el gobierno y la religión— y la individual; asimismo se produce una gran difusión de la propiedad privada de los bienes personales:

---

“A finales de este período, la propiedad en masa, compuesta de una gran variedad de bienes de posesión individual, comenzó a generalizarse por el surgimiento de la agricultura, de las manufacturas, del comercio doméstico y del intercambio con el exterior [...] La esclavitud sistemática tuvo su origen en este estadio. Está directamente relacionada con la producción de bienes” (Morgan s. f.: 549).

Se presenta un fenómeno de adjudicación individual de las antiguas tierras comunales a los cabezas de familia, hecho que conduce finalmente a su apropiación privada. En este momento:

“La familia monógama hizo su primera aparición en el estadio superior de la barbarie, y su desenvolvimiento desde una forma previa sindiásmica tuvo íntima conexión con el incremento de la propiedad y con las costumbres relativas a la herencia” (Morgan 1970a: 551).

El incremento de los bienes privados, incluyendo la tierra, plantea entonces el problema del derecho a su herencia, sobre todo a raíz de la forma que cobran los nuevos procesos y las nuevas formas de división del trabajo:

“Desde que el trabajo del padre y de sus hijos se iba incorporando más y más a la tierra con la producción de animales domésticos y con la creación de mercaderías, se tendió no solo a individualizar la familia, ahora monógama, sino también a insinuar los derechos preferenciales de los hijos a la herencia de la propiedad, en cuya creación habían colaborado” (Morgan s. f.: 553, subrayado mío).

Cabe anotar aquí el importante planteamiento acerca de la incorporación del trabajo a la tierra o, mejor aún, de la creación de la tierra, en tanto que categoría social, mediante la incorporación del trabajo a ella. Este es el proceso que Marx denomina humanización de la naturaleza por el hombre y objetivación del hombre en la naturaleza a través del trabajo, y que es la base del llamado “intercambio orgánico” entre hombre y naturaleza.

Sobre los fundamentos anteriores, surge y se sobrepone a la agnaticia la tercera norma de herencia, que deja los bienes exclusivamente para los hijos por

---

línea masculina. Y ello implica el triunfo de la familia monógama, capaz de hacer cierta y proclamar la paternidad de tales hijos.

Esta tercera regla de herencia y su dominio sobre la sociedad marcan el inicio de la desigualdad, la división de la sociedad en clases y la lucha entre ellas:

“Durante el último estadio de la barbarie tuvo un notable desarrollo un elemento nuevo, la aristocracia. La individualidad de las personas y el incremento de la riqueza, poseída ahora masivamente por individuos, establecieron los fundamentos de la influencia personal. También la esclavitud, degradando permanentemente a una parte del pueblo, tendía a establecer contrastes de condición desconocidos en los anteriores períodos étnicos [...] Pronto perturbó el equilibrio social con la introducción de privilegios desiguales y distintos grados de individuos dentro del pueblo de una misma nacionalidad, y se convirtió en una fuente de discordias y de luchas” (Morgan s. f.: 560, subrayado mío).

Una vez que en la historia de la sociedad humana han aparecido, en un orden sucesivo, estas tres normas de herencia, pueden combinarse entre sí a lo largo de su desenvolvimiento e incluso pueden darse las tres al mismo tiempo y en la misma sociedad, aunque una de ellas, necesariamente, predominará sobre las demás y definirá el tipo de propiedad en esa sociedad.

La aparición de la aristocracia basada en la propiedad privada, derroca entonces la democracia originaria, aquella que se mantuvo durante todo el régimen de las antiguas gentes. Pero la marcha de la historia no se detiene. Morgan muestra que la humanidad avanza hacia el restablecimiento de la democracia y la libertad del hombre, aunque en unas condiciones diferentes, a un nivel más alto.

En esta marcha histórica, el ser humano se levanta desde ser un simple medio de producción, en la esclavitud, hasta ser un trabajador libre que produce mayor rendimiento. Pero Morgan se detiene allí y no profundiza en esta categoría de “hombre libre”:

---

“[La propiedad] introdujo la esclavitud humana como instrumento en su producción y, tras una experiencia de varios millares de años, causó la abolición de la esclavitud al descubrir que el hombre libre era una mejor máquina productora de propiedad” (s. f.: 512).

De todas maneras, esta mención de que el “hombre libre” es una mejor “máquina productora” permite relacionar su concepto con el de Marx, cuando este define al productor bajo el capitalismo como trabajador libre, libre tanto de vender su fuerza de trabajo a cualquier patrón, como de la propiedad de los medios de producción, de los que ha sido desposeído.

La forma de gobierno que se funda en la propiedad privada contiene profundas contradicciones que darán al traste con ella cuando se desarrollen. La forma actual debe ceder el paso a nuevas formas. La propiedad es una creación de la mente humana, que luego se siente aturdida —alienada, diría Marx— frente a su propia creación. Es una obra del pueblo, que más tarde se convierte para él en una potencia indomable, y que debe desaparecer porque *“los intereses de la sociedad son mayores que los de los individuos y debe colocárselos en una relación justa y armónica”* (Morgan 1970a: 475-476).

Pero Morgan cree que la democracia puede alcanzarse mediante la regulación de las relaciones entre el estado y la propiedad individual y, por lo tanto, no hay cabida en su concepción para la idea de una revolución que derroque el poder de la propiedad.

## LA CONCEPCIÓN DE MORGAN Y EL MARXISMO

Después de este vistazo a los planteamientos de Morgan respecto de la propiedad, se hace necesario analizar su sentido y sus implicaciones.

Díaz-Polanco (1983) considera que en el pensamiento de Morgan la propiedad aparece como determinante de instituciones y superestructuras, ya que establece la relación entre las dos líneas: la de invenciones y

---

descubrimientos y la de las instituciones. Para sustentar su punto de vista, echa mano de un extenso texto de Morgan que ya reproduce parcialmente más arriba:

“Las primeras ideas de propiedad estuvieron íntimamente asociadas a la obtención de la subsistencia, que era la necesidad primordial. Los objetos de propiedad se incrementaron naturalmente en cada período étnico sucesivo con la multiplicación de aquellas artes de las cuales dependían los medios de subsistencia. Entonces, el desenvolvimiento de la propiedad marchó a la par con el progreso de invenciones y descubrimientos. Cada período étnico muestra un notable avance sobre su antecesor, no solo en el número de invenciones, sino también en la variedad y volumen de la propiedad resultante de las mismas. La multiplicación de las formas de propiedad fue acompañada por el desarrollo de ciertas regulaciones referentes a su posesión y a su herencia. Las costumbres de las que dependen estas reglas de posesión y herencia están determinadas y modificadas por la condición y el progreso de la organización social. De esta manera el desenvolvimiento de la propiedad está estrechamente vinculado con el aumento de las invenciones y descubrimientos y con el adelanto de las instituciones sociales, que señalan los diversos períodos étnicos del progreso humano” (Morgan s. f.: 535, subrayado mío).

Pero, lo que subrayo me parece decir más bien lo contrario, a saber, que el crecimiento de inventos y descubrimientos y el mejoramiento de las instituciones inciden fuertemente sobre el avance de la propiedad. Incluso, Díaz-Polanco se ve obligado finalmente a reconocer que se trata solamente de “relaciones de vinculación” y no de determinación.

La propiedad está constituida, entre otros elementos, por las reglas de apropiación de las condiciones de producción —los bienes—, pero estos deben existir antes de poder ser apropiados. Después que están dados, *“los gobiernos y las leyes se instituyen con referencia primaria a su creación, protección y goce”* (Morgan s. f.: 432).

Este control sobre los medios de producción instituye la esclavitud, además de ser responsable de la desigualdad social y la aparición de los sistemas de dominio.

---

Díaz-Polanco (1977: 14) afirma, pues, que en el pensamiento de Morgan existe un núcleo materialista, así no logre ver con claridad *“en los procesos productivos la fuente de los demás fenómenos superestructurales”*.

Este núcleo conceptual materialista es de una gran importancia, ya que es la primera vez que, desde fuera del marxismo,

“se intenta comprender las distintas fases por las que atraviesa la humanidad a lo largo de la historia, utilizando como criterio la manera como los hombres, en sociedad, se procuran los medios de subsistencia y, además, tomando en consideración los inventos y descubrimientos” (Díaz-Polanco 1977: 15).

Esto es especialmente cierto en cuanto a las concepciones más generales de Morgan acerca de la causalidad esencial del progreso humano:

“Al no haber ampliado las bases de subsistencia, el hombre no hubiese podido propagarse hasta otras zonas que no poseyeran las mismas clases de alimentos, y, luego, por toda la superficie de la tierra; y, por último, a no haber logrado el dominio absoluto, tanto sobre su variedad, como sobre su cantidad, no se hubiese podido multiplicar en naciones populosas” (Morgan 1970a: 22).

El éxito de la especie humana en su lucha frente a la naturaleza con el empleo de las artes de subsistencia, que se producen con base en inventos y descubrimientos, se convierte en un criterio objetivo de progreso. Se trata, pues, del avance de la sociedad fundado en el desarrollo de las fuerzas productivas.

Díaz-Polanco (1977: 22) ve también que la propiedad, tal como Morgan la concibe, expresa *“la silueta de las relaciones de producción”*. Por todo ello, puede concluir:

[Cuando Morgan] “se dedica a establecer espléndidas correlaciones, incluso con claras direcciones causales, entre la propiedad y los demás elementos superestructurales de la sociedad (familia, gobierno, etc.), reencuentra el hilo conductor del análisis materialista” (ibid.).



---

A mi manera de ver, si bien la concepción de Morgan sobre la propiedad se acerca a las ideas marxistas sobre el papel de las relaciones de producción en la dinámica histórica de la sociedad, y coloca la base material de que se dispone, en un período dado de desenvolvimiento, como el fundamento último del desarrollo social, Díaz-Polanco identifica, sin mucho fundamento, el concepto de artes de subsistencia con el de fuerzas productivas, en ciertas ocasiones, con el de modo de producción, en otras, sin analizar las diferencias considerables que existen entre ellos.

Tampoco creo cierto que el marxismo haya tomado las ideas de Morgan al pie de la letra y sin modificaciones de importancia, como afirma el etnólogo dominicano Rafael Julián (1986: 12): *“prácticamente todo cuanto Engels expone [...] es tomado tal cual de la obra” de Morgan*”.

Díaz-Polanco, por el contrario, encuentra una relación muy diferente entre la obra de Morgan y la de Engels, en especial en cuanto a sus objetivos y a los principios metodológicos que permiten alcanzarlos:

“En otras palabras, los ‘fines’ explicativos de Engels y Morgan son distintos, lo que determina unos ‘medios’ analíticos también distintos. En este sentido, pues, *El origen...* de Engels no puede ser juzgado simplemente como una ‘reseña’ de *La sociedad antigua* de Morgan, sino más bien como una profunda recreación. Así, en muchos aspectos, la obra de Engels es una aguda crítica teórico-metodológica del libro de Morgan” (1977: 14).

En realidad, el propio Engels es consciente de las limitaciones de Morgan, especialmente en lo que concierne a los análisis económicos y a la incidencia de la economía en la vida social, mucho más perceptibles en la explicación sobre la aparición del estado en Grecia y Roma. De ahí que pueda afirmar:

“La argumentación económica he tenido que rehacerla por completo, pues si bien era suficiente para los fines que se proponía Morgan, no bastaba en absoluto para los que perseguía yo” (1966: 170).

---

[En la génesis del estado ateniense] “Morgan expone mayormente las modificaciones de forma; en cuanto a las condiciones económicas productoras de ellas, tendré que añadirlas, en gran parte, yo mismo” (1966: 262).

Engels tiene claro, como puede verse, que los objetivos suyos y los de Morgan son distintos y que, por consiguiente, también tienen que serlo las estrategias desplegadas para alcanzarlos. Más atrás he mostrado que Morgan no se vincula a la lucha revolucionaria del proletariado y que por eso su interés no se concentra en desentrañar la esencia de la explotación capitalista. Tiene, sí, conciencia de ella, deja constancia de su existencia y considera que debe desaparecer, pero la visión que tiene del camino para conseguirlo es a todas luces reformista: la negociación entre el estado y la propiedad. No es de extrañar, entonces, que se detenga en los umbrales del problema, una vez que ha dejado “constancia” del desgarramiento de la sociedad en rangos desiguales y de los conflictos entre ellos:

“¡Si la propiedad privada interviene, la democracia idílica de las *gentes* se hunde! ¿Qué es esta propiedad? Morgan nada dice: verifica su irrupción y su poder devastador, no le atribuye un punto de imputación en la vida colectiva, no la arraiga en grupos. Como lo ha notado Eleanor Leacock, Morgan comprueba la apropiación privada pero no la sitúa en las relaciones que ella define en el interior de los grupos: ella se impone, y comienza entonces una degradación descrita en tonos piadosamente indignados. Marx comienza donde Morgan tropieza con la ideología de la sociedad estadounidense de mediados de siglo” (Duvignaud 1977: 77-78).

Que esto es parcialmente así puede comprobarse con el aserto de Morgan (1970a: 475) de que en los Estados Unidos es el único lugar en donde se ha producido “*el derrocamiento de las clases privilegiadas*”. Pero esta misma idea muestra que Morgan sí considera arraigada la propiedad privada en grupos sociales, que llama “clases privilegiadas”, aunque, por supuesto, estos no están definidos ni en sí mismos ni mucho menos en relación unos con otros.

---

No parece ser cierta, por lo tanto, la visión que nos ofrece Díaz-Polanco cuando afirma que Morgan, con su concepción de la propiedad, delinea la silueta de las relaciones de producción. Al contrario, en mi criterio, más bien parece “empantanarse” en una visión esencialmente jurídica de la propiedad y no ser capaz de captarla como lo que realmente es: la expresión jurídica —y por lo tanto dada en el campo de la superestructura— de las relaciones de producción que conforman la base o estructura económica de la sociedad. Cosa perfectamente explicable dado su carácter de abogado.

Parece establecerse entonces una identidad entre propiedad y relaciones de producción, sobre todo cuando plantea, como ya se dijo, que sin normas y reglas de herencia no hay propiedad.

Bohannan (1965: xii) juzga que el uso de términos como “propiedad”, “tenencia de la tierra”, “patrimonio” y otros, refleja una tendencia etnocéntrica en el tratamiento de la sociedad india, pues traslada a ella una visión del problema en términos contractuales y legales.

“La ‘tenencia de la tierra’ y otros aspectos de los patrones de asentamiento humanos permiten analizar la territorialidad en los comienzos de la humanidad [...] pero se trata de conceptos provenientes de la época del feudalismo [...] Morgan vió la territorialidad en los limitantes términos de su propia cultura y de su profesión” (Bohannan 1965: xii-xiii).

Esto hace necesario distinguir entre los hechos y las interpretaciones de los mismos. Morgan plantea:

“No hay la menor probabilidad de que algún indio, sea iroqués, mexicano o peruano, tuviera un pie de tierra que pudiera llamar suyo, con poder para venderlo y transferirlo en patrimonio a quien quisiera” (1965: 98).

Esto es cierto, pero la explicación que da Morgan para esta ausencia de propiedad individual —la propiedad comunal— no es la única posible.

---

“La familia extensa vive en un espacio que está determinado por un conjunto de relaciones —entre sus propios miembros y entre ella y otros grupos semejantes. Este espacio es explotado y protegido. La noción de derechos ‘legales’ en la forma de un ‘patrimonio’ faltaba precisamente porque cuando la comunidad (cualquiera que haya sido) abandonaba esta porción de tierra, después de no mucho tiempo de explotarla, el ‘derecho’ desaparecía. Morgan trató esta situación en términos de una idea generalizada de derechos de usufructo (Bohannan, 1965: xiii).

Me parece que es precisamente aquí en donde se muestra válida la distinción que hace Morgan entre posesión y propiedad. En este caso, lo que se presenta es posesión o, como dice el propio Bohannan, usufructo.

#### Papel del parentesco en la producción y reproducción social

Si su enfoque no se dirige a encontrar las vías que posibiliten el derrocamiento de las clases privilegiadas dentro del capitalismo, ni a interpretar la estructura de las relaciones de producción de este sistema económico-social, directamente económicas, sí tiene, en cambio, un gran papel en definir las relaciones de producción y reproducción del tipo de sociedades que estudia, determinadas con base en el parentesco.

Según Engels (1966: 169), esta producción y reproducción de la vida inmediata es de dos clases: la producción de los medios de existencia y la del ser humano mismo. Es decir, que el orden social está condicionado por el desarrollo del trabajo, para la producción de los primeros, y por el de la familia, para la del segundo. Cuanto menos desarrollado esté el trabajo, más fuerza dominante tiene los lazos de parentesco en la vida social. El aumento en la productividad del trabajo desarrolla la propiedad privada y el cambio, la desigualdad de fortuna, el uso de la fuerza de trabajo ajena y los antagonismos de clase. La sociedad gentilicia salta en el aire al choque con las clases sociales recién formadas, pues ambos regímenes son incompatibles. Aparece una nueva

---

sociedad conformada en estado y con base territorial, con su régimen familiar sometido a las relaciones de propiedad. Este constituye el aporte fundamental de Morgan, pero su propósito no es seguir su desenvolvimiento. Sin embargo:

“el cuadro del desarrollo de la humanidad [que presenta] es bastante rico ya en rasgos nuevos y, sobre todo, indiscutibles, por cuanto están tomados directamente de la producción” (Engels 1966: 188).

En este orden de ideas, según Godelier, Morgan puede demostrar que exogamia y endogamia no son excluyentes como cree Mac Lennan y, por otra parte:

“Ha demostrado que las relaciones de parentesco dominan la historia primitiva de la humanidad y que estas relaciones tienen una lógica y una historia” (Godelier 1974: 259).

Además, fue capaz de ver en la gens de derecho materno de los iroqueses la forma primitiva de donde salió la gens paterna.

[Esto] “tiene para la historia primitiva la misma importancia que la teoría de la evolución de Darwin para la biología, y que la teoría de la plusvalía, enunciada por Marx, para la Economía política” (Engels 1966: 179-180).

Duvignaud también percibe el espacio que Morgan logra llenar, especialmente el reconocimiento de que de la calidad de la subsistencia y el modo de producción de la supervivencia se derivan tres movimientos: 1) el del poder, 2) el de la familia, 3) el de la propiedad:

“Algo se forma con el hombre en tanto que hombre vivo, enfrentado a un cosmos del que extrae la renovación de su existencia actual, y que, independientemente de su voluntad y de su conciencia, se constituye en figura social” (Duvignaud 1977: 63-64).

Por otro lado, Godelier ve con claridad en dónde se agotan las posibilidades demostrativas de Morgan:

[Este no pudo] “demostrar auténticamente las *relaciones internas y necesarias* entre esas estructuras sociales, reconstruir el mecanismo de

---

la causalidad recíproca de esas estructuras y, particularmente, de la causalidad de la economía” (1974: 204).

A este respecto, Opler tiene razón cuando afirma que las invenciones únicamente significan, marcan o “se identifican con” etapas de desarrollo, frente a la posición sostenida por Fried y Leacock, quienes, según él:

“Han tergiversado a Morgan al atribuirle la idea de que la tecnología y la estructura económica son determinantes primarios de la naturaleza de la integración cultural en una sociedad” (Opler, cit. por Harding y Leacock 1964: 109).

El hecho de que Morgan reconozca que su hipótesis sobre el papel de las artes de subsistencia no puede ser comprobada por la carencia de suficiente información científica en ese momento, no es algo que permita darla por demostrada con retroactividad. Es cierto que Marx y Engels pudieron probar en su investigación la determinación de la base económica sobre la vida social, pero no por eso Morgan, quien no conoció sus trabajos, pudo usarla como elemento central en su obra. Ya vimos, por un lado, que no lo hizo y, por otro, la diferencia entre el concepto de artes de subsistencia y los de modo de producción, fuerzas productivas y base económica de la sociedad.

De ahí que carezcan de sentido los argumentos de Leacock (1964) para acusar a Opler de anacronismo por juzgar un acercamiento científico, que apenas comienza, con los criterios de cien años después, y de traer a cuento la seriedad de Morgan para, al no encontrar suficiente información para validar su hipótesis de la determinación de los períodos étnicos por las artes de subsistencia, tomar las invenciones solamente como criterios de progreso.

Terray ofrece una argumentación diferente, para concluir sobre una distinción entre determinación y dominación que se plantea, ya no en el nivel de los elementos constituyentes, sino en el de las esferas, como las denomina. Dice que las artes de subsistencia ejercen su determinación señalando cual ha de ser

---

la esfera dominante, aquella en donde un problema debe ser resuelto. Los diferentes problemas están interconectados y no es posible separarlos ni encontrar la institución que resuelve cada uno de ellos (como hacen los funcionalistas). Están ligados por conexiones lógicas. Pero hay problemas principales y secundarios. En cuál esfera de la vida social se resuelve el problema principal, decide cuál de ellas es la dominante:

“Durante este período [el salvajismo] el bien más precioso es por lo tanto el hombre; sobre todo él es la fuente de energía disponible. Por consiguiente, lo que gobierna la organización social es el proceso de la producción de los hombres tal como está determinado por las reglas del parentesco y del casamiento; en tales condiciones la esfera de la familia es la esfera dominante y su papel no se limita al dominio de la demografía: en ella se resuelven también los problemas de la organización social” (Terry 1971: 64, subrayado mío).

Esta es, en fin de cuentas, una versión modificada del planteamiento de Engels mencionado más arriba. Con la diferencia de que este no excusa mostrar la determinación de la base económica de la sociedad a través del sistema de relaciones de producción, cosa que, ya lo hemos repetido, Morgan no puede hacer por carencia de suficiente información.

Además, enfocar la familia como la esfera dominante en la sociedad gentilicia es apartarse del pensamiento del propio Morgan, para quien la familia no puede ser la base de la sociedad puesto que ella misma está desgarrada, partida en dos, por la gens, pues esta coloca a los miembros de aquella en bandos opuestos, ya que la madre y sus hijos pertenecen a una gens y el padre a otra —en el caso de la gens arcaica o matrilineal—, o bien el padre y los hijos pertenecen a una y la madre a otra —cuando se trata de la gens organizada por línea masculina. Me referiré a este tema en una forma más extensa en el próximo capítulo.

---

En todo caso, no es la propiedad el aspecto que Morgan considera como determinante de la vida en la sociedad gentilicia, ni extrae las conclusiones que permitan desentrañar cómo opera su carácter de ser base de organización de la civilización moderna, aunque la propiedad territorial en un tipo de sociedad que se fundamenta en el territorio tiene que ser esencial. Pero sí es lo suficientemente claro en su planteamiento, como para considerar que el período de la civilización y, con ella, de la propiedad, no aparece *“como el término último y soberano de la evolución humana, sino como una época transitoria”* (Godelier 1974: 260).



## CAPITULO XV

### NOTAS SOBRE FAMILIA Y PARENTESCO

Quizás sea la fundación de la ciencia de los estudios de parentesco el aspecto de la obra de Morgan que más generalmente y con menos polémicas se le ha reconocido. Especialmente en lo que se refiere, por un lado, a los estudios de terreno para recoger información sobre esta área del conocimiento y, por otro, al descubrimiento de los dos grandes tipos de sistemas de consanguinidad y afinidad —como él los llama—: el clasificadorio y el descriptivo, distinción casi universalmente aceptada hasta hoy. Su obra *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana* (1870) tiene el papel más destacado en el cumplimiento de esta tarea.

El método que Morgan emplea para la investigación, el sistema conceptual que guía su trabajo y que al mismo tiempo desarrolla para dar cuenta de sus resultados, la forma en que expone las conclusiones, todo ello reviste un carácter y una importancia tales que su alcance va más allá del campo mismo del sistema de consanguinidad y afinidad, hasta el punto que, como ya se vió al inicio de este texto, Levi-Strauss y otros autores consideran que, con su estudio, Morgan crea la antropología social. Eso no es obstáculo para que otros limiten su incidencia y valor a su área temática más inmediata.

Fox (1972: 18-19) dice que Morgan pone su atención inicial en la manera de designar los parientes. Al notar las diferencias entre la terminología iroquesa y la nuestra, se interesa también por las de todo el mundo y considera que tales fenómenos se refieren a relaciones biológicas.

---

Para Godelier (1974: 259-260), Morgan distingue la existencia de “*dos tipos de nomenclatura de las relaciones de consanguinidad*”: la clasificatoria y la descriptiva; muestra que el matrimonio es un intercambio de mujeres entre grupos sociales más que una relación entre individuos de sexo opuesto; y, al refutar a McLennan, demuestra que la exogamia y la endogamia no son excluyentes, incluso que a veces son complementarias. En cambio, no se ha podido verificar la tesis de la

“correlación binaria entre matrimonio y terminología de parentesco, [cosa que no podría darse en la medida en que] las relaciones de parentesco en las sociedades primitivas no traducen solamente las reglas de matrimonio, sino que funcionan asimismo como relaciones de producción, como relaciones políticas, como esquemas ideológicos, y esta plurifuncionalidad es el fundamento de su papel dominante” (Godelier 1974: 263).

Morgan descubre la diferencia entre primos paralelos y primos cruzados, base de muchos de los modernos estudios sobre el parentesco y el matrimonio, y establece relaciones y diferencias entre los varios elementos que hacen parte de los sistemas de consanguinidad, pero, a mi juicio, en ningún caso plantea que exista el tipo de correlación binaria que Godelier y otros autores mencionan.

Lowie, en cambio, no está de acuerdo con aceptar la validez del planteamiento referente al aporte de Morgan en la distinción entre los dos grandes sistemas de consanguinidad, pues, dice:

“‘Descriptivo’ se refiere a una técnica para definir el parentesco, mientras que ‘clasificatorio’ concierne a la manera de agrupar los parientes [...] Los dos conceptos básicos del esquema no son, pues, complementarios sino que pertenecen a distintas esferas lógicas” (1981: 84).

Rafael Julián, en su polémico artículo sobre las relaciones entre el pensamiento de Morgan y el de Engels y la imposibilidad de verificar las conclusiones de aquel —tema sobre el cual volveré al final de este capítulo—,

---

corroborar la afirmación de Godelier acerca del aporte de los dos grandes sistemas de parentesco, y agrega:

[Hoy] “se reconoce que las relaciones de parentesco están conectadas no solo con la estructura de la familia sino también con las reglas de la residencia, con las condiciones tecnológicas y con las relaciones de producción” (1986: 15).

Pero esto es exactamente lo mismo que dice Morgan cuando plantea que se trata de sociedades que tienen como fundamento la organización social, es decir, que la gens es la base de su estructura social, de su sistema de vida. Sus análisis sobre los iroqueses lo demuestran con claridad; por ejemplo: la Liga misma es una gran familia consanguínea. Respecto de la multicausalidad que opera sobre la dinámica de cambio del parentesco y la familia, véase más abajo en este mismo capítulo.

De acuerdo con Paul Mercier (1969: 47), Morgan habría afirmado la existencia del estado de promiscuidad que la antropología de hoy no acepta — pero que desde mi punto de vista no tiene sustentación en las ideas del pionero norteamericano— y postulado una coincidencia entre terminología y relaciones de parentesco, que no se niega por completo en la actualidad.

Lisón Tolosana cree que son tres los principios que guían las investigaciones de Morgan y que este habría introducido en forma innovadora en el campo de la investigación antropológica, a saber:

“La terminología clasificatoria [...] es una condensación verbal de funciones, derechos y obligaciones sociales que están en la base de la organización social y política [...] Los sistemas de parentesco, que reflejan sistemas sociales dados, permanecen aún después de que estos han desaparecido [...] en cuyo caso, la nomenclatura refleja las anteriores condiciones de la sociedad” (1980: 36).

Sobre ellos, considera que los dos primeros han mostrado ser correctos, mientras se ha comprobado que el tercero es falso, y como este último es la

---

base de la metodología de Morgan, esta queda cuestionada (Lisón Tolosana *ibid.*).

Con los anteriores y otros criterios de diferentes autores en mente, pasaré revista ahora a algunos aspectos que considero de mayor importancia en la concepción de Morgan sobre el tema. Un estudio más profundo acerca de los mismos excede los objetivos del presente escrito.

### ELEMENTOS DEL PARENTESCO

Morgan trata el sistema de parentesco como un sistema, es decir, como un todo conformado por un conjunto de elementos articulados y jerarquizados. En su metodología, toma cada uno de ellos para hacerlo objeto de estudio independiente, para luego restablecer la unidad del conjunto mediante el estudio de sus interrelaciones.

En el Capítulo III se mostró cómo la exposición de Morgan distingue varios niveles de abstracción en el cuerpo de categorías que utiliza para dar cuenta de los resultados de sus investigaciones y para pensar el hecho o institución social del parentesco. Una de ellas, la del mayor nivel de abstracción, es la de sistema de consanguinidad y afinidad en general que, si bien no es útil para la comprensión misma del fenómeno, si reporta una serie de ventajas a la hora de presentar el tema, especialmente porque permite transmitir una serie de elementos que son comunes a todos los sistemas que trata y hace posible describirlos en una forma adecuada. Por supuesto, como se verá, más adelante le es necesario abandonar este nivel más abstracto y adentrarse en el proceso de captar la realidad histórica del desenvolvimiento del concepto en sus diversas formas concretas de existencia. Los siguientes son los elementos que constituyen todo sistema de parentesco, aquello que les es común, aunque en

---

cada uno de ellos revisten formar particulares que los caracterizan y distinguen entre sí.

### Lazos de sangre

Los lazos de sangre, es decir, las relaciones puramente consanguíneas, son la base de los sistemas de consanguinidad; al comienzo, al inicio de los procesos de humanización, se trata de relaciones meramente naturales, biológicas, que se establecen a través de las relaciones conducentes a la reproducción biológica y que, por lo tanto, tienen en su origen un carácter animal, prehumano; o sea que ya existen en los grupos prehomínidos de los cuales se deriva la humanidad. Como resultado del proceso de humanización, y al mismo tiempo como uno de sus componentes esenciales, adquieren un carácter social, dejan de ser exclusivamente naturales en la medida en que quedan determinados por los sistemas de consanguinidad y afinidad y por las reglas de matrimonio, a la vez que se convierten en los mecanismos que permiten la reproducción simple de esos mismos sistemas y esas formas matrimoniales.

Un sistema de consanguinidad y afinidad contiene el conjunto de lazos de sangre que su sociedad reconoce como partes de un sistema total y estructurado —quedan, pues, algunos lazos de sangre que tal sociedad no reconoce y que no hacen parte de su sistema de parentesco—, pero también y principalmente comprende las formas de pensar tales lazos y de “utilizarlos” para fundar un plan de gobierno o un sistema doméstico. Además, estas relaciones de parentesco son recíprocas, es decir, al mismo tiempo van del ego a sus parientes y vienen de los parientes al ego. Cada una de ellas constituye un par de opuestos, ninguno de los cuales puede existir por sí mismo; así, por ejemplo, padre-hijo, tío-sobrino, primo-primo y demás.

### Terminología

La terminología es otro elemento integrante de los sistemas de parentesco. Contra lo que algunos expresan, Morgan no la identifica con los sistemas mismos, aunque, por supuesto, considera que están vinculados; toda terminología es la expresión material y visible de un sistema de parentesco y, por consiguiente, constituye la base de la metodología que permite acercarse a él para conocerlo, es su punto de partida.

Por eso, Morgan comienza su estudio al recoger las terminologías de las tribus indias norteamericanas, mediante su trabajo de campo personal o con el empleo de la conocida cédula de entrevista que envía a todo el mundo por intermedio de la Smithsonian Institution. Pero es preciso que se trate de terminologías en uso en la vida de la gente y no de vocabularios muertos, pues estos pierden la vida que deben expresar. La investigación debe comprender la recolección de los términos de parentesco, pero estos debe estar complementados por la observación directa de las relaciones entre las personas implicadas y por las explicaciones acerca de las mismas:

“Hay que observar que es imposible recuperar el sistema de consanguinidad y afinidad de cualquier pueblo, en sus detalles, a partir del léxico o aun de su literatura o su lengua, si aquel ha cesado de ser una forma viva [...] Solamente es posible obtenerlo, en forma completa, si se acude directamente a la gente” (Morgan 1970b: 17).

Ello porque un sistema de consanguinidad y afinidad o parentesco no es un grupo de parientes. El parentesco no es gente sino relaciones entre personas, es un cuerpo de relaciones abstractas. Las relaciones entre las gentes reales son aquellas de la gens o la familia, aunque algunas veces pueden coincidir. No puede decirse que el sistema de parentesco determine un grupo de parientes; este representa al grupo empírico de personas, el sistema de

---

parentesco recoge las relaciones ocultas que se dan entre ellos. Pero hay una unidad diferente del grupo de parientes y de la familia y que es más importante como base de organización de la sociedad, el grupo doméstico. El parentesco de una sociedad no dice nada de su familia ni de su grupo doméstico. Solamente una sucesión, una serie de tipos de parentesco sirve para conocer su historia.

Morgan no cree tener en sus manos el conocimiento de los sistemas de parentesco, solo con hacer acopio de una gigantesca cantidad de información; al contrario, esto constituye únicamente el comienzo de un arduo y largo trabajo. Ninguna terminología tomada en sí misma, aislada, dice mucho de la esencia del sistema que la subyace y produce. Para ir más allá de esta apariencia hay que utilizar la comparación. Morgan crea el instrumento para desarrollarla: sus tablas de consanguinidad y afinidad. En ellas, las terminologías están dispuestas con un ordenamiento que permite establecer las equivalencias y distinciones, más allá de aquellas obvias diferencias que se derivan de la variedad lingüística.

La comparación posibilita encontrar cuáles son las relaciones, pues reduce las terminologías diversas a la relación común. Pero, una vez que Morgan encuentra y sistematiza el esquema general de los dos grandes sistemas del parentesco, puede obtener el conocimiento de cualquier otro sistema con solo ubicar su terminología en las tablas. Así es como puede establecer, por ejemplo, que el séneca-iroqués y el ojibwa son el mismo sistema, pese a que emplean distinta terminología.

Uno de los principios que fundamentan la metodología de las tablas es la consideración, que Morgan demuestra, de que hay más correspondencias entre el sistema descriptivo y los lazos de sangre que entre el clasificadorio y tales lazos; por eso, el primero se toma como base o guía para ordenarlas y se considera como un sistema natural.

---

Pero esta circunstancia, al mismo tiempo y quizás sin Morgan proponérselo, introduce una connotación etnocéntrica, así como necesariamente las distorsiones consiguientes, pues se ve uno de los sistemas coloreado por los principios del otro, como ya he mostrado antes.

En los cuestionarios se inquiera por la terminología clasificatoria tomando como base de referencia una descripción de la persona cuya relación con el ego se quiere determinar: “¿Cómo llamo al hijo del hijo del hermano de mi padre?”. Se supone que la respuesta será: “Mi hijo”. Pero, ¿cómo una pregunta elaborada sobre la base de la lógica descriptiva puede producir una respuesta en la óptica lógica de la clasificación, si los principios de ambas son antagónicos?

Esto puede explicar por qué, como narra Morgan, se presentan determinadas dificultades en los procesos de aplicación de los cuestionarios en las sociedades indígenas de América Central y del Sur —hablantes del castellano y no del inglés—, que no se dan en la misma forma en Norteamérica. El sistema de parentesco inglés está más ceñido a descripciones puras que el español, por lo que se dificulta más la doble conversión, primero del inglés al castellano y, luego, de este a la lengua indígena correspondiente.

Empero, Morgan justifica este tomar el sistema descriptivo como guía para recoger y presentar la información de los sistemas clasificatorios, con el argumento de que las características del sistema descriptivo existen desde siempre en todos los otros sistemas de consanguinidad. Asegura que siempre ha existido la descripción de parientes, pero que ese no era el principio que predominaba antiguamente. En los sistemas clasificatorios, la descripción es solamente un medio para ubicar a la gente. En los descriptivos, es el rasgo esencial, su contenido. Distinción que disipa la objeción de Lowie, presentada por mí un poco más arriba.



---

Al interior de las categorías clasificatorias, la gente distingue los distintos tipos de padres, de hijos, de hermanos, etc. Es decir, que se establecen y reconocen claras diferenciaciones entre parientes que pertenecen a una misma categoría clasificatoria. Cada persona individual está ubicada y diferenciada con respecto a las demás, pero el sistema clasificatorio en sí no es individual sino colectivo, por eso agrupa; además lo hace sin distinguir entre afinidad y consanguinidad.

Lo propio sucede con las formas descriptivas —con excepción del sistema erse, que es puro—: todas tienen categorías clasificatorias de algún tipo, como la de tío, por ejemplo, pero estas son secundarias y derivadas y se usan con un contenido descriptivo, son determinadas por él y sirven para ubicar con respecto al ego.

### Conceptos de ordenamiento y jerarquización

El tercer elemento integrante de un sistema de consanguinidad es el conjunto de ideas y criterios que ordenan y jerarquizan los parientes en torno a un ego. Para Morgan, estas ideas son de las primeras que crea el ser humano durante el período de formación de su cerebro y uno de los primeros ejercicios de la mente que conduce a que broten los gérmenes iniciales de pensamiento. Esquematizando un poco, podría decirse que la humanidad se hizo con la creación de los sistemas de parentesco y, por su puesto, con el nacimiento de la idea respectiva.

Estas tres partes, los lazos de sangre, la terminología y los principios para ordenar los parientes, tienden a ser congruentes entre sí, pero cada una tiene su lógica y sus formas de cambio propias. No se corresponden directamente y ninguna de ellas puede ser considerada como un simple reflejo de las demás.

### EL IR DE LO COMPLEJO HACIA LO SIMPLE

Cuando Morgan pasa del estudio del sistema iroqués, el primero con el cual trabajó, al del ojibwa, al del algonquino y poco a poco extiende su indagación a toda América, al Asia, al mundo entero y, por consiguiente, al sistema descriptivo, la comparación le sirve para ampliar el campo empírico de su investigación —yendo de lo particular a lo general y a lo universal—, pero, a la vez, para producir y profundizar el conocimiento de cada una de las formas particulares.

En el desarrollo de su exposición, Morgan va de lo simple, el sistema descriptivo, a lo complejo, el sistema clasificadorio, orden que es inverso al de la serie lógica:

“Determinar el orden apropiado para ordenar los materiales que aquí se presentan fue problema de alguna dificultad. Seguí el orden natural del tema tan exactamente como me fue posible. Todas las formas de consanguinidad que aparecen en las tablas se resumen en dos, la descriptiva y la clasificadoria. La primera de ellas es la más simple en su estructura, y por esta razón debe considerarse en primer lugar” (Morgan 1970b: 7).

Un sistema natural es aquel en el cual la consanguinidad coincide en mayor grado con los lazos de sangre. El más cercano a esta situación es el descriptivo y podría recibir un ordenamiento perfectamente numérico; por esta razón es el más simple. Podría decirse, retomando los términos de moda, que es el menos simbólico, el que ha dejado menos espacio para el ejercicio creativo de la mente humana.

En la serie lógica que Morgan establece, el parentesco clasificadorio precede al descriptivo, mientras que la antropología piensa la serie histórica global de una manera diferente por completo. Según ella, se avanza de lo simple, es decir, lo salvaje y lo bárbaro, a lo complejo, que es la civilización. Tal como lo

---

presenta Morgan, el desenvolvimiento del parentesco avanza en sentido contrario, de lo complejo a lo simple. Solamente en la exposición se sigue el orden inverso, de lo simple a lo complejo, del descriptivo al clasificadorio. A todas luces, se trata de una concepción que toma la idea de partir del presente hacia el pasado como piedra angular de su metodología, y que es contraria del todo a la de la antropología.

Esta manera de plantear la relación entre los dos sistemas es claramente no evolucionista. Tampoco la mira cronológicamente, a la manera de ciertos historicismos. Según Morgan, no es posible saber cuál de los dos sistemas es más antiguo ni puede establecerse que uno de ellos provenga del otro se inclina a considerar que surgieron en forma independiente. Incluso, el paso del sistema clasificadorio al descriptivo, con la civilización, no es el resultado de una evolución, de un desarrollo del segundo a partir del primero, sino de una substitución, que se produce por las necesidades de desarrollo y predominio de un elemento de la vida social, ajeno, externo al parentesco: la propiedad privada y la herencia de los bienes apropiados.

La indagación logra establecer que las formas descriptivas, posteriores en el tiempo, son menos avanzadas y desarrolladas que las primeras. Según esto, lo más avanzado, lo que cumple mejor y de la manera más práctica con los objetivos y principios del sistema, se desarrolla hacia formas menos perfectas, sin que esto implique que se trata de un retroceso, de una decadencia. Así, el sistema romano del período clásico es la forma más desarrollada del parentesco descriptivo, mucho más que los sistemas más recientes, como el español, el inglés y otros.

---

## CAUSAS Y FORMAS DEL CAMBIO

Un sistema de parentesco no lleva en sí mismo las causas de su transformación; estas deben ser externas. La experiencia social produce cambios de forma, pero dentro de los mismos principios básicos del sistema. Es posible que en un sistema clasificatorio se presenten algunos términos descriptivos y términos clasificatorios en uno descriptivo, pero esto no afecta la caracterización del respectivo sistema pues, en ambos casos, tales términos operan de acuerdo con la lógica propia del sistema correspondiente: los términos descriptivos se establecen y usan con base en principios clasificatorios, los clasificatorios con base en principios descriptivos. Esta idea es sorprendentemente contraria a cualquier planteamiento de tipo evolucionista.

Morgan no concibe ni encuentra ninguna evidencia de que se haya dado el desarrollo histórico de uno de los sistemas de parentesco hasta convertirse en el otro; al contrario, lo fundamental es su ahistoricidad relativa, su persistencia, su auto-perpetuación a lo largo de indefinibles períodos de tiempo a través de los canales de la sangre, que son naturales. La terminología es otro mecanismo de conservación de los sistemas, ya que estos se aprenden por medio de ella cuando se aprende a hablar. El tercer factor de conservación está constituido por el hecho de que cada individuo conforma el centro de una inmensa constelación de relaciones de consanguinidad recíprocas; para que pueda darse cualquier cambio en ellas debería abarcar también a toda la sociedad, y esto es algo muy difícil de conseguir.

Otro tanto ocurre con el papel reafirmador que desempeña el hecho de que los indígenas siempre se dirigen a sus consanguíneos por el correspondiente término de parentesco y no por el nombre propio; cuando se trata de alguien no emparentado, se le llama “mi amigo”. Esta terminología se suele usar en la “forma pronominal”, es decir, anteponiéndole el posesivo “mi”: mi padre, mi

hermano, mi sobrina, mi tía, y así con los demás. La forma abstracta del término únicamente se usa en el plural, aunque no todas las veces; en algunos casos no existe.

Todo lo anterior contribuye a que una forma de parentesco no se adopte, deje o cambie, ni por azar ni por simple voluntad de la gente, y a que se produzcan cambios al interior de cada sistema, pero sin desbordarlo ni derribarlo. Por ejemplo, la ley del cambio del sistema descriptivo es la de un desarrollo que tiende a producir una complejización terminológica cada vez mayor, pero siempre dentro del mismo sistema.

### RELACIONES GENÉTICAS

La base principal mediante la cual Morgan explica la amplia extensión, prácticamente universal, de ciertas instituciones relacionadas con los sistemas de consanguinidad y afinidad, como la familia consanguínea o la punalúa y la gens, es la tesis de que las relaciones genéticas entre sociedades son la causa de las semejanzas que se presentan entre sus sistemas de parentesco:

“Si se supone entonces que las terminologías turania y ganowaniana se crearon independientemente en Asia y en América, ¿por qué necesidad imperativa tendrían que haber pasado cada una por las mismas experiencias, o que haber desarrollado la misma serie de costumbres y de instituciones y, como resultado final, haber producido idéntico sistema de relaciones? El mero enunciado de estas proposiciones ya parece refutarlas, tanta es su excesiva improbabilidad [...] Si ambas familias comenzaron, cada una en su continente, en un estadio de promiscuidad, sería poco menos que un milagro que ambas hubieran desarrollado el mismo sistema final de relaciones. Por la teoría de las probabilidades es imposible suponer que ambas pasaran por las mismas experiencias, desarrollaran la misma serie de costumbres y de instituciones y finalmente produjeran, cada una por sí sola, sistemas de consanguinidad que cuando se les compara resultan ser idénticos en sus características básicas y coincidentes en los más mínimos detalles” (1970b: 504-505).

---

Esto significa que fenómenos como la difusión, mediante la cual algunos elementos pasan de una sociedad a otra a través del movimiento que algunos denominan préstamo cultural, y la convergencia, que implica que fenómenos similares aparezcan en forma independiente en distintas sociedades, no son considerados por Morgan como la base principal para explicar las semejanzas entre los sistemas de consanguinidad y afinidad en diversas partes del mundo, aunque ya vimos que sí les da importancia en el origen de otras coincidencias. Nuevamente, en este aspecto, el parentesco difiere de otros aspectos de la vida social.

### REALIDAD DE LAS CATEGORÍAS

El descriptivo no es el único sistema natural en el sentido que definí antes; también el clasificador tiene que ajustarse a una forma natural, pues esta es una característica general de todo sistema de consanguinidad y afinidad; luego, este sistema no puede provenir del matrimonio entre parejas simples, pues no se ajusta a las relaciones que resultan de ellas, sino que tiene que hacerlo de otra forma de relación matrimonial. Como esta no existe, Morgan la “inventa”: el matrimonio por grupos, al igual que Marx se “inventa” el comunismo primitivo, que no existía en su época. Si es real o no, no interesa fundamentalmente, pues se trata de un recurso metodológico; lo que importa es que permita explicar los principios básicos de ese sistema de consanguinidad, como efectivamente lo consigue.

Sobre este problema de la existencia del matrimonio por grupos y de la amplitud de su difusión y presencia en las sociedades más antiguas, no hay un acuerdo entre los distintos autores. Así, por ejemplo, mientras Olmeda dice:

“Cuando Morgan escribió su libro, nuestros conocimientos acerca del matrimonio por grupos eran muy limitados [...] Se comprende, por tanto,

---

que Morgan la concibiese [a la familia punalúa] como el estadio de desarrollo inmediatamente anterior al matrimonio sindiásmico y le atribuyese una difusión general en los tiempos primitivos. De entonces acá, hemos llegado a conocer otra serie de formas de matrimonio por grupos, y ahora sabemos que Morgan fue demasiado lejos en ese punto” (1970: 202).

Harris (1978: 161), al contrario, asegura que es totalmente falsa la existencia del matrimonio por grupos en algún momento de la historia humana. Engels (1966) la acepta parcialmente y no en la forma extrema como supuestamente la habría planteado Morgan.

Morgan también habría inferido la familia consanguínea —que es diferente de la promiscuidad—, con el mismo espíritu científico de quienes inventaron el átomo para explicar el comportamiento de las sustancias químicas, para explicar ciertos fenómenos empíricos:

“Mientras la conjetura de Morgan en cuanto a la existencia previa de la familia consanguínea tiene base empírica, no ocurre lo mismo con el lugar que asignó en su esquema al estadio conjeturado, [los indicios no obligan] a asignar *ninguna* época especial a esta práctica” (Lowie 1972: 49).

## PLANES DE GOBIERNO

El que estas formas de matrimonio existieran en la realidad o simplemente fueran posibles desde el punto de vista de la lógica de las series orgánicas, remite a otro tipo de problema. La horda es incompatible con la promiscuidad; ella prima como forma inicial de organización humana y determina la existencia de la familia consanguínea. La familia es una institución primaria — lo que no quiere decir primera— como la gens, pero es más antigua que ella; ya hay familia en la sociedad con base en sexo, pero la gens no existe todavía. Sin embargo, tampoco en ella la familia es la célula básica de la sociedad, pues este “papel” lo desempeñan las clases basadas en el sexo:

“En lo más bajo del salvajismo, la comunidad de esposos y esposas, dentro de límites prescriptos, era el principio central del régimen social. Los derechos y privilegios maritales (*jura conjugalia*) establecidos en el grupo, se desarrollaron en un excelente plan, que se convirtió en principio orgánico sobre el que la sociedad estaba constituida” (Morgan s. f.: 47).

La organización basada en el sexo, con clases y categorías, es mucho más antigua que aquella que se funda en el parentesco, en la gens. Tal es la de los kamilaroi de Australia —pero esta tiene ya una existencia de muchos siglos, ha pasado por miles de años de desarrollo, y es necesario aceptar esto para poder comprenderla. Morgan introduce los conceptos de “clases masculinas y femeninas” para llamar las divisiones por sexo en el sistema clasificatorio (Reed 1980: 89).

El principio de sexo y el de parentesco son opuestos y no pueden ordenar simultáneamente la sociedad; desde el punto de vista de su contenido esencial, solo uno u otro puede predominar. En Australia prima el de sexo, aunque la forma externa que reviste sea la de la gens. Se trata, propiamente hablando, del primer plan de gobierno en la historia humana.

Este proceso de conformación de la primera forma de organización de la sociedad tiene un carácter natural, lo que no quiere decir biológico, pues opera con independencia de la voluntad del hombre, exactamente como Marx (1971b: 112) considera natural a la comunidad primitiva: “*La comunidad tribal, comuna natural, no es el resultado sino la condición previa de la apropiación (temporal) y de la utilización colectivas del suelo*” (subrayado mío).

En Australia, pese a la gens, la población sigue agrupándose por sexos y las categorías matrimoniales no logran evitar los “males” del matrimonio entre consanguíneos. Con la aparición de la gens, el individuo accede a una clase complementaria de mujeres y puede asegurar la reproducción, demasiado



---

limitada antes por la operación de dos exogamias a la vez: la de clase y la de gens. Se elimina el matrimonio entre primos, o mejor, se amplía el intercambio matrimonial más allá de él, lo que debilita la organización en clases de sexo. La existencia de mitades demuestra la organización original en dos grupos femeninos exógamos que se segmentaron o subdividieron.

Al superponerse a la organización por sexos, la gens debe amoldarse al matrimonio entre primos cruzados. La exogamia de mitades se transforma poco a poco en exogamia de gentes y, como estas tienen las mismas clases, comienzan a romperse esas categorías y a casarse con categorías suplementarias que antes les estaban prohibidas. Aparecen casos de personas que se casan en categorías diferentes a las prescritas; son fenómenos tendenciales que implican la transición.

### Segmentación e integración

Morgan considera que la organización política de la civilización es aquella que se basa en el territorio y al mismo tiempo afirma que se opone a la *societas* —según Lowie (1981: 67), Henri Maine fue el primero en adoptar esta antítesis entre agrupación por sangre y unidad territorial—, y con mayor razón a la organización de clases por sexo. Pese a lo anterior, el territorio juega ya un papel en este segundo tipo de sociedades en la medida en que hay una distribución espacial de las categorías, como sucede entre los kamilaroi: en su forma de habitar, cada segmento tiende a una unidad territorial.

Los procesos de segmentación, tan importantes en las explicaciones de Morgan sobre la dinámica social, deben entenderse como una relación real entre organización territorial y organización social, pues ninguna de las dos se presenta pura ni la incompatibilidad entre ellas opera más que al nivel de las categorías abstractas. Sus propios análisis contradicen su afirmación de que la

---

organización social está basada puramente en el parentesco. La segmentación, aunque implica el desprendimiento de un grupo de parientes, de una parte de la gens, y tiende a reconstruir un grupo social semejante al de origen, implica una dispersión territorial, es más, una de sus causas es la presión de la población respecto a los recursos de un territorio dado. El grupo que se desprende lo hace no solo de los otros parientes sino de un asentamiento dado. Esta “lejanía” espacial y social implica algunos cambios —mayores o menores— en las condiciones de vida y, por ende, en las necesidades, y produce una diferenciación en un plazo más amplio.

Así, los procesos de segmentación social son duales: en ellos hay ruptura de lazos de consanguinidad, pero también una separación territorial. De ahí que la reproducción y desarrollo de las nuevas unidades no dé como resultado unidades idénticas a aquellas de origen. Morgan muestra cómo se crean, incluso, diferenciaciones lingüísticas, con la aparición de formas dialectales y aun de lenguas diferentes.

Las gentes originarias se segmentan y dan origen a otras. Luego, estas se reúnen de nuevo, pero no para reconstituir la unidad originaria, sino para producir un nivel mayor de organización social: las mitades, las fratrías, con funciones, privilegios y derechos nuevos. Es decir, no se trata de que se regrese a la situación original del pasado, se trata de un avance de la sociedad en su camino de progreso.

Por tanto, la segmentación no constituye una categoría aislada, sino una de un par de categorías en relación dinámica: segmentación—integración. No hay sociedades segmentarias puras, la segmentación es solamente un momento del proceso histórico general, el otro es la integración. Por supuesto, la duración de tales procesos puede ser muy prolongada y, si se miran durante un período relativamente breve, es posible que se capte solamente uno de los momentos

---

del proceso, bien la segmentación, bien la integración. La tribu no es únicamente una organización segmentaria, históricamente es el resultado de un proceso de segmentación—integración. Además, no se trata de un proceso cíclico sino progresivo o, si se quiere, en ciclos que avanzan en espiral. La nueva unidad siempre se produce en un nivel mayor.

### RELACIÓN FAMILIA-PARENTESCO

Cuando se dice que la gens es la base de la sociedad, se está diciendo que la sociedad se basa en el parentesco. La familia —grupo unido por lazos de sangre— es necesaria para la creación y perpetuación de la gens, pero ello no implica dependencia o determinación entre ellas. En la familia hay un predominio de la consanguinidad natural; la gens plantea principios claramente sociales. La familia cambia, mientras la gens permanece. Por lo tanto, en la serie de instituciones no aparece la gens, pero sí las formas de familia. La antropología y la sociología hacen una magnificación inadecuada de la familia al presentarla como si fuera la célula básica de la sociedad.

Incluso, el grupo de consanguíneos de las familias consanguínea y punalúa es diferente de la familia, pues las categorías de parentesco no corresponden a relaciones entre individuos sino entre grupos. La categoría de familia propiamente dicha sería aplicable únicamente a la monógama. Así lo vió Morgan, quien, finalmente, se decidió a utilizar este concepto en forma general, pero sentando la diferencia entre familia primitiva y familia moderna.

Familia y sistemas de consanguinidad, sin embargo, están relacionados. Las formas de familia crean los sistemas de consanguinidad correspondientes, pero no basta con que aquellas se transformen para que estos se modifiquen también; al contrario, para que esto suceda, debe darse una profunda reestructuración del conjunto de la sociedad.

---

O sea, que la relación de causa a efecto entre familia y parentesco es solo abstracta, teórica; en la realidad, los cambios en la forma de familia únicamente suministran la base para que cambie el parentesco, pero la causa que produzca realmente ese cambio debe venir de afuera, ser externa:

“Existe relación directa entre los sistemas de consanguinidad y los regímenes de familia. La familia representa un principio activo. No se estaciona nunca, sino que avanza de un nivel más bajo a uno más alto a medida que la sociedad adelanta, y acaba de pasar de una forma a otra de grado más elevado. En cambio, los sistemas de consanguinidad son pasivos; registran los progresos que la familia realiza a largos intervalos de tiempo y solo cambian radicalmente cuando la familia ha sufrido igual cambio radical” (Morgan 1970a: 370-371).

Marx habría acogido plenamente la formulación de Morgan, si nos atenemos a lo que dice Engels (1966: 191), agregándole que *“lo mismo sucede en general con los sistemas políticos, jurídicos, religiosos y filosóficos”*.

En la definición de gens que Morgan retoma en *Casas y vida doméstica de los aborígenes americanos*, aparecen los elementos claves que la conforman. De acuerdo con ella, la caracterización es clara y desmiente a quienes han descalificado sus teorías con el argumento de que los nuevos conocimientos han demostrado que la gens no está basada en relaciones de consanguinidad, puesto que se ha descubierto que el antepasado común es ficticio. Morgan tiene esto en cuenta sin que sea obstáculo para su concepción, pues no considera como esencial el que los ancestros de las gentes tengan que ser reales.

“Una gens, entonces, es un cuerpo de consanguíneos descendientes del mismo antepasado común, distinguidos por un nombre gentilicio y unidos siempre por afinidad de sangre. Incluye solamente la mitad de tales descendientes. Cuando la descendencia es por línea femenina, como fue universal en el período arcaico, la gens está compuesta por un supuesto ancestro femenino y sus hijos, junto con los hijos de las descendientes mujeres, a través de mujeres, indefinidamente” (1965: 2, subrayado mío).

---

Cada forma particular de familia tiene también un desarrollo interno. El levirato y el sororato muestran que la institución del matrimonio entre parejas simples está muy poco desarrollada en la familia sindiásmica. La prostitución y el adulterio indican que la cohabitación exclusiva está poco consolidada al comienzo de la monogamia y que esta todavía debe conocer nuevos desarrollos.

El desenvolvimiento de la propiedad, la existencia o desaparición de la gens, la guerra y otros sucesos, influyen en el desarrollo de la familia. Igual ocurre con la incidencia de la agricultura y el pastoreo, la arquitectura, el urbanismo. Es decir, que su desarrollo es multicausal, pese a que ciertas afirmaciones de Morgan, que se encuentran dispersas en sus obras, parecen señalar exclusivamente a las causas biológicas como las que producen el desarrollo de la familia y el parentesco y, en general, la presencia, consolidación y perpetuación de los distintos hechos en este campo. Por ejemplo:

“Como el matrimonio entre los miembros de la gens estaba prohibido, esto sustraía a los miembros de la gens de los males de los matrimonios consanguíneos, y, de este modo, tendía a incrementar el vigor del linaje” (1965: 5).

Pero, si se tiene en cuenta el conjunto de su concepción, es obvio que este vigor físico redundaba en una mayor capacidad humana para enfrentarse a un medio hostil, para transformarlo mediante las artes de subsistencia, es decir, por medio del trabajo. El aumento del vigor físico es, pues, un avance de las fuerzas productivas humanas, aunque Morgan no emplee directamente este concepto.

#### FRATRIA, PADRE Y GENITOR

Algunos conceptos que Morgan emplea pueden ser objeto de interpretación diferente de aquella que él les da; otros son objeto de discusión actual por parte de varios autores.

---

Morgan descubre la fraternidad, entendida —como la define en sus obras— como una unión de gentes. Pero esta parece ser la forma moderna de esa institución; al mismo tiempo, la descripción de la familia punalúa parece revelar una forma arcaica de la misma. La fraternidad sería, entonces y realmente, una hermandad de mayor o menor extensión, puesto que

“se basaba en el matrimonio de varios hermanos con las esposas de cada uno de ellos, en grupo; y el de varias hermanas con los esposos de cada una de ellas, en grupo” (Morgan s. f.: 27, subrayados míos).

Esto me parece claro para los iroqueses, entre los cuales el grupo básico de organización no puede ser la familia sino la hermandad (es decir, la fraternidad en su contenido arcaico y en el sentido literal de la palabra).

Por eso no existe entre ellos una unidad permanente que provenga de la estructura de gobierno, pues esta todavía no es permanente. Los *sachems* solo se reúnen durante los Consejos y la tarea de estos no abarca los asuntos cotidianos de cada nación. El resto del tiempo los *sachems* de cada una constituyen pequeños gobiernos nacionales, no se sabe si permanentes o también organizados por medio de reuniones ocasionales. La estructura de las gentes o tribus, fundadas en esa hermandad, es el elemento que da la estabilidad, la unidad, la permanencia.

Fox considera que un error capital de Morgan radica en que, cuando en su análisis de los sistemas clasificatorios encontró:

“Que al hermano del padre, y quizá al hijo de la hermana del padre, se le designa con el mismo término, él lo tradujo por ‘padre’, creyendo que era sinónimo de progenitor, e intentó con tortuosos razonamientos explicarse por qué el ego, al parecer, no era capaz de saber quién lo había procreado” (1972: 242, subrayado mío).

Aduce que en esas sociedades hay un término específico para designar al progenitor, distinto de aquel que significa padre. En Roma, *pater* designa al padre y *genitor* al progenitor (Fox *ibid.*).

---

Por dos razones, este ejemplo no tiene la validez que quiere asignarle su autor para refutar la concepción básica de Morgan sobre el parentesco clasificatorio: la primera, porque lo que Morgan plantea es que al padre y al hermano del padre se los incluye dentro de una misma categoría, lo mismo que a la madre y a la hermana de la madre, pero nunca al hijo de la hermana del padre, como dice Fox; segunda, porque el sistema de parentesco de los romanos no es clasificatorio sino descriptivo, en el cual siempre se hacen esas distinciones.

Lowie insiste también en el mismo argumento, y atribuye el que considera el principal error de Morgan a que este presume que:

“Un término nativo que se traduce <<padre>> es, para la mente nativa, sinónimo de <<procreador>>. No puede imaginar que un hawaiano haya podido llamar <<padre>> al tío materno, a menos que en una época el tío hubiere cohabitado con su hermana, y así haya sido un posible procreador de sus hijos” (1972: 49-50).

Es decir, continúa Lowie, que Morgan no comprende lo que realmente ocurre, porque se basa en las correspondencias de traducción de los términos indios con los nuestros.

[No se trata de que] “el hermano de la madre sea llamado padre, sino que tanto el hermano de la madre como el padre son designados con un término común, que no corresponde estrictamente a *ninguno* de nuestro idioma” (1972: 50).

Morgan explica con mucha propiedad que las terminologías para padres, madres, esposas o esposos se aplican a aquellos que pueden serlo potencialmente, aunque no lo sean en la realidad. Se trata únicamente de términos generacionales. El error de Lowie, como el de Fox, estriba en que piensan que hay una correspondencia exacta entre realidad y parentesco, punto de vista que atribuyen a Morgan.

Así lo entiende Service, quien encuentra que de todos modos hay una relación entre vida social y parentesco: “*Los términos de parentesco son*

---

*aspectos de la vida social y en cierta importante medida sus pautas pueden ser determinadas por las características de la sociedad misma” (1960: 747).*

### ¿HIPÓTESIS INVERIFICABLES?

Rafael Julián (1986: 13) menciona cuáles son, en su parecer, las razones que hacen inverificables las hipótesis de Morgan: 1) no se puede verificar en el terreno etnográfico la hipótesis del matriarcado, 2) no existe correlación binaria entre terminología y matrimonio, 3) los fenómenos del parentesco no están sujetos a evolución acumulativa. En cuanto a la primera, dice, no hay ninguna prueba de *“una fase en que gobernaron las mujeres y en la que predominó una cultura general de tipo maternal”*.

Ya he explicado (véase el Capítulo XII) que en ninguna parte de su obra Morgan considera que existiera un matriarcado definido de esta manera. Lo que plantea es la prelación de la gens matrilineal sobre la patrilineal y la existencia de una herencia por línea femenina dentro de la gens, así como un papel central de las mujeres en el interior del grupo doméstico que habita la gran casa colectiva. Menos cierto todavía es que tal idea, como lo afirma Julián (ibid.), *“está en la base de toda la reconstrucción histórica de Morgan-Engels”*.

Por otra parte, toda su argumentación se basa en una concepción del mito que es completamente polémica. En la actualidad, afirma:

“El mito no es un calco, una réplica de la realidad histórica. El mito aquí es considerado como la historia de un fragmento de la experiencia colectiva que existe necesariamente fuera del tiempo y del espacio [...] Hoy los mitos o más bien el discurso mítico es concebido como el discurso de la inversión. Todos los mitos que hablan de las mujeres y de su poder perdido, hablan en realidad no de un poder que se tuvo y que se perdió hace mucho tiempo sino de un poder que no se tiene hoy y no se ha tenido nunca” (1986: 14).



---

Discurso cuya fuerza ideológica sería justificativa del dominio masculino real y de la inferioridad de la condición femenina y dejaría sin pie las interpretaciones que Bachofen hace del mito y en las cuales se apoya Engels. Pero esta concepción del mito como inversión no es la única, ni está demostrada, ni puede generalizarse. Muchos otros autores actuales no lo miran de esta manera, aunque tampoco lo piensan como una imagen directa y exacta de la realidad histórica, pues, por otro lado, la visión que el mito ofrece de ella no es estática, sino que es materia de permanente reinterpretación de acuerdo con las necesidades del presente.

En lo referente a la evolución o no evolución acumulativa del parentesco, Julián refuta a Morgan:

[Los sistemas de parentesco y matrimonio] “son vistos hoy como modos alternativos de hacer las cosas, por lo tanto, como realidades que no están sujetas a una evolución acumulativa de la misma manera que no lo está, por ejemplo, la tecnología” (1986: 15).

Esta vez el problema aparece claramente como ideológico, como un enfrentamiento entre concepciones del mundo antagónicas, con los criterios del particularismo y el relativismo cultural norteamericanos confrontados con la visión histórica de Morgan.

### UN BALANCE

En concepto de Augé, el parentesco es uno de aquellos campos en los cuales el aporte de Morgan tiene una particular importancia, pues introduce y/o esclarece temas que aún tienen vigencia en esta área de investigación, en especial en lo relacionado con el sistema clasificatorio: la definición de las características del mismo, la idea de que es posible hacer un estudio comparativo de los diversos sistemas de denominación de los consanguíneos y los afines, la puesta en evidencia de los sistemas Crow y Omaha, y otros:

“Un progreso decisivo alcanzado en la antropología fue la identificación de seis tipos principales —y solo seis— de sistemas de denominación de parentesco en el conjunto de las sociedades humanas, que en sí constituye una aportación de espíritu estructural o, si se quiere, universalista, al análisis de las sociedades” (1987: 43).

La fundación de los estudios sobre familia y parentesco por Morgan, junto con el esclarecimiento de las características de la sociedad Azteca (véase el capítulo XIII de este trabajo), constituyen, al mismo tiempo, el proceso de creación de la prehistoria en su forma moderna. Para Engels, se trata de una

“Historia de la familia, donde, por lo menos en líneas generales, quedaron asentados permanentemente, en cuanto lo permiten los datos actuales, los estadios clásicos de la evolución. Para todo el mundo está claro que con ello se inició una nueva época en el estudio de la prehistoria” (1966: 180).

Así, después de introducir, pues esto fue lo que hice, un conjunto de temas que Morgan desarrolla en relación con los que llama sistemas de consanguinidad y afinidad, y de confrontar algunos criterios de otros autores sobre tales temas, pienso que es válida, en su parte substancial, la manera como Leslie A. White resume el aporte de Morgan en este campo:

“Cada sociedad humana de los comienzos se divide en grupos o clases sociales que, con referencia a cada individuo en la sociedad, se designan con términos de parentesco como ‘tío’, ‘hermana’, ‘suegra’, etc. La conducta de cada uno respecto a los demás, varía de acuerdo con la categoría de parentesco que existe con cada uno. Como las categorías son designadas con términos de parentesco, se presenta una estrecha relación funcional entre nomenclatura de parentesco y organización y conductas sociales. Sobre estas concepciones y postulados basa mucho de su trabajos la moderna escuela de antropología social. Ellos fueron descubiertos, elucidados y establecidos por Morgan hace muchas décadas” (1948: 144).

## CAPITULO XVI

### CONFESIONES DE AMOR Y ODIO

Como hemos podido apreciarlo a lo largo de este trabajo y lo ratifica con creces la extensa bibliografía que presento, casi toda concerniente a Morgan, son innumerables los autores que se refieren a él para caracterizarlo en una u otra forma, dentro de una u otra corriente teórica. La mayor parte de ellos lo hace con observaciones muy generales, de tipo superficial y, como es perceptible en muchos casos, sin hacer un análisis de fondo de sus diversos escritos; muchos, incluso, comentan la mayor parte de sus obras a través de terceros o repiten afirmaciones ajenas, que son las mismas una y otra vez en el tiempo sin que sean examinadas de nuevo; otros, en fin, se detienen en pequeños detalles o en elementos de naturaleza informativa para asegurar —o mostrar— que han sido superados por la marcha del conocimiento, especialmente aquellos que tienen que ver con la antropología, sea en su vertiente arqueológica, sea en la etnográfica y la histórica, y, con base en ello, pretenden arrinconar a Morgan entre los trastos viejos.

Pocos profundizan en el estudio de sus ideas e intentan ubicarlas de acuerdo con las corrientes antropológicas actuales o, al menos, tomándolas como ejes alrededor de los cuales articular su trabajo. Si bien unos logran definirlo con claridad como partícipe de alguna de ellas, otros muestran que sus ideas se mueven ancladas en varias vertientes y que son frecuentes las contradicciones entre sus distintos puntos de vista: estructuralistas, funcionalistas, difusionistas, materialistas, principalmente, y entre sus varios niveles u objetos de análisis: la historia humana, la condición social, la cultura,

---

los períodos étnicos, los procesos de cambio, las sociedades concretas — kamilaroi, iroquesa, azteca, por ejemplo.

Asimismo, los diversos autores rivalizan en atacarse unos a otros y en pretender mostrar cómo los demás caen con frecuencia en las mismas posiciones que critican en Morgan o cómo, otras veces, rechazan los puntos de vista de este desde un cierto ángulo, para luego retomarlos “disimulada o inadvertidamente” desde otros.

Me parece obvio que una de las razones que hace tan amplia esta polémica radica en las variadas definiciones que unos y otros toman para sustentar el significado que tienen función, evolución, cultura, estructura y demás conceptos necesarios para poder adelantar la discusión, instrumentos teóricos sobre los cuales, como es sabido, los antropólogos no logran ponerse de acuerdo a pesar de aislados esfuerzos y frecuentes llamados.

En este capítulo me referiré a algunas de estas posiciones polémicas, sin pretender agotarlas todas pues me haría interminable. He tomado aquellas que considero como de mayor interés o mejor sustentadas con el fin de explorar los argumentos de cada una y tratar de dilucidar su sentido y su razón de ser.

### CONFUSION DE NIVELES

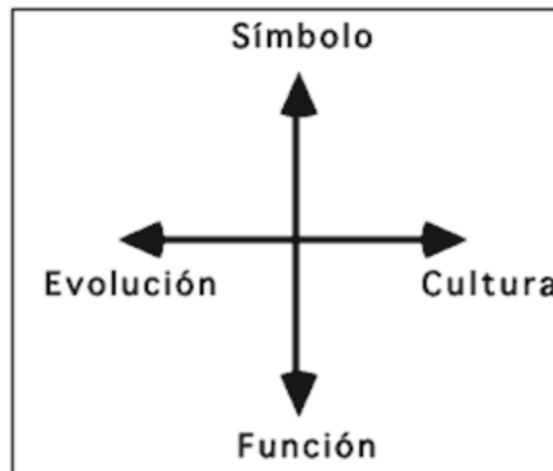
Comenzaré por la de Augé, una de las más recientes, quien al efectuar un amplio estudio comparativo entre las posiciones teóricas y metodológicas de algunos antropólogos fundadores, afirma:

[Es posible] “calificar legítimamente [...] de neoevolucionistas las tentativas de inspiración deleuziana que respetan las divisiones planteadas por Morgan (‘salvajes, bárbaros, civilizados’), aunque se inviertan los juicios de valor sobre el grado de ‘civilización’ de cada una de estas etapas” (1987: 34).

Para adelantar su análisis, este autor crea un modelo-resumen que abarca los principales temas que las diferentes concepciones antropológicas toman en cuenta. Estas se mueven entre cuatro polos —como él los llama— esenciales: símbolo, función, evolución y cultura, que no son independientes y que se relacionan entre sí por pares, en forma de contradicciones, para conformar dos ejes principales; entre los cuatro polos y a lo largo de los dos ejes se presentan relaciones dinámicas que cada autor piensa y trata de un modo peculiar y que pueden hacerse más visibles por medio de un esquema general bastante simple (ver Gráfico No. 6):

### **GRAFICO No. 6**

(Reproducido de Augé 1987: 40)



Alrededor de este “círculo” se mueven los distintos antropólogos en la búsqueda de conjugar los polos, lo que resulta en la creación de configuraciones teóricas peculiares y de distinto orden, algunas de ellas bastante difíciles y complicadas.

Este esquema único sirve de fundamento para establecer comparaciones entre los distintos autores. Con base en él, Augé trata de hacer evidentes las diferencias en la manera como cada autor concibe la relación con los polos y con los ejes que los unen. Por ejemplo, al referirse a la manera como Morgan se

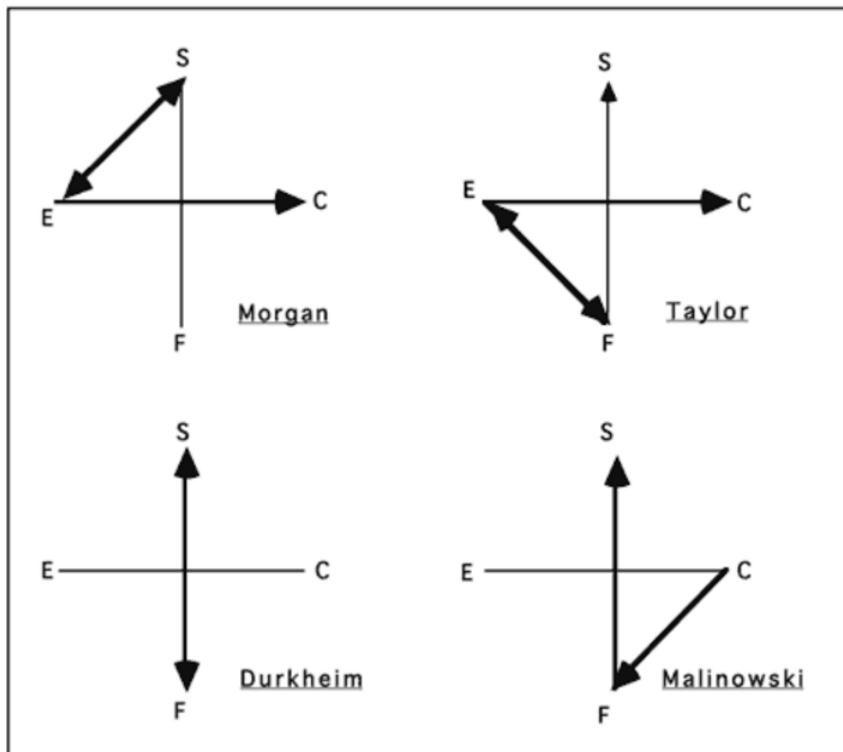
enfrenta tanto a los polos como a los dos ejes que ellos originan, símbolo-función y evolución-cultura, considera:

“Tal vez sea en la obra de Morgan donde aparecen más claramente, hasta el punto de la contradicción explícita, las tensiones ligadas al esfuerzo por aludir simultáneamente a los polos de los ejes y a estos últimos” (1987: 40).

Pero, según él, todos los antropólogos que contempla tienen en cuenta los “cuatro puntos cardinales” de la investigación, cosa que precisamente da una identidad antropológica a su trabajo. Para los cuatro autores que considera como los principales —Morgan, Taylor, Durkheim y Malinowski— el resultado puede apreciarse en el Gráfico No. 7.

**GRAFICO No. 7**

(Reproducido de Augé 1987: 69)



En donde: S = símbolo  
 F = función  
 C = cultura  
 E = evolución

---

Es posible notar cómo son Morgan y Taylor quienes tienen en cuenta la “evolución”, es decir, una visión histórica de la sociedad, de su adelanto y sus transformaciones.

Empero, al avanzar en su estudio cae en uno de los frecuentes errores de los críticos de Morgan, pues no diferencia los distintos niveles de abstracción en que se mueven sus ideas y planteamientos, como sucede en este caso con el lugar de “presencia” de las incompatibilidades entre los varios aspectos de la vida social o con la necesidad y reglas de congruencia entre ellos:

“Cuando Morgan nos dice que no puede existir la monarquía con anterioridad al estado ‘civilizado’ (caracterizado por la aparición de la escritura) y que esta es incompatible con un sistema de clanes, su análisis queda cuestionado a causa de los numerosos ejemplos africanos que constatan la existencia de reinos donde no se emplea la escritura y permanece el sistema de clanes” (Augé 1987: 42, subrayado mío).

Es clara en este texto la referida confusión de niveles, pues una cosa es el estadio o período étnico de la civilización, nivel amplio de abstracción que pertenece, como ya se ha visto, a la serie orgánica más abstracta y está caracterizado por la organización con base territorial —la *civitas*—, lógica en la cual es incompatible con el sistema de clanes —o *societas*—, y otra cosa es el nivel más concreto de las formaciones sociales o, como lo nombra Morgan, de las condiciones sociales, concretas e históricas, en donde tal incompatibilidad no necesariamente opera.

Además, no me parece que las afirmaciones de Morgan signifiquen exactamente lo que Augé le atribuye, al menos si nos atenemos a la cita anterior. En uno de sus textos acerca del régimen gentilicio (1970a: 219) explica: “*La imposibilidad emerge del hecho que las instituciones gentilicias son incompatibles con un rey o un gobierno regio*”. En otro lugar asegura:

“Es imposible encontrar una sociedad política o un estado basado en *gentes*. Un estado debe descansar sobre territorio y no sobre personas,

---

sobre la villa como unidad de un sistema político, y no sobre la *gens* que es la unidad de un sistema social” (Morgan 1970a: 109, subrayado mío).

De aquí se desprende que lo clave entonces no es comprobar la presencia simultánea de diversos elementos, sino definir el principio básico del sistema, aquel que lo funda. Para Morgan no puede haber sociedad política basada en gentes, pero sí puede haberla, como posiblemente ocurre con los estados africanos que se mencionan, en la cual existan las gentes como elementos subordinados o que permanecen. Como también pueden darse sociedades gentilicias en las cuales operan principios de vecindad territorial que no son predominantes. Así se observa en el caso concreto de la sociedad iroquesa, situación a la cual ya me referí antes, y en donde se aprecia precisamente la manera como ellos combinan ambos tipos de régimen social, con el fundamento o determinación por la gens.

La evolución puede darse, y este es uno de los aspectos de semejanza formal entre la teoría de Morgan y el estructuralismo, cuando cambian las relaciones entre los elementos componentes de una condición social. Si un elemento subordinado pero naciente, se convierte mediante su desenvolvimiento en el núcleo central, esencial, de una condición de la sociedad, esta pasa a una nueva etapa de su desarrollo.

Lo que habría que buscar en el caso de los ejemplos africanos a los que se refiere Augé, antes de intentar una caracterización definitiva de la clase de sociedad que representan, es cuál de los elementos ocupa el lugar central en cada uno de ellos, cuál jerarquiza a y predomina sobre los demás. Aunque tiene razón —parcialmente, pues no se puede generalizar a todas las circunstancias— cuando afirma que “*solo ciertas combinaciones de rasgos son posibles*”; no es dable, por ejemplo, la combinación de rasgos pertenecientes a los dos grandes sistemas de parentesco. Precisamente esta “flexibilidad” es la que permite a



---

Morgan dar cuenta de la particularidad dentro de la generalidad, como finalmente parece notarlo Augé:

“Morgan, sobre el problema del estado, como sobre otros, encara la dificultad de conservar la línea de la evolución sin perder de vista la especificidad de las combinaciones de rasgos que constituyen culturas; la noción de rasgo y la de estadio, relativizada en sí misma, tienden a conciliar la necesidad de elaborar un análisis funcional —solo ciertas combinaciones de rasgos son posibles— y uno del sentido (dirección y significado) de la evolución [...] Morgan tanto se resiste al análisis en términos de especificidades funcionales que destacan la lógica y evolución de determinados sistemas simbólicos (por ejemplo, el parentesco), como relativiza la noción de evolución haciendo hincapié en la difusión o transmisión de rasgos culturales” (1987: 42).

#### ¿DIFUSIONISMO, EVOLUCIONISMO O FUNCIONALISMO?

Al mismo tiempo, continúa Augé, esta tensión no resuelta por Morgan entre evolucionismo y difusionismo conlleva otra entre evolucionismo y funcionalismo, por ejemplo cuando pone el acento en el aspecto evolucionista al plantear la universalidad de la matrilinealidad y concluye en que es seguro que Roma y Grecia lo fueron en algún momento de su historia. Este planteamiento indicaría que:

“La matrilinealidad puede concebirse sola, independientemente de los demás aspectos de la vida social, por tanto, en una perspectiva resueltamente no funcionalista. Desde esta perspectiva se apela al recurso de la difusión como apoyo de la evolución: los canadienses del norte han empleado arco y flechas, pero, fuera de eso, son medio salvajes” (Augé 1987: 43).

Lo que ocurre es que los elementos que conforman los modelos teóricos de Morgan se presentan en la realidad combinados entre sí en lugar de ser necesariamente incompatibles, no porque deje de lado la noción de sistema, —la “marca” aparente del evolucionismo según Augé—, sino, al contrario, porque no concibe los sistemas históricos como indefectiblemente homogéneos. Ya vimos

---

que esta idea está en la base de su visión acerca del desarrollo desigual como forma de desenvolvimiento de las sociedades reales, combinada con la visión de desarrollo “homogéneo” que presenta en su exposición de las series orgánicas.

El papel que desempeña la difusión en el pensamiento de Morgan, tiene su fundamento esencial en la concepción anterior, pues lo que se difunde son rasgos y no sistemas; incluso, como lo muestra su exámen del proceso de integración de los iroqueses a la sociedad norteamericana, ni siquiera un proceso de colonización forzada permite a una sociedad trasplantar o imponer un sistema social global sobre otra. En consecuencia, la difusión no se considera como un fenómeno que opere en el campo de los sistemas abstractos, sino como un hecho de tipo histórico, que tiene una función explicativa en relación con las “mezclas” de rasgos o elementos que conforman cada condición social. Por supuesto, son las condiciones internas y no la difusión las que determinan la estructura de tal “mezcla” y, como ya mostré, la posibilidad misma de que un rasgo sea “aceptado” en una sociedad dada.

La evolución origina los rasgos culturales, la difusión los expande, es decir, se trata de dos procesos complementarios. No hay ninguna tensión que resolver entre ellos, como pretende Augé. Tampoco hay tal que *“los lazos culturales que se establecen entre pueblos vecinos disturban todas las secuencias de una clasificación evolucionista de la cultura”* (Stern 1931: 135).

No hay una desnaturalización de la perspectiva evolutiva en el análisis de Morgan, aunque, por supuesto, el suyo no es el planteamiento del evolucionismo clásico, sino su particular modo de formular y aplicar ciertos principios que luego vendrían a hacer parte de la concepción evolucionista más clásica. A mi manera de ver, Augé se equivoca cuando asegura que Morgan:

“Por una parte, desnaturaliza el aspecto fecundo del procedimiento evolucionista a causa de su interpretación difusionista de la cultura; por

---

la otra, limita el alcance de su descubrimiento de lógicas simbólicas mediante la interpretación rigurosamente funcionalista de las realidades simbólicas y el uso muy rígido del esquema evolucionista [...] Se encuentra en Morgan, entonces, un esquema evolucionista muy sencillo (las sociedades evolucionan de la promiscuidad a la monogamia), opuesto a su utilización sistemática de las hipótesis difusionistas. Sin embargo, esta contradicción parece ser la expresión de otra más profunda o, si se prefiere, el desplazamiento en el eje evolución-cultura de un debate propio del eje función-símbolo [...] El problema radica en la definición de función; al tiempo que esboza una concepción aparentemente muy estructural del parentesco, que se preocupa poco en vincular este a las otras instituciones o demás sistemas simbólicos de una sociedad determinada, relaciona una concepción muy utilitarista de la funcionalidad de la realidad con una concepción muy redundante del funcionalismo del análisis” (1987: 44-45, subrayados míos).

En el texto anterior, Augé reconoce a Morgan como el descubridor de las “lógicas simbólicas”, al tiempo que más adelante (1987: 45-46) presenta ejemplos en apoyo de las otras tesis que plantea, en especial la idea de Morgan acerca de la expansión del clan como consecuencia de su aporte al mejoramiento de la raza, a la que califica como una visión estrecha de la “funcionalidad de la realidad”, pues la tomaría como de simple utilidad, y aquella del “funcionalismo del análisis”, bajo la concepción de que la identidad de denominaciones conlleva la identidad de funciones, como se daría en el caso de Polinesia, en donde la presencia de un solo término para designar al padre y al hermano de la madre significaría que: *“El hermano puede copular con su hermana, que el sistema de denominación es sencillo y que por esta razón es, en términos evolucionistas, el más antiguo”*.

Por eso, Morgan no otorga un valor heurístico a la noción de función, al mismo tiempo que apela a la idea de difusión para dar cuenta de las *“irregularidades de la realidad”*. Dice Augé:

“Al no exponer la realidad en términos de funciones, Morgan se vale del difusionismo, lo cual contradice su opción evolucionista: la dificultad que aparece así en el eje evolución-cultura depende, de hecho, de una

---

reducción de la noción de función a la de símbolo y de esta a la de rasgo cultural. Una cultura está hecha de rasgos que, salvo accidente, se reflejan unos en otros; el sentido de una sociedad, el significado del lenguaje y los símbolos en ella vigentes únicamente puede remitir a su estado y nivel. Para Morgan, ante todo es necesario que símbolo y evolución puedan conciliarse y conjugarse (1987: 46, subrayado mío).

El problema radica, como claramente lo percibe y anota Augé, en que Morgan no expone la realidad “en términos de funciones”, pero no lo hace porque no es un funcionalista. El no cree que una cultura esté hecha de rasgos que, salvo accidente, se reflejen unos en otros. Para él hay un elemento “mediador” que es clave y que lo conduce mucho más allá de esta concepción: el de las necesidades sociales.

### La noción de necesidad

Los análisis de Morgan, como ya se ha visto, están orientados sobre la base de una teoría de la necesidad. Las condiciones internas de una sociedad en un momento de su desenvolvimiento, aquellas que hacen necesarios y posibles determinados cambios o que se adopten ciertos rasgos conocidos por difusión, así como el papel que estos han de tener, están conformadas por un sistema de necesidades que no se reducen a aquellas simples o solamente de base biológica, como sucede en el funcionalismo de Malinowski, sino que son necesidades sociales, creadas por el pueblo a través de su vida, y que por lo tanto son productos de la actividad humana.

Y si el clan se extiende hasta cubrir casi todo el mundo sobre la base de su exogamia, la causa no puede verse exclusiva ni principalmente en el “mejoramiento de la raza”; lo que se aumenta, mejora, desarrolla, es la capacidad humana para apropiarse el mundo. Sin grandes inventos ni descubrimientos, con artes de subsistencia relativamente poco desarrolladas, con un escaso desenvolvimiento de las instituciones, el ser humano, si bien se

---

diferencia ya bien claramente del animal, aún depende demasiado de su propio vigor físico para subsistir y avanzar, para vencer los obstáculos que le opone la naturaleza. En este período de su historia, para usar el lenguaje de Marx, el desarrollo de las fuerzas productivas consiste básicamente en el desarrollo del cuerpo físico humano y en el de las formas de organización, de cooperación en el trabajo. Y ambos factores, ambas necesidades, son satisfechas por la organización gentilicia o, al menos, así lo cree Morgan :

“Al descansar sobre el lazo de parentesco como principio de cohesión, la gens daba a cada miembro individual aquella protección personal que ningún otro poder existente hubiera podido ofrecerle” (Morgan s. f.: 68, subrayado mío).

Entonces, la utilidad o, si se quiere hablar así, la funcionalidad de objetos, rasgos e instituciones no es inmediata, está mediada de manera muy amplia por factores históricos de carácter nítidamente social que cumplen, ellos sí, una “función” heurística en los análisis de Morgan. Véase al respecto mi reflexión sobre los planteamientos de este relativos a la causalidad del grupo doméstico comunista que habita en la gran casa colectiva (capítulo XII de esta obra).

Una argumentación del mismo tipo no impide a Bohannan (1965: viii) afirmar que Morgan, a la luz de las modernas categorías, es más un funcionalista que un evolucionista, puesto que desarrolla una teoría de las necesidades de los grupos sociales —y de la cultura en términos de satisfacerlas—, además de una visión de las instituciones interconectadas en un todo. Aunque añade que sería un anacronismo considerarlo solamente como un evolucionista o como un funcionalista, ya que es anterior a las diferenciación entre las dos corrientes (1965: xv-xvi).

Cabe anotar que Díaz-Polanco, al discutir acerca del mismo punto, sostiene una posición semejante que sin embargo le permite calificar a Morgan en forma opuesta, acusándolo de “vicios evolucionistas” que, extrañamente, lo

---

conducen al funcionalismo como consecuencia necesaria de asignar un carácter universal a ciertos fenómenos sociales con fundamento en su carácter arcaico o en su “función positiva”:

“Esta organización a base de sexo no ha sido comprobada hasta ahora en tribu alguna de salvajes, fuera de Australia, pero el lento desarrollo de estos isleños en su comarca apartada, y el carácter más arcaico de la organización a base de sexo que la de a base de *gentes*, sugiere la idea de que aquella puede haber sido universal en las ramas de la familia humana, que más tarde reconocía la organización en *gentes*” (Morgan 1970: 48).

“El sistema que Morgan denomina ‘punalúa’, excluye el matrimonio entre hermanos propios o consanguíneos; ahora bien, nuestro autor ve como un hecho positivo, desde el punto de vista de la descendencia (el peligro de la descendencia *homocigótica*, como establece la genética moderna), que no se realicen cruzamientos entre hermanos consanguíneos, y por consiguiente, se ofrece esta función positiva como ‘prueba’ de una presumible universalidad del sistema [...] es decir, maneja la típica explicación *teleológica* que posteriormente será el alfa y omega de los funcionalistas” (Díaz-Polanco 1977: 28-29).

Godelier (1974: 262) le adjudica otros vicios provenientes de un evolucionismo, esta vez de “sentido único”, entre ellos “*la forma en que Morgan ordenó en una secuencia lógica y cronológica los diversos sistemas de parentesco*”.

Como consecuencia, continúa Godelier (ibid.), Morgan se vió obligado a deducir un estado original de familia que no existía en ninguna parte pero que habría tenido que existir, la promiscuidad sexual de los miembros de la horda; “*en ese estado, los padres y los hijos, los hermanos y las hermanas eran marido y mujer y no existía el incesto*”.

Presentado de esta forma, es falso que Morgan haga este planteamiento. Ya se vió cómo, para él, en esta época no existen de ninguna manera seres humanos sino, en el mejor de los casos, homínidos. Tanto es así que el mismo Godelier se ve obligado a admitir que esta evolución “había abolido la animalidad”

propia de la promiscuidad sexual primitiva y, al instaurar la prohibición del incesto y la regla de la exogamia, inaugurado la sociedad humana” (1974: 263, subrayado mío).

También es falso que Morgan crea, como se lo atribuye Service (1985: 51), que la evolución es auto-contenida y que es un desenvolvimiento de las potencialidades de la mente humana, sin acción de ningún tipo de causa externa.

De todo lo anterior es posible concluir que no hay mucha claridad acerca de qué clase de evolucionismo se habla cuando se hace referencia a Morgan como enmarcado dentro de esta corriente teórica. En los párrafos siguientes ampliaré un poco más esta idea.

Es bueno recordar que el evolucionismo social no es una extensión del evolucionismo darwiniano a la vida social, sino que el primero es más antiguo que el segundo. Del mismo modo, el hecho de que un autor proponga puntos de vista basados en la evolución como marco de referencia para realizar un análisis social, no quiere decir que necesariamente está influido por Darwin. Como afirman Beals y Hoijer (1969: 705), *“el evolucionismo cultural no es una mera extensión del darwinismo a los datos culturales [...] es más bien un desarrollo independiente”*.

“Se ha dicho frecuentemente que los evolucionistas sociales y culturales recibieron su inspiración principal de los escritos de Charles Darwin, pero para seguir la línea histórica debe señalarse que los principales libros que contribuyeron a este punto de vista (Comte, Hegel, Marx, Spencer) aparecieron antes del *Origen de las especies*” (Kaplan y Manners 1979: 72-73).

Herskovits (1964: 502) considera que las teorías de Morgan y las de los demás evolucionistas son mucho más que un simple reflejo de la teoría biológica de la evolución. Las primeras obras del evolucionismo social —Waitz, Bastian, Bachofen, Maine, McLennan, Taylor— aparecen entre 1859 y 1865, o sea que

---

se escriben en la misma época en que Darwin está desarrollando sus investigaciones y elaborando su obra. Además, para ellos al contrario que para Darwin, la diferencia cultural no implica ninguna diferencia congénita, ninguna inferioridad mental.

Morgan, en cambio, compartiría los principios básicos del evolucionismo: 1) la suposición de etapas fijas de desarrollo de la humanidad, resultantes de su unidad psíquica; 2) el método comparativo, que sostiene que los pueblos ágrafos actuales son testimonios del primer estado del hombre; 3) la noción de supervivencia que, en Morgan, está despojada de la noción de algo inútil y sin vitalidad; al contrario, su vida con los iroqueses le mostró que eran elementos en plena función en su cultura (Herskovits 1964: 506-509). Para fundamentar su juicio, este autor cita a Morgan:

“Tan esencialmente idénticas son las artes, instituciones y modos de vida en un mismo estadio en todos los continentes, que la forma arcaica de las principales instituciones domésticas de los griegos y romanos, debe buscarse aún hoy en las instituciones correspondientes de los aborígenes americanos” (1970a: 21).

Pero Herskovits olvida que también corresponde a Morgan una afirmación que contradice la interpretación que da a la anterior:

“No se puede sentar que el salvaje australiano se halla hoy al pie de la escala, pues sus artes e instituciones, por modestas que sean, dicen lo contrario” (1970a: 56).

Incluso, hay antecedentes en autores que sin ser evolucionistas comenzaron a desarrollar ideas en esa dirección, algunos de ellos muy antiguos.

“Las razas primitivas contemporáneas... nos muestran, a grandes rasgos, las fases lentamente progresivas por las que pasaron los antepasados de los pueblos civilizados” (Charles Letourneau: *La condition de la femme dans les divers races et civilisations*, París, 1903: 3, cit. por Lowie 1981: 33).



---

Díaz-Polanco (1983) muestra que el positivismo de Comte plantea ya una teoría evolutiva con tres etapas de desarrollo social y construye un sistema que relaciona las etapas pasadas con las presentes para entender hacia dónde marcha la humanidad y cuáles son leyes que la guían; cada etapa prepara la siguiente. La búsqueda de los fundamentos del equilibrio social es la herencia que Comte transmite a las tendencias teóricas de la primera mitad del siglo XX. En su obra erige como dogma fundamental “la razón del progreso”:

“Todas las grandes épocas históricas [son] fases determinadas de una misma revolución fundamental, en la que cada una resulta de la precedente y prepara la siguiente según leyes invariables que fijan su participación especial en el común progreso” (Comte, cit. por Díaz-Polanco 1983).

Esta idea es heredada y compartida por un buen número de autores contemporáneos de Morgan. Incluyo un único ejemplo, el de McLennan (1886: 301): *“hablando a grandes rasgos, todas las razas humanas se han desarrollado desde el estado salvaje siguiendo una misma línea de carácter general”*. Al terciar en la polémica, Angel Palerm considera como de carácter evolucionista la siguiente idea:

“existe un movimiento histórico de las sociedades humanas, vistas en su conjunto, desde lo simple a lo complejo, y desde lo homogéneo a lo orgánicamente diversificado [...] calificado de progreso” (1977: 78).

En cuanto a la incidencia del evolucionismo en Morgan, Service (1985: 44-46) la ubica bien lejos de un conocimiento directo de Darwin. Asevera que es posible que la influencia de la filología en hacer de Morgan un evolucionista — sobre todo a través del reverendo Joshua Mc Ilvaine, profesor de Princeton y amigo de Morgan—, sea mucho mayor que la de la biología. Es aquel quien le da la idea de que el sistema clasificatorio se deriva de la cohabitación de un grupo de padres con uno de madres, es decir, de antiguas formas de matrimonio y familia. Considera, además, que Morgan no es un darwinista y que su idea de

---

evolución es la muy general de progreso de bajos a altos estadios de tecnología, moral y pensamiento; incluso, su idea de la destrucción del sistema clasificatorio por la propiedad es antievolucionista.

Un poco más adelante, Service (1985: 47) plantea que Morgan nunca acepta plenamente la idea darwinista del origen animal de la humanidad y que a veces atribuye los comienzos de todo a dios. Ya hemos visto que lo primero no es cierto y que Morgan incluso describe los mecanismos de diferenciación entre los animales y el ser humano en virtud del desarrollo de las artes de subsistencia, mediante las cuales este *“ha logrado el dominio absoluto de la producción de alimentos que, en el punto de partida, no era más suya que de otros animales”* (1970a: 22, subrayado mío).

Morgan tampoco usa los términos “selección natural” y “lucha por la vida” en el sentido darwinista de eliminación o reemplazo del más débil por el más fuerte ni como un mecanismo que explique la evolución. El concepto de “lucha” lo utiliza para enfatizar la dureza de la vida de los primeros hombres en sus comienzos (Service 1985: 47, nota 12).

El positivismo de Comte aporta un enfoque objetivo de la vida social al considerar que se rige por normas y no por caprichos subjetivos. Esto permite realizar su estudio científico, lejos de la curiosidad y del asombro subjetivos. Así lo ha visto Evans-Pritchard (1967: 49), quien plantea que los escritores de la época *“estudiaban sociológicamente las instituciones, es decir, en función de la estructura social y no de la psicología individual”*.

De acuerdo con otra idea evolucionista que viene de mucho atrás, las instituciones de hoy no se pueden comprender sin reconstruir sus antecedentes en la evolución; las supervivencias son huellas que facilitan esta reconstrucción. Pero los seguidores de este planteamiento hacen el énfasis en las semejanzas y no en las diferencias, pues aquellas permiten la ciencia de la historia universal.

Por eso adoptan como estrategia, y resulta más eficaz, la comparación; el trabajo de campo no permite esas generalizaciones. Es mérito de Morgan combinar la indagación de terreno con la comparación amplia (Harris 1978: 147-148).

Harris (1978: 161) reconoce la validez, en términos de evolución, de la serie de estadios planteada por Morgan, pues se puede asimilar a la aceptada hoy por la antropología; su salvajismo equivale a cazadores-recolectores, la barbarie a horticultores o sociedades tribales o preestatales, y la civilización a la sociedad estratificada de tipo estatal.

### REALIDAD Y SIMBOLIZACIÓN

Un argumento de Augé me permite ahora encarar la discusión acerca de otras concepciones de Morgan, las relativas a las “lógicas simbólicas”:

“El conjunto se relaciona con una interpretación muy estrechamente dicotómica y especular de la relación realidad-lenguaje o realidad-símbolo, así como con una distinción radical entre la realidad y lo que supuestamente la expresa o representa, y con la afirmación implícita de que no hay nada más en el representante que en el representado” (1987: 46, subrayados míos).

Se trata aquí del problema de la relación entre la realidad y su “simbologización”. De acuerdo con Augé, los textos citados —y subrayados— hasta este momento mostrarían que Morgan sostiene que hay una correlación y una correspondencia directas entre estos dos aspectos, pues afirma que el símbolo no contiene nada que no esté en la realidad que él representa, cosa que lo convierte en una imagen “especular” de aquella, razón por la cual su significado —como el del lenguaje— no puede remitir más allá del estado y nivel de la sociedad.

---

Pero es también el problema de la validez de las interpretaciones que la gente tiene para los distintos fenómenos de su vida, de las ideas que tiene al respecto en su cabeza. La antropología clásica niega que los miembros de las sociedades estudiadas conozcan las causas y características reales de sus hechos. La propia existencia de la antropología se fundamenta en este criterio. Si la gente supiera cómo son las cosas y por qué, esta rama del conocimiento no tendría razón de existir. En el mejor de los casos, estas explicaciones son relegadas a la categoría de “sentido común”, una de las fuentes de donde beben los investigadores, pero nunca se les otorga validez científica. Así lo plantea claramente Malinowski:

“La clave para interpretar la cultura no la pueden ofrecer los informadores nativos porque ellos la desconocen conscientemente. Es más adecuada la visión que ofrece el antropólogo” (1973, cit. por Vasco 1983: 670).

Service ha percibido que la posición de Morgan es diferente y que, en consecuencia, también lo es su método:

“Morgan pensó que las terminología de parentesco — y las ‘clases’ de categorías que resumen y objetivizan sus principales elementos— no denotaban relaciones generales de posición social, sino relaciones genealógicas aún vigentes [...] Se trata de un problema semántico: el de la relación entre lenguaje y realidad; más específicamente, tiene que ver con el problema de la explicación, de dónde buscar el significado de los términos de parentesco. ¿Se puede hallar el sentido ‘en las cabezas’ de la gente? ¿Está allí como una simple reflexión sobre algo que se percibe directamente? Si la respuesta es sí, todo lo que hay que hacer es preguntar a un informante sobre su genealogía y él o ella probablemente sabrá la respuesta. Este fue realmente el método de Morgan” (1985: 30-31).

Tal discusión nos remite a la vieja polémica contra la concepción marxista acerca de la relación entre la realidad y la conciencia y la —así llamada— “teoría del reflejo”, teoría que coincide muy de cerca con los planteamientos de Morgan, tal como lo he mostrado en el estudio de su

---

supuesto idealismo, —el cual, entre otras cosas, es refutado por los argumentos que Augé expone. Lenin (1960a: 11) es uno de los autores que plantea y defiende esta concepción: *“En la base de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico está la admisión del mundo exterior y el reflejo del mismo en el cerebro humano”*.

Otro de ellos es Engels. En la polémica que sostuvo contra Dühring, muchos años antes de la afirmación de Lenin, explica:

“Pero ¿de dónde recibe el pensamiento esos principios? [se refiere a los principios fundamentales de todo conocimiento] ¿De sí mismo? No [...] Los esquemas lógicos no pueden referirse sino a *formas de pensamiento*; pero aquí no se trata sino de las formas del *ser*, del mundo externo, y el pensamiento no puede jamás obtener e inferir esas formas de sí mismo, sino solo del mundo externo. Con lo que se invierte enteramente la situación: los principios no son el punto de partida de la investigación, sino su resultado final, y no se aplican a la naturaleza y a la historia humana, sino que se abstraen de ellas; no es la naturaleza ni el reino del hombre los que se rigen según los principios, sino que estos son correctos en la medida en que concuerdan con la naturaleza y con la historia” (Engels 1964: 21-22).

La diferencia entre las teorías enfrentadas es tan marcada que aun los conceptos mismos de símbolo y simbolización son cuestionados por los marxistas:

“Engels no dice que las sensaciones o las representaciones son ‘símbolos’ de las cosas, pues el materialismo consecuente debe poner ‘imágenes’, reproducciones o reflejos en lugar de ‘símbolo’” (Lenin 1960b: 41).

No es mi propósito repetir aquí este debate en los términos tradicionales y ya bien conocidos, aunque tampoco obviarlo, pues tiene que ver con el punto de vista filosófico de Morgan, nada materialista según Opler (1964: 110). Pero sí recalcar que, pese a diversas interpretaciones mecanicistas que se han dado a esta teoría materialista dialéctica del conocimiento, los marxistas han mostrado que ella no significa que el reflejo sea una mera copia de la realidad, ni tampoco

---

que no ejerza ninguna influencia sobre ella y sobre sus transformaciones; precisamente en ello consiste su carácter dialéctico.

Prestaré más bien atención a Marshall Sahlins, para quien la semejanza entre la terminología de Morgan y el discurso del moderno estructuralismo no debe confundir ni hacer pensar que Morgan sea un estructuralista, pues en la teoría de aquel, a diferencia de lo que se plantea en esta:

“La mente se presenta como el instrumento del desarrollo cultural, antes que como la autora de ese desarrollo. Antes pasiva que activa, simplemente racional más que simbólica, la inteligencia responde reflexivamente a situaciones que ella misma no produce u organiza [...] Lo que se realiza bajo formas culturales es una *lógica práctica*, biológica en las etapas iniciales, tecnológica en las posteriores. El esquema conceptual no consiste en la construcción de la experiencia humana sino en su verbalización, como en las clasificaciones de parentesco, que solo son los términos de un ordenamiento de facto de relaciones efectuado por razones económicas o biológicas. El pensamiento es reconocimiento, la concepción, percepción, y el lenguaje, reflejo de distinciones que ya cuentan con su propia razón. En el esquema de Morgan, la cualidad simbólica de la cultura no aparece; las palabras se limitan a ser los nombres de las cosas” (1988a: 63-64, subrayados míos).

Es la misma antigua idea del idealismo neokantiano acerca de la base de diferenciación entre el ser humano y el animal, tal como la expresa Cassirer con las mismas palabras de Sahlins:

“Podemos decir que el animal posee una imaginación y una inteligencia prácticas, mientras que solo el hombre ha desarrollado una nueva fórmula: *una inteligencia y una imaginación simbólicas*” (Cassirer 1965: 59).

Por eso pienso que Sahlins ha entendido y resume perfectamente la concepción de Morgan y en qué difiere esta de las posiciones del simbologismo antropológico en boga y que el propio Sahlins emplea; pero hay que ir todavía más allá.

---

Para demostrar sus afirmaciones, Sahlins se refiere en forma extensa a los análisis de Morgan sobre el origen y las razones de la amplia difusión de varios fenómenos importantes en el nivel de las primeras formas de sociedad humana. En referencia a la gens, enfoca su atención sobre un texto tomado de *La sociedad primitiva*:

“Evidentemente, un objetivo primordial de la organización fue aislar a una mitad de los descendientes de un supuesto fundador e impedir que se casaran entre sí por razones de parentesco. (...) La gens probablemente originada en el ingenio de una pequeña banda de salvajes, ha de haber demostrado pronto su capacidad para producir hombres superiores. El predominio casi universal de la gens en el mundo antiguo constituye la más alta evidencia de las ventajas que confería” (Morgan, cit. por Sahlins 1988a: 66, subrayado mío).

De allí desprende algunas inferencias sorprendentes por su rigor en juzgar a Morgan y por lo lejanas que resultan al pensamiento real de este autor. De acuerdo con una de ellas, en el argumento de Morgan:

“La línea general de fuerza, *la orientación del efecto lógico*, va de la compulsión natural a la práctica conductual, y de la práctica conductual a la institución cultural”, es decir, a la organización y codificación (1988a: 66).

Otra de sus conclusiones causa mayor admiración porque permite detectar el sesgo peculiar que van tomando los argumentos centrales de Sahlins:

“Pero, entonces, la teoría de Morgan es apropiada para una cultura no humana, o bien para una humanidad no cultural [cuya capacidad está] en hacer ‘un uso racional’ de las percepciones transmitidas por los sentidos, y de actuar pragmáticamente sobre la base de la experiencia” (1988a: 66-67, subrayado mío).

Para mí resulta obvio que Morgan dice lo contrario de lo que Sahlins concluye, ya que afirma, en primer lugar, la probabilidad de que la gens fuera creada por el *“ingenio de un pequeño grupo de salvajes”*. Esto está de acuerdo

---

con su teoría relativa al modo como la sociedad avanza y se desarrolla, asimismo con el papel que la mente social tiene en el desenvolvimiento de la sociedad a través de los individuos más capaces, como ya he mostrado en otros capítulos de este texto: la mente humana se apodera del mundo dado, exterior a ella, realmente existente, toma los resultados de la experiencia, los integra y los eleva a un nuevo nivel, devolviéndolos a la realidad en una forma codificada (constituciones, planes, etc.), para transformarla y llevarla hacia adelante.

En segundo lugar, las ideas de Morgan no expresan otra cosa que la que afirman, a saber, que la diferencia entre el ser humano y el animal estriba en que el primero es capaz de asimilar y utilizar racionalmente los resultados de la experiencia, ante la que el segundo solo puede reaccionar instintivamente. Por esta razón, los humanos pueden avanzar, desenvolver su vida social, transformar su propia experiencia con base en el trabajo que sus cerebros realizan sobre el mundo, objetiva y realmente existente en su exterior, mientras que el animal se mantiene atado a los imperativos de su instinto y a los reflejos condicionados que se establecen en su contacto con la realidad material.

Esto coloca a Morgan muy lejos de ser la clase de teórico que se imagina Sahlins (1988a: 67) cuando se coloca bajo la guía del “sumo pontífice” del idealismo neokantiano, al cual ya he hecho referencia, un “antropólogo pre-simbólico” que supuso:

“Para la mente humana [*sprit*] solo es cuestión de apoderarse de esa realidad. Aquello que existe y subsiste ‘fuera’ de nosotros debe ser, por decirlo así, ‘transportado’ al interior de la conciencia, transformado en algo interno, pero sin agregar nada nuevo en el curso de ese proceso” (Cassirer 1933: 18, cit. por Sahlins 1988a: 67, subrayado mío).

Detengámonos una vez más en la manera como Sahlins analiza los puntos de vista de Morgan; esta vez los relativos a la familia consanguínea:



---

“Lo que Morgan dice es [...] que la diferencia entre ‘marido’ y ‘hermano’ y entre ‘esposa’ y ‘hermana’, no es una construcción simbólica implantada sobre el mundo sino la derivación racional de una diferencia objetiva existente *en* el mundo [...] Es una percepción de las ventajas biológicas resultantes de la distinción, y, por lo tanto, es una representación en términos sociales de una lógica exterior a esos términos [...] El pensamiento es, pues, reconocimiento y la mente un vehículo gracias al cual la naturaleza se realiza como cultura” (1988a: 65).

Aquí resulta evidente por completo en qué radica la divergencia esencial entre el pensamiento de Sahlins y el de Morgan, pues mientras este reivindica un planteamiento materialista relativo a la determinación de la realidad material, objetivamente existente fuera del hombre, sobre su conciencia, aquel sostiene el punto de vista contrario, el de un pensamiento “simbólico” que existe por sí mismo y se “implanta” sobre el mundo, creándolo o recreándolo a su imagen y semejanza. Este punto de vista no es nuevo en la historia del pensamiento:

“En Hegel, esto aparece de un modo místico, al considerarse las categorías como preexistentes, mostrándose la dialéctica del mundo real como el simple reflejo de este. En realidad, ocurre al revés: la dialéctica de la mente es simplemente la imagen refleja de las formas de movimiento del mundo real, así en la naturaleza como en la historia” (Engels 1961: 171-172, subrayado mío).

Que ello es así, se hace más perceptible todavía en la “acusación” que Sahlins (1988a: 68) dirige a Morgan, para quien, *“el lenguaje, pues, es simbólico solo en el sentido de que representa el mundo en otra forma, pero no tiene sentido propio si se lo separa del mundo”*.

Igual cosa se manifiesta en su recusación de otro de los criterios que atribuye a Morgan respecto del lenguaje:

“Ninguna lengua es una mera nomenclatura. Ninguna se basa en una correspondencia de uno-por-uno, entre sus propios términos y ‘las’ distinciones objetivas” (Sahlins 1988a: 69).

---

No es esto lo que plantea Morgan, quien considera, por ejemplo, que precisamente las relaciones de consanguinidad provienen de pensar de determinada manera los lazos de sangre, ellos sí existentes objetivamente en el mundo; véanse si no sus tablas o cuadros de parentesco (Morgan 1970b). Así, cada una de tales relaciones *“confiere un determinado valor a las distinciones dadas”* (Sahlins 1988a: 69). Por supuesto, en concepto de Morgan, la mente piensa sobre la realidad y no por sí misma, al margen y separada del mundo material. No todo lo que está en la realidad aparece contenido en el parentesco, pero lo que las relaciones de consanguinidad y afinidad contienen y expresan está en la realidad, proviene de ella, pero no en una forma idéntica, no en una “relación uno-por-uno”:

“Un sistema de tratamiento de las personas sería efímero, porque todos los usos convencionales son efímeros. También serían tan diversos como son las razas del hombre. Mas un sistema de consanguinidad es un asunto bien diferente. Sus parentescos nacen de la familia y del régimen conyugal, y son más permanentes que la familia misma, que progresa a la vez que el régimen se mantiene inalterable. Estos parentescos expresan los hechos reales de la condición social al construirse el sistema, y tienen una importancia de actualidad en la vida del hombre” (Morgan 1970a: 448, subrayado mío).

A propósito de este tema, es bueno recordar que la obra de Morgan se orienta al estudio de las sociedades salvajes y bárbaras y que la aparición de formas sociales como la familia consanguínea y la gens corresponde a los primeros períodos de su desarrollo. La relación entre realidad y pensamiento en estas sociedades no es la misma que se da en épocas posteriores; es más estrecha y directa. He aquí lo que la teoría marxista afirma al respecto:

“La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su

---

comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo [...] La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real” (Marx y Engels 1968: 25-26, subrayados míos).

De ahí que resulte absurda la interpretación de Sahlins cuando plantea que, en la visión de Morgan, las capacidades de los hombres son las mismas de algunos animales, como el castor:

“En su famosa monografía *The American Beaver and his Works* (1868), Morgan sostuvo vigorosamente la tesis de que ‘el principio del pensamiento’ es común al hombre y al animal. Las cualidades mentales del castor, escribió, son ‘esencialmente las mismas que presenta la mente humana’ (pág. 252). La diferencia entre esas cualidades y el pensamiento humano ‘y, por inferencia, entre los principios que respectivamente representan, es de grado y no de clase’” (1988a: 67).

### La historia es historia natural

La base teórica de la crítica que Sahlins desarrolla se transparenta todavía más por cuanto establece que para Morgan:

“Tal como un prominente marxista (Schmidt 1971, pág. 47) escribió hace poco acerca de Kautsky [...] la ‘historia humana es un apéndice de la historia natural, y sus leyes de movimiento son meras formas fenoménicas de las leyes biológicas’” (Sahlins 1988a: 70). [Hay versión en español de la obra de Schmidt 1982: 43, de donde retraduje esta cita].

Haciendo un paréntesis, vale la pena anotar que la mayor parte de los evolucionistas del tiempo de Morgan —y esto incluye a Darwin— vieron el desarrollo del ser humano como una parte de la evolución de la naturaleza, como bien lo afirman Beals y Hoijer: “*Los evolucionistas definieron la antropología como una ciencia natural; [buscaban] descubrir [...] las leyes psicológicas que subyacen y determinan la historia humana*” (1969: 17).

---

Dentro de esta óptica, la posición de Morgan es nítida y firme y sigue efectivamente los lineamientos que anota Sahlins, aunque sus críticas no puedan apoyarse válidamente en ella. Terray ve así el planteamiento de Morgan:

“La especie humana es de origen animal [...] La evolución ulterior de la especie humana no entraña una ruptura con este origen animal. Entre el reino animal y el reino humano, Morgan no admite ninguna discontinuidad. Dentro del individuo, el orden biológico y el orden cultural se encuentran indisolublemente unidos y se determinan recíprocamente” (1971: 18-19).

Por eso, resulta más conveniente acudir en forma directa al pensamiento de Marx sobre este tema que acercarse a él por intermedio de algún “prominente marxista”:

“La historia misma es una parte *real de la historia de la naturaleza*, de la transformación de la naturaleza en hombre. Las ciencias de la naturaleza han de comprender más tarde la ciencia del hombre, así como la ciencia del hombre englobará las ciencias de la naturaleza: habrá una *sola ciencia*”. (Marx s. f.: 140, subrayado mío).

Para abundar sobre lo mismo, traigo a cuento la forma como Engels establece la distinción entre estas dos historias, la natural y la humana:

“Ahora, toda la naturaleza se disuelve también en historia, y la historia solo se diferencia de la historia de la naturaleza en cuanto proceso de desarrollo de organismos *conscientes de sí mismos*” (1961: 201).

También Terray observa en la obra de Morgan, y casi con idénticas expresiones, un punto de vista semejante. En palabras del autor francés, se trata de un verdadero axioma, supuestamente inspirado en Darwin:

“Si la especie es una especie natural entre otras, la historia humana se convierte entonces en un momento de la historia natural, es el efecto de los mismos mecanismos, está sometida a las mismas leyes. En pocas palabras: la noción de historia se disipa ante la noción de evolución. Los historiadores consideran la historia como una obra cuyo autor es el hombre, Morgan la considera como un proceso cuyo objeto es el hombre” (1971: 20, subrayado mío).

---

Por supuesto, se trata de una apreciación exagerada. Ya he mostrado cuál es la concepción morganiana sobre la relación entre los humanos y su historia: esta depende, claro está, de condiciones objetivas, pero el ser humano no es un ente pasivo, no es un “objeto” frente a ella, sino que tiene un papel que cumplir, aunque tiene que operar enmarcado en tales condiciones:

“Los iroqueses estaban divididos en cinco tribus independientes que ocupaban territorios contiguos entre sí y hablaban dialectos de la misma lengua que eran mutuamente inteligibles. Además de estos hechos, ciertas gentes eran comunes a las diferentes tribus, como se ha mostrado. En sus relaciones recíprocas en tanto que fracciones separadas de la misma gens, esas gentes comunes proporcionaban una base natural y permanente para una confederación. Dados esos elementos, la formación de una confederación se convirtió en un asunto de inteligencia y de habilidad. En diferentes regiones del continente, un gran número de otras tribus mantenían entre sí el mismo tipo de relaciones, sin embargo no constituyeron confederaciones. El hecho de que las tribus iroquesas pudieran hacerlo, da evidencia de su capacidad superior” (Morgan s. f.: 128, subrayados míos)

Justamente como lo anota Sahlins, citado más arriba, para el materialismo marxista como para Morgan, el pensamiento y la conciencia humanos son las formas mediante las cuales la naturaleza se hace autoconsciente o, si se quiere manejar el lenguaje de la antropología, se torna en cultura, y alcanza una nueva etapa de su evolución. Sin embargo, no se trata de una identidad absoluta, de borrar toda diferencia, pues este proceso constituye una diferenciación en el seno de la naturaleza. Se trata de una unidad de lo diverso. Es una postura teórica, por cierto, diferente de aquella de varias escuelas o corrientes antropológicas que ven en el surgimiento de la cultura una ruptura con la naturaleza y en la hominización un paso de la naturaleza a la cultura, en tanto que piensan la dinámica de la sociedad como resultado o ejercicio de la oposición entre esos dos órdenes.

---

Nos encontramos entonces con que a esta altura de la argumentación todavía no aparece ninguna claridad en los críticos y exégetas de Morgan acerca de su evolucionismo o no evolucionismo, de su funcionalismo o no funcionalismo, aunque comienza a quedar clara su ubicación dentro del materialismo frente al simbologismo idealista. Entraré ahora a presentar y revisar otros argumentos.

Paul Bohannan, en su introducción a *Casas y vida doméstica de los aborígenes americanos*, nos presenta su versión de lo que son los principios funcionalistas básicos:

“1) que las instituciones humanas, y por ende la cultura, satisfacen las necesidades de las criaturas humanas e, *ipso facto*, los requisitos de la vida social; 2) que dentro de una sociedad o un campo social las instituciones humanas están clara y materialmente interconectadas, por lo que un cambio en una produce cambios en las demás” (1965: xvi).

Ideas que, en su opinión, Morgan incorpora a su pensamiento, mientras avanza con el agregado de un tercer principio:

“Las instituciones, al satisfacer las necesidades humanas y los requisitos sociales, conducen al hombre hacia formas de satisfacción de las necesidades más eficientes o altamente valoradas; en este proceso, estas instituciones pueden crear un nuevo conjunto de necesidades derivadas que ellas mismas no pueden satisfacer en forma adecuada [...] en la búsqueda por lograr satisfacerlas, tiene lugar el cambio social” (Bohannan *ibid.*).

Curiosamente, Service (1985: 100) acepta también que hay un funcionalismo en la generalidad de las ideas de Morgan, pero que, pese a su análisis de que el crecimiento de la propiedad privada conduce a la monogamia, el sistema descriptivo, los tribunales y la esclavitud, mostrando la influencia de una institución en otras, no hay un funcionalismo en lo que tiene que ver con el parentesco, pues este es creado por la familia monógama de la cual hace parte:

---

una forma de matrimonio y familia es una forma genealógica y la terminología es solo un aspecto verbal .

Si estas concepciones aparecen efectivamente en Morgan y si corresponden en realidad al funcionalismo, su acercamiento funcionalista resultaría básico para su evolucionismo y aquel, sin el evolucionismo, se quedaría corto para dar las explicaciones necesarias. Por lo tanto, cada uno podría resolver algunos problemas, pero la interacción sería de vital necesidad para poder responder a otros.

Que la solución de este problema no es tan fácil como parece serlo para Bohannan, puede percibirse en la amplia discusión que Terray adelanta sobre el mismo:

“Si existe en Morgan un funcionalismo, este, por otra parte, es poco ambicioso y se limita a dos tipos de afirmaciones. En primer lugar, Morgan declara que las instituciones duraderas responden todas a necesidades sociales; lo que plantea de esta manera es más una regla de investigación que una tesis de hecho. En segundo lugar, pone en relación determinada institución o, más exactamente, determinado elemento de cierta forma, con determinada necesidad social: el consejo de la tribu con las exigencias de cooperación, la jefatura con las de defensa, etc.... En cambio, se cuida bien de asignar a determinada esfera de la vida social una función única y permanente a través de los diferentes períodos étnicos: no se pregunta por la función de las relaciones de parentesco en general, de las instituciones jurídico-políticas en general, etc.... La función de unas y otras es, en efecto, su papel en el seno de un período étnico que en cierto sentido es una ‘esencia singular’. Ese papel puede variar de un período étnico a otro: definirlo de manera general y unívoca carecería, pues, de sentido. Subordinado a esta lógica social que constituyen las relaciones de compatibilidad/incompatibilidad evocadas más arriba, el funcionalismo de Morgan es, por otra parte, suficientemente flexible como para abstenerse de los amplios enunciados tautológicos en los que se complacerá con frecuencia el ulterior funcionalismo” (1971: 55).

Bohannan entra a explorar las obras de Morgan para tratar de hacer evidente su manejo de los mencionados principios. Asegura que el primero de

---

ellos aparece planteado en forma excelente en un texto muy breve en el que establece la correlación causal entre necesidades e instituciones: *“Toda institución humana que haya logrado perdurar se hallará enlazada con una necesidad continua”* (Morgan 1970a: 88).

El segundo estaría ilustrado por sus planteamientos sobre las relaciones entre terminología de parentesco y estructura familiar o entre interacción familiar y arquitectura doméstica. En tanto que el tercero aparecería ejemplificado en diversos textos en los que plantea cómo la ocurrencia de cambios sociales trae consigo nuevas necesidades, las cuales llevan a que ocurran otros cambios, imprescindibles si se quiere dar satisfacción a aquellas: *“La villa trajo consigo, al crear un cambio en el régimen social, nuevas necesidades en la organización del gobierno”* (Morgan 1970a: 223).

“Después de una permanencia largamente prolongada... la organización gentilicia entregó finalmente su vida... ante las exigencias de la civilización. Había disfrutado la posesión exclusiva de la sociedad a través de estos varios períodos étnicos, hasta que conquistó por la experiencia los elementos de la civilización, que luego fue incapaz de manejar” (Morgan s. f.: 350).

En otros de los textos de Morgan que Bohannan cita como evidencias, la aplicación del tercer principio no resulta tan fácil de percibir y más bien parecen referirse a otros temas. Así acontece, por ejemplo, con la aseveración relacionada con las bases que guían su visión de la arquitectura doméstica aborigen americana o con las razones que explican su presencia y su relación con el grupo doméstico constituido sobre la base del parentesco:

“Como clave para la interpretación de esta arquitectura se han empleado dos principios, la práctica de la hospitalidad y la práctica de la vida comunista” (Morgan 1965: 310).

“La debilidad de la familia, su incapacidad para hacer frente a la lucha por la vida, condujo a las tribus indias a la construcción de viviendas



---

colectivas a través de Norte y Sur América; y la organización gentilicia las llevó a habitarlas organizadas en familias relacionadas por el principio del parentesco” (ibid.: 268).

De todas maneras, no resulta tan obvio que tales principios hayan sido la base del pensamiento de Morgan, aunque puede probarse que algunas de sus anotaciones, tomadas fuera de contexto y no necesariamente en una forma consistente unas con otras, los reflejan. Los textos citados antes también pueden equipararse con planteamientos formulados por autores muy alejados del evolucionismo-funcionalista, pese a que Bohannan los considera característicos de esta corriente de pensamiento; así ocurriría con muchas ideas de Marx y Engels, entre otros. Esto, como cabría esperar, es motivo de nuevas confusiones y de otras interpretaciones.

### TRES LECTURAS

Emmanuel Terray (1971) es uno de los autores que más atención ha dedicado al estudio de *La sociedad primitiva* de Morgan y realiza de ella una lectura que sigue los principios aplicados por Louis Althusser para una segunda lectura de tipo “sintomático” de *El capital* de Marx:

“Tal es la segunda lectura de Marx: una lectura que nos atreveremos a llamar “*sintomática*”, en la medida en que descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a *otro texto*, presente por una ausencia necesaria en el primero, presente por una ausencia sin embargo producida —en calidad de síntoma— por el primero, como su propio lado invisible. Lo mismo que en su primera lectura, la segunda lectura de Marx supone la existencia de *dos textos* y la medida del primero por el segundo. Pero lo que distingue esta nueva lectura de la anterior es que en la nueva el segundo texto ya está en el primero (al menos como posibilidad), el texto invisible ya está contenido en el texto leíble como un modo de su propio lado invisible” (Althusser 1969: 33).

---

En una primera revisión de esta obra capital de Morgan, Terray ve posible efectuar una lectura de su texto explícito y derivar de ella un sentido evolucionista:

“No negaremos que una lectura ‘evolucionista’ de *Ancient Society* sea posible y legítima: porque el propio Morgan reconocía explícitamente su deuda para con Darwin, cuya influencia, nos dice, lo obligó a adoptar: ‘... la conclusión de que el hombre comenzó en el primer grado de la escala y, trabajando sobre sí mismo, se elevó a partir de ese primer grado hasta su estado presente’ (Morgan, cit. por Leacock 1963: iv).

Y resulta fácil localizar lo que *Ancient Society* toma prestado de *El Origen de las Especies* y de *The Descent of Man*: en primer lugar, por supuesto, la idea de evolución” (1971: 18).

Luego de establecer un amplio paralelo entre las ideas de Morgan y las de Darwin, Terray llega a una conclusión: parecería que todo el mérito del primero estaría limitado a la aplicación en la historia de los conceptos y métodos que el segundo utilizó en la biología. Pero entonces, se dice, no habría despertado el entusiasmo de Marx y Engels, puesto que ellos ya habían condenado distintas tentativas de darwinismo social. La única explicación para la acogida que le dieron tiene que encontrarse en el hecho de que los dos autores marxistas:

“No se atuvieron a la evidente lectura “evolucionista” de la misma. Hicieron una lectura original de *Ancient Society* que les permitió, más allá de las apariencias darwinianas, encontrar algo distinto” (Terray 1971: 28).

Pero antes de entrar a indagar en qué consiste ese algo distinto, Terray se dedica a realizar una lectura que puede dar la impresión de que hay un estructuralismo en Morgan, por un lado, interpretando sus categorías como “un conjunto de modelos” a la manera lévi-straussiana:

“La noción de estructura no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos construidos de acuerdo con esta [...] Las ‘relaciones sociales’

---

son la materia prima empleada para la construcción de los modelos que ponen de manifiesto la 'estructura social' misma. Esta no puede ser reducida, en ningún caso, al conjunto de las relaciones sociales observables en una sociedad determinada" (Lévi-Strauss 1969a: 251).

Y por el otro, mirando sus secuencias lógicas, internas a las series orgánicas, a la manera de "*los grupos de transformación de esos modelos*". Pero si se consideran las características que Lévi-Strauss atribuye a la estructura, se encontrará que aparecen entre ellas algunas que los autores que hemos mencionado antes miran como características identificatorias del funcionalismo, como sucede, por ejemplo, con la primera de ellas:

"En primer lugar, una estructura presenta un carácter de sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera de uno de ellos entraña una modificación en todos los demás.

En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos.

En tercer lugar, las propiedades antes indicadas permiten predecir de qué manera reaccionará el modelo, en caso de que uno de sus elementos se modifique.

En fin, el modelo debe ser construido de tal manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los hechos observados" (Lévi-Strauss 1969a: 251-252).

Respecto de la primera y de la última, ya se ha visto que las categorías creadas por Morgan corresponden de alguna manera a estas exigencias, pero la primera de ellas es propia de toda concepción de sistema, no importa a cuál teoría pertenezca. Además, Morgan no plantea nunca que la modificación de un elemento conlleve necesariamente la de todos los demás. En algunos casos su idea es la contraria, como pasa con las modificaciones que ocurren en las formas

---

de familia en tanto que los sistemas de parentesco persisten durante largos períodos de tiempo sin sufrir cambios, para citar un solo ejemplo.

La última, ya lo ha dicho el propio Morgan (véase el Capítulo III de este libro), es una condición general de la investigación científica, especialmente en el campo de la formulación de hipótesis, y no una exclusividad de los modelos estructuralistas.

Por supuesto, la estructura lógica de sus distintas secuencias o series orgánicas permite moverse en ellas en distintas direcciones, deduciendo unos de sus términos cuando están dados algunos de los demás, pero, en el caso de Morgan, siempre sobre la base de los hechos de la experiencia humana y no en una forma determinada solo por la teoría. La lógica interna de las series no es pues ni meramente teórica ni arbitraria, no es un producto creado por la mente que opera por y sobre sí misma. Es cierto que, como recuerda Terray:

“Dada la familia consanguínea, que incluía en la relación matrimonial a los hermanos y hermanas consanguíneos y también a los hermanos y hermanas colaterales, bastaba con excluir a los primeros del grupo manteniendo en él a los segundos para transformar la familia consanguínea en punalúa” (Morgan s. f.: 433).

“Las etapas intermedias de progreso aún no están bien establecidas; pero, dadas la familia punalúa en el estadio del salvajismo y la sindiásmica en el estadio medio de la barbarie, el hecho de que la una ha progresado a partir de la otra puede deducirse con un grado razonable de certeza” (Morgan s. f.: 443).

Pero, a diferencia de lo que sucede con el estructuralismo, este poder moverse teóricamente a través de los términos de la serie, no excusa a Morgan de investigar la forma real que ha adoptado dicho paso en cada sociedad en un momento dado de su historia, para lo cual crea y emplea el concepto de transición que ya analicé más arriba. Si diferencia entre las categorías abstractas de su pensamiento y la realidad material, también diferencia el movimiento de

---

las categorías en la mente del movimiento real de la sociedad. Además, la dinámica ideal de sus conceptos, su lógica interna, no es una creación teórica separada de la realidad, imputada a esta por él, sino el reflejo de la dinámica real, de las leyes de la sociedad.

Las formas sucesivas que adopta una idea, es decir el desenvolvimiento de los conceptos, no provienen de la lógica de las series ni están determinadas por ella, sino que son un resultado de la experiencia del ser humano que obra y piensa dentro de sus condiciones objetivas de vida y bajo la determinación de una lógica natural que es propia de la humanidad. Solo si se olvida esta parte de la teoría de Morgan es posible establecer conexiones con el estructuralismo lévistaussiano, pero estas serán necesariamente de naturaleza formal. Aunque en ciertas ocasiones hasta el propio Morgan haga afirmaciones como esta:

“Cuando se trata con la estructura de la sociedad, las relaciones orgánicas son las únicas que deben tomarse en cuenta. La municipalidad se encuentra en la misma relación con la sociedad política que la gens con la sociedad gentilicia. Cada una de ellas es la unidad de un sistema” (ibid.: 234).

Pero este estructuralismo de Morgan tampoco podría ser la causa del elogio de Marx y Engels, pues, como todo estructuralismo, “*descansa sobre una concepción positivista de la ciencia*” (Terry, 1971: 43).

Para buscar qué es lo nuevo que ellos pudieron leer en Morgan, se hace necesario investigar el concepto de período étnico tal como este lo concibe, concepto que no puede asimilarse en términos de identidad con la manera como aparece expresado en el texto. En este aparecen definidos los elementos que lo integran, las esferas que lo componen: “*Un estado técnico [constituido por invenciones y descubrimientos], un ‘arte de subsistencia’, una forma de gobierno, una forma de familia y una forma de propiedad*” (Terry 1971: 50).

---

### La estructura de relaciones

Pero estos aspectos son solo los componentes y no lo esencial del período étnico. Se hace necesario orientar la indagación a establecer su estructura, es decir, el conjunto y la naturaleza de las relaciones que ligan esos aspectos entre sí; estructura que no puede observarse de modo explícito en el texto sino que debe ser leída entre líneas, en el texto oculto. De entrada, Terray declara que se trata de tres clases de relaciones:

*“relaciones de compatibilidad/incompatibilidad; relaciones funcionales: estas operan dentro de los límites instituidos por las primeras; y por último relaciones de expresión, que a su vez están subordinadas a las anteriores”* (1971: 51).

En tanto que está postulado que la compatibilidad ocurre entre los elementos correspondientes a un período étnico, ya se mostró más arriba el caso de la incompatibilidad de la organización estatal con la gens; también son incompatibles, según Morgan, la monarquía y la sociedad basada en la gens (s. f.: 126), los privilegios señoriales con la gens, la fraternidad y la tribu (s. f.: 208), la herencia del cargo principal de la gens y la doctrina de la igualdad de derechos y prerrogativas (s. f.: 232) y otros muchos elementos; así:

*“Los Masagetas, a pesar de que ignoraban el hierro, poseían rebaños y manadas, combatían a caballo armados con hachas de cobre y lanzas con puntas del mismo metal, y fabricaban y usaban carros (*amaxa*). Es inimaginable que un pueblo que vivía en la promiscuidad haya podido alcanzar ese grado de adelanto”* (s. f.: 439).

En cambio, Terray (1971: 52-55) ilustra las relaciones funcionales con los mismos ejemplos, y algunos otros semejantes, que sirvieron a diversos autores para caracterizar a Morgan como funcionalista. Así ocurre con la explicación sobre el origen de la gens: *“La gens sobrevino como resultado de las necesidades de la humanidad de organizar la sociedad”* (Morgan s. f.: 330). O con aquella sobre la necesidad del consejo y del jefe militar de guerra:

---

“Constituido por los jefes de las gentes, el consejo encontraba en estas un fundamento natural. Satisfacía una necesidad y su duración estaba asegurada mientras durase la sociedad gentilicia [...] El papel confiado al consejo consistía en guardar y proteger los intereses comunes de la tribu” (Morgan s. f.: 118).

“Este cargo [el de jefe militar de guerra, ‘Gran Soldado de Guerra’] nació de las necesidades militares de la sociedad y tuvo un desenvolvimiento lógico” (Morgan s. f.: 149).

Por último, el tercer tipo de relaciones, las llamadas relaciones de expresión, son definidas como las relaciones entre los elementos y sus reflejos o formas de expresión. Por ello:

“Una forma puede ser reproducida en un ‘discurso’ al cual está unida como el modelo lo está al retrato. En la esfera del gobierno, Morgan otorga este rango de reflejo a las leyes y, más generalmente, a lo que denominaríamos la superestructura jurídica de los sistemas políticos: la ley traduce el funcionamiento efectivo del sistema, se limita a codificar la práctica, introduciendo en ella solo rigor y claridad” (Terray 1971: 55).

Pero el texto de Morgan que Terray trae en seguida como confirmación de sus palabras, no tiene ese significado:

“Las leyes más tempranas de los griegos, los romanos y los hebreos, después de haber comenzado la civilización, hicieron poco más que enunciar en términos jurídicos los resultados que su experiencia previa ya había incorporado en sus usos y costumbres” (s. f.: 550).

Tal como lo he mostrado en el capítulo sobre el papel del individuo en la historia, no se trata de un simple reflejo, sino de una sistematización de la experiencia que aplicada de nuevo a la realidad produce una transformación de esta, tan importante que la eleva a una etapa más alta de desarrollo.

Tampoco me parece muy feliz el siguiente intento de Terray por encontrar en Morgan un ejemplo de las relaciones de expresión:

“El crecimiento de la propiedad va a la par con el progreso de las invenciones y descubrimientos [...] El crecimiento de la propiedad está, entonces, estrechamente vinculado con la acumulación de las

---

invenciones y de los descubrimientos y con las mejoras introducidas en las instituciones sociales” (Morgan s. f.: 535).

De constatar que el crecimiento de la propiedad transcurre paralelo con el de inventos y descubrimientos, no puede deducirse que el uno sea una simple expresión del otro, su discurso. Morgan dice claramente que para que haya propiedad tiene que haber algo material que apropiarse y que, por consiguiente, el desarrollo de este algo —dado por inventos y descubrimientos— suministra un mayor material para la apropiación y da origen a nuevas formas de hacerlo. En lugar de una relación de expresión, lo que hay es una relación de determinación. No se ven pues por parte alguna las famosas relaciones del tercer tipo postuladas por Terray.

#### Las bases materiales

Más forzado aún resulta su intento por demostrar que Morgan propone una determinación del conjunto de la sociedad por las artes de subsistencia, cuando este califica su aserto de probabilidad y termina diciendo que no hay bases suficientes de conocimiento para comprobarlo:

“Por consiguiente es probable que las grandes épocas del progreso humano se hayan identificado más o menos directamente con la ampliación de las fuentes de subsistencia” (Morgan s. f.: 19, subrayados míos).

Además, Terray no diferencia entre fuentes y artes de subsistencia, distinción que Morgan sí establece, aunque las correlaciona como causa a efecto:

“Estamos capacitados para distinguir cinco de estas fuentes de alimentación humana, creadas por las que pueden ser llamadas artes sucesivas” (Morgan s. f.: 19).

“La subsistencia ha sido incrementada y perfeccionada por una serie sucesiva de artes, introducidas con largos intervalos de tiempo y



---

conectadas más o menos directamente con invenciones y descubrimientos” (Morgan s. f.: 4).

Pero lo anterior no quiere decir que las bases materiales de la sociedad no tuvieran ningún peso sobre el desarrollo de la misma; precisamente en ello radica, desde un cierto punto de vista, el carácter materialista del pensamiento de Morgan:

“El arado arrastrado por fuerza animal puede considerarse como el comienzo de un nuevo arte. Ahora, por primera vez surgió la idea de desmontar los bosques y colocar vastos campos bajo cultivo. Más aún, se hizo posible la concentración de poblaciones numerosas en áreas limitadas” (Morgan s. f.: 27).

En forma diferente a como lo plantean los criterios del marxismo, aquí la influencia de los cambios materiales en las artes de subsistencia, que desde este punto de vista aparecen efectivamente como desarrollo de las fuerzas productivas, se ejerce sobre otros elementos también materiales, es este caso el tamaño de la población, es decir, sobre la demografía. Pero no hay ninguna mediación “social” en esta cadena de transformaciones. El análisis de la población en sí, ya lo ha planteado Marx, solo puede conducir a un caos, ya que ella misma es determinada.

Es posible hacer una lectura similar del siguiente texto, en el cual se muestra como “natural” el proceso de segregación y diferenciación puesto que no se habla de la conformación de nuevas formas de relaciones económicas o sociales entre la población. Incluso, esta expansión cuantitativa de las tribus y las gentes es un nítido proceso de reproducción simple, que tomado en sí mismo y sin analizar sus resultados posteriores poco podría ser considerado como un avance:

“Nuevas tribus tanto como nuevas gentes se formaron constantemente por crecimiento natural; y el proceso fue acelerado sensiblemente por la gran extensión del continente americano. El método era simple. En

---

primer lugar ocurría una migración gradual de población a partir de un centro geográfico superpoblado, que poseía las ventajas de tener medios de subsistencia superiores. Continuando de año en año, una población considerable se establecía, entonces, a una cierta distancia del asentamiento de la tribu. Con el tiempo, estos emigrantes se hacían diferentes en sus intereses, extraños en sus aspiraciones y, por último, divergentes en sus lenguas. Luego, seguían la separación y la independencia aunque sus territorios fueran contiguos. Se había creado una nueva tribu [...] Esto debe ser considerado como un resultado natural e inevitable de la organización gentilicia, junto con las necesidades de su condición” (Morgan s. f.: 105).

Con más claridad se percibe la cadena de determinaciones, ya no exclusivamente materiales pues intervienen relaciones territoriales —la organización de la ciudad— y políticas —las artes de gobierno—, en el párrafo siguiente:

“En el estadio superior de la barbarie aparecieron, por primera vez en la experiencia humana, ciudades, rodeadas inicialmente de terraplenes y luego de murallas de piedra. Ciudades de este nivel implican la existencia de una agricultura estable y desarrollada, de rebaños de ovejas y de vacunos, de grandes cantidades de mercancías y de propiedad sobre casas y tierras. La ciudad conduce a nuevas exigencias en el arte del gobierno porque crea una nueva condición de la sociedad” (Morgan s. f.: 264).

Lo que más bien me parece posible desprender de aquí, es el planteamiento de que los procesos de transformación de la sociedad se inician cuando se presentan cambios en las condiciones materiales; asimismo, una idea sobre la multicausalidad de tales procesos de cambio, en los que las condiciones materiales ejercen un poderoso efecto, aunque no en forma directa, cuando actúan sobre las necesidades internas originadas en el nivel de desarrollo alcanzado hasta ese momento por la sociedad, así como sobre la “lógica interna” de esta. De otro modo, por sí misma, una nueva arte de subsistencia no tendría ningún efecto social, incluso podría pasar desapercibida.

---

La visión de Terray resulta así ser muy mecánica o, mejor aún, estar teñida de un fuerte materialismo mecanicista, a pesar de su advertencia de que esfera determinante no significa la esfera “generadora, (pro)creadora” de los distintos hechos, cambios o instituciones:

“La esfera de las artes de la subsistencia es determinante y no (pro)creadora; en ella es donde se plantean los problemas de los que depende la supervivencia de la sociedad y esta tiene que darse una organización —una forma de familia, una forma de gobierno, una forma de propiedad— que le permita proporcionar la mejor solución posible para esos problemas. Las esferas que Morgan distingue poseen su contenido y sus leyes de estructura propios, que no son creados por el arte de la subsistencia; pero ellas están subordinadas al arte de la subsistencia en un doble sentido: primero, en virtud de las leyes de compatibilidad/incompatibilidad que evocamos más arriba; luego, porque las formas que se realizan en ellas tienen como función la de resolver los problemas planteados en la esfera de la subsistencia” (Terray 1971: 61).

### Teoría de la transición y el cambio

Terray trata luego un problema que a su manera de ver es básico para entender la significación profunda del pensamiento de Morgan: ¿cuál es su teoría de la transición y el cambio?, y pretende sintetizarla en una frase: *“Ninguna forma contiene en sí misma los gérmenes de su propia transformación”* (Terray 1971: 71).

Y explica que la sociedad gentilicia no vive en permanente estabilidad y equilibrio sino que tiende a la desintegración, pero estas contradicciones no amenazan su existencia hasta tanto nuevos hechos no vengán a modificar las necesidades a las que responde. Por eso no hay evolución espontánea de las formas, aunque los elementos que las componen sí pueden transformarse y dar origen a otras nuevas, pero de manera independiente unos de otros y sin que su cambio implique la mutación del sistema, al contrario, pueden provocar su desaparición.

---

Entonces, ¿cuál es el motor del cambio? Según Terray, la causalidad de las transformaciones esenciales viene de afuera, de las artes de subsistencia, de las invenciones y descubrimientos que crean su posibilidad y su necesidad:

“La porción más avanzada de la especie humana se estancó, por así decirlo, en ciertas etapas del progreso, hasta que alguna gran invención o descubrimiento, como la domesticación de animales o la fundición del mineral de hierro, le dio un nuevo y poderoso impulso hacia adelante” (Morgan s. f.: 39).

Para entender exactamente cómo ocurre el cambio, Terray se remite a estudiar el concepto de transición, al cual ya he dedicado el Capítulo V, pues considera que no se trata de una categoría teórica sino de procesos específicos que ocurren en la realidad histórica de cada sociedad. Concluye su exámen afirmando que los conceptos de Morgan:

“Considerados por separado, unos anuncian al estructuralismo, otros al funcionalismo y otros, finalmente, como lo advirtió bien Engels, encuentran con toda naturalidad su lugar dentro del edificio marxista [...] Pero las distintas lecturas que hemos señalado [...] no son equivalentes [...] Tanto por sus fracasos como por sus éxitos, por sus errores y confusiones como por sus descubrimientos, el libro de Morgan constituye la mejor de las introducciones a esa ciencia [...] la ciencia de la historia” (1971: 91-92).

### MORGAN, ¿TEÓRICO COMUNISTA?

Las anteriores controversias no son las únicas que la obra de Morgan ha suscitado en el seno de la antropología, al contrario, son solo unas cuantas de ellas. Su vinculación con la teoría marxista y con la doctrina comunista, tal como comenzó a reclamarla con firmeza Engels a finales del siglo XIX, desencadenó una de las más candentes polémicas, que no termina todavía.

---

Evans-Pritchard (1967: 46) ha dicho al respecto, sin presentar más evidencia que su afirmación, que el esquema de Morgan “ha sido incorporado, gracias a Engels, a la doctrina oficial marxista de la Rusia comunista”.

Robert Lowie niega a Morgan gran parte de su mérito al atribuir la fama que ha alcanzado en todo el mundo a circunstancias políticas, a las cuales no se atreve a llamar por su nombre:

“Por un capricho de la fortuna Lewis H. Morgan, cuya principal aportación original a la etnología se refiere al campo más áridamente técnico de esta ciencia, el de los términos de parentesco, llegó a tener la mayor fama internacional entre todos los antropólogos. Esto, naturalmente, no se debió a sus sólidas contribuciones a la antropología, sino a un accidente histórico: su *Ancient Society* (1877) atrajo la atención de Marx y Engels, quienes aceptaron y popularizaron sus doctrinas evolucionistas por estar en armonía con la propia filosofía de ellos” (1981: 72, subrayados míos).

Pero Díaz-Polanco y Service consideran que los efectos que ha producido esta relación con el marxismo, real o no, son los contrarios: el bloqueo, el desconocimiento y el rechazo:

“Esta actitud favorable de Engels respecto a la obra de Morgan a que nos referimos, tuvo influencia, sin duda, en alguna medida, en la antipatía que fue suscitando poco a poco, en los teóricos posteriores de la antropología clásica [...] De todas maneras, durante un largo lapso que llega hasta nuestros días, los sectores más recalcitrantes del pensamiento burgués-occidental identifican estrechamente a Morgan con el marxismo” (Díaz-Polanco 1977: 12, subrayado mío).

“Muchas de las controversias que siguieron a la aprobación de sus teorías por Marx y Engels, tuvieron que ver más con las actitudes en pro y en contra del marxismo, que con el desarrollo de la ciencia de la etnología” (Service 1985: 4).

En la literatura etnográfica soviética, algunos autores han sostenido un punto de vista semejante. Así ocurre, por ejemplo, con Tokarev:

“Los científicos reaccionarios, tanto entonces como más tarde, sostuvieron una actitud negativa hacia los trabajos de Morgan, bien

---

silenciándolos, bien sometiéndolos a una crítica injusta y quisquillosa, al tiempo que copiaban de aquel calladamente una u otra idea. En la literatura especializada cobró fuerza incluso la opinión de que Morgan no debía la popularidad a sus descubrimientos, sino a la circunstancia de que lo defendieron los jefes de la socialdemocracia internacional —sobre todo los propios fundadores del marxismo—, y eso mismo contribuyó a que las ideas de aquel se propagaran entre las masas obreras” (1989: 48).

Incluso, Leslie White, uno de los neoevolucionistas norteamericanos de los últimos tiempos y defensor de Morgan frente a muchos de sus detractores, considera:

“Toda la teoría de Morgan sobre la evolución de la familia [...] ha resultado inaceptable [...] los únicos seguidores de esta teoría son los marxistas recalcitrantes, que sienten [...] que cualquier crítica a Morgan constituye una traición a la fe marxista” (Prólogo a su edición de *La Sociedad Primitiva* de Morgan, Cambridge, 1964, cit. por Daniel 1981: 138-139).

Este criterio acerca del aislamiento de la teoría de Morgan con motivo de sus postuladas afinidades con la teoría marxista también es sostenido por Weinmberg, quien dice que por ello se trató “*de crear a su alrededor un vacío harto elocuente, sobre todo en los círculos científicos continentales, donde prejuicios e intereses creados se oponían a su amplia difusión*” (1972: 10).

En ciertos sectores de los países socialistas, especialmente en la Unión Soviética, se produjo el efecto opuesto aunque por la misma razón: el gran prestigio de Morgan se debió simplemente a su pregonado materialismo:

“El prestigio de Morgan se incrementa frecuentemente en la literatura soviética el repetirse una leyenda que al parecer fue comenzada por el mismo Engels. La leyenda se refiere al hecho de que Morgan fue supuestamente ‘ocultado’ por otros científicos burgueses debido a que sus enseñanzas minaban el fundamento moral de la sociedad burguesa” (Tolstoy 1952: 3).

Para Díaz-Polanco (1983), el estudio de Morgan sobre la propiedad es esencialmente materialista, además de ser la primera vez que se procura explicar

---

la historia por la manera como los hombres obtienen sus medios de subsistencia y por sus inventos y descubrimientos, es decir, por el desarrollo de las fuerzas productivas. Del mismo modo, para algunos autores soviéticos:

“La grandeza de Morgan reside principalmente en su ‘materialismo’ y en el hecho de que las periodizaciones están basadas en ‘etapas de producción’” (Levine, en *Soviet Ethnography*, 1947: 238, cit. por Tolstoy 1952: 5).

“Solitaria se levanta la figura de Lewis Morgan en la historia de las ciencias burguesas” (Potekhim, *The Goals of the Fight Cosmopolitism in Ethnography*, 1949: 13, cit. por Tolstoy 1952: 6).

En los últimos tiempos y como consecuencia de las nuevas tendencias que van permeando las ciencias sociales en estos países, el prestigio de Morgan parece estar en decadencia:

“En cuanto a Morgan, se sugiere que su fama en la URSS está en decadencia [...] El último ensayo que lo menciona ya asegura que Morgan solamente ‘llega cerca’ a una concepción materialista de la historia. Es probable que la ciencia soviética futura, si en algún sentido aún le rinde homenaje, lo utilizará solamente como un símbolo, como una simple figura decorativa para ocasionalmente recordar a sus adeptos lo que fuera en otra época la esperanza para la ciencia ‘antropológica’ angloamericana” (Tolstoy 1952: 7-8).

El ya mencionado Tokarev evalúa de un modo más matizado la importancia de Morgan en la Unión Soviética en un período más reciente:

“Entre la pléyade de etnógrafos evolucionistas burgueses, ocupa un lugar especial Lewis Henry Morgan (1818-1881), cuyo aporte a las ciencias supera en mucho el que hicieron sus contemporáneos y compañeros de armas; es decir, los evolucionistas. Morgan se elevó hasta la concepción materialista, aunque no siempre la sostuvo de manera consecuente” (1989: 40).

De todos modos, el evolucionismo ha resurgido con fuerza en los años recientes, recibiendo una aceptación que crece en forma cada vez más notable.

---

Ya no constituye entonces un argumento tan potente como antes para descalificar a Morgan:

“Cien años después de la aparición de la gran obra de Morgan sobre la sociedad antigua y tras un largo eclipse, el evolucionismo vuelve a dominar el campo teórico de las ciencias sociales y en particular de la antropología [...] La nueva teoría de la evolución responde sobre todo a los procesos y necesidades de la evolución de la sociedad” (Palerm 1977: 91).

“La matriz propuesta manifiesta que muchos de quienes hablan de Morgan como ‘perro muerto’, se mueven en el mismo esquema lógico que le reprochan, aunque no sea elaborado en términos ‘diacrónicos’ (los ‘estadios’ recorridos independientemente por cada cultura) sino ‘sincrónicos’. La negación del ‘evolucionismo’ no garantiza la liberación de los esquemas lógicos contra los cuales luchan los ‘difusionistas” (Bueno 1971: 44-45).

### MATERIALISMO CONTRA RELIGIÓN

La religión es otro factor de polémica sobre Morgan, especialmente en cuanto, se afirma, su fe prebiteriana está en contradicción con el materialismo que le atribuyen Marx y Engels. Harding y Leacock (1964) aseguran que del hecho de que Morgan creyera en dios no puede extraerse la deducción de que planteara una evolución predeterminada en forma trascendental por un plan de la Suprema Inteligencia. Al contrario, dice Engels, su obra juega un papel militante en la lucha contra el predominio de las creencias religiosas sobre la ciencia:

“Hasta 1860 ni siquiera se podía pensar en una historia de la familia. Las ciencias históricas hallábanse aún, en este dominio, bajo la influencia de los cinco libros de Moisés” (1966: 171).

El estudio de la familia y el parentesco, que comienza en 1861 con Bachofen, continúa en forma brillante con Morgan. Herskovits sustenta un punto de vista semejante:



“Su hipótesis [de Taylor y Morgan] representaba una positiva afirmación de las aspiraciones de los tiempos de la reina Victoria, encarnadas en la palabra progreso, y en la misma medida formularon una reacción contra los dogmas religiosos de degeneración y de verdad absoluta y revelada, que, amparados en la consagración que les daban creencias de largo tiempo establecidas, se emplearon como argumentos en favor del *status quo*” (1964: 502).

Leslie White (1944) dice que mientras Linton (1913) acusa a Morgan de ser un conservador bíblico y duramente opuesto a la teoría de la evolución biológica, su afirmación no está respaldada en los hechos puesto que hay referencias específicas contra la Biblia o sus teorías en sus libros y artículos. Por ejemplo, Morgan afirma (1970a: 456) que la gran antigüedad comprobada de la humanidad echa por tierra las teorías hasta allí vigentes; más adelante se opone a la “cosmogonía mosaica” al considerar que en la más baja etapa del salvajismo el hombre escasamente se distinguía de los animales mudos. Además, ataca (1970a: 12) la teoría de la degradación de las razas humanas sostenida por los teólogos, diciendo que no tiene apoyo en los hechos. Para White, ni Darwin fue tan explícito al decir que “*el hombre, ignorante del fuego [...] dependía de los frutos de la tierra*” (Morgan 1970a: 456).

Es cierto que Morgan asistía a la iglesia y tomaba parte de los asuntos de su parroquia, pero esto no lo hace teólogo. Tampoco el que hable de dios en la última página de su libro. En cambio, habla del clero romano diciendo que “*sus simpatías están con las clases privilegiadas, con las leyes injustas y contra los mejores intereses del hombre*” (cit. por White 1944).

Sin embargo, sus análisis sobre la religión iroquesa están marcados con fuerza por lo religioso. En ellos, la manera como Morgan compara difiere substancialmente de su método de comparación en relación con otros aspectos de su obra. En este caso toma un punto de partida muy peculiar y que establece

---

la diferencia: la fe. Ella lo lleva a aceptar sin cuestionamiento la idea de que hay una sola religión y un solo dios verdaderos: los cristianos, es decir, los suyos, que son los mejores y más perfectos, no como resultado de un proceso de desenvolvimiento sino a causa de la revelación divina.

Si el cristianismo está por encima de toda otra religión, en ello no han intervenido causas semejantes a aquellas que postula para los demás elementos sociales, aquí lo importante es la revelación. Con base en esta manera de pensar, Morgan otorga carácter de universalidad a lo que solo constituyen aspectos específicos y particulares del cristianismo, adoptando una postura totalmente etnocéntrica.

Compara con el propósito de establecer en qué la religión iroquesa se acerca o se aleja del cristianismo, pero siempre teniendo en consideración que necesariamente es inferior a este dado su carácter de religión natural, carente de revelación divina y por lo tanto imposibilitada para llegar a la verdad, pues el ser humano no es capaz de acceder a ella por sí mismo. Aunque también pretende establecer la posición relativa de la religión iroquesa con respecto a las de otros pueblos, privados también de la gracia de la revelación.

Su estudio se centra sobre tres aspectos que considera fundamentales en toda religión: la creencia, el rito y el culto. Cuando no hay revelación, la creencia proviene de la reflexión espontánea del ser humano sobre el mundo y la naturaleza, guiada por una religiosidad que es connatural a la humanidad, como una especie de teología natural:

“La mente está llena por naturaleza de tendencias religiosas. El hombre, cuando se deja llevar por sus propias convicciones internas, busca conocer al autor de su ser y se interroga para comprender los propósitos de su existencia y su destino final. Las conclusiones alcanzadas por la reflexión de la mente bajo la inspiración de las obras de la naturaleza y transmitidas de generación en generación, llegan a convertirse, por

---

crecimiento natural, en un sistema de creencias establecidas” (1962: 149).

Los iroqueses creían en la existencia de una divinidad única, concebida bajo la forma del Gran Espíritu, mientras los griegos, por ejemplo, siguieron siendo politeístas; pero la concepción que los aborígenes tenían acerca de los atributos de esta divinidad era limitada, imperfecta y teñida de superstición; aún así era muy superior a la de los griegos y otros pueblos de la antigüedad, acercándose a la verdad lo más que era posible alcanzar sin ayuda de la revelación divina, mediante la mejor utilización de aquellos elementos innatos impresos en la mente de todo ser humano por dios:

“Al basarse en los criterios cristianos para juzgarlos, hay que reconocer que las creencias y cultos de los iroqueses conforman un sistema que, en su aproximación a la verdad, se destaca infinitamente por sobre los esquemas teológicos de todas las otras razas, tanto antiguas como modernas, que se han originado con independencia de la revelación [...] Cuando las complejas estructuras de Egipto, Grecia y Roma se ponen en comparación con el simple y poco pretencioso esquema teológico de los hijos de la selva, hay fundada razón para maravillarse ante la perspicacia y profundidad del intelecto indio” (Morgan 1962: 224-225).

Incluso, afirma, su nivel de desarrollo religioso está muy por encima del que corresponde a su estructura económica y social.

El culto iroqués es una combinación de danza y discurso. Con la nueva religión, muchas de las creencias antiguas sufrieron grandes transformaciones, pero los festivales, el culto al perro blanco y otras formas de religiosidad y de relación con el Gran Espíritu han continuado existiendo con pocos cambios. Esto es posible porque, según Morgan, las creencias son el elemento dinámico y por eso cambian, pero el culto se mantiene durante mucho tiempo después y a veces perdura. Por eso la danza, forma de culto por excelencia, no pudo ser erradicada o transformada por la acción de los jesuitas, excepto en unos pocos grupos tuscaroras.

## MORGAN, ¿RACISTA?

Marvin Harris pretende hacer de Morgan un “*determinista racial tan complejo como Spencer*”, con base en algunas de sus afirmaciones sobre los llamados “canales de la sangre” y el papel que ocupan en su teoría y en sus fundamentaciones de la uniformidad de la experiencia humana. Según él (1978: 119), Morgan “*creía que la raza y la cultura eran interdependientes*”. Para demostrarlo, cita parte de una extensa nota de pie de página de *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*:

“Hay algunas costumbres de un carácter tan acusadamente personal que se las puede considerar en un grado preeminente como costumbres de la sangre. Cuando aparecen en áreas extensas y se mantienen persistentemente de generación en generación, parece como si tuvieran cierta significación para la cuestión de la probable conexión genética de los pueblos que las practican. Hay tres distintos usos y costumbres de este carácter que aparentemente se transmiten con la sangre; me he tomado el trabajo de seguir su pista y he encontrado que son prácticamente universales en la familia ganowaniana. Pueden tener cierto valor como pruebas corroboradoras de la unidad de origen de esas naciones. Tales son, en primer lugar, la costumbre de saludar por el parentesco, en segundo lugar, el uso de pantalones, y en tercero, la costumbre de dormir desnudos por las noches, cada persona envuelta en una frazada separada” (Morgan 1970b: 274, nota 1, subrayados míos).

Los diversos contextos en los cuales Morgan usa la expresión “canales de sangre” y otras semejantes muestran que su sentido está muy lejos de ser el que plantea por Harris. La misma cita analizada indica que el concepto está vinculado con la llamada “conexión genética”, entendida por el propio Morgan — véanse mis subrayados— como “unidad de origen de esas naciones”. Es decir, se trata de la demostración de que tales pueblos vienen de un tronco común originario a través de un largo proceso de descendencia; aquí, en este último término, está la clave para indicar el sentido de tales lazos o canales de la

---

sangre: se trata de las relaciones de descendencia propias de los sistemas basados en el parentesco. Además, los procesos más tempranos de socialización tienen lugar en el seno de las unidades consanguíneas, grupo doméstico y gens, en donde se adquieren casi desde el nacimiento tales costumbres. Como decimos nosotros, “son cosas que se beben con la leche materna”. Harris no ha podido comprender esto.

Otra supuesta “prueba” del racismo de Morgan que, al contrario, comprueba la malinterpretación de Harris, estaría en que *“no obstante su respeto por los valores de la barbarie, Morgan no consideró a los indios americanos iguales a los europeos”* (Harris 1978: 119).

Pero la base del pensamiento de Morgan es completamente opuesta a la pretensión de Harris; su propósito y su mérito son el poder teorizar la diferencia, la especificidad de los aborígenes como parte de una historia universal, en la cual están incluidos también los europeos. Por supuesto, como dice Harris, Morgan anota que los indios carecen de la pasión de la ganancia económica, pero de ningún modo se trata de una característica racial, fisiológica, pues como veremos más adelante, considera que los iroqueses pueden adquirirla con el tiempo a través de adecuados procesos de integración, en especial la educación y la adopción de la agricultura o la ganadería. Además, la diferencia no se piensa en ningún caso como inferioridad o superioridad congénitas.

Sin embargo, otra nota de pie de página del mismo texto de Morgan parecería dar, a primera vista, un cierto grado de razón a Harris en lo relacionado con sus afirmaciones sobre este problema:

“El indio y el europeo son polos opuestos en sus condiciones fisiológicas. En el primero hay muy poca pasión animal, mientras que en el segundo es superabundante. Un indio de pura sangre tiene muy poca pasión animal, que en el mestizo ya sufre un considerable aumento, y en la segunda generación, con un cruzamiento de tres cuartas partes de

---

sangre blanca, llega a ser excesiva y tiende a convertirse en licenciosidad indiscriminada. Si esto es realmente cierto, se trata de un poderoso elemento adverso, que tiende a la desmoralización y la decadencia, al que será muy difícil dominar y vencer definitivamente. En su estado nativo, el indio es incapaz de la pasión del amor, que es enteramente desconocida entre ellos, con la sola excepción de los indios pueblo, y aun entre ellos, en forma limitada. Este hecho está suficientemente probado por el predominio universal de la costumbre de disponer el matrimonio de las mujeres sin que ellas se preocupen en su arreglo y hasta sin su conocimiento” (Morgan 1970b: 207, subrayado mío).

Pero, en la misma nota, el autor presenta sus puntos de vista como hipotéticos —véase mi subrayado— y especifica que estos se refieren a lo que parece presentarse, según algunos testimonios conocidos, en un caso concreto de cruce amplio de indios con blancos durante más de un siglo, ocurrido en Selkirk, cerca al lago Winnipeg, y al cual califica de experimento.

Su segunda afirmación es válida. Hace tiempo que se ha demostrado que el “amor romántico” está ausente en el tipo de sociedades que Morgan analiza, incluso en muchas otras, y que su existencia no es una peculiaridad innata en el ser humano sino que corresponde a determinadas condiciones económicas y sociales.

### EL IMPERIO DE LA IGNORANCIA

He querido presentar tan contradictorios criterios con el fin de demostrar que, efectivamente, el debate alrededor de Morgan se ha centrado más en una adhesión y en un rechazo acríticos, motivados por razones más políticas que antropológicas, y muchas veces están presididos por un desconocimiento casi total de sus obras, como se desprende de la siguiente cita de Harris:

“El ataque de Kroeber contra Morgan [...] no fue el producto de ningún estudio detenido de las aportaciones de Morgan. Es incluso posible que el conocimiento que Kroeber tenía sobre Morgan fuera de segunda mano, o

---

por lo menos parece que nunca llegó a tomarse a Morgan completamente en serio [...] Kroeber indujo a toda una generación de antropólogos a despreciar la que sin duda es la contribución de Morgan de más permanente valor [...] la relación entre la terminología de parentesco y la estructura social”, lo que llegó a lamentar con el tiempo (1978: 278).

Aun un antropólogo tan reconocido como Radcliffe-Brown tiene que reconocer claramente y sin ambages:

“Lo que Morgan quiere decir con esos términos está perfectamente claro en sus escritos [...] pero su definición es con frecuencia ignorada porque la gente ya no se molesta en leerle” (cit. por White 1959: 385).

Pero el propio Leslie White no se queda atrás; según cuenta Harris, cuando aquel leyó a Morgan por primera vez:

“sintió todo el asombro que por fuerza ha de sentir quien, sin haberlo leído y aceptando opiniones ajenas, tenga a Morgan por un ejemplo sin valor de filosofía especulativa” (Harris 1978: 554).

Esto es lo mismo que ocurre en nuestro medio con la enorme mayoría de sus detractores, quienes, sin conocerlo, citan parcialmente algunas opiniones superficiales que han leído o escuchado por ahí. Menciono solo un ejemplo que, por supuesto, no es el único. Mauricio Adarve escribe que a los evolucionistas del siglo XIX, entre los cuales incluye a Morgan:

“La historia, entonces, se les reduce al simple resultado de un desarrollo unilineal, al discurrir inevitable de un ritmo ascendente desde los distintos niveles imperfectos e irracionales, pues para estos su paradigma por excelencia, el mayor logro de la ‘razón’, no es nada distinto a la actual civilización urbana” (1990: 348).

Desde el siglo pasado, sin embargo, Engels había notado una peculiaridad en la relación de muchos antropólogos con la obra de Morgan, pues mientras la atacaban con acritud hacían suyos muchos de sus principales planteamientos, callando sobre su fuente:

---

“La escuela prehistórica inglesa [...] continúa haciendo todo lo posible para silenciar la revolución que los descubrimientos de Morgan han producido en las nociones de la historia primitiva, aunque no siente el menor escrúpulo cuando se apropia los resultados obtenidos por Morgan” (Engels 1966: 170).

Sobre el problema de esta apropiación silenciosa, Kuper cita casos concretos tomados de la historia de la antropología:

“La antropología evolucionista clásica (singularmente Morgan y Maine) había argumentado que la gran distinción a comprender era entre sistemas ‘primitivos’ sin Estado, basados en el parentesco, y el Estado, basado en el territorio. La etapa evolutiva intermedia entre estas dos situaciones se caracteriza por una combinación de los principios de parentesco y de los territoriales: ‘sangre y tierra’. Fortes y Evans-Pritchard, simplemente, se apoderaron de esta clasificación evolucionista” (1973: 110).

Como caso singular, después de haber sido calificado de idealista, materialista, dualista filosófico, mentalista, racista, evolucionista, funcionalista, estructuralista, etc., etc., Morgan continúa siendo considerado por muchos antropólogos de importancia como el único científico social del siglo XIX que ha podido producir un impacto tan amplio en el siglo XX (Bohannan 1965: v).

## UN FUNDADOR

Terray explica, en su opinión, por qué los diferentes autores que se refieren a Morgan no logran ponerse de acuerdo acerca de su caracterización teórica: “*Se podría descubrir en la Sociedad Primitiva el origen de todos los caminos recorridos hasta nuestros días por el pensamiento antropológico*” (1971: 30). Sahlins también resalta este papel de fundador de Morgan:

“Como ocurre con todo fundador, el pensamiento de Morgan tiende a ser más generalizado que los puntos de vista que se han desarrollado a partir de él; es un pensamiento que contenía en sí mismo la ‘simiente’ de casi todas las posiciones que lo siguieron. Esto significa que el autor



---

puede ser sometido a muchas lecturas teóricas” (1988a: 63, subrayado mío)

Hay quienes evalúan el peso de su obra basándose en que sus teorías influyeron en un buen número de los primeros antropólogos y tuvieron gran incidencia en los primeros desarrollos de la antropología. Por ejemplo, Service (1985: 53) considera que *Ancient Society* “es la obra más influyente en la historia de la etnología, así sea solo por sus efectos catalíticos”. Olmeda y Lienhardt sustentan opiniones similares:

“Sus teorías inspiraron las importantes investigaciones de Bandelier y Powell en América, de Fison y Howit en Australia, y de Stenberg y de otros antropólogos europeos [y] más tarde a Rivers y Frazer” (Olmeda 1970: 150).

“Su trabajo tuvo el valor de los trabajos académicos audaces, al provocar la reconsideración de la información y al suministrar teorías explícitas, que podrían ser criticadas por mayores referencias a los hechos” (Lienhardt 1966: 30).

Bohannan (1965: xiv-xv) opina que las tres grandes contribuciones de Morgan son: 1) su teoría de la terminología de parentesco, pese a que mucho de ella ha sido superado hoy, 2) su teoría de la gens, no superada porque es correcta y más o menos completa, 3) su teoría totalizadora de los grupos domésticos. El término gens es reemplazado hoy por “grupo de descendencia unilineal” —aunque a veces la descendencia no sea real. Morgan lo usa para designar grupos agnáticos o uterinos, pero nunca para una combinación de ambos. Comprende que el número de personas que puede realmente organizarse en gentes tiene límites prácticos y distingue por primera vez entre familia y grupo doméstico: para él, una familia es un grupo de parentesco, un grupo doméstico es un grupo local.

Pero en sus apreciaciones, asegura Bohannan (1965: xvii), se entretajan elementos que hoy se tienen por erróneos. Por ejemplo, según Morgan, las

---

bandas pueden organizar la población solamente hasta alcanzar una cierta densidad y complejidad de tecnología, a partir de allí son inadecuadas. Entonces, cuando una banda llega a este nivel, se separa en dos o se hace necesario un nuevo y más simple mecanismo social. Hasta aquí no hay problema. Pero Morgan asume que el grupo de descendencia unilineal es la siguiente etapa en todos los casos; se ha visto que en la práctica muchas otras clases de organización pueden dar satisfacción a las mismas necesidades, y así suceder a las bandas en un sentido evolucionista. Hoy vemos que son los grupos locales —y no las familias— los que han sido colocados en una escala evolucionaria.

De la misma manera, hoy día se considera que hay grupos unilineales que no están basados en principios de parentesco. Y se cuestiona la idea de Morgan de que algunas formas de familia sean más complejas que otras. Por ello, *“su reconstrucción del proceso, por la vía de la terminología de parentesco, ya no es adecuada”* (Bohannan 1965: xvii).

Sin embargo, su papel como uno de los fundadores que, literalmente, crea los estudios sistemáticos en el área de las ciencias sociales, le depara el mayor reconocimiento de algunos autores:

“En este rubro [‘el de los fundadores aún actuales de la antropología’] incluimos a los autores cuyo pensamiento teórico sirve todavía explícitamente de punto de apoyo a las posiciones o a las hipótesis teóricas más recientes (Morgan, Durkheim, Malinowski)” (Augé 1987: 36).

“La influencia de Morgan sobre la sociología comparada fue no solo enorme sino en muchos aspectos beneficiosa [...] Fue el primero (y por desgracia también el último) en resumir científicamente los datos norteamericanos sobre la organización gentilicia [...] Lo que da a la obra de Morgan un carácter único fue el haber sido él quien literalmente creó el estudio de los sistemas de parentesco, como una de las ramas de la sociología comparada” (Lowie 1981: 80-81).

---

Sin embargo, la gran tarea de Morgan fue organizar, sistematizar y dar sentido a la abigarrada colección de datos existentes en su época sobre las sociedades exóticas, superando las viejas categorías, incapaces ya de contener el inmenso turbión del tiempo y el vasto panorama de la variedad geográfica y humana que se abrían ante ellas. Aunque cambió el punto de vista de toda una época, su propósito inicial era más modesto: conocer a los indios americanos.

Otros la valoran por su vigencia e importancia actuales, como Godelier (1974: 264): *“En nuestra época [...] la obra de Morgan sigue siendo una fuente fecunda de enseñanzas, tanto en sus aciertos como en sus fracasos”*; y como Weinberg (1972: 11): *“En sus lineamientos generales las tesis de Morgan, como las de Darwin, por otro lado, y a pesar de haberse anunciado ruidosa y reiteradamente su fracaso, siguen en pie”*.

## CAPITULO XVII

### FUTURO DE LA ETNOLOGÍA AMERICANA

Como fundador de la etnología en América —y en el mundo—, Morgan es consciente de la tarea que esta ciencia tiene por delante, pero también de los lastres, heredados del pasado y plenamente asumidos, que debe superar.

Se conoce cuál es su apreciación acerca de las ideas que los conquistadores españoles formularon respecto de las sociedades aborígenes que hallaron en América y de la tarea científica que incumplieron:

“Estos escritores [los cronistas] debieron conocer que cada tribu india en América era una sociedad organizada, con instituciones definidas, usos y costumbres que, una vez descubiertas, podían haber explicado perfectamente su gobierno, las relaciones sociales de la gente y su plan de vida. La sociedad india pudo haber sido explicada en forma tan completa y entendida tan perfectamente como la sociedad civilizada de Europa o América indagando su organización exacta. Esto, resulta extraño decirlo, nunca fue intentado o, al menos, nunca fue conseguido en ninguno de aquellos numerosos y voluminosos escritos” (1965: 253).

A cambio de esta labor de investigación científica, los españoles apelaron a la imaginación o a la exaltación romántica, falseando por completo la vida de los aztecas y, en general, de los indios americanos.

Pero lo que le parece más grave no es la concepción errónea de los conquistadores, hasta cierto punto explicable en su tiempo, sino el hecho de que esta visión se haya mantenido en vigencia hasta la segunda mitad del siglo pasado y que la etnología americana se limite a repetir y reproducir tales absurdos, circunstancia que revela que tiene todavía una mirada definitivamente etnocéntrica sobre los indios, la cual representa un obstáculo insalvable, en

---

tanto no se supere, para la creación de una historia y una comprensión válidas sobre ellos.

Por eso, resulta plenamente lógica la aspiración de Morgan para el posterior desarrollo de la disciplina, naciente en sus días:

“Cuando hayamos aprendido a hablar de los indios de América en un lenguaje adaptado a la vida y a las instituciones indias, podremos comprenderlos. Tanto tiempo como apliquemos a su organización social y a sus instituciones domésticas términos adaptados a las organizaciones y a las instituciones de la sociedad civilizada, caricaturizaremos a los indios y nos engañaremos a nosotros mismos” (1965: 280).

Y es completamente justificado su reproche:

“La historia y la etnología de los aborígenes americanos han sido corrompidas y caricaturizadas de varias maneras, entre otras por el empleo de una falsa terminología, que por sí misma es suficiente para viciar la verdad” (1965: 307).

Morgan cree, pues, que la situación de postración de la etnología americana no es irremediable, aunque se precisa de un arduo trabajo para sacarla de allí. Pero este no podrá emprenderse con alguna posibilidad de éxito si no se adquiere conciencia de los errores del pasado y se está dispuesto a abandonarlos. El trabajo de campo, el conocimiento directo y de primera mano de los pueblos indios de América, pueblos aún vivos, deberá reemplazar la repetición constante de tantas y tan falsas concepciones

De este modo y sobre tales fundamentos, Morgan delinea todo un programa de desarrollo etnológico posible. Este representa un reto y a la vez un compromiso para la intelectualidad norteamericana, frente a su propio pueblo y frente al mundo. A mi manera de ver, también lo es para nosotros.

“Los elogios que estos trabajos [aquellos de la etnología norteamericana de mediados del siglo pasado] han recibido de publicaciones críticas, muestran con dolorosa claridad el hecho de que no existe una etnología americana científica. Tal ciencia, si se apoyara como debiera sobre

---

hechos comprobados y procediera con referencia a las instituciones, artes e invenciones, usos y costumbres, lenguajes, creencias religiosas y plan de gobierno de las tribus indias, podría, si se lo propusiera con firmeza, solicitar y obtener el respeto del pueblo americano. Con la excepción de algún aficionado aquí y allá, los sabios americanos no han estado dispuestos a dedicarse a tan vasta tarea. Posiblemente sea válido decir que en este momento la estructura y los principios de la sociedad india son conocidos solo parcialmente, y que el propio indio americano es todavía un enigma para nosotros. Nuestro principal problema como nación es si nos comprometemos con el trabajo de suministrar al mundo una exposición científica de la sociedad india o si la dejamos como está, tosca, confusa, sin sentido, un caos de contradicciones y de absurdos pueriles. Con un campo de riqueza inigualada y de vasta extensión, con el pueblo pielroja ubicado en todos los estadios de avance indicados por los tres grandes períodos étnicos, a saber, el estadio del salvajismo, el estadio inferior de la barbarie y el estadio de la barbarie media, más personas deberían orientarse a trabajar sobre este material para honra de la intelectualidad americana. Para ello será necesario hacer como hizo Herodoto en Asia y Africa, visitar las tribus nativas en sus aldeas y campamentos y estudiar sus sociedades, su condición y su plan de vida como seres vivientes. Cuando esto se haya hecho desde la región del Océano Artico hasta la Patagonia, la sociedad india se hará comprensible porque su estructura y sus principios serán conocidos. Ella exhibe tres fases distintas, cada una con una cultura peculiar y propia, ubicadas antes de la civilización y antes del estadio superior de la barbarie, con muy poco en común con la sociedad europea de trescientos años atrás y muy poco con la sociedad americana de hoy. Sus instituciones, invenciones y costumbres no tienen analogía con aquellas de las naciones civilizadas y no pueden ser explicadas en términos adaptados a tal clase de sociedades. Nuestros actuales investigadores realizan su trabajo más y más en el plano del reconocimiento directo en el terreno y no dudo de que una etnología americana científica aún podrá existir entre nosotros y elevarse muy alto en el reconocimiento público a causa de los importantes resultados que podrá obtener con rapidez. Precisamente ahora se necesitan la investigación y el tratamiento científico de este material” (1965: 254-255).

## BIBLIOGRAFIA

ACOSTA, José

1962 **Historia natural y moral de las Indias**, Fondo de Cultura Económica, México. [Edición citada por Morgan: **The Natural and Moral History of the East and West Indies**. Trad. Grimstone, Londres, 1604].

ADARVE DELGADO, Mauricio

1990 “Religión popular y cambio religioso en Colombia”, en Carlos Pinzón Castaño y Miguelángel Roldán L. (eds.): **Curanderismo. Memorias del Simposio ‘Medicina tradicional, curanderismo y cultura popular en Colombia de hoy’, V Congreso Nacional de Antropología, Villa de Leyva**. Parte 2a., ICFES/ICAN/OPS/Colciencias, Serie Memorias de Eventos Científicos, Bogotá, pp. 347-377.

ALTHUSSER, Luis

1969 “Prefacio: De *El Capital* a la filosofía de Marx”, en Louis Althusser y Etienne Balibar: **Para leer *El Capital***. 2a. ed., Siglo XXI, Teoría y Crítica, México.

-----  
1974 **Ideología y aparatos ideológicos de Estado**. 4a. ed., Tupac Amaru, Bogotá.

ALVARADO TEZOZOMOC, Fernando de

1944 **Crónica Mexicana**. Vigil/Leyenda, México. [Escrita en 1598].

ARIÈS, Philippe

1988 **El tiempo de la historia**. Paidós, Colección Paidós Studio, No. 67, Buenos Aires.

AUGÉ, Marc

1987 **Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología**. Grijalbo, Cultura y Sociedad, Colección Enlace, México.

BALANDIER, Georges

1969 **Antropología política**. Península, Nueva Colección Ibérica, No. 2, Barcelona.

---

BANDELIER, Adolf F.

1878 **Eleventh Annual Report of the Peabody Museum of Archæology and Ethnography**. Peabody Museum of Archæology and Ethnography, Cambridge.

BARTRA, Roger

1975 **Marxismo y sociedades antiguas. El modo de producción asiático y el México prehispánico**. Grijalbo, Colección 70, Tercera Serie, No. 142, México.

BASSO, Ellen y SHERZER, Joel (coords.)

1990 **Las culturas nativas latinoamericanas a través de su discurso**. Abya-Yala/MLAL, Colección 500 Años, No. 24. (Ponencias al 46° Congreso Internacional de Americanistas, julio, 1988, Amsterdam), Quito.

BEALS, Ralph y HOIJER, Harry

1969 **Introducción a la antropología**. 2a. ed., 1a. reimp., Aguilar, Cultura e Historia, Madrid.

BIDOU, Patrice y PERRIN, Michel (coords.)

1988 **Lenguaje y palabras chamánicas**. Abya-Yala/MLAL, Colección 500 Años, No. 1. (Ponencias al 45° Congreso Internacional de Americanistas, julio 1-7, 1985, Bogotá, Colombia), Quito.

BOAS, Franz

1964 **Cuestiones fundamentales de antropología cultural**. Solar/Hachette, Biblioteca Dimensión de los Problemas, Buenos Aires.

BOHANNAN, Paul

1965 "Introduction", en Lewis H. Morgan: **Houses and House-life of the American Aborigines**, Phoenix Books/The University of Chicago Press, Classics in Anthropology, Chicago, pp. v-xxi.

BONTÉ, Pierre

1975 **De la etnología a la antropología: sobre el enfoque crítico en las ciencias humanas**. Anagrama, Cuadernos, Serie Sociología y Antropología, No. 107, Barcelona.

BRASSEUR DE BOURBOURG, Charles Etienne

1861 **Popol Vuh. Le Livre Sacré et les mythes de l'antiquité américaine**. Arthus Bertrand Éditeur, París.



---

BUENO, Gustavo

1971 **Etnología y utopía. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Etnología?**. Júcar, Las Ediciones de los Papeles de Son Armadans, Azanca, No. 1, Colección de Ensayo, Valencia (España).

BUJARIN, Nicolai I.

1972 **Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista**. Pasado y Presente, Cuadernos, No. 31, Córdoba (Argentina).

CASSIRER, Ernst

1933 "Le langage et la construction du monde des objets", **Journal de Psychologie Normale et Pathologique**, No. 33, París, pp. 18-44.

-----  
1965 **Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura**. 4a. ed. Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, No. 41, México.

CERRONI, Umberto

1976 **La relación hombre-mujer en la sociedad burguesa**. Akal, Colección Akal/74, No. 60, Madrid.

CHILDE, Vere Gordon

1964 **Evolución social**. Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Problemas Científicos y Filosóficos, No. 29, México.

CIVERA, Magali

1977 "Lewis H. Morgan: notas biográficas", **Nueva Antropología**, No. 7, México, pp. 93-102.

CLAVIJERO, Francisco Javier

1945 **Historia antigua de México**, Porrúa, México. [Edición citada por Morgan: **History of Mexico**. Trad. Cullen, Philadelphia, 1817].

CONSEJO REGIONAL INDIGENA DEL CAUCA (CRIC)

1974 **Cómo nos organizamos**. CRIC, Cartilla del Cric No. 2, Popayán.

COPANS, Jean

1975 **De la etnología a la antropología**. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Lectura Adicional No. 88, Bogotá. [Traducido de **L'Anthropologie: ¿science des sociétés primitives?**, Denoël/Le Point du Question, París, 1971].

---

CORREA RUBIO, François

1977 **Territorio, espacio y jerarquía en la mitología Kabiari. Acercamiento a una comprensión de su organización social.** Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Lectura Adicional No. 146, Bogotá.

DAL PRA, Mario

1971 **La dialéctica en Marx. De los escritos de juventud a la "Introducción a la crítica de la economía política".** Martínez Roca, Colección Novocurso, No. 27, Barcelona.

DANIEL, Glyn

1981 **Historia de la arqueología. De los anticuarios a V. Gordon Childe.** 2a. ed., Alianza, Madrid.

DIAZ-POLANCO, Héctor

1977 "Morgan y el evolucionismo", **Nueva Antropología**, No. 7, México, pp. 5-38.

-----  
1983 **Las teorías antropológicas. Libro 1: El evolucionismo.** Línea, Serie Primera Línea, México.

DITTMER, Kunz

1960 **Etnología general. Formas y evolución de la cultura.** Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología, México.

DURAN, Diego de

1867 **Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme.** José F. Ramírez, México. [Escrita en 1579-1581].

DUVIGNAUD, Jean

1977 **El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica.** Siglo XXI, Antropología, México.

EARLS, John y SILVERBLATT, Irene

1978 "La realidad física y social en la cosmología andina", en **Actes du XLII Congrès International des Américanistes, IV.** Fondation Singer/Polignac, París, pp. 299-326.

---

ECHEVERRI DE FERRUFINO, Ligia  
1985 **Antropología y familia**. Tercer Mundo, Bogotá.

ELIADE, Mircea  
1982 **El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición**. 4a. ed., Alianza/Emecé, El Libro de Bolsillo, Sección Humanidades, No. 379, Madrid.

ENGELS, Federico  
1961 **Dialéctica de la naturaleza**. Grijalbo, Colección Ciencias Económicas y Sociales, México.

-----  
1964 **Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring**. Grijalbo, Colección Ciencias Económicas y Sociales, México.

-----  
1966 “El origen de la familia, la propiedad privada y el estado”, en Carlos Marx y Federico Engels: **Obras escogidas de Carlos Marx y Federico Engels**, T. II, Progreso, Moscú, pp. 168-327.

ESCOBAR GUTIÉRREZ, María Elvira  
1988 “Cacicazgos del Valle del Cauca: ¿Señorío o barbarie?”, **Revista Colombiana de Antropología**, Vol. XXVI, Bogotá, pp. 155-172.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan  
1967 **Antropología social**. Nueva Visión, Colección Ensayos, Ciencias Sociales, Buenos Aires.

FENTON, William N.  
1962 “Introduction: Lewis H. Morgan (1818-1881), Pioneer Ethnologist”, en Lewis H. Morgan: **League of the Iroquois**, Corinth Books, New York, pp. V-XVIII. [Edición facsimilar de la original de Sage & Brother, Rochester, 1851].

FOX, Robin  
1972 **Sistemas de parentesco y matrimonio**. Alianza, Alianza Universidad, No. 13, Madrid.

---

FRIEDE, Juan

1953 **Los Andakí, 1538-1947, Historia de la aculturación de una tribu selvática.** Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología, México.

GOBLOT, Jean-Jacques

1973 “La historia de las <<civilizaciones>> y la concepción marxista de la evolución social”, en **Materialismo histórico e historia de las civilizaciones**, Grijalbo, México.

GODELIER, Maurice

1969 **Las sociedades primitivas y el nacimiento de las sociedades de clases según Marx y Engels. Un balance crítico.** La Oveja Negra, Economía, No. 2, Medellín.

-----  
1974 **Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas.** Siglo XXI de España, Antropología, Madrid, pp. 256-264.

HARDING, Thomas G. y LEACOCK, Eleanor

1964 “Morgan and materialism: a reply to professor Opler”, **Current Anthropology**, vol. 5, No. 2, abril, Chicago, pp. 109-110.

HARRIS, Marvin

1978 **El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura.** Siglo XXI de España, Antropología, Madrid.

HELLER, Agnes

1989 **Teoría de la historia.** 3a. ed., Distribuciones Fontamara, Colección Fontamara, No. 3, México.

HERNÁNDEZ RODRIGUEZ, Guillermo

1975 **De los chibchas a la colonia y a la república. Del clan a la encomienda y al latifundio en Colombia.** Instituto Colombiano de Cultura, Colección Biblioteca Básica Colombiana, No. 9, Bogotá.

HERRERA TORDESILLAS, Antonio

1725 **Historia general de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del mar océano.** Imprenta de Francisco Martínez Abad, Madrid. [Edición citada por Morgan: **General History of America.** Trad. Stevens. Londres].

---

HERSKOVITS, Melville

1964 **El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural.** 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología, México.

HONIGMANN, John J.

1964 "Tribe", en Julius Gould y William L. Kolb: **A Dictionary of Social Sciences.** Unesco, The Free Press of Glencoe.

INDIGENAS PASTOS DEL GRAN CUMBAL

1982 **Manifiesto Autónomo Cumbe.** Comité de Solidaridad con las Luchas Indígenas, Pasto.

JULIÁN, Rafael

1986 "Inverificabilidad y derrumbe en las hipótesis de F. Engels relativas al origen y evolución de la familia. Las propuestas de la moderna antropología social", **Universidad Surcolombiana**, año III, vol. I, Nos. 5-6, enero-abril, Neiva, pp. 12-17.

KAPLAN, David y MANNERS, Robert A.

1979 **Introducción crítica a la teoría antropológica.** Nueva Imágen, Serie Trabajo Crítico, México.

KROEBER, Alfred Louis

1931 "The Culture-Area and Age-Area Concepts of Clark Wissler", en S. A. Rice (ed.): **Methods in Social Science**, University of Chicago Press, Chicago.

KUPER, Adam

1973 **Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972.** Anagrama, Biblioteca de Antropología, No. 1, Barcelona.

LEACH, Edmund

1985 **Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social.** 3a. ed., Siglo XXI de España, Antropología, Madrid.

LEACOCK, Eleanor

1963 "Introduction and annotations", en Lewis H. Morgan: **Ancient Society**, World Publishing, Meridian Books, New York.

---

LECLERC, Gérard

1973 **Antropología y colonialismo**. Comunicación, Serie B, No. 28, Madrid.

LENIN, Vladímir Ilich

1960a “Diez preguntas al disertante”, en **Obras Completas**, t. 14, Cartago, Buenos Aires, pp. 9-12.

-----

1960b “Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria”, en **Obras Completas**, t. 14, Cartago, Buenos Aires, pp. 13-366.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1964 **El pensamiento salvaje**. Fondo de Cultura Económica, Breviarios, No. 173, México.

1969a **Antropología estructural**. 2a. ed., Eudeba, Manuales, Antropología, Buenos Aires.

1969b **Las estructuras elementales del parentesco**. Paidós, Biblioteca de Psicología Social y Sociología, Serie Mayor, Vol. 44, Buenos Aires.

LÉVY-BRUHL, Lucien

1974 **El alma primitiva**. Península, Historia/Ciencia/Sociedad, No. 106, Barcelona.

LIENHARDT, Godfrey

1966 **Antropología social**. Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, No. 81, México.

LINTON, Ralph

1913 “Error in Anthropology”, en Joseph Jastrow: **The Story of Human Error**, New York.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo

1980 “Prólogo”, en Lewis H. Morgan: **La sociedad primitiva**, 4a. ed. Ayuso/Pluma, Bogotá, pp. 9-65.

LOWIE, Robert H.

1972 **La sociedad primitiva**. Amorrurtu, Biblioteca de Filosofía, Antropología y Religión, Buenos Aires.

---

1981 **Historia de la etnología**. 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología, México.

MAIR, Lucy

1970 **Introducción a la antropología social**. Alianza, El Libro de Bolsillo, Sección Ciencia y Técnica, No. 263, Madrid.

MALINOWSKI, Bronislaw

1969 **Crímen y costumbre en la sociedad salvaje**. 8a. impresión, Ariel, Colección Ariel Quincenal, No. 15, Barcelona

-----  
1971 **La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia. Descripción etnográfica de las relaciones eróticas y conyugales y de la vida de la familia entre los indígenas de las Trobriand (Nueva Guinea Británica)**. Reimpresión de la 1a. ed. española (1930), Morata, Ciencias Biológicas, Madrid.

-----  
1973 **Los argonautas del Pacífico Occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica**. Península, Colección Historia/Ciencia/Sociedad, No. 97, Barcelona.

-----  
1977 **El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand. Los jardines de coral y su magia. Primera parte**. Labor, Labor Universitaria, Monografías, Barcelona.

-----  
1978 **Una teoría científica de la cultura**. 6a. ed., Sudamericana, Colección Perspectivas, Buenos Aires.

MAO, Tsetung

1976 "Sobre la contradicción", en Mao Tsetung: **Textos escogidos**. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, pp. 87-137.

MÀRKUS, GYÖRGY

1974 **Marxismo y "antropología"**. Grijalbo, Colección Hipótesis, No. 5, Barcelona.

---

MARTIN, M. Kay y VOORHIES, Barbara

1978 **La mujer: un enfoque antropológico**. Anagrama, Biblioteca de Antropología, No. 11, Barcelona.

MARX, Carlos

1945 **Historia crítica de la teoría de la plusvalía**. 3 vols. Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Economía, Serie Las Obras Maestras, México.

-----  
1964 **El Capital. Crítica de la economía política**. vol. I., 3a. ed., Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Economía, México.

-----  
1966a “La dominación británica en la India”, en Carlos Marx y Federico Engels: **Obras escogidas de Carlos Marx y Federico Engels**, T. I, Progreso, Moscú, pp. 329-335.

-----  
1966b “Futuros resultados de la dominación británica en la India”, en Carlos Marx y Federico Engels: **Obras escogidas de Carlos Marx y Federico Engels**, t. I, Progreso, Moscú, pp. 336-342.

-----  
1967 **Formas de propiedad precapitalistas**. Centro Colombiano de Investigaciones Marxistas, Serie Teoría, No. 2, Cali.

-----  
1971a **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858**. vol. 1, Siglo XXI Argentina, Pensamiento Fundamental, Buenos Aires.

-----  
1971b **El método en la economía política**. Grijalbo, Colección 70, Segunda Serie, No. 100, México.

-----  
1972 **Manuscritos de 1844**. Arca de Noé, Colección Marx-Engels-Lenin, Bogotá .



---

MARX, Carlos y ENGELS, Federico

1962 **Escritos económicos varios**. Grijalbo, Colección Ciencias Económicas y Sociales, México.

1968 **La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas**. 2a. ed., Pueblos Unidos, Montevideo.

1973 **Sobre el colonialismo**. Pasado y Presente, Cuadernos, No. 37, Córdoba (Argentina).

MCLENNAN, John F.

1886 **Studies in Ancient History comprising a reprint of Primitive Marriage**. Macmillan, Londres.

MERCIER, Paul

1969 **Historia de la antropología**. Península, Colección Historia/Ciencia/Sociedad, No. 41, Barcelona.

METGE, Joan

1976 **The Maoris of New Zealand, Rautahi**. 2a. ed., Routledge and Keagan Paul, Londres

MORGAN, Lewis Henry

1858 "Laws of Descent and Consanguinity of the Iroquois", **Proceedings: American Association for the Advancement of Science**, No. 11, pp. 132-148.

-----  
 1868a "A Conjectural Solution to the Origin of the Classificatory System of Relationships", **Proceedings: American Academy of Arts and Sciences**, No. 7, pp. 436-477.

-----  
 1868b **The American Beaver and his Works**. J. B. Lippincott, Filadelfia.

-----  
 1876 "Montezuma's Dinner", **North American Review**, No. CXXII, abril, pp. 265-308.

-----

---

1900 **Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization.** Charles H. Kerr y Co., Chicago.

-----

1962 **League of the Iroquois.** Corinth Books, New York. [Edición facsimilar de: **League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois.** Sage and Brother, Rochester, 1851].

-----

1965 **Houses and House-life of the American Aborigines.** Phoenix Books/The University of Chicago Press, Classics in Anthropology, Chicago.

-----

1970a **La sociedad primitiva.** Ayuso, Madrid.

-----

1970b **Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family.** Anthropological Publications, Oosterhout (The Netherlands). [Edición facsimilar de la original de la Smithsonian Institution, Smithsonian Contributions to Knowledge, No. 218, Washington, 1870].

-----

1972 **La sociedad primitiva o Investigaciones en las líneas del progreso humano desde el salvajismo hasta la civilización a través de la barbarie.** Dirección de Divulgación Cultural, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

MURDOCK, George

1949 **Social Structure.** MacMillan, New York.

OPLER, Morris E.

1964 "Reply to T. G. Harding and E. Leacock", **Current Anthropology**, vol. 5, No. 2, abril, Chicago, pp. 110-114.

OLMEDA, Mauro

1970 **El desarrollo de la sociedad. I: Introducción a las sociedades preclásicas.** 3a. ed., Ayuso, Madrid.

---

PALERM, Angel

1977 "Teorías sobre la evolución de Mesoamérica", **Nueva Antropología**, No. 7, México, pp. 63-91.

PLEJÁNOV, Jorge

1969 **El papel del individuo en la historia**. Grijalbo, Colección 70, No. 35, México.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald

1972 **Estructura y función en la sociedad primitiva**. Península, Historia/Ciencia/Sociedad, No. 91, Barcelona.

RAPPAPORT, Joanne

1982 **Tierra páez: la etnohistoria de la defensa territorial entre los paeces de Tierradentro, Cauca**. Informe Final a la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Bogotá. [Es traducción de: **Territory and Tradition: The Ethnohistory of the Páez of Tierradentro, Colombia**. Tesis de Doctorado, University of Illinois, Urbana-Champaign, 1982].

REED, Evelyn

1980 **La evolución de la mujer. Del clan matriarcal a la familia patriarcal**. Fontamara, Ensayo Contemporáneo, Barcelona.

RENMIN RIBAO

1964 **Palabras del Camarada Mao Tse-tung sobre "El Imperialismo y todos los reaccionarios son tigres de papel"**. 4a. ed., Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.

RESEK, Carl

1960 **Lewis Henry Morgan, American Scholar**. University of Chicago Press, Chicago.

RIVERS, William Halse R.

1968 **Kinship and Social Organization**. London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, No. 34, The Athlone Press, London.

ROSAS, Paul

1944 "Lewis H. Morgan: Gran Americano", **Dialéctica**, año III, vol. IV, No. 12, mayo-agosto, La Habana.

---

SAHAGÚN, Bernardino

1829 **Historia General de las Cosas de la Nueva España**. Bustamante, México.

SAHLINS, Marshall D.

1988a **Cultura y razón práctica**. Gedisa, Serie Mediaciones, México.

-----

1988b **Islas de historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia**. Gedisa, Serie Mediaciones, No. 28, Barcelona.

SERRAT, Joan Manuel

1985 **Serrat en directo** (Disco), Sonolux, Medellín.

SERVICE, Elman

1960 "Kinship Terminology and Evolution", **American Anthropologist**, No. 62, pp. 747-763.

-----

1984 **Los orígenes del Estado y de la civilización. El proceso de la evolución cultural**. Alianza, Madrid.

-----

1985 **A Century of Controversy. Ethnological Issues from 1860 to 1960**. Academic Press, Studies in Anthropology, Orlando (Fla.).

SCHMIDT, Alfred

1982 **El concepto de naturaleza en Marx**. 2a. ed., Siglo XXI, Biblioteca del Pensamiento Socialista, Serie Ensayos Críticos, México.

STERN, Bernhard J.

1931 **Lewis Henry Morgan: Social Evolutionist**. University of Chicago Press, Chicago.

TEJERA, Héctor

1977 "Morgan: notas bibliográficas", **Nueva Antropología**, No. 7, México, pp. 103-107.

TERRAY, Emmanuel

1971 "Morgan y la antropología contemporánea", en Emmanuel Terray: **El marxismo ante las sociedades "primitivas"**. Dos estudios.

---

Losada, Biblioteca Ciencias del Hombre, Buenos Aires. [Y: Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Lectura Adicional No. 38, Bogotá].

TOKAREV, S. A.

1989 **Historia de la etnografía**. Ciencias Sociales, Etnología, La Habana.

TOLSTOY, P.

1952 "Morgan y el pensamiento antropológico soviético", **American Anthropologist**, vol. 54. [Y: Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Lectura Adicional No. 118, Bogotá].

TOVAR PINZÓN, Hermes

1974 **Notas sobre el modo de producción precolombino**. Aquelarre, Bogotá. [Hay 2a. edición: **Formaciones sociales prehispánicas**. El Buho, Bogotá, 1990].

URBINA RANGEL, Fernando

1986 **Amazonia. Naturaleza y cultura**. Banco de Occidente, Bogotá.

VASCO URIBE, Luis Guillermo

1980 "El pensamiento telúrico del indio", **Letras de Tierra**, No. 1, Bogotá.

-----  
1982a **Nacionalidades minoritarias en Colombia**. Editado por el autor, Bogotá.

-----  
1982b **Lewis H. Morgan: primer creador de la "nueva" etnografía**. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Lectura Adicional No. 183, Bogotá.

-----  
1983 "Algunas reflexiones epistemológicas sobre la utilización del método etnográfico en el trabajo de campo", en **Memorias del II Congreso de Antropología en Colombia**, Boletín de Antropología, vol. 5, Nos. 17-19, tomo 2, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín, pp. 665-675.

-----  
1985 **Jaibanás. Los verdaderos hombres**. Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, Colección Textos Universitarios, Bogotá.

---

-----  
1987 **Semejantes a los dioses. Cerámica y cestería embera-chamí.** Universidad Nacional de Colombia, Centro Editorial, Bogotá.

-----  
1988 **Diarios de Campo en Guambía, No. 8, 18 de marzo a 10 de abril.** (manuscrito).

-----  
1989 “En la selva de montaña”, **Arqueología**, No. 10, Revista de Estudiantes de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

-----  
1996 “Territorio es vida”, en **Kabuya**. Periódico editado por un grupo de trabajo del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, No. 3, octubre de 1996, Bogotá, p. 5-9.

VASCO URIBE, Luis Guillermo - DAGUA HURTADO, Abelino y ARANDA, Misael  
1990 **Calendario guambiano y ciclo agrícola.** Colombia Nuestra, Historia y Tradición Guambianas, No. 2, s. I.

-----  
1991 **Sembrar y vivir en nuestra tierra.** Colombia Nuestra, Historia y Tradición Guambianas, No. 3, Bogotá.

-----  
1993 “En el segundo día, la gente grande (Numisak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido”, en François Correa (ed.): **Encrucijadas de Colombia Amerindia**, Instituto Colombiano de Antropología, Santafé de Bogotá.

WEINBERG, Gregorio

1972 “Prólogo”, en Lewis H. Morgan: **La sociedad primitiva.** Divulgación Cultural, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 7-12.

---

WHITE, Leslie A.

1944 "Morgan's Attitude toward Religion and Science", **American Anthropologist**, vol. 46, pp. 218-230.

-----

1945 "Diffusion versus Evolution: an Anti-evolutionist Fallacy", **American Anthropologist**, vol. 47, No. 3, pp. 339-356.

-----

1948 Lewis H. Morgan: Pioneer in the Theory of Social Evolution", en H. E. Barnes (ed.): **An Introduction to the History of Sociology**. University of Chicago Press, Chicago, pp. 138-154.

-----

1959 **The Evolution of Culture**. McGraw-Hill, New York.

-----

1964 **La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización**. Paidós, Biblioteca de Psicología Social y Sociología, No. 22, Buenos Aires.