

ANALISIS GNOSEOLOGICO  
DEL MATERIALISMO CULTURAL  
DE MARVIN HARRIS

por

DAVID ALVARGONZALEZ RODRIGUEZ



UNIVERSIDAD DE OVIEDO

1988





MARVIN HARRIS

# INDICE

INTRODUCCION .....	8
I LA IDEA DE CIENCIA DEL MATERIALISMO GNOSEOLOGICO.....	30
A LOS DIFERENTES TIPOS DE CONOCIMIENTO.....	31
B TEORIA DE TEORIAS DE LA CIENCIA.....	43
C TEORIA DEL "CIERRE CATEGORIAL" .....	63
D ESTATUTO GNOSEOLOGICO DE LAS CIENCIAS HUMANAS .....	93
II LA AUTORREPRESENTACION DEL MATERIALISMO CULTURAL COMO ESTRATEGIA DE INVESTIGACION ANTROPOLOGICA .....	108
A LAS ESTRATEGIAS DE INVESTIGACION Y LA ESTRUCTURA DE LA CIENCIA.....	111
B LA EPISTEMOLOGIA DEL MATERIALISMO CULTURAL.....	118
C PRINCIPIOS TEORICOS DEL MATERIALISMO CULTURAL.....	123
D LAS TEORIAS MATERIALISTAS CULTURALES....	132
E LAS ESTRATEGIAS DE INVESTIGACION ALTERNATIVAS .....	145

III LA UNIDAD DEL MATERIALISMO CULTURAL COMO ESTRATEGIA DE INVESTIGACION Y COMO CIENCIA .....	161
INTRODUCCION : LA UNIDAD DE LA CIENCIA COMO PROBLEMA GNOSEOLOGICO .....	162
A ESTUDIO DE LAS PARTES GNOSEOLOGICAS QUE PUEDEN DISTINGUIRSE EN EL MATERIALISMO CULTURAL .....	170
1.- <u>ESTUDIO DE LAS PARTES GNOSEOLOGICAS ANALITICAS</u>	
<u>DEL MATERIALISMO CULTURAL</u> .....	174
TERMINOS .....	175
RELACIONES .....	178
OPERACIONES .....	189
EJE SEMANTICO .....	206
EJE PRAGMATICO .....	212
2.- <u>ESTUDIO DE LAS PARTES GNOSEOLOGICAS SINTETICAS</u>	
<u>DEL MATERIALISMO CULTURAL</u> .....	215
PRINCIPIOS GNOSEOLOGICOS .....	216
<u>principios de los términos</u> .....	218
<u>principios de las relaciones</u> .....	225
el principio de la igualdad de los individuos humanos .....	226
el principio del determinismo infraestructural, y otros principios asociados .....	229
contextos determinantes .....	235
otros principios de las relaciones .....	241
<u>principios de las operaciones</u> .....	241

MODOS GNOSEOLOGICOS .....	243
<u>modelos</u> .....	244
<u>clasificaciones</u> .....	246
<u>definiciones</u> .....	250
<u>demostraciones</u> .....	252
 B PROBLEMAS EN TORNO A LA ORGANIZACION GNOSEOLOGICA DEL MATERIALISMO CULTURAL .....	   255
1.- <u>SOBRE LOS PRINCIPIOS Y LOS MODOS GNOSEOLOGICOS</u> ....	257
CRITICA A LOS PRINCIPIOS GNOSEOLOGICOS DEL MATERIALISMO CULTURAL .....	 260
<u>sobre los principios de los términos</u> .....	260
la distinción infraestructura, estructura, superestructura .....	261
la distinción <u>emic, etic</u> .....	270
la distinción conductual, mental .....	283
<u>sobre los principios de las relaciones</u> .....	299
el principio de la igualdad de los individuos humanos .....	302
el principio del determinismo infra- estructural, conductual <u>etic</u> .....	305
CRITICA A LOS MODOS GNOSEOLOGICOS DEL MATERIALISMO CULTURAL .....	 345
<u>sobre los modelos</u> .....	345
<u>sobre las clasificaciones</u> .....	365
<u>sobre las definiciones</u> .....	367
<u>sobre las demostraciones</u> .....	370
"la madre vaca" .....	371
los orígenes de la guerra .....	385

2.- <u>IMPORTANCIA GNOSEOLOGICA DE LA DISTINCION ENTRE</u> <u>SOCIEDADES TRIBALES Y SOCIEDADES ESTATALES</u> .....	397
CRITICA DE LOS AUTORES QUE DEFINEN LA ANTROPO- LOGIA COMO CIENCIA DEL HOMBRE Y DE LA CULTURA .....	397
SOBRE LA DISTINCION ENTRE SOCIEDADES TRIBALES Y SOCIEDADES ESTATALES .....	406
EL MATERIALISMO CULTURAL Y EL ESTUDIO DE LA CULTURA OCCIDENTAL .....	421
SOBRE EL CARACTER CONSERVADOR DEL MATERIALISMO CULTURAL .....	429

IV PROBLEMAS DE DEMARCACION DEL MATERIALISMO CULTURAL .....	465
A EL MATERIALISMO CULTURAL Y SU RELACION CON OTRAS ESCUELAS ANTROPOLOGICAS .....	468
B EL MATERIALISMO CULTURAL Y SU RELACION CON OTRAS CIENCIAS .....	482
1.- <u>MATERIALISMO CULTURAL E HISTORIA</u> .....	485
2.- <u>MATERIALISMO CULTURAL Y LINGUISTICA</u> .....	494
3.- <u>MATERIALISMO CULTURAL Y ECONOMIA</u> .....	500
4.- <u>MATERIALISMO CULTURAL Y SOCIOLOGIA</u> .....	505
5.- <u>LAS DISCIPLINAS CATEGORIALES ANTROPOLOGICAS</u> .....	509
C EL MATERIALISMO CULTURAL Y SU RELACION CON OTROS CONOCIMIENTOS NO CIENTIFICOS .....	514
1.- <u>PRESUPUESTOS GNOSEOLOGICOS DEL MATERIALISMO</u> <u>CULTURAL</u> .....	514
2.- <u>IDEOLOGIA EN EL MATERIALISMO CULTURAL</u> .....	520
3.- <u>FILOSOFIA EN EL MATERIALISMO CULTURAL</u> .....	524

V	SURGIMIENTO, DESARROLLO, Y EVOLUCION DEL MATERIALISMO CULTURAL...	537
A	SURGIMIENTO DEL MATERIALISMO CULTURAL.....	541
	1.- <u>ORIGENES</u> .....	542
	2.- <u>FORMULACION</u> .....	563
B	DESARROLLO DEL MATERIALISMO CULTURAL .....	583
C	EVOLUCION DEL MATERIALISMO CULTURAL.....	600
	CONCLUSION .....	621
	GLOSARIO .....	638
	BIBLIOGRAFIA.....	658
	HARRIS .....	660
	(HARRIS).....	677
	OTRA BIBLIOGRAFIA.....	709



# INTRODUCCION

El tema de nuestro trabajo, el análisis de la obra del antropólogo Marvin Harris (1927- ), necesita ser justificado, pues el estudio de la producción de cualquiera de los antropólogos existentes actualmente en el mundo no parece que, en principio, pueda erigirse fácilmente en objeto de una tesis doctoral en filosofía.

La importancia de Marvin Harris en la antropología contemporánea puede valorarse en primer lugar por la magnitud de su obra: una quincena de libros publicados (algunos de ellos traducidos a más de ocho idiomas), más de setenta artículos aparecidos en las revistas de mayor difusión mundial y, en los últimos cinco años, cerca de sesenta conferencias en multitud de países (1). La repercusión efectiva de estos escritos puede valorarse por las polémicas que Harris mantiene en prestigiosas revistas con antropólogos de todo el mundo, y por la cantidad de bibliografía existente que contiene referencias constantes a la obra de Marvin Harris (2).

Sin embargo, la amplitud de la obra, por sí sola, no justificaría el interés de su estudio más que desde el punto de vista de la sociología de la ciencia. La ingente cantidad de personal dedicada en nuestros días a los estudios "antropológicos" hace que gran parte de la producción literaria de esta disciplina tenga solamente un interés erudito para los especialistas en un tema concreto.

El estudio gnoseológico de la obra de un antropólogo,

por importante que éste sea entre sus colegas (sociológicamente hablando) no parece, en principio, demasiado justificado.

El materialismo cultural de Marvin Harris aparece, sin embargo, entre los estudios de antropología de las últimas décadas de este siglo, como una estrategia de investigación extraordinariamente exitosa, capaz de reunir en un conjunto coherente internamente los temas más diversos: tabúes dietéticos, estudios sobre la raza, sobre la guerra, la agresión, y la supremacía masculina, análisis de los orígenes de la agricultura, los estados primitivos y el canibalismo, mesianismo y brujería, intercambio y reciprocidad, homosexualidad, feminismo, minorías étnicas, infanticidio, revoluciones verdes en Filipinas e Indonesia, algaradas estudiantiles de la Universidad de Columbia en los años 60, etc., son algunos de los muchos temas tratados por el materialismo cultural de Harris (3).

Pero, pese a la diversidad de contenidos, la obra de Harris guarda una unidad interna y una coherencia que resulta inusual dentro del panorama de la antropología mundial dominada, en gran medida, por el eclecticismo. Todos los temas tratados por Harris en su obra comparten una misma teoría antropológica que ha sido ampliamente elaborada y desarrollada: el materialismo cultural (4).

Esta estrategia de investigación pretende, según su autor, adecuar los estudios antropológicos a los principios de la moderna epistemología: se trataría de una metodología compacta, no ecléctica, científica, empírica, parsimoniosa, que intentaría establecer leyes generales (se trataría de

una estrategia nomotética) que explicasen desde un punto de vista etic conductual la diversidad de culturas que se presentan en la historia de la humanidad, tanto sincrónica como diacrónicamente consideradas (se trata, por tanto, de una metodología de largo alcance) (5).

El estudio de la obra de Marvin Harris es importante en la medida en que este autor inaugura una nueva teoría antropológica (6) que luego lleva a la práctica, habrá que discutir si con acierto, en multitud de temas clásicos de la antropología. Esta teoría, aunque con antecedentes claros (7), es en gran medida original y, por tanto, plantea problemas gnoseológicos nuevos que se tratará de analizar.

Desde un punto de vista teórico, el interés de una estrategia de investigación de estas características, en antropología, no puede ser mayor en la medida en que supone implícitamente que toda antropología científica contemporánea pasa por el materialismo cultural, aunque sólo sea para criticarlo (8).

Efectivamente, el materialismo cultural, en su corta existencia, ha cosechado numerosos seguidores entre los que cabe destacar a B. J. Price (1982) (9), M. Chibnik (1981, 1982, 1984), W. M. Davis (1981), A. H. Berger (1976), M. Altschuler (1968), M. K. Opler (1965), K. R. Good (1986), y L. S. Lieberman (1986). En España podemos citar la tesis leída en la Facultad de Filosofía y CC. de la Educación de la Universidad de Oviedo por A. García (1985) aplicando la estrategia harrisiana al estudio de los Vaqueiros de Alzada asturianos. Además, Marvin Harris ha conseguido el acuerdo de muchos antropólogos en los resultados de sus estudios,

como es el caso de su explicación del tabú de la vaca sagrada en la India (vid. Bose 1965, MacLachlan 1982, Prasada 1982, Raj 1969, 1971, Suttles 1965, todos ellos en completo acuerdo con Harris), o de sus explicaciones de la guerra yanomami (vid. Gross 1975: 526-549).

Mucho más numerosos que sus partidarios han sido sus detractores y críticos, surgidos de las escuelas y orientaciones más diversas: Harris ha sido acusado de ser un antropólogo conservador, funcionalista y panglossiano (Bennett 1967, Diener & Robkin 1978, Dunnell 1981); de que su materialismo es un materialismo primitivo (Fontana 1982: 177-181) (10), o burgués (Paul 1976), una especie de materialismo desvirtuado al que se le ha privado de la dialéctica de Marx y Hegel (Stein 1976), un racionalismo burgués (Diener en Simoons 1979: 467) y en fin, una forma críptica de eclecticismo (Watson 1968, replicado por Harris 1968e). Ha sido acusado, también, de dogmatismo (Castille 1980, Jarvie 1975: 264 -llama a Harris "dogmatic" y habla de su obra como de una "surrealist fantasy"-, Marshall 1968, Paul 1976: 126). Es llamado oscurantista (Raumm 1974), "ideólogo social" (Diener 1979: 477-478), el hombre que desprecia a los expertos, travistiendo la historia (Schwartzberg 1979: 489). Del materialismo cultural se ha dicho que es una forma de superstición animista (Diener 1984) (11) y un sistema metafísico (Jarvie 1976: 297) (12). Los más prudentes han criticado a Harris por considerar que el materialismo cultural es una estrategia de investigación simplista (Bean 1979: 107, Palmieri 1979: 486, Ruijter: 1981, Staniford 1976) o reduccionista (Bernardi 1968: 522 -respondido por Harris

1968e-, Bloch 1976, Diener 1981: 491, Howard 1968: 524). Otros consideran que el materialismo cultural es sencillamente una estrategia inadecuada (Fisher & Werner 1978, Sahlins 1964) o insatisfactoria (Prattis 1981: 617). Le acusan, también de descriptivista (Friedman 1974: 465), cientifista (Jarvie 1975: 256), y de mantener una confusión epistemológica (Geertz 1973). Incluso se ha llegado a decir que el gran éxito de la teoría de Harris en los EE.UU., y en el extranjero, se debe a su condición de ideólogo social (Diener 1979: 477-478) y, por esta razón, deberá ser explicado por su interés sociológico y no por sus méritos dentro del campo de la antropología científica (Simoons 1979: 490).



La importancia sociológica que el materialismo cultural viene teniendo en las últimas dos décadas, la magnitud de la obra de Harris, su enorme difusión, la gran cantidad de partidarios y, sobre todo, de detractores, que han ido surgiendo en relación con esta teoría, justifican nuestro interés por su estudio. Interés que también queda justificado por el hecho de que el materialismo cultural es una estrategia de investigación novedosa en el campo de la antropología, y ha sido aplicada abundantemente por Harris en el estudio de temas muy diversos (la vaca sagrada de la India, la guerra yanomami, el canibalismo azteca, el potlach Kwakiult, el avunculado bathonga, la brujería europea, los fenómenos del mesianismo y la revitalización, las razas americanas, etc.)

Sin embargo, es necesario justificar ahora qué razones nos llevan a realizar este estudio desde una perspectiva filosófica, gnoseológica. Parece que la discusión de la obra de Harris será, en principio, una labor de especialistas: para argumentar sobre la pertinencia o no de la explicación harrisiana del tabú dietético de la vaca india será necesario ser un experto en economía, ecología, y agronomía hindú, pues, de lo contrario, no se harán sino pronunciamientos apriorísticos y gratuitos. Igualmente, para discutir la explicación que el materialismo cultural da de la brujería europea, será necesario ser un especialista versado; para debatir acerca del feminismo, un sociólogo; para hablar del canibalismo azteca, un historiador americanista competente; para deliberar sobre el mercado de los EE.UU., un economista documentado; para polemizar sobre la guerra yanomami, un antropólogo de campo; etc.

No parece, por tanto, que quede sitio para un estudio no científico, filosófico, del materialismo cultural (13): o estudiamos la importancia de la obra de Harris en el conjunto de la comunidad científica dedicada a la antropología, en cuyo caso estaríamos haciendo sociología de la ciencia (sociología de la antropología) y, por tanto, moviéndonos en un terreno propiamente externo a los contenidos de la propia teoría harrisiana; o polemizamos con las tesis de Harris en lo relativo a éste o aquel tema concreto (o a todos correlativamente), en cuyo caso estaríamos haciendo Historia, economía, antropología, lingüística, ecología, etc.

No se ve, en principio, la necesidad de que la filosofía tenga que inmiscuirse en el propio funcionamiento de las

ciencias: ningún filósofo se atrevería a dudar de la teoría de la relatividad, o de la teoría cuántica; ningún filósofo duda ya de la teoría de la evolución biológica, ni de la existencia de ondas hertzianas; ¿por qué ponerse, entonces, a discutir las tesis de la ciencia antropológica y, concretamente, las de uno de sus más preclaros líderes, M. Harris?, y, lo que es más importante, ¿qué sentido tiene que esta discusión esté promovida desde la filosofía?

La necesidad de un acercamiento filosófico, gnoseológico, al materialismo cultural surge cuando se constata que los diferentes estudios científicos que cabe hacer de esta estrategia de investigación antropológica no agotan todas las posibilidades de análisis de su material: podremos hacer estudios de sociología del materialismo cultural, examinando la importancia de su difusión en la comunidad mundial de antropólogos, y en el público general, comparándolo con el grado de difusión de otras estrategias rivales, o de otros contenidos del conocimiento científico; podremos analizar los mecanismos psicológicos (experiencias personales, conductas efectivas, motivaciones, aprendizajes, etc.) que llevaron al propio Harris a construir su teoría, en cuyo caso estaríamos dedicándonos al campo de la psicología de la ciencia; podemos estudiar las influencias que otras teorías antropológicas (funcionalismo, estructuralismo, particularismo histórico, etc.) han ejercido sobre la estrategia materialista cultural, en cuyo caso estaríamos dentro del campo de la Historia de la ciencia; podríamos, también, dedicarnos a la discusión de cada una de las teorías confeccionadas por Harris: discutiríamos sus tesis relativas a la supremacía masculina y al infanticidio femenino, argumenta-



ríamos a favor o en contra de sus explicaciones de la emigración thonga en Mozambique, o de la acumulación de riqueza en los países capitalistas, polemizaríamos sobre el origen de los estados prístinos americanos, la lactofilia europea o la porcofobia judía, etc. De esta forma estaríamos haciendo antropología, Historia o economía.

Sin embargo, todos estos estudios, de interés indiscutible por otra parte, no agotan las posibilidades de análisis de una estrategia de investigación antropológica como el materialismo cultural. Cabe una aproximación a la obra de Harris que no esté inscrita en el campo de ninguna ciencia específica (que no sea Historia, psicología, sociología de la ciencia ni ciencia antropológica misma) y que, sin embargo, sea imprescindible si se quiere determinar el lugar que el materialismo cultural ocupa en el conjunto de las teorías antropológicas, y en el conjunto de las diferentes ciencias. O, dicho de otro modo, el problema del estatuto gnoseológico del materialismo cultural es un problema filosófico que trasciende el campo de una o más ciencias: el carácter científico o no del materialismo cultural es algo que habrá que determinar por comparación con los quehaceres de otras escuelas antropológicas y de otras ciencias humanas y físico-naturales y, por tanto, es una tarea intercientífica, filosófica, que implica la utilización de una determinada idea de ciencia. Tal idea no se inscribe en el campo de ninguna ciencia en particular, ni tan siquiera en el sumatorio de todas las ciencias existentes, sino que es el resultado de un análisis de la anatomía y fisiología de las diferentes ciencias. Este análisis es el que nos permite construir una idea de ciencia genérica (posterior) de ciencia.

Abordar un análisis gnoseológico (por tanto, filosófico) de la obra de Harris no significa olvidar o menospreciar los estudios de Historia, sociología o psicología de la ciencia aplicados al materialismo cultural. Estos estudios sirven como base inexcusable para la posterior construcción filosófica. La perspectiva gnoseológica tampoco significa un desinterés por los contenidos materiales de las explicaciones harrisianas. Todo lo contrario. Si queremos delimitar el grado de cientificidad del materialismo cultural, y su lugar dentro del campo de la antropología, y en el conjunto de las ciencias, no deberemos fiarnos de las declaraciones de intenciones teóricas que Harris hace en su obra, sobre la objetividad, racionalidad y cientificidad de su método. No nos fiaremos de la representación que el propio Harris tiene de su estrategia de investigación, aunque no convenga perderla de vista (14). Nuestro estudio se centrará en la forma en que Harris ejerce su teoría en los diferentes problemas a los que la aplica. Por tanto, las opiniones de los especialistas que polemizan con Harris deben ser tenidas en cuenta muy detenidamente. Nuestro trabajo no trata específicamente de uno de los enigmas culturales explicados por Harris, puesto que no somos especialistas en antropología cultural, ni se pretende un doctorado en el área de antropología social, aunque eso no nos excusa de estar al tanto e incluir en nuestra construcción filosófica todas las polémicas suscitadas por la obra de Harris, así como de reinterpretar en términos gnoseológicos las diferentes posiciones que toman los especialistas en relación con temas antropológicos concretos.

Dicho de otra forma, la especificidad del enfoque filosófico, a la hora de acercarnos al estudio del materialismo cultural, no radica en la suposición de que la filosofía se interese sólo por la estructura formal de la obra de Harris, olvidándose de los contenidos materiales. Desde los presupuestos ontológicos en que se mueve este estudio, la distinción forma/materia debe ser reinterpretada de un modo no metafísico, de suerte que la forma separada de la materia no existe y, por tanto, todo análisis gnoseológico de una ciencia lleva incluida la referencia a los contenidos materiales efectivos de su campo, que son imprescindibles (15). El estudio del ejercicio del materialismo cultural (la manera de construir Harris, efectivamente, sus explicaciones), desde una perspectiva filosófica, no nos exige ser especialistas en economía y ecología hindú, o en dietética europea, como tampoco nos exige dedicación exclusiva a trabajos de campo sobre la guerra yanomami, pero implica, necesariamente, el conocimiento exhaustivo de las opiniones de los especialistas en estos temas, singularmente de aquellos que han mantenido controversias con Harris, para analizar, tipificar, e interpretar, sus posiciones (y la del propio Harris) en virtud de esquemas filosóficos más generales que pongan en relación el materialismo cultural con otras escuelas antropológicas, y con otras construcciones científicas (sean éstas físico-naturales o humanas). El análisis gnoseológico del materialismo cultural se incluye, entonces, de pleno derecho, dentro del área de filosofía, pues es, en realidad, un estudio de teoría del conocimiento científico aplicado al campo de la antropología: el conocimiento científico que di-

mana de la obra de Marvin Harris, ¿es un conocimiento científico equiparable en contenidos y modo de construcción al de la física, las matemáticas, o la Historia (Price 1982: 709) o, por el contrario, se trata de un dogma oscurantista (Castille 1980, Marshall 1968, Paul 1976: 126, Raum 1974), una fantasía surrealista (Jarvie 1975: 264), una superstición animista (Diener 1984), un mero sistema metafísico (Jarvie 1976: 297)? El hecho de que la estrategia de investigación de Harris sea extraordinariamente polémica y criticada por amplios sectores de la antropología mundial, y el hecho de que el materialismo cultural no sea la única antropología posible, sino que coexista con otras escuelas (marxistas, particularistas, funcionalistas, cultura y personalidad, antropología simbólica, etc.), es lo que nos anima a preguntarnos por el problema de su estatuto gnoseológico en el conjunto de las ciencias.

Nuestro estudio se enmarca dentro de la tradición crítica de la filosofía académica occidental, heredera de la filosofía griega. Dentro de esta tradición, los problemas gnoseológicos centrales (en Aristóteles y Platón, pero también en la escolástica y la filosofía moderna) que toda filosofía de la ciencia debe abordar se refieren: 1.- a la justificación de la unidad y cohesión interna de una disciplina como ciencia, 2.- a los criterios de demarcación de una ciencia con respecto a otras y al resto de los conocimientos no científicos, 3.- a los criterios para delimitar cuándo una determinada disciplina, que surge en la historia, se convierte o no en ciencia propiamente dicha. Estos serán los contenidos de nuestro estudio gnoseológico del materialismo cultural (16). Como fácilmente se puede apreciar, la

resolución de estas cuestiones no compete a los profesionales de la antropología, ni de la Historia, la sociología o la psicología, sino que excede con mucho el campo de una sola ciencia para pasar a ser una cuestión propiamente intercientífica, filosófica, gnoseológica.

Esto en ningún caso nos exime de conocer exhaustivamente la producción de Harris, y todas las polémicas y opiniones encontradas que han desatado sus escritos, pues éste será el material sobre el que se construirá nuestro análisis, que tiene pretensiones de ser un estudio de filosofía académica, y no meramente una crítica visceral de la obra de un determinado antropólogo.



Por último, es necesario añadir unas breves consideraciones en torno al método del estudio que nos proponemos llevar a cabo. En la bibliografía acerca de la obra de Harris abundan mucho los comentarios a sus libros en forma de reseñas breves. Abundan también los artículos de carácter monográfico sobre alguno de los temas tratados por Harris. Destacan especialmente en este sentido las polémicas desatadas por la explicación del tabú dietético de la vaca sagrada hindú, y por el estudio de la supremacía masculina y la guerra en las sociedades tribales. El canibalismo azteca y el análisis de la sociedad norteamericana contemporánea son también objeto de abundante discusión. Sin embargo, repasando la bibliografía sobre Harris, no existe ningún análisis exhaustivo del materialismo cultural que esté reali-

zado desde una perspectiva filosófica, gnoseológica, o epistemológica. Las únicas excepciones las constituyen los artículos de G. Bueno (1978f), R. A. Paul y P. Rabinow (1976), y G. Oakes (1981). Los dos últimos artículos citados estudian el materialismo cultural desde una perspectiva materialista dialéctica que no especifica la idea de ciencia que utiliza como marco de referencia. El estudio de G. Bueno es una aplicación de la teoría del "cierre categorial" al análisis de los contenidos de la obra de Harris. Los tres artículos son muy breves (25, 13 y 20 páginas respectivamente) y, por tanto, no suponen un análisis en forma de la totalidad de la producción harrisiana. En el resto de la bibliografía específica acerca de alguno de los temas tratados por Harris se hacen apreciaciones de carácter metodológico y epistemológico de un modo disperso e irregular.

Dado este estado de cosas, el ensayo de un análisis gnoseológico de la obra de Harris supone un objetivo del máximo interés. Este análisis podría llevarse a cabo de diferentes formas: cabría, quizás, intentar una reexposición del materialismo cultural desde sus propias categorías: los quince libros y más de setenta artículos escritos por Harris quedarían de esta forma resumidos en unos centenares de páginas, con todas las ventajas e inconvenientes que tiene este tipo de síntesis. La empresa se consideraría exitosa si el propio Harris no se sintiera traicionado al leerla, y, en el límite, supuesta una extensión indefinida, equivaldría a reescribir la obra de Harris. Este sería quizás el ideal filológico de una mera descripción neutral, pero carecería de interés, pues la obra de Harris es asequible y puede ser leída por cualquiera y, además, la capacidad de

Resumir libros se supone ya de antemano a cualquier doctorando en filosofía. El emicismo y la "simpatética", cuando el autor que se estudia está vivo, no puede ser más estéril (o ser meramente pedagógico).

Cabría, también, ensayar un estudio de la obra de Harris desde cualquier postura filosófica imaginable, incluido el eclecticismo y el escepticismo. Conforme avanzáramos en nuestra discusión del materialismo cultural se irían aclarando cada vez más nuestras propias posturas de modo que, al final, el lector intentaría reconstruir la filosofía de la ciencia utilizada en nuestro análisis de Harris.

De lo que no cabe duda es de que, si prescindimos de un mero descripticismo, e intentamos dilucidar cuál sea el estatuto gnoseológico del materialismo cultural, tendremos que partir de una determinada idea de ciencia (la del neopositivismo, la de la filosofía analítica, o cualquier otra) para que, por relación a esa idea, podamos determinar el grado de cientificidad del materialismo cultural. La idea de ciencia que utilicemos podrá ser hecha explícita o no, pero aún en el caso de mantener oculta tal idea, no por eso estamos autorizados a suponer que no existe, ni podemos situarnos en "el punto de vista de Dios", lejos de toda crítica, ya sea por la vía del escepticismo o del eclecticismo. Por nuestra parte, el método elegido para nuestro estudio no puede ser más claro: vamos a analizar el materialismo cultural desde los presupuestos de la teoría de la ciencia del materialismo gnoseológico de G. Bueno. La idea de ciencia que utilizaremos en la discusión de la obra de Marvin Harris será la que corresponde a la teoría del "cierre categorial" (17).

La decisión de realizar un estudio gnoseológico del materialismo cultural desde estas coordenadas no está tomada de acuerdo con un argumentum ad verecundiam (Locke, Essay IV, XVII, 19-22). La gnoseología académica materialista de G. Bueno lleva siendo aplicada a diferentes estudios gnoseológico-especiales. Ha sido aplicada a la antropología (Bueno 1971a), a la economía política (Bueno 1972a), a la Historia (Bueno 1980a, 1983a), a las ciencias de la religión (Bueno 1985a), a la psicología (Fuentes 1985a, 1985b, 1985c), a la lingüística (Velarde 1976), a la epistemología genética (Palop 1976a), a la física (Bueno 1982b), a las matemáticas y a la lógica formal (Bueno 1979a, 1987a: 193-202), a la biología (Hidalgo 1984a), etc.

Esta teoría general se ha nutrido y enriquecido de los materiales aportados por estos análisis gnoseológico-especiales de las diferentes ciencias.

Nuestro estudio trataría de, tomando estas ideas de ciencia y filosofía, ampliamente desarrolladas, mejoradas, probadas y aplicadas en estudios gnoseológico-especiales realizados a las ciencias más diversas, intentar mostrar su utilidad a la hora de analizar el materialismo cultural de Marvin Harris. Las ventajas de este método son las siguientes: en primer lugar, el lector queda desde el primer momento advertido de los presupuestos ontológicos y gnoseológicos desde los que se realiza nuestro estudio a través del capítulo primero de este texto, donde se resume la idea de ciencia del materialismo gnoseológico, y a través de las propias obras allí citadas. En segundo lugar, la aplicación de una idea genérica de ciencia al estudio del materialismo



cultural será útil para determinar el grado de cientificidad del materialismo cultural al lado de otras escuelas antropológicas o de otras disciplinas y, de esta forma, partiendo de la estructura y funcionamiento gnoseológicos de otras ciencias paradigmáticas (la física, la química, las matemáticas, la Historia), intentar, por comparación, determinar el estatuto gnoseológico del determinismo harrisiano.

Pero es que, además, dependiendo de la mayor o menor fertilidad de nuestra idea de ciencia en el análisis de la obra de Harris, queda probada (o no), y desarrollada, la verdad de tal idea. En filosofía, la verdad de una idea la hacemos residir precisamente en su capacidad para reinterpretar los materiales de las ciencias, de otros conocimientos, y del resto de las ideas filosóficas que se le oponen. De esta manera estamos contrastando la propia teoría del "cierre categorial" a través de análisis gnoseológico-especiales. Si nuestra idea de ciencia no es adecuada resultará estéril al aplicarla al estudio de la obra de Harris y, por tanto, tendremos que desecharla. Si nuestra idea de ciencia, por el contrario, logra delimitar partes anatómicas y fisiológicas pertinentes en el corpus del materialismo cultural, y conecta y relaciona sus contenidos con contenidos de otras escuelas y de otras ciencias, quiere decir que nuestra idea de ciencia es gnoseológicamente útil (aunque pueda ser puntualmente mejorada), y que resulta analíticamente fértil.

De este modo, nuestro trabajo no es más que la contrastación de la idea de ciencia del materialismo gnoseológico en un caso particular de la gnoseología especial de las ciencias humanas: el materialismo cultural.

El plan de nuestra obra será, entonces, el siguiente: en el capítulo primero se hace un breve resumen de las ideas de ciencia y filosofía que van a servir de referencia en nuestro estudio, y que son las del materialismo gnoseológico. Se darán criterios de demarcación entre ciencia y filosofía, y entre ciencias humanas y físico-naturales, y se explicarán las partes constitutivas de las ciencias que luego serán escrutadas en los trabajos de Harris. En el segundo capítulo se hace una exposición de carácter propagandístico del materialismo cultural tal como Harris lo presenta. Este capítulo supone un resumen de los principios teóricos del determinismo harrisiano y será una visión "simpatética" (emic) de sus contenidos. Los capítulos tercero, cuarto y quinto constituyen propiamente el análisis gnoseológico que resulta de aplicar la idea de ciencia expuesta en el capítulo primero a la estrategia de investigación antropológica materialista: en el capítulo tercero se repasarán las distintas partes que constituyen el sistema de Harris, se criticarán sus presupuestos teóricos, se discutirán sus distinciones, y se estudiarán los temas más notables tratados en la obra de Harris para analizar la forma en que ejerce efectivamente el materialismo cultural. El capítulo cuarto entiende sobre los problemas de demarcación del materialismo cultural con respecto a otras escuelas, a otras ciencias, y a otras formas de conocimiento. Su importancia es grande, toda vez que Harris se nos aparece como un antropólogo que pretende "absorber" multitud de enfoques y disciplinas. Por último, el capítulo quinto trata sobre el modo en que surge y se desarrolla la estrategia determinis-

ta, y las deudas que tiene contraídas con otras teorías anteriores.

Para terminar, haremos unas breves consideraciones en torno a la bibliografía. Siempre que no se indique lo contrario, cuando hablemos de estrategia de investigación del materialismo cultural nos estaremos refiriendo a obras de Harris posteriores a 1964, fecha en la que la teoría cristaliza de una forma clara (vid. Harris 1964a, 1964b). Las obras de Harris anteriores a esta fecha son de carácter más bien ecléctico, mezclando idealismo, materialismo, funcionalismo, etc. (vid. especialmente Harris 1958d). Por otra parte, con posterioridad al año 1986 (Harris 1986d, 1987a), se da un cambio de actitud en la obra de Harris comenzando a tomar en consideración los aspectos estructurales, especialmente en los estudios que afectan a sociedades estatales. De cualquier forma, en el capítulo quinto se tratan detenidamente los problemas de surgimiento y evolución del materialismo cultural dentro de la biografía de Harris.

El lector echará de menos, en una tesis de filosofía, referencias a los filósofos clásicos de la historia de la filosofía. Esas referencias, aunque no se hagan explícitas por razones de brevedad, existen, y están incluidas en la propia teoría del materialismo gnoseológico de G. Bueno, que sirve como base para nuestro estudio. La teoría del "cierre categorial" está construida a partir de los análisis gnoseológico-especiales de las ciencias y las formas de conocimiento no científico, pero incluye también toda la

tradición filosófica clásica y, así, podemos decir que es heredera de Aristóteles, de Platón, de la escolástica, del racionalismo cartesiano, de Espinosa, de Marx y Hegel, de Kant, Schlick o Carnap, etc. De este modo, nuestra aplicación de la teoría del "cierre categorial" al análisis del materialismo cultural lleva implícitas todas estas referencias, que se pueden consultar por extenso en la bibliografía de G. Bueno citada en el capítulo primero. No trataremos aquí, más que de forma somera, de conectar la teoría del materialismo gnoseológico de Bueno con sus fuentes en la historia de la filosofía (cuestión esta muy importante pero que sería objeto de otra tesis distinta) sino que, dando por supuesto sus deudas para con otras teorías, trataremos de aplicarla al análisis de una estrategia de investigación de gran predicamento en el campo de la antropología contemporánea, realizando así un estudio de gnoseología especial.

Por esta razón, la mayoría de la bibliografía citada en este trabajo es de este último siglo, de modo que hemos elegido el sistema autor-fecha a la hora de citar tanto las obras de Harris como las de otros autores. Las citas que vayan intercaladas en nuestro texto aparecerán traducidas. Cuando existan, utilizaremos las traducciones publicadas en español, haciendo constar la página correspondiente de la traducción. Cuando las obras no estén publicadas en español, las citas serán traducidas por nosotros. En cualquier caso, una nota al final de la cita nos remitirá al texto original con el objeto de poder contrastar la traducción.

## NOTAS

- (1) vid. apartado "Bibliografía"
- (2) vid. apartado "Bibliografía"
- (3) vid. "bibliografía por temas" en el apartado de "Bibliografía"
- (4) vid. "bibliografía por temas" en el apartado de "Bibliografía".
- (5) vid. cap.II.
- (6) vid. "bibliografía por temas" en el ap tdo de "Bibliografía"
- (7) vid. cap.V.
- (8) la confianza depositada por Marvin Harris en sus principios teóricos es por otra parte tan grande que llega a decir: "Lacks only time, money and staff to prove this theory [i. e.: el materialismo cultural]", "given sufficient resources, we could develop intersubjectively and culture-free descriptions of cultural things" (Harris 1964b: VII), tr.: "Sólo se necesita tiempo, dinero y personal para probar esta teoría i.e.: [el materialismo cultural]", "dados suficientes medios, podremos desarrollar descripciones intersubjetivas y libres de condicionamientos culturales, acerca de las cosas culturales".
- (9) Como ejemplo de adhesión al materialismo cultural valga la siguiente cita: Price 1982: 709: considera el materialismo cultural como "the most powerful and productive set of premises extant in the discipline for the explanation of cultural similarity and difference, stability and change and for the nonidiosyncratic formulation -and potential falsification- of the broadest possible comparative and diachronic propositions", tr.: "el conjunto de premisas más potente y productivo existente en la disciplina para explicar la diferencia y similitud cultural, la estabilidad y el cambio, y para la formulación no idiosincrática -y potencialmente falseable- de las proposiciones comparativas y diacrónicas más amplias posibles".
- (10) Fontana nos presenta a Harris como una especie de lacayo del capitalismo burgués americano. En la misma línea Paul 1976.

- (11) Diener 1984: "Cultural materialism is a form of animistic superstition", tr.: "El materialismo cultural es una forma de superstición animística".
- (12) Jarvie 1976: 297: "This is their characteristic appeal, the classic appeal of all metaphysics or general systems of the world, namely a unifying vision of that world", tr.: "Este es su atractivo característico, el atractivo clásico de todas las metafísicas o sistemas generales del mundo, a saber, una visión unificadora de ese mundo".
- (13) Como puede ver el lector en el capítulo primero, los presupuestos ontológicos y gnoseológicos en los que se mueve el presente estudio no consideran que la filosofía sea una ciencia, aunque no por ello quede la filosofía reducida a mera opinión.
- (14) En el capítulo II del presente trabajo se expone la visión que el propio Marvin Harris tiene de su teoría antropológica.
- (15) vid. cap. I.
- (16) vid. caps. III, IV y V, respectivamente.
- (17) Las obras de Bueno aparecen en el apartado "Otra bibliografía" al final de este trabajo. Sobre la filosofía materialista de Bueno puede verse Guy 1974, Fernández 1976, Ferrater 1979, v.1: 401 y 501, Hidalgo 1984b en Huisman 1984, t.1: 419-421. Sobre los aspectos ontológicos del materialismo de Bueno, puede verse Peña 1974: cap. 2, y 1976.

# I

LA IDEA DE CIENCIA DEL  
MATERIALISMO GNOSEOLOGICO

# A

## LOS DIFERENTES TIPOS DE CONOCIMIENTO (1)

Los presupuestos gnoseológicos de la filosofía materialista, utilizada como referencia en el presente estudio, parten de la hipótesis de que existen varios tipos de conocimiento: mítico, mágico, religioso, científico, tecnológico, etc. Las distintas formas de conocimiento son diferenciables y caracterizables sin perjuicio de que se puedan establecer relaciones entre ellas. La clasificación de los saberes incluye, además, una gradación desde los saberes más primitivos y simples hasta los más evolucionados y complejos. Esto implica que el conocimiento humano forma parte de un proceso general de adaptación natural y cultural que lleva asociado un incremento del conocimiento, tanto en cantidad como en organización. Los orígenes de la escritura marcarían un punto de inflexión en la historia del desarrollo de los conocimientos: 1.- la escritura permite el almacenamiento de gran cantidad de información; 2.- esta información se acumula con más facilidad y puede ser transportada físicamente de un lugar a otro, 3.- al mismo tiempo, la escritura posibilita la conservación puntual y precisa de conocimientos de nuestros antepasados y el registro de los acontecimientos pretéritos.

El conocimiento de los individuos de nuestra especie se da y se transmite dentro de las diferentes culturas. Estas, conocidas a través del registro etnográfico y de la Historia,



poseen conocimientos de naturaleza muy diversa y pueden clasificarse según hayan desarrollado procedimientos de escritura o no. Daremos provisionalmente el nombre de "culturas bárbaras" a las culturas sin escritura (ágrafas). Las culturas con escritura (y, por tanto, con Historia) las denominaremos "culturas civilizadas". El único fin de esta distinción es el de diferenciar aquellas sociedades que, habiendo desarrollado un procedimiento de registro de la información hablada, han acumulado una ingente cantidad de conocimientos propios y extraños. Las sociedades bárbaras, por el contrario, dispondrían de mucha menos información como consecuencia de los límites impuestos por la transmisión oral. Las sociedades ágrafas son, además, sociedades aisladas (autárquicas), cerradas. Por el contrario, las sociedades civilizadas son abiertas y cosmopolitas, sus economías están basadas en el comercio y en el intercambio generalizado y, a partir de ellas, ha surgido la sociedad universal en la que actualmente vivimos, que llega a los lugares más remotos del globo con sus ondas hertzianas y sus aviones supersónicos. Las culturas bárbaras, ágrafas, aisladas, ahistóricas, pueden hacerse corresponder con las sociedades pre-estatales o tribales que han sido tradicionalmente estudiadas por la antropología cultural. Las culturas civilizadas florecen en sociedades estatales donde una ciudad está en relación con otras muchas, distantes geográficamente, a través del comercio. La Historia, como disciplina distinta del mito, surge en estas sociedades con escritura.

Las sociedades tribales poseen unos conocimientos propios que se transmiten oralmente: los mitos, la magia, y la religión (Frazer 1922). Las sociedades tribales también

poseen conocimientos técnicos (Childe 1946, 1951a, 1951b, Munford 1934): fabricación de hachas, canoas y utensilios, cerámica, metalurgia, navegación de cabotaje, técnicas curativas mezcladas con rituales mágicos, etc. Cada tribu dispone de mitos, magias, y religiones diferentes que cumplen diversas funciones: unas veces actúan como fuentes de cohesión social que proveen a los grupos de una identidad propia frente a extraños, otras actúan como reguladores homeostáticos de sistemas ecológicos, otras como justificación del origen de una cultura ó, en fin, como explicaciones de fenómenos naturales, meteorológicos, biológicos, o físico-químicos.

El surgimiento de las sociedades estatales, compuestas de múltiples "tribus" y con una economía basada en el comercio, supuso el fin de la autarquía y el aislamiento. Los testimonios escritos sobre la existencia de otras culturas, con mitos, ritos, y religiones muy distintas, hicieron necesario organizar de un modo sistemático y selectivo una información superabundante (2). La tarea de organizar creencias enfrentadas de culturas diferentes obligó a adoptar una actitud crítica donde se intentaron construir ideas generales según criterios de racionalidad: el resultado fue un tipo de conocimiento completamente nuevo precisamente por su carácter crítico: la filosofía. Los primeros pasos, inseguros, fueron dados por los pensadores presocráticos

nunca se insistirá bastante en que el principal efecto del naturalismo ionio consistió en la trituración sistemática de los mitos particulares de cada pueblo, al instalarse conscientemente en una perspectiva de logicidad universal. (Bueno, Hidalgo, Iglesias 1987: 28)

La consolidación de esta nueva forma de conocimiento académico, crítico y racional, vendría de la mano de Platón y Aristóteles.

Simultáneamente, surgiría otro conocimiento crítico de carácter revolucionario: la ciencia. A partir de conocimientos técnicos previos se desarrollarían conocimientos que hoy podemos considerar ya científicos. Los orígenes históricos de las ciencias habría que buscarlos en prácticas artesanales previas (Bernal 1954 tr. 1967, Farrington 1946, 1969), sin que ésto signifique que cada técnica se corresponde con una ciencia. De este modo, el surgimiento de la geometría habría que ponerlo en relación con las prácticas de la agrimensura; el comercio y la administración darían lugar a la aritmética; la metalurgia, la farmacología y la alquimia estarían en los orígenes de la química científica; las construcciones de buques, casas, bombas y máquinas, cristalizarían en la nueva ciencia mecánica; etc.

La filosofía y la ciencia son las formas más elaboradas de conocimiento de que disponemos. Su carácter abstracto y universal hacen que sean saberes de naturaleza diferente al resto. Como disciplinas características surgidas en las sociedades civilizadas, constituyen el prototipo de construcción racional crítica. Los conocimientos de las restantes culturas son analizados y triturados por los saberes críticos (ciencia y filosofía) que los asimilan y reexponen conforme a esquemas generales. El resultado es que las matemáticas, la física, la biología, la termodinámica, o la sociología, son construcciones válidas en cualquier cultura, son ciencias comunes a todos los pueblos (en el sentido de Ibn Hazm de Córdoba). La filosofía, en la medida en que

analiza ritos, mitos, magia, religiones, etc. muy diversos, conforme a criterios de racionalidad, también es universal, y su historia, única.

Lo anteriormente dicho no entra en contradicción con el hecho de que en las sociedades civilizadas (en la sociedad occidental) todavía perduren supervivencias de saberes propios de las culturas tribales. Al lado de la ciencia y la filosofía coexisten saberes acríticos de carácter mágico, mítico o religioso, saberes que, en la sociedad occidental, pueden considerarse arcaicos. Más normalmente, los saberes propios de las sociedades tribales, influenciadas por el impacto de la filosofía y de la ciencia, se convierten en nuevas formas de conocimiento: el mito da lugar al sentido común y a la ideología (la ideología como falsa conciencia en Marx), la magia pasa a ser pseudociencia o paraciencia (la parapsicología, la alquimia, la astrología, y la rhabdomancia), y la religión se reelabora como teología en las escolásticas monoteístas (musulmana y cristiana).

El desarrollo de las ciencias básicas también lleva consigo la transformación de las antiguas técnicas artesanales en tecnologías, dando lugar a la llamada "revolución tecnológica". La tecnología, a diferencia de la técnica, es indisoluble de la ciencia, pudiendo considerarse como ciencia aplicada: la explotación de la electricidad con fines prácticos, el aprovechamiento de la energía nuclear, la utilización de ondas hertzianas en radio, televisión, radar, etc., las aplicaciones prácticas del rayo laser, y los avances de la genética, son ejemplos de tecnologías que no se habrían podido desarrollar al margen del estudio científico de sus principios básicos.

La ciencia y la filosofía, en cuanto conocimientos que surgen exclusivamente en las sociedades civilizadas, comparten características comunes: ambos conocimientos son organizados, sistemáticos, y crítico-rationales, y se transmiten y desarrollan históricamente. Sin perjuicio de estas semejanzas, la filosofía puede diferenciarse del conocimiento científico (3). Analizando a través de la historia el modo de ejercer los filósofos su disciplina, podríamos entresacar una serie de características específicas del saber filosófico. Podemos decir que la filosofía en sentido estricto es un saber construido sobre otros saberes previos (mitos, religiones, magia, técnicas, ideologías, ciencias, etc.). Con esos materiales la filosofía construye ideas que intentan superar las contradicciones existentes entre esos mismos materiales, necesariamente heterogéneos. Los filósofos académicos, aunque no siempre han sido los inventores de las ideas con las que trabajan, intentan formularlas de un modo abstracto, sistemático, ordenado, y crítico, y ensayan relaciones entre unas ideas y otras. Las relaciones entre ideas dan lugar a sistemas filosóficos que, por su carácter global, suponen la presentación ordenada y crítica de los conocimientos humanos en un momento dado de la historia. De este modo, ningún tipo de conocimiento puede quedar fuera de la reflexión filosófica. Así definida, la filosofía no es, ni puede ser, una ciencia. Tampoco es la reina de las ciencias (ciencia de las ciencias), ni la madre de las ciencias (el tronco común de donde éstas habrían surgido). No es la reina de las ciencias pues, al ser un saber de segundo grado, su desarrollo depende, en gran medida, del desarrollo de los otros conocimientos científicos y no científ-

fico. No es la madre de las ciencias porque, como ya se ha dicho, los campos de las ciencias tienen sus orígenes en la organización de materiales a escala técnica.

Las ciencias se diferencian de la filosofía en que acotan un conjunto de términos materiales formando un campo y segregando gran cantidad de contenidos que no resultan relevantes para su construcción. Cada ciencia acota su campo como consecuencia del cierre parcial de un sistema de operaciones. Los campos de las ciencias se enfrentan unos con otros como se enfrentan sistemas operatorios cerrados diferentes entre sí. La ciencia unitaria no existe de hecho, pero existen, sin embargo, multitud de ciencias, humanas y naturales, reales y formales, que se enfrentan unas con otras. Las proposiciones y conceptos científicos se definen por referencia a un determinado campo a través de relaciones y operaciones entre los términos de éste.

Las ideas construidas por la filosofía no pueden quedar reducidas al campo de una sola ciencia sino que, por el contrario, se constituyen a partir de los conocimientos de múltiples ciencias y de saberes no científicos. La idea de hombre, por ejemplo, se construye con materiales provenientes de los campos de la física, la química o la biología, pero también de la Historia, la sociología, la antropología cultural y la economía política, e, incluso, de la religión, el mito, la técnica o la tecnología. Esa idea de hombre, así construida, no es científica sino filosófica: pretende recoger, ordenar y sistematizar todos nuestros conocimientos sobre el hombre (4). Lo mismo ocurre con las ideas del lenguaje, estructura, totalidad, materia, etc. Ciencia y filosofía se caracterizan por ser actividades que llegan a cons-

truir verdades. Tales verdades se diferencian de los dogmas, las opiniones, o las creencias, en su pretensión de objetividad y su carácter marcadamente crítico. Sin perjuicio de sus semejanzas estructurales y funcionales, la verdad científica y la verdad construida por la filosofía no tienen exactamente el mismo estatuto gnoseológico. La verdad dentro de una ciencia radica, como veremos, en los procesos de identidad sintética material que se pueden dar entre cursos operatorios confluyentes dentro del campo correspondiente. Esta identidad sintética material permite segregar los componentes subjetivos de las operaciones y construir relaciones esenciales objetivas. La verdad de una filosofía descansa en la verdad de las ciencias pero, al ser la filosofía un saber de segundo grado cuyo "campo" es infinito, no consiste en una confluencia de operaciones materiales. La filosofía construye "geoméricamente" un sistema de ideas cuya verdad reside en su capacidad de reexponer de manera crítica otros sistemas alternativos. La verdad de una filosofía radica dialécticamente en la negación de la verdad de otros sistemas que eventualmente puedan ser construidos.

Cuanto llevamos dicho en el presente apartado constituye propiamente el contenido de una filosofía del conocimiento (o teoría del conocimiento). De un modo muy breve (enunciativo, no problemático) hemos caracterizado los diferentes conocimientos existentes estableciendo una clasificación: conocimientos propios de las sociedades tribales frente a conocimientos de las sociedades complejas y, dentro de estos últimos, hemos diferenciado los conocimientos críticos (ciencia y filosofía) de los acrílicos (ideología, pseudociencia, teología, etc.)

Dado el ingente desarrollo de las ciencias en los últimos cuatro siglos, el análisis del conocimiento científico, desde un punto de vista filosófico, se ha convertido en uno de los contenidos fundamentales de toda gnoseología dando lugar a una disciplina de nuevo cuño: la teoría (o filosofía) de las ciencias. La historia de esta nueva disciplina filosófica, desde las primeras reflexiones metacientíficas (1770-1830) hasta el descoyuntamiento del paradigma neopositivista (1960- ), ha producido un cúmulo de ideas relativas a la ciencia (vid. Bueno, Hidalgo, Iglesias 1987: tema 11, apartado 1).

De acuerdo con las características propias del conocimiento filosófico, expuestas anteriormente, la filosofía de las ciencias tendrá como tarea el análisis de las diferentes ciencias actualmente existentes. Será preciso analizar sus partes, pero también su funcionamiento. Ante todo, será objeto preferente de una filosofía de las ciencias la construcción de una idea crítica de ciencia que contenga rasgos comunes a todas ellas. Estos rasgos comunes pueden ser partes anatómicas que sean genéricas a todas las ciencias, o pueden ser mecanismos de funcionamiento (fisiológicos) compartidos por todas ellas.

Los objetivos de una verdadera filosofía de las ciencias (al margen de que sea o no una filosofía verdadera) son, fundamentalmente, tres: en primer lugar será necesario construir una idea de ciencia que dé cuenta de la organización gnoseológica interna de cada una de las ciencias. La unidad de una determinada ciencia no es algo obvio o trivial, sino que necesita ser reexplicada de acuerdo con algún esquema filosófico genérico que pueda ser aplicable a todas las



ciencias. En segundo lugar, será preciso establecer un criterio de demarcación entre lo que es ciencia y lo que no lo es. Habrá que diferenciar la ciencia de los saberes tribales (mito, magia, religión, técnica), pero también será preciso establecer su delimitación respecto de los saberes civilizados acrílicos (ideología, sentido común, pseudociencia, tecnología, teología) y hasta de la filosofía. Del mismo modo, habrá que ensayar algún criterio para diferenciar unas ciencias de otras y discutir la pertinencia o no de la tesis de la unificación de las ciencias (Neurath 1931-32). Al problema de la organización gnoseológica (de unitate scientiarum) se une ahora el de la demarcación (de distinctione scientiarum). Por último, será necesario estudiar también el modo de desarrollo y surgimiento de las ciencias. Habrá que explicar cómo tiene lugar la transformación del conocimiento no científico en científico o, lo que es lo mismo, será indispensable elaborar una teoría sobre los problemas de transformación gnoseológica.

Elaborar criterios de demarcación (entre el saber científico y el resto, y entre unas ciencias y otras), y estudiar los problemas de organización y transformación gnoseológica, son las tareas centrales de toda filosofía de la ciencia. Todas ellas inciden en la construcción de una idea de ciencia que es susceptible de ser relacionada con otras ideas (la idea de totalidad, la idea de materia, la idea de lenguaje, etc.) formando un sistema filosófico.

Al margen de cuestiones administrativas de justificación dudosa, la elaboración de una tal idea de ciencia es una ocupación eminentemente filosófica (5).

Una verdadera gnoseología debe construir una idea compleja de ciencia capaz de explicar la organización interna de las ciencias, las diferencias entre unas ciencias y otras (y entre las ciencias y otros tipos de conocimiento), y la transformación de los conocimientos precientíficos en científicos.

Ahora bien, si queremos que esta verdadera filosofía de la ciencia sea además una filosofía verdadera deberemos construir esa idea de ciencia de modo que, de acuerdo con nuestra teoría de la verdad filosófica, reúna las siguientes condiciones: 1.- será una idea genérica (6) capaz de explicar las partes y el funcionamiento de todas las ciencias existentes: formales y reales, físico-naturales y humanas. Esto se logra mediante la realización de análisis gnoseológico-especiales de las ciencias más diversas. Es imposible resumir aquí todos los análisis gnoseológico-especiales realizados con el fin de construir, y poner a punto, la idea de ciencia del materialismo gnoseológico mantenida por G. Bueno en su teoría del "cierre categorial". Tan sólo recordar una vez más que la teoría de G. Bueno se construye a partir del análisis de las partes y funcionamiento de la antropología (Bueno 1971a, 1987b), la economía política (Bueno 1972a), la Historia (Bueno 1980a, 1983a), las ciencias de la religión (Bueno 1985a), la psicología (Fuentes 1985a, 1985b, 1985c), la lingüística (Velarde 1976), la epistemología genética (Palop 1976), la física (Bueno 1982b), la lógica y las matemáticas (Bueno 1979a, et al. 1987), la biología (Hidalgo 1984a). 2.- Pero, además, tendrá que ser una idea capaz de reexponer, desde sus propias partes constituyentes, el resto de las ideas de ciencia construidas

en la historia de la filosofía y de la teoría de las ciencias.

La verdad de una determinada idea de ciencia se construye, así, como negación dialéctica de las ideas de ciencia alternativas; negación, porque nuestra idea considerará inadecuado el resto de las ideas de ciencia existentes; dialéctica, ya que habrá de contener el resto de las ideas de ciencia de un modo crítico, considerándolas momentos históricos parciales de su desarrollo. Por esta razón resulta imprescindible hacer un repaso del repertorio de ideas de ciencia existentes, con el objeto de poder construir una idea de carácter generalísimo capaz de reexponer críticamente, como estados degenerados, el resto.

De acuerdo con lo dicho, la presentación de cualquier filosofía de las ciencias debe llevar necesariamente asociada una teoría de teorías de la ciencia donde se expongan, de forma polémica y ordenada, las filosofías consideradas inadecuadas. Este será el tema del próximo epígrafe.

# B

## TEORIA DE TEORIAS DE LA CIENCIA(7)

La palabra "ciencia" designa un hecho complejo (Bunge 1969: apólogo inicial) y, por tanto, cualquier idea de ciencia que se pueda construir tiene que distinguir ciertas partes abstractas dentro de la totalidad "ciencia". Es decir, cualquier teoría de la ciencia supone la diferenciación de ciertas partes en la ciencia, y el intento de explicar la organización y el funcionamiento de ésta a partir de dichas partes.

Las ideas de parte y todo incluyen, a su vez, multitud de componentes y se refieren a situaciones diferentes (Bueno 1987g). Para lo que aquí nos interesa vamos a referirnos a la distinción entre partes atributivas y distributivas, y a la distinción entre partes formales y materiales.

Hablaremos de partes distributivas para referirnos a un todo que se distribuye íntegramente en cada una de sus partes: el cuño de una moneda es una totalidad con respecto a las monedas efectivas, pues se encuentra íntegramente distribuido en cada una de ellas; cada una de las culturas, existentes o históricas es una parte distributiva de la to-

totalidad "cultura"; las diferentes clases de triángulos (acutángulos, obtusángulos, isósceles y escalenos) son partes de la totalidad triángulo, también en un sentido distributivo; cada una de las ciencias existentes (física, biología, lingüística, Historia, etc.) es una parte distributiva de la totalidad ciencia.

Hablaremos, por el contrario, de partes atributivas para referirnos a la situación en que un todo se divide en partes estéticas: una moneda dividida en canto, anverso y reverso; la cultura occidental donde se distingue base y superestructura; el triángulo que se divide en segmentos, ángulos y vértices; la ciencia física que se divide en teoremas, demostraciones o clasificaciones. La totalidad ciencia tiene, por tanto, partes distributivas (cada una de las ciencias) pero, dada una ciencia, por ejemplo, la física, ésta tiene unas partes estéticas: postulados, principios, teoremas, etc. Lo mismo ocurre con el término hombre, cuyas partes distributivas serían los diferentes individuos de la especie Homo sapiens sapiens, mientras que las partes atributivas serían de carácter anatómico (cabeza, tronco, extremidades), o fisiológico (aparato locomotor, reproductor, digestivo, circulatorio, etc.).

La diferenciación entre partes materiales y formales hace referencia al grado de despiece de una determinada totalidad. Por vía de ejemplo, consideremos que el todo es un jarrón de cerámica. Si ese jarrón rompiera por accidente, los añicos resultantes que, convenientemente pegados, pueden reconstruir el jarrón, serían partes formales. Por el contrario, si trituramos esos añicos hasta convertirlos en un montón de granos de caolín, diríamos que estos granos

son partes materiales de nuestro jarrón. Es decir, serán partes formales aquellas que conservan la forma del todo que constituyen, mientras que llamaremos partes materiales a aquellas que no conservan la forma del todo. Nuestros añicos son capaces de recomponer el jarrón pues conservan la forma del todo, del jarrón, pero los granos de caolín, no (Bueno 1972b: ensayo II cap. II, I). Esta distinción lógico-material entre partes formales y materiales nos permite reinterpretar de un modo no ambiguo ni metafísico la proposición según la cual el todo es más que la suma de las partes. El carro platónico es algo más que un montón de ruedas, goznes y ejes debido a que éstas son partes formales suyas y, por tanto, en rigor, partes que no se entienden sin el todo. La distinción entre partes formales y materiales es de gran utilidad cuando se aplica al análisis de la ciencia: los símbolos lógico-gramaticales, por ejemplo, son partes materiales de las ciencias; otro tanto podemos decir de las proposiciones, los conceptos o los razonamientos. Esto significa que a partir de estas partes no es posible recomponer el todo formado por una ciencia, lo mismo que, a partir de los campos homogeneizados de la física subatómica, resulta imposible reconstruir, de modo interno a esas partículas elementales, la complejidad fisiológico-anatómica de una célula, que aparece como un estado de probabilidad despreciable. Nadie niega el hecho de que la célula está compuesta de partículas subatómicas, pero partiendo exclusivamente de las leyes de la física química no se puede reconstruir una célula eucariote compleja, ya que este sistema biológico sólo es explicable y reconstruible cuando se inserta en un proceso de evolución general biológica donde la relación

organismo-medio ecológico resulta determinante. Las partículas subatómicas pueden dar lugar a una célula, pero también a un mineral o a un gas. Son partes materiales de la célula, ya que a pesar de ser constituyentes suyos, son incapaces de reconstruirla. De igual modo, las proposiciones son partes materiales de las ciencias, pues forman parte de ellas, pero también de otros tipos de conocimiento no científico, como la magia, el mito, la religión, la filosofía. También los símbolos lógico-gramaticales, los razonamientos, o los conceptos, son partes de la ciencia en un sentido material, ya que <sup>no</sup> conservan la forma del todo que constituyen.

La distinción anterior nos va a servir como instrumento para diferenciar dos conjuntos de teorías de la ciencia, según la dividan en partes materiales o formales. Considerando que la ciencia es una totalidad (con partes atributivas y distributivas), hablaremos de teorías de la ciencia no-gnoseológicas para referirnos a aquellas perspectivas que estudian la ciencia dividiéndola en partes materiales y que, por tanto, son incapaces de reconstruir el todo que analizan. Por el contrario, llamaremos teorías de la ciencia gnoseológicas a aquellas que distinguen partes formales constitutivas de la ciencia. Así como a partir de los añicos de la cerámica podemos reconstruir nuestro jarrón, las teorías de la ciencia gnoseológicas podrán también reconstruir la anatomía y funcionamiento de la ciencia a partir de las partes formales que han distinguido en ella. Ni que decir tiene que la distinción entre partes materiales y formales, cuando se aplica como criterio para diferenciar dos grupos de teorías de la ciencia, no-gnoseológicas y gnoseológicas, tiene un marcado carácter crítico por cuanto implica que las teorías no

gnoseológicas seccionan la ciencia en partes de una escala inadecuada que es incapaz de reconstruir internamente el funcionamiento de la ciencia.

Dentro del grupo de las teorías de la ciencia que hemos denominado no-gnoseológicas se pueden distinguir diferentes tipos atendiendo a las partes materiales sobre las que hacen recaer su análisis. Hablaremos aquí muy brevemente de teorías de la ciencia de carácter gramatical, psicologista, sociologista, epistemológico y ontológico.

Bajo la rúbrica de teorías de la ciencia gramaticales, se puede reunir un grupo de filosofías que consideran la ciencia como un conjunto de proposiciones que pueden ser verificadas experimentalmente y, en su caso, dar lugar a un sistema lógico-deductivo que permite establecer leyes universales. Esta sería la filosofía que subyace en el empirismo e sensista de Condillac y también lo que aparece en el Wittgenstein del Tractatus, donde se postula un isomorfismo entre ciencia y lenguaje de modo que la filosofía se reduce a un análisis sobre la correcta construcción de dicho lenguaje. Es también la teoría de R. Carnap en Sintaxis lógica del lenguaje (1934). La idea de ciencia que se centra en sus componentes lingüísticos, lógico-proposicionales, lleva a privilegiar las ciencias formales y deja sin resolver el problema de la interconexión entre las conductas lingüísticas y las no lingüísticas. Nadie duda del importante papel que juega el lenguaje en las construcciones científicas, pero las proposiciones o los símbolos lógico-matemáticos son partes materiales de las ciencias (como lo eran los granos de caolín de nuestro jarrón) y, por tanto, resultan



incapaces de reconstruir internamente su funcionamiento.

Otro grupo de teorías no-gnoseológicas se mantienen en una perspectiva que podríamos llamar psicologista (B), pues analizan la ciencia en lo que tiene de actividad conductual o psíquica. Para Sócrates, o para Descartes, hay ciencia cuando se elaboran conceptos. Según Platón, en El Sofista y en El Político, la ciencia empieza cuando se realizan clasificaciones ya que se trata de una actividad fundamentalmente taxonómica. Esta es también la idea de ciencia que maneja Lévi-Strauss (1962) y Radcliffe Brown (1950: Int.). También pueden considerarse teorías de carácter psicologista aquellas que presentan la ciencia como un mero razonamiento silogístico como, por ejemplo, la escolástica en su teoría clásica de las virtudes, donde, entre las virtudes intelectuales, aparece la ciencia como habitus conclusionis. Sin duda, las ciencias incluyen conductas de sujetos que elaboran conceptos, clasificaciones, razonamientos, etc. Sin embargo, éstas son partes materiales de las ciencias (en el apartado C de este mismo capítulo se reinterpretarán las demostraciones y las clasificaciones de las ciencias como partes procesuales y no como meros mecanismos psicológicos fenoménicos) que, por sí solas, resultan insuficientes para dar cuenta de la organización interna, diferenciación y surgimiento de las ciencias.

Otro tanto ocurre con los análisis que vamos a considerar sociologistas. Un ejemplo puede ser el célebre libro de C. P. Snow, Las dos culturas y un segundo enfoque (1959), donde se considera que la división entre ciencias humanas y ciencias físico-naturales, y su relativa incomunicación, están a la base de gran parte de los males de nuestra eco-

nomía política. El libro de S. Andreski, Las Ciencias Sociales como forma de Brujería (1972), cuyo análisis resulta de sumo interés para la sociología de las ciencias humanas, tampoco puede ser considerado como un verdadero estudio de filosofía de la ciencia. Otro tanto ocurre con la obra de Abraham Moles (1967).

Las teorías de la ciencia epistemológicas giran sobre el problema de cómo el sujeto elabora verdades y obtiene información. La "Doctrina trascendental de los elementos" de Kant (K.R.V. parte I) puede considerarse un ejemplo de análisis a escala epistemológica frente a la "Doctrina trascendental del método" (K.R.V. parte II) que sería gnoseología. La filosofía de Karl Otto Apel (1967), y las teorías de Windelband (1894) y Rickert (1899), pueden considerarse otros tantos ejemplos de la perspectiva epistemológica. La reexposición de la distinción de Pascal y Windelband por Paul Oppenheim (1957), sin perjuicio de su interés, se encuadraría también dentro de este grupo. La epistemología analiza las ciencias como un conjunto de verdades, pero esto resulta insuficiente ya que también existen verdades fuera de la ciencia: las verdades del sentido común, las verdades técnicas, las verdades filosóficas, etc. Las verdades no son partes formales de las ciencias y, en todo caso, creemos que la verdad científica puede diferenciarse claramente del resto, pues, como veremos, se trata de una construcción esencial que tiene lugar por un proceso de confluencia operatoria.

Por último, dentro del grupo de teorías de la ciencia no gnoseológicas hay que hacer mención de aquellas que mantienen una perspectiva ontológica. Es el caso de Dilthey,

en su Introducción a las Ciencias del Espíritu (1966 [1883]) que divide la realidad en dos esferas ontológicas, naturaleza y espíritu, y hace corresponder cada una de ellas con un grupo de ciencias. Las divisiones de R. Worms y H. Spencer en "inorgánico", "orgánico" y "superorgánico", y la diferenciación que hace G. Tarde (1921: 9 y ss.) entre "repetición vibratoria" (física), "repetición hereditaria" (biología) y "repetición imitativa" (sociología), serían también caracterizaciones ontológicas que, sin embargo, pretenden ser usadas como verdaderos criterios gnoseológicos para establecer una clasificación de las ciencias. Estas teorías remiten el genuino problema gnoseológico de distinctione scientiarum a una división de carácter ontológico que se presenta como anterior a las ciencias. Pero este modo de proceder significa sustraerse de elaborar una verdadera gnoseología en la que las diferencias entre unas ciencias y otras, y entre el conocimiento científico y el resto, se expliquen en virtud de mecanismos internos a la propia idea de ciencia que ensayemos. La teoría general de sistemas de Bertalanffy (1945) podría ser interpretada también como un modo oblicuo, trascendental, formal, de tratar los problemas de la organización interna de las ciencias (Hidalgo 1978).

Es importante poner de manifiesto que la negación del alcance gnoseológico de las teorías gramaticales, psicológicas, sociológicas, epistemológicas, de la ciencia, no implica necesariamente negar su interés, sino su pretensión de convertirse en verdaderas filosofías de la ciencia. La psicología y la sociología de las ciencias, lo mismo que el análisis lógico del lenguaje científico, puede arrojar

informaciones que nos ayuden a comprender mejor el funcionamiento, cada vez más complejo, de la investigación científica. Lo que se discute aquí es la posibilidad de construir una idea de ciencia verdaderamente gnoseológica desde estas perspectivas. Porque lo que se hace es elaborar, más bien, autorrepresentaciones parciales de la ciencia (Bueno 1976b). Y son parciales porque, al dividir la ciencia en sus partes materiales, son incapaces de reconstruir, a una escala adecuada, su funcionamiento. Los estudios de sociología y psicología de la ciencia, y los de semiótica de la ciencia, cuando se proponen como una filosofía general de la ciencia, pueden considerarse un caso de reduccionismo (psicológico, sociológico, o lógico-gramatical) (9).

Las teorías de la ciencia que hemos llamado gnoseológicas seccionan la ciencia en partes formales que son capaces de reconstruir el todo que constituyen. La clasificación de estas teorías puede considerarse una tarea de crítica gnoseológica imprescindible para la construcción de cualquier idea de ciencia. Nuestra teoría de teorías de la ciencia gnoseológicas está construida alrededor de las relaciones entre materia y forma, considerando este par como un caso de conceptos conjugados. Ofrecemos a continuación, de un modo necesariamente esquemático y resumido, una clasificación de las diferentes filosofías de la ciencia, según entiendan de un modo u otro las relaciones entre materia y forma.

Consideramos que, dado el factum de la "república de las ciencias", de la multiplicidad de las ciencias existentes (en cuanto negación del monismo gnoseológico), una verdadera filosofía de la ciencia (al margen de que sea o no

filosofía de la ciencia verdadera) debe responder al problema de la relación entre la materia de las diferentes ciencias y la forma científica, necesariamente común a todas ellas (10). Consideramos, además, que la verdad científica brota de las relaciones entre materia y forma y, por eso, las diferentes teorías sobre la verdad científica, pueden clasificarse según su modo de entender las relaciones entre materia y forma.

Ahora bien, el par materia/forma puede considerarse un caso de "conceptos conjugados" (Bueno 1978c, 1972b: 338-360). Llamamos conceptos conjugados a aquellos pares de conceptos que surgen y se desarrollan históricamente juntos, siendo pares dialécticos que soportan alternativamente relaciones "metaméricas" y "diaméricas". Llamamos esquemas de conexión metaméricos entre un par de conceptos A y B a aquellos que no distinguen partes homogéneas en A ni en B, y que establecen relaciones que los consideran globalmente, como términos enterizos. Las relaciones metaméricas pueden ser de reducción, articulación y fusión. También puede considerarse metamérica la relación de yuxtaposición aunque, en rigor, es más bien una pseudorrelación (11). Llamamos esquemas de conexión diaméricos a aquellos que no tratan ni a A ni a B como términos enterizos sino que los dividen en partes homogéneas  $(a_1, \dots, a_n)$   $(b_1, \dots, b_n)$  de modo que las relaciones entre A y B se dan a través de sus partes  $a_i$ ,  $b_i$  (*Sax*, a través; *pepos*, parte). Las relaciones diaméricas podrían entenderse como relaciones de "infiltración" entre las partes constituyentes de cada par de términos.

Pues bien, la noción de conceptos conjugados es una noción crítica por cuanto pretende que los esquemas de co-

nexión metaméricos son fenomenológico-históricos, mientras que los esquemas diaméricos (cuando están apropiadamente contruidos) son esenciales. Además, puede considerarse un prototipo de situación dialéctica por cuanto las relaciones diaméricas entre los términos del par, al mismo tiempo que niegan las relaciones metaméricas, que aparecen como fenoménicas, las incluyen y reexponen. Por último, es una distinción funcional, pues presupone un material determinado sin el cual la distinción es vacía.

Por vía de ejemplo, el par reposo-movimiento puede considerarse un caso de conceptos conjugados. Efectivamente, ambos surgen a la vez y son relacionados metaméricamente: para Descartes o para Pascal (Pensamientos, nº 77) los cuerpos están originariamente en reposo y el movimiento aparece como un acto de voluntad; para Nicolás de Cusa (De docta ignorantia, t. II cap. III) movimiento y reposo coinciden en Dios (esquema de fusión). El esquema de conexión diamérico entre reposo y movimiento se construirá con el "principio de relatividad" de Galileo: todos los cuerpos están en movimiento ( $a_1, a_2, a_3, \dots, a_n$ ) y la situación de reposo relativo se define diaméricamente como aquella en la que dos móviles están animados con la misma velocidad (i.e.: sus vectores velocidad son equipolentes) (en Bueno 1972b: 338-360, 1978c: 91).

Reinterpretar la distinción materia/forma como un par de conceptos conjugados (Bueno 1972b: 342-392) significa criticar la sustancialización metafísica de la distinción en la medida en que incluye esquemas de conexión metaméricos que consideran globalmente los términos de este par. Esta tarea, que supone la reinterpretación y discusión de

importantes sectores de la historia de la filosofía (Aristóteles, escolástica, etc.), no puede ni tan siquiera esbozarse aquí. Por lo que nos incumbe, para elaborar nuestra teoría de teoría de teorías de la ciencia, es imprescindible decir que es posible recuperar el genuino contenido ontológico (no metafísico) de la distinción a través de las relaciones diaméricas. Partamos de un conjunto de términos materiales de modo que la materia  $M$  aparezca dividida en partes  $m_i$ . Analicemos la situación en que ese conjunto de términos  $N = \{n_1, n_2, \dots, n_n\}$  se transforma desde una situación  $N$  a una situación  $N'$  de modo que otro contenido material  $f_1$  actúe como determinante de la transformación. Consideremos, por ejemplo, un conjunto de contenidos materiales que sean bases púricas y pirimidínicas, moléculas de ácido fosfórico, y pentosas (2-desoxi-D-ribosas). Consideremos la situación en la que estos compuestos orgánicos se unen y organizan para dar una macromolécula de ADN (ácido desoxirribonucleico). Supongamos que otra molécula de ADN actúa como molde de la transformación desde  $N =$  (bases nitrogenadas, ácido fosfórico, y pentosas) a  $N' =$  (ADN). Pues bien, diremos que la molécula de ADN que actúa como molde puede ser considerada un determinante formal  $f_1$ , una forma. Del mismo modo que un determinado estado de reposo quedaba definido a través de movimientos distintos, así, un determinado contenido formal ( $f_i$ ) queda definido diaméricamente a través de otros contenidos materiales ( $m_i$ ). De este modo, se niega la hipóstasis metafísica (por ejemplo, la noción de "formas separadas") a la vez que se reinterpreta dialécticamente, todo ello sin abandonar la perspectiva del materialismo filosófico ya que las formas, entendidas diaméricamente como determinantes

formales, son también contenidos materiales.

El materialismo gnoseológico propone que las relaciones materia/forma sean entendidas diaméricamente de modo que las teorías de la ciencia alternativas puedan reexponerse, utilizando la noción crítica de conceptos conjugados, como filosofías que proponen esquemas relacionales metaméricos y, por tanto, como episodios fenomenológico-históricos en la construcción de las relaciones entre materia y forma. Esto significa que podemos construir una teoría de teorías de la ciencia tomando como hilo conductor los esquemas de relaciones metaméricos en cuanto se aplican a este par de conceptos. Aquí vamos a centrarnos en las relaciones de reducción de la forma a la materia, y de la materia a la forma. Estudiaremos también los mecanismos de yuxtaposición en la medida en que se autorrepresentan como auténticos esquemas de articulación. La idea de ciencia del materialismo gnoseológico, que se expondrá en el próximo apartado, propondrá mecanismos diaméricos para analizar y reexplicar las relaciones entre materia y forma en la ciencia, de modo que aparezca a la vez como la negación y la absorción dialéctica de las teorías que vamos a considerar.

1.- El primer grupo de teorías de la ciencia al que nos vamos a referir aquí es el que propone una reducción de la forma a la materia, construyendo una idea de ciencia que podemos caracterizar como descripcionista. La ciencia es una mera descripción de la realidad, de la materia. No existe forma en ella o, si existe, es meramente instrumental. El nominalismo empirista de Roger Bacon sería el paradigma del descripcionismo gnoseológico. En lingüística, Bloomfield y Pike se autorrepresentan la ciencia como una mera descrip-



ción de hechos o de estructuras. E. Husserl (Investigaciones Lógicas, invest. IV) podría encuadrarse también en este grupo en cuanto que, en la fenomenología, lo que se describe no serían contenidos fisicalistas sino vivencias trascendentales puras. El empiriocriticismo de Ernest Mach también recorrería esta vía reduccionista que considera las leyes y las teorías científicas como meras abreviaturas lingüísticas.

Para el descripticismo las teorías construidas por los científicos tienen un valor meramente instrumental. La ley de Hooke, que establece una proporcionalidad directa entre el alargamiento de un resorte y la masa que cuelga de uno de sus extremos, a través de la función matemática  $m = k \cdot x$ , no sería más que una forma resumida de presentar un conjunto de tablas experimentales en donde aparecerían las  $m_i$  y las  $x_i$  que resultan al ir midiendo los alargamientos producidos por diferentes masas, para cada resorte  $r_i$  (vid. Bueno 1982b: 116-117). La función matemática en cuanto contenido de la forma científica, común a varias ciencias, es vista como un mero artilugio que nos desvela una relación existente en la naturaleza y, por tanto, meramente experimental.

Pero las teorías descriptivistas resultan ser representaciones intencionales que se ven inmediatamente desmentidas si analizamos el ejercicio de las construcciones científicas. En el caso de la elaboración de la ley de Hooke, los contenidos teóricos o formales aparecen ya desde el primer momento en el mismo diseño del experimento, que selecciona unas determinadas variables, y considera la relación (formal, teórica) entre masa y peso. Pero todavía más claramente aparecen los contenidos formales de tal episodio de la investigación científica en el momento de la medición y ta-

bulación de las diferentes masas y alargamientos, ya que los sistemas de medida utilizados (el metro, el kilogramo) están saturados de contenidos formales in acto exercitu, en la propia definición de las unidades, y en la interpretación de unas medidas como exactas cuando, de hecho, incluyen siempre un error. Por último, el paso desde las diferentes tablas, construidas para diferentes resortes, hasta la función matemática, es claramente un añadido formal cuyo estatuto gnoseológico resulta problemático y nada obvio: las tabulaciones son discretas, la función continua; en las tablas cada masa aparece relacionada con un alargamiento pero no con otras masas, y en la función se da una relación "transversal" entre las masas y entre los alargamientos; la función es derivable en un intervalo y se puede insertar en el conjunto de la mecánica de Newton para, de acuerdo con el segundo principio, hallar, por ejemplo, la energía potencial elástica del muelle, y con las tablas eso no es posible.

El descripticismo, como conjunto de teorías de la ciencia que pretenden que el científico no añade nada a los hechos, pues tan sólo los describe, resulta incapaz de dar cuenta del efectivo modo de proceder de las ciencias porque, en éstas, materia y forma aparecen constantemente intercaladas. La teoría de la verdad científica compatible con el descripticismo sería de carácter ontológico ya que en ella la verdad es el desvelamiento (*ἀλήθεια*) de lo oculto que, una vez rasgado el velo de las apariencias, brilla por sí mismo. La verdad reside en la materia, y el científico no hace más que describirla, descubrirla, desvelarla.

2.- En contraposición con el descripcionismo, las filosofías de la ciencia que vamos a llamar teoreticistas proponen la vía reductiva metamérica de la materia a la forma. Hablamos de teoreticismo gnoseológico como consecuencia de reinterpretar la forma de las ciencias como teoría, frente a la experiencia. La filosofía de la ciencia de Karl Popper (en la Lógica de la Investigación Científica, 1959) construida en torno a la idea de falsación, puede considerarse la representante más cualificada del grupo de filosofías teoreticistas gnoseológicas.

Efectivamente, son muchos los episodios de la historia de la ciencia que no pueden explicarse desde el punto de vista estrecho del paradigma descripcionista. Entre ellos dos episodios tan llamativos como importantes: el surgimiento de las geometrías no euclidianas, y la formulación de la teoría de la relatividad de Einstein. Estas teorías científicas no surgen tanto de la experimentación como de otras teorías anteriores. Es harto conocido cómo considera Popper que la inducción incompleta no puede justificarse y, consecuentemente, ninguna ley universal puede derivarse de un número finito de datos experimentales. Por tanto, no es cierto que los experimentos sirvan para hacer válidas las teorías científicas. Sin embargo, un sólo dato, que entre en contradicción con una determinada teoría, es capaz de hacer que tengamos que considerarla falsa. Precisamente, las teorías científicas se diferencian de las no científicas (por ejemplo, metafísicas) en que pueden ser falsadas. Desde el materialismo gnoseológico ésto sería un modo oblicuo de poner de manifiesto el hecho de que los contenidos materiales tienen que entrar a formar parte de los campos de las ciencias.

La teoría de la verdad como coherencia (teoría de la verdad lógico-formal) suele ir asociada con el teoreticismo gnoseológico, oponiéndose así las verdades de razón a las verdades de hecho, propias del descripcionismo. La filosofía de Popper llevaría a los filósofos de la ciencia a interesarse por los problemas históricos de desarrollo de las teorías (Kühn, Lakatos), desembocando por la vía hipercrítica en un sociologismo subjetivista (Feyerabend).

Marvin Harris está profundamente influenciado, en su autorrepresentación de lo que es la ciencia, por estas posturas (Harris 1979c: cap. 1), aunque intenta no perder de vista los contenidos empíricos de su disciplina. La antropología aparece como una actividad de construcción de teorías explicativas sobre las diferencias y semejanzas socioculturales, sin que quede claro su nexo con las investigaciones de campo que, sin embargo, se consideran imprescindibles. Harris se apoya claramente en el concepto de paradigma de Kühn (Harris 1979c: 10-26 tr.: 34-41) y, al carecer de una idea de ciencia filosóficamente materialista, suele caer en posiciones eclécticas o marcadamente sociologistas, especialmente a la hora de tratar los problemas de demarcación gnoseológica. El siguiente texto resulta elocuente:

El único criterio para delimitar con éxito un campo de investigación es ver si un grupo suficientemente grande de científicos practicantes consideran de interés profesional dicho campo, o no. (Harris 1964b: 19) (12)

Sin embargo, no podemos decir que la filosofía de la ciencia del materialismo cultural sea propiamente teoreticista ya que, como veremos en el capítulo quinto, Harris insiste en la importancia de dar cuenta de las entidades y

acontecimientos observables. Por esta razón sería más adecuado considerarlo como un adecuacionista que yuxtapone teoría y experiencia de un modo poco claro.

3.- Efectivamente, el tercer grupo de teorías gnoseológicas de la ciencia, en el que quizás podríamos incluir a Harris, teniendo en cuenta que nunca se dedicó explícitamente a elaborar una filosofía de la ciencia (quizás con la excepción de 1979c: cap. 1), ensaya la vía de la yuxtaposición de materia y forma. Vamos a darle el nombre genérico de adecuacionismo, ya que este grupo de teorías propone la existencia de una adecuación entre materia y forma que, en el límite, será un isomorfismo. Las teorías dan cuenta de los datos experimentales de modo que la verdad de la ciencia reside en esta correspondencia entre los componentes teóricos y empíricos. Los Segundos Analíticos de Aristóteles podrían ser interpretados como un prototipo de filosofía adecuacionista (Bueno 1982b: 119-121, Bueno 1987a: 321). Mario Bunge (1980) y Wolfgang Stegmüller (1970) serían dos versiones puestas al día de este esquema de coordinación entre materia y forma. La teoría semántica de la verdad de Alfred Tarski (1923-1938, 1944) recorrería también esta vía en la medida en que la verdad de un enunciado se hace residir en su correlación con un estado de cosas. Pero la mera yuxtaposición de materia y forma, unida a un postulado externo sobre su adecuación, resulta totalmente insuficiente para explicarnos el proceder efectivo de las ciencias. Ello, porque la forma y la materia de las ciencias no se relacionan de un modo global, sino a través de sus partes. O, dicho de otro modo, el esquema de yuxtaposición según el cual por

un lado está la experiencia y por el otro lado está un lenguaje teórico o, más en general, una teoría científica, tan sólo puede constatar el hecho de que los componentes experimentales y teóricos están relacionados, pero es incapaz de reconstruir esa relación. Y ello porque las relaciones entre materia y forma, experiencia y teoría, en las ciencias, no se establecen entre totalidades (M, F; E, T) sino entre sus partes; por tanto, siguiendo el esquema diamérico:

$$M = (m_1, m_2, m_3, \dots, m_n)$$

$$F = (f_1, f_2, f_3, \dots, f_n)$$

$$(M, F) = (m_1, f_1; m_2, f_2; m_3, f_3; \dots; m_n, f_n)$$

La idea de ciencia del materialismo gnoseológico pretende realizar un análisis de las ciencias reconstruyendo las relaciones diaméricas entre forma y materia partiendo de una pluralidad de contenidos materiales (objetos, instrumentos, sustancias, aparatos, materialidades lingüísticas sonoras, materialidades tipográficas, etc.), y estudiando las situaciones en las que algunos de estos contenidos puedan actuar como determinantes formales. Tal idea lleva implícita una ontología materialista (Bueno 1972b), por cuanto se parte de los contenidos materiales (simbólicos y no simbólicos), y se redefine la forma diaméricamente como un contenido material más que actúa como determinante de una transformación de otros contenidos materiales. Tal idea será gnoseológica pues pretende distinguir en la ciencia una serie de partes que conserven la forma del todo que constituyen y que, por tanto, sean capaces de reconstruirlo internamente. No será una idea de ciencia ontológica ya que partirá del factum de la multiplicidad de ciencias existentes para,

analizándolas, construir una idea genérica a todas ellas. Por último, será una idea gnoseológico-crítica y dialéctica, ya que, a través del par materia-forma, analizado mediante la noción de conceptos conjugados, supondrá la negación del descriptonismo, el teoreticismo y el adecuacionismo gnoseológico, reinterpretando estas filosofías como momentos fenomenológicos en la historia de dicho par de conceptos. Del mismo modo que la reinterpretación diamétrica de las relaciones entre reposo y movimiento contiene críticamente, como episodios de su constitución, las interpretaciones metaméricas, también nuestra filosofía de la ciencia, construida sobre las relaciones diaméricas entre materia y forma, contendrá, de un modo crítico, las gnoseologías alternativas (descriptonistas, teoreticistas, y adecuacionistas). De este modo, la verdad de la idea de ciencia del materialismo gnoseológico descansará, por un lado, sobre el análisis efectivo de las diferentes ciencias y su virtualidad para explicar sus partes y su funcionamiento y, por otro lado, sobre la crítica y trituración de las ideas de ciencia alternativas, que resultan inadecuadas en la medida en que no asumen la perspectiva diamétrica en las relaciones materia-forma.

# C

## TEORIA DEL "CIERRE CATEGORIAL" (13)

Desde una postura materialista crítica, G. Bueno construye una idea de ciencia que recibe el nombre de teoría del "cierre categorial" (vid. Ferrater 1979: vol. 1, 405 y 501, Guy 1974, Huisman 1984: vol. 1, 419-421, Quintanilla 1976: 82-86, vid. Bueno 1976b). Se trata de una idea general de ciencia que pretende explicar, de un modo interno a sus partes constituyentes, la organización de las ciencias, proponiendo, a la vez, criterios de demarcación entre el conocimiento científico y el resto, y entre unas ciencias y otras. Tal idea es genérica en un sentido posterior, ya que se parte de los diferentes tipos de conocimiento existentes (analizados en estudios gnoseológico-especiales) y clasificándolos, y combinando sus rasgos y partes formales, se constituye una idea de ciencia donde las especies son heterogéneas pues no todas contribuyen en igual medida a la formación del género. La idea gnoseológico general de ciencia descansa, por tanto, sobre los análisis gnoseológico-especiales sin los cuales carece de sentido en la medida en que se trata de una construcción filosófica realizada sobre otros conocimientos (es decir, es un saber de segundo grado).

La expresión "cierre categorial" se utiliza para denotar la propia organización interna de las ciencias: la unidad de una ciencia sería el resultado de un cierre parcial de un sistema de operaciones materiales realizadas con un con-



junto de términos (tipográficos y no tipográficos) de forma que aparezcan episodios de confluencia operatoria en identidades materiales sintéticas. La palabra "cierre" hace referencia al hecho de que una ciencia es un conjunto de términos (objetos, proposiciones, etc.) que logra su cohesión interna en virtud de un sistema de operaciones que resulta ser parcialmente cerrado. La estructura algebraica conocida con el nombre de "cuerpo", y la noción matemática de conjunto cerrado para una operación dada, pueden ayudarnos a aclarar el sentido de esta idea, teniendo siempre presente que en las ciencias los objetos son también términos, y las operaciones no tienen exclusivamente un contenido tipográfico, lógico-formal, sino objetual, lógico-material, quirúrgico. El adjetivo "categorial" incide en el carácter semántico y pragmático del cierre operatorio: el cierre no es exclusivamente sintáctico, sino que incluye los objetos y los sujetos, aunque más tarde éstos últimos puedan ser eliminados en virtud de procesos de confluencia operatoria. "Categorial" significa, también, que, dado que el cierre operatorio es material, se puede hacer corresponder cada ciencia con una categoría, de modo que las diferentes ciencias, que remiten a cierres de operaciones diferentes, pueden considerarse categorías irreductibles unas a otras. O, dicho de otro modo, como resultado de la actividad operatoria (manipulativa) de los sujetos, determinados contenidos materiales pueden llegar a ordenarse de acuerdo con diversos cierres operatorios para dar lugar a las diferentes ciencias (física, biología, matemáticas, Historia, lingüística), lo cual nos permite considerar dichos campos gnoseológicos como categorías.

La idea de ciencia gnoseológico-general propuesta por la teoría del cierre categorial es una idea compleja en la que se puede diferenciar partes atributivas. En primer lugar, podremos hablar de unas partes generales a todas las ciencias en un sentido analítico, "anatómico": los términos, los fenómenos, los contenidos fisicalistas, las normas, etc., serían partes gnoseológicas analíticas. Pero cabría hablar de otras partes generales de un orden complejo mayor pues hacen referencia a mecanismos "fisiológicos" de las ciencias: llamaremos sintéticas a estas partes. Así como en un organismo viviente pueden diferenciarse partes anatómicas (huesos, músculos, conductos, etc.), y fisiológicas (aparato cardiovascular, locomotor, digestivo, etc.), del mismo modo podremos hablar de unas partes gnoseológicas analíticas (términos, fenómenos, relaciones, etc.) y sintéticas (teoremas, clasificaciones, demostraciones, etc.), teniendo siempre en cuenta que éstas últimas suponen un nivel de complejidad mayor que las primeras. Las partes gnoseológicas sintéticas son unidades procesuales comunes a las diferentes ciencias, y están construidas a partir de las partes analíticas. Sin embargo, no es menos cierto que estas últimas sólo resultan inteligibles cuando se observan las ciencias en pleno funcionamiento, ya que es de ese ejercicio de donde surgen y en donde se conforman, lo mismo que la anatomía del cuerpo humano, por ejemplo, resulta ininteligible sin referirse a su fisiología.

Dentro de la gnoseología general hablaremos, por tanto de analítica y sintética. A la hora de delimitar las partes analíticas generales a todas las ciencias vamos a tomar el lenguaje como hilo conductor, dado que las relaciones dia-

méricas entre materia y forma, y sujeto y objeto, sólo pueden reconstruirse considerando los signos como mediadores, pues todos los contenidos de las ciencias aparecen intercalados con conductas verbales o, más en general, simbólicas. Efectivamente, resulta absurdo suponer que la ciencia y el lenguaje son externos el uno al otro, ya que en los campos de las ciencias, al lado de los contenidos materiales no lingüísticos (objetos, instrumentos, sustancias), aparecen materiales lingüísticos (tipográficos y sonoros), de modo que, con razón, podemos considerar que el lenguaje es interno a las ciencias. Ahora bien, ésto en absoluto supone que la ciencia sea interna al lenguaje (que sea un lenguaje bien hecho) ya que, desde el primer momento, hemos encarecido la necesidad de considerar que el cierre operatorio es fundamentalmente objetual. De este modo, a la vez que consideramos las conductas verbales (orales y escritas) imprescindibles para la construcción de las ciencias, evitamos caer en el formalismo de las teorías de la ciencia lógico-proposicionales (vid. supra). Del mismo modo, negamos las pretensiones de reducir la filosofía de la ciencia al estudio de la semiótica de la ciencia o, más en general, a su estudio por la semántica filosófica.

Las partes gnoseológico-generales analíticas de las ciencias surgen al considerar la combinatoria diamérica que puede establecerse entre los sujetos ( $s_i$ ), los objetos ( $o_i$ ), y los signos ( $\sigma_i$ ). Por tanto, no debe extrañarnos que, a grandes rasgos, los diferentes tipos de partes analíticas coincidan con las funciones y la estructura del lenguaje, tal como aparecen en las teorías de los lingüistas, en la medida en que dichas teorías contienen internamente la refe-

rencia a planos extralingüísticos. Para abreviar, podemos decir que, inspirados en la teoría de C. Morris (1946, 1970), y en la de K. Bühler (1934), distinguimos tres ejes gnoseológicos: sintáctico, semántico y pragmático. El eje sintáctico va referido a las relaciones que puedan establecerse entre los signos  $(\sigma_i, \sigma_j)$ , considerando que tales relaciones tendrían que estar mediadas siempre por sujetos  $(s_i)$  y objetos  $(o_i)$ . Dentro de este eje hablaremos de tres sectores: términos  $[(\sigma_i, o)/(o, \sigma_j)]$ , relaciones  $[(o_i, \sigma)/(\sigma, o_j)]$  y  $[(s_i, \sigma)/(\sigma, s_j)]$ , y operaciones  $[(\sigma_i, s)/(s, \sigma_j)]$ . En el eje semántico se situarán los pares  $(o_i, o_j)$  en cuanto que mediados por signos  $(\sigma_i)$  dando lugar a tres situaciones: referenciales  $(\sigma, o_j)$ , fenómenos  $(o_j, \sigma)$ , y esencias  $(o_i, o_j)$ . Por último, distinguimos un tercer eje, al que daremos el nombre de eje pragmático, que contendrá los pares  $(s_i, s_j)$ , en la medida en que están mediados por signos  $(\sigma_i)$ . Nuevamente distinguimos tres sectores: autologismos  $(\sigma, s_j)$ , dialogismos  $(s_j, \sigma)$ , y normas  $(s_i, s_j)$  (14). Así, delimitamos un espacio gnoseológico tridimensional en el que cada uno de los contenidos materiales que aparecen en el ejercicio de las ciencias puede ser situado proyectándose simultáneamente sobre los tres ejes; podremos hablar de términos fisicalistas dialógicos, de relaciones esenciales normativas, de operaciones fenomenológicas autológicas, etc. Estas partes analíticas de las ciencias se consideran generales a todas ellas y, unidas a un "postulado de completud" según el cual todas las ciencias tienen que estar saturadas en todos los sectores de los tres ejes, resultan un instrumento extraordinariamente útil como criterio de demarcación entre los conocimientos científicos y los no científicos, y como

guía para construir una clasificación de conocimientos pre-científicos o protocientíficos.

Vamos a repasar muy brevemente cada una de estas tres partes de la gnoseología general analítica, teniendo cuidado de no perder nunca de vista el hecho de que cualquier parte de la ciencia puede asumir a la vez funciones sintácticas, semánticas y pragmáticas. Incluso las ciencias formales (la lógica y las matemáticas), que son consideradas como los prototipos de disciplinas exclusivamente sintácticas, en su ejercicio están saturadas de componentes pragmáticos, y tienen contenidos semánticos inexcusables como, por ejemplo, su materialidad tipográfica fisicalista y el carácter esencial de sus construcciones (sobre la tesis del llamado "materialismo formalista", vid. Bueno 1979a). Todo ello sin perjuicio de que como resultado del cruce entre estos tres ejes analíticos puedan distinguirse nueve figuras gnoseológicas lineales (por ejemplo, consecuencia), 27 planas (por ejemplo, teorema formal), y 27 estereográficas (por ejemplo, teoría). Todas las ciencias tienen configuraciones que, dentro de un sistema operatorio y relacional, desempeñan el papel de términos, ya sean simples o complejos: puntos y rectas en geometría; animales, plantas, virus, en biología, signos del álgebra, sustancias, compuestos, en la química; reliquias en la Historia; etc. En el campo de una ciencia aparece siempre una pluralidad de términos diversos, algunos de los cuales pueden considerarse simples (es decir, sin partes) con respecto al cierre de operaciones de dicho campo. Cada cierre operatorio configura a la vez un nivel de términos complejos pertinentes y, en cierta medida, carac-

terísticos de cada cierre: los átomos en la química, las células o los tejidos en la biología, los fonemas y monemas en la lingüística, los rasgos culturales y las culturas pre-estatales en la antropología cultural, etc.

Los términos pueden relacionarse dando lugar a proposiciones. Así, podemos hablar de relaciones de igualdad, isomorfismo, congruencia, identidad, etc. Las relaciones están intercaladas en el propio ejercicio de las ciencias, y esto hace que aparezcan también en contextos no específicamente lingüísticos: la percepción del equilibrio de una balanza en cuyos platillos se han puesto dos masas iguales sería uno de estos casos. En general, las relaciones entre los términos de un campo se ejercitan muy abundantemente en la utilización del instrumental científico, gran parte del cual puede ser considerado, desde el punto de vista sintáctico, como un relator. Las relaciones a partir de los términos construyen proposiciones; las operaciones, sin embargo, a partir de términos sacan términos, de modo que los términos resultantes de la operación quedan segregados de aquellos que le dieron origen. Desde un punto de vista gnoseológico, las operaciones de las ciencias tienen siempre un significado material, quirúrgico (aproximar, separar, juntar, mezclar, unir, etc.). Las operaciones definidas en las matemáticas y en la lógica formal también tienen contenidos semánticos, asignados por vía pragmática, y ligados a su materialidad tipográfica. Las operaciones incluyen siempre signos y objetos: las operaciones llamadas "algebraicas puras" incluyen objetos tipográficos; las operaciones que se realizan al margen de signos algebraicos o lingüísticos no tendrán un sentido propiamente gnoseológico. Otro gran contingente

de instrumentos y aparatos que aparecen en los campos de las ciencias pueden ser interpretados como operadores (el telescopio en astronomía, el microscopio en citología, el espectroscopio de masas o el tubo de rayos catódicos en física-química, la máquina de vapor en termodinámica, etc.) de modo que resulta perfectamente inteligible por qué tales instrumentos son imprescindibles para la construcción de las ciencias, toda vez que la unidad de éstas es, precisamente, la consecuencia de un cierre operatorio. La función que los aparatos e instrumentos desempeñan como operadores y relatores en los campos gnoseológicos abunda en la pertinencia de la tesis sobre el origen técnico de las ciencias en la medida en que muchos de estos artilugios (anteojos, serpentina de destilación, poleas y engranajes, etc) son anteriores al surgimiento de las ciencias en las que hoy aparecen intercalados. En los orígenes, por tanto, los materiales sobre los que se asientan las disciplinas científicas no son amorfos ni vírgenes, sino que se encuentran ordenados, relacionados, y operados, a una escala técnica.

Desde un punto de vista gnoseológico-general-analítico-semántico podemos distinguir en las ciencias tres tipos de contenidos. En primer lugar, los referenciales, que aluden al hecho de que los signos nos remiten a objetos en un sentido fisicalista. Los referenciales nos recuerdan el hecho trivial, pero a menudo olvidado, de que en los campos de las ciencias tiene que haber objetos: probetas, matraces, sólidos, sustancias, compuestos, organismos, piedras. Tales contenidos fisicalistas son imprescindibles para asegurar la posibilidad de las operaciones efectivas y la publicidad de las ciencias, de modo que el sector física-

lista del eje semántico, unido al "postulado de completud", resulta especialmente crítico para centrifugar una serie de disciplinas paracientíficas: la angeología o la teología natural, como ciencias de los "espíritus puros": las cinco vías de Santo Tomás (Summa Teologica I q. 2) aunque confluyen sintéticamente en la prueba de la existencia de Dios, no prueban nada, ya que el contenido de dicha identidad no existe (Bueno 1976a). La psicología, cuando se entiende como ciencia del alma separada del cuerpo, es también un caso similar.

Los fenómenos son redefinidos diaméricamente por la teoría del cierre categorial como las situaciones relativas en que un objeto fisicalista se aparece a dos sujetos  $s_i$  y  $s_j$ . El fenómeno no es entendido aquí como el "ser para mí" en cuanto opuesto al "ser en sí", sino como el objeto para  $s_i$  en cuanto opuesto al objeto para  $s_j$ . La Luna observada desde dos lugares distantes entre sí, da lugar a dos fenómenos distintos. Las ciencias están plagadas de términos, relaciones y operaciones fenoménicas en la medida en que aparecen ligadas a la actividad de un sujeto determinado en cuanto distintas de las realizadas por otro. Los diferentes fenómenos, enfrentados muchas veces entre sí, y contradictorios, nos remiten, en las ciencias que tienen cierres operatorios bien consolidados, al sector semántico de las esencias. Las esencias conforman un mundo de significados objetivos donde la actividad de los sujetos ha quedado eliminada por procedimientos de confluencia operatoria. Efectivamente, ocurre que diferentes cursos operatorios materiales, transitados por diferentes sujetos, pueden confluir en una identidad sintética de modo que se lleguen a estable-



cer relaciones (y/o operaciones) entre objetos que, una vez construidas, son independientes de los sujetos. Las múltiples observaciones de estrellas, planetas, y satélites, realizadas por los astrónomos babilónicos y griegos son el resultado de cursos operatorios ligados a sujetos individuales, distantes espacial y temporalmente. Sin embargo, cuando Kepler elabora sus leyes, todos esos cursos operatorios confluyen en una identidad material donde se establece una serie de relaciones entre objetos (el sol, los planetas, las estrellas, etc.) que, una vez construidas, son independientes de los sujetos, ya que los diferentes cursos fenoménicos aparecen neutralizados. La objetividad de las verdades científicas debe entenderse exclusivamente como un resultado de estos procesos de confluencia en una identidad sintética material. Por vía de ejemplo, en la teoría atómica de Bōhr estarían confluyendo cursos operatorios muy diversos construidos incluso en disciplinas que hasta entonces estaban separadas: contenidos de la mecánica clásica (ecuaciones que relacionan la masa, la fuerza y la velocidad, estudios de movimientos circulares y momentos, etc.); cursos operatorios construidos alrededor del número atómico "Z" de la química inorgánica en relación con la elaboración del sistema periódico; conocimientos elaborados por la espectrometría, incluyendo la aparición de la constante de Rydberg, que queda incluida en el modelo; leyes del electromagnetismo (Coulomb, Maxwell); experimentos de radiofísica en tubos de vacío que llevaron a la construcción del modelo planetario de Rutherford; cursos operatorios de la mecánica cuántica, especialmente la construcción del llamado "cuerpo negro" (15). Todos estos cursos operatorios diferentes confluyen (cuando

se establecen unas relaciones esenciales entre corteza y núcleo atómico, entre las diferentes capas o niveles de energía electrónica, etc.) en el modelo de Böhr, cuya verdad, una vez construida, se libera de los contextos de descubrimiento pues en ella las operaciones de los sujetos aparecen neutralizadas. La verdad de la teoría de la evolución biológica de Darwin descansaría también sobre la confluencia de diversas operaciones construidas por cursos distintos: observaciones de geología, estratigrafía y estudio de fósiles; análisis de ecología animal y vegetal; estudios de anatomía y fisiología comparadas; trabajos de carácter taxonómico en la elaboración de macroclasificaciones biológicas; conocimientos técnicos de mejora animal mediante la selección artificial de los individuos, etc. Después de Darwin estos cursos operatorios se han enriquecido aún más: análisis generales de poblaciones; biología molecular comparada; citología e histología comparadas; embriología, etc. Todos estos cursos operatorios confluyen en la identidad sintética de la teoría de la evolución que, de este modo, llega a establecer relaciones entre los diferentes organismos que se independizan de los individuos que las establecen. Efectivamente, la justificación de estas teorías científicas (astrofísicas, físico-químicas, biológicas) reside en la confluencia y posterior cierre operatorio de modo que los descubridores y científicos aparecen como sujetos fenoménicos, meros episodios históricos que, aún siendo imprescindibles y sin merma de su genialidad, son perfectamente sustituibles, en la medida en que sus experimentos y observaciones se pueden repetir.

Los nexos existentes en las ciencias entre fenómenos y esencias son un prototipo de situación dialéctica (16). Las relaciones esenciales se oponen a los fenómenos, los niegan, los consideran erróneos, en cuanto resultados de situaciones posicionales ligadas a un determinado sujeto. Pero, al mismo tiempo que las esencias niegan la verdad de los fenómenos, los asumen, los incluyen. El científico, a partir de los fenómenos, realiza un regressus hacia una construcción objetiva (independiente de los sujetos) de carácter esencial. Pero tal artefacto esencial se sustenta sobre un progressus, pues debe ser capaz de dar cuenta de los fenómenos y de los cursos operatorios ligados a los sujetos particulares de donde surgió, pero debe, además, dar cuenta de muchos otros fenómenos que, eventualmente, puedan construirse. El modelo de Kepler explica tanto las observaciones de Hiparco y Ptolomeo como las de los babilonios, o las que podamos realizar hoy desde observatorios diferentes (17).

La verdad científica, como identidad sintética material construida por confluencia operatoria, es semánticamente un contenido esencial, a diferencia del error que aparece ligado al sector fenoménico, y cuya explicación se deberá reconstruir por vía pragmática. Esta teoría de la verdad nos aleja de aquellas filosofías de la verdad (teoreticistas y adecuacionistas) que podríamos considerar más bien sintácticas o meramente pragmáticas, fenoménicas. Nos aleja, también, del descripticismo gnoseológico para el cual la verdad científica, en cuanto descripción más o menos exacta de la realidad, tiene un claro componente ontológico.

El tránsito de los fenómenos a las esencias es claramente un proceso de reducción de unos términos del campo a otros,

y de unas relaciones y operaciones a otras. La reducción aparece en todos los campos científicos y en todos los teoremas lógico-materiales (clasificaciones, modelos, definiciones y demostraciones) y es un proceso semántico irrenunciable en la elaboración de verdades científicas. Las leyes de Kepler, el modelo atómico de Böhr, la teoría de la evolución de Darwin, contienen múltiples reducciones, ya que a partir de un conjunto de fenómenos superabundantes y diversísimos (en rigor, infinitos) construyen un número escaso y determinado de relaciones esenciales.

Estos episodios de reducción son necesarios y no deben ser confundidos con el reduccionismo. Hablaremos de reduccionismo para referirnos a una figura gnoseológica que aparece en el eje pragmático, y mediante la cual unas escuelas o teorías (como totalidades) se oponen a otras, discutiendo su capacidad para monopolizar una determinada explicación. El reduccionismo aparece, también, a veces, como el modo de relación pragmática (dialógica) entre ciencias: la sociobiología que entra en disputa con la antropología cultural, o la biología molecular que, desde el estudio de las macromoléculas orgánicas, cree poder dar cuenta de toda la evolución biológica. Todo ello sin perjuicio de que puedan existir episodios de reducción intercategorial que, sin embargo, no sean reduccionistas (vid. Bueno 1987e).

Las operaciones de los científicos confluyen en la construcción de una esencia por un proceso de identidad sintética. No debe extrañarnos, por tanto, que la elaboración de esencias sea imprescindible con vistas a lograr el cierre de operaciones de un determinado campo. Podemos suponer, incluso, que la potencia de dicho cierre categorial será tan-

to mayor cuantos más cursos operatorios confluyan en la construcción de un teorema o conjunto de teoremas. La existencia o no de contenidos esenciales diferencia las ciencias de otra serie de disciplinas, fundamentalmente de las artes, de las técnicas y de ciertas prácticas precientíficas que se mueven todavía en un nivel meramente fenoménico: la "historia teatro", gran parte de las encuestas sociológicas y, en gran medida, la psicología (Fuentes 1985a, 1985b, 1985c, 1987).

En el eje pragmático de las ciencias se recogen las relaciones entre sujetos ( $s_i, s_j$ ) considerando que aparecen mediadas por objetos y por signos. Los autologismos se refieren a aquellas situaciones en las que un sujeto se relaciona consigo mismo, dado que se trata de un individuo desarrollado históricamente. El "diálogo del alma consigo misma" de Platón puede ser reinterpretado de un modo no mentalista en el que los signos aparecen engranando las diversas operaciones de un mismo individuo. Efectivamente, la memoria es imprescindible para la actividad científica pues ¿qué sería del investigador que no recuerda dónde dejó sus probetas y sus matraces?. La segunda, tercera y cuarta reglas del Método cartesiano pueden considerarse autologismos que regulan las operaciones del sujeto. Otro tanto ocurre con la segunda y tercera reglas de la moral de Descartes. Las integrales inmediatas del cálculo matemático son también autologismos, automatismos operacionales, recuentos. La demostración por reducción al absurdo caería también dentro de este sector del eje pragmático.

Los dialogismos se refieren a situaciones en las que sujetos diferentes se relacionan a través de los signos: ob-

jeciones, controversias, discusiones, polémicas, disputas, etc., son contenidos de este sector. Esta confrontación dialéctica, a pesar de su carácter fundamentalmente fenoménico, resulta muy necesaria para el avance de las ciencias. El concepto de "postulado", como presuposición cuya aceptación temporal se requiere para seguir adelante con una demostración, es dialógico. También son dialógicos los grupos de investigación, las sectas y las organizaciones de científicos. Como ya quedó dicho, el reduccionismo de unas escuelas a otras, de unas teorías a otras, o de unas ciencias a otras (sociologismo, psicologismo, biologismo, etc.) es un momento pragmático dialógico de las ciencias que resulta de querer extender globalmente las conclusiones o los métodos de una explicación, una teoría o una ciencia, a otras explicaciones, teorías o ciencias. El reduccionismo se mueve en una perspectiva claramente metamérica e intencional, como, por ejemplo, la sociología fisicalista de Neurath (1931-1932). Por ésto, no debe confundirse con los episodios de reducción internos a un determinado teorema gnoseológico cuyo mecanismo reductivo se mueve a un nivel diamérico, y resulta efectivo en la medida en que logra construir una verdad esencial por identidad sintética material. La reducción es imprescindible en la actividad científica y se proyecta sobre el eje sintáctico y, sobre todo, semántico. El reduccionismo es una figura pragmática y tiene que ver con el ejercicio operativo de sus construcciones. La enseñanza y la transmisión de conocimientos científicos son también momentos dialógicos cuya importancia para la "buena salud" de la ciencia no hace falta recordar aquí. La formulación lingüística o simbólica es un momento crucial de la construcción de los teore-

mas. Podríamos decir que las teorías de la ciencia de carácter lógico-gramatical, criticadas por nuestra teoría de teorías, estarían elaboradas analizando la ciencia fundamentalmente en su momento de transmisión: efectivamente, el análisis de los manuales de ciencia lleva a privilegiar un punto de vista proposicional, pues en ellos las teorías científicas aparecen como un conjunto de proposiciones derivadas de acuerdo con las leyes de la lógica formal. Sin embargo, creemos que la perspectiva lógico-gramatical, sin perjuicio de su interés parcial, no puede sustituir a una verdadera filosofía de la ciencia.

Las normas son el último sector del eje pragmático de la gnoseología general analítica. Los contenidos normativos abundan en las ciencias en forma de convenios sobre unidades de medida, definiciones, pautas de utilización de aparatos, reglas de disciplina en la investigación, etc. Hay figuras normativas generales que afectan a todas las ciencias, como es el principio de no-contradicción formal. Además, las verdades esenciales construidas en el campo de una ciencia son normativas en ese campo. La recíproca, sin embargo, no es cierta, ya que no todo lo normativo, desde un punto de vista pragmático, es semánticamente esencial. De este modo, nos desmarcamos de las teorías de la ciencia que pretenden que la verdad científica es el resultado de un consenso social (à la Feyerabend).

Para terminar con nuestro repaso de las partes analíticas generales a todas las ciencias, solamente queremos poner de manifiesto cómo las diferentes relaciones que se establecen entre estos ejes gnoseológicos pueden sernos útiles para demarcar las llamadas "ciencias formales" (la lógica y

las matemáticas) de las ciencias reales. Desde la tesis del materialismo formalista, las ciencias formales son tan reales como el resto. Sin embargo, se diferencian en que los contenidos fisicalistas tipográficos (por ejemplo, los guarismos) no se refieren a otras realidades no tipográficas, sino que son autorreferentes (en el mismo sentido en que lo es la palabra "palabra"). Por tanto, su contenido semántico les viene dado arbitrariamente (que no caprichosamente) por vía pragmática. En las llamadas "ciencias reales", sin embargo, los términos, las relaciones, las operaciones, se refieren a contenidos del eje semántico (fisicalistas, fenomenológicos, esenciales) que tan sólo oblicuamente tienen una dimensión pragmática. Los investigadores en ciencias "formales" definen los términos, las operaciones y las relaciones enteramente a su antojo, de acuerdo con intereses prácticos concretos a la hora de elaborar un cálculo. En las ciencias "reales" por el contrario, los contenidos de los términos, relaciones y operaciones están semánticamente determinados por los objetos, por las relaciones espacio-temporales, y por las propias manipulaciones quirúrgicas que se efectúan, cuyos contenidos fisicalistas y fenomenológicos se imponen a los sujetos. Diríamos que las ciencias "formales" son semánticamente oblicuas y pragmáticamente rectas, al contrario que las ciencias "reales" que son semánticamente rectas y pragmáticamente oblicuas.

La gnoseología general sintética pretende distinguir una serie de partes abstractas o momentos procesuales que aparecen en el cierre operatorio de las diferentes ciencias en la medida en que tales determinaciones "fisiológicas" son comu-



nes a todas ellas. Se trata de analizar la organización del campo de una ciencia en funcionamiento, intentando determinar unas partes que puedan diferenciarse del proceso global del cierre, aun cuando sólo aparezcan en el curso de dicho proceso. El estudio del cierre categorial de las ciencias es la tarea más importante de la gnoseología en la medida en que suponemos que es dicho cierre el que determina la unidad y organización interna de una ciencia, y el que nos permite establecer distinciones gnoseológicas entre ciencias, y entre el conocimiento científico y el resto.

Las relaciones que se establecían entre sujetos, símbolos y objetos ( $s, o, \sigma$ ), entendidas en contextos diaméricos, nos sirvieron para determinar las diferentes partes de la gnoseología analítica. La construcción de un cierre categorial va ligado necesariamente a la actividad operatoria de los sujetos, sin que ello entre en contradicción con el hecho de que se construyan contenidos esenciales que los neutralicen (eliminación del sujeto operatorio por procesos de confluencia). El sujeto opera con objetos a través de signos, y por ello hace que, desde un punto de vista sintético, podamos distinguir un cierre objetual y un cierre proposicional. La manipulación de los objetos lleva a construir relaciones y operaciones entre ellos con un marcado contenido semántico, lo cual hace que podamos hablar de un cierre objetual. Pero las relaciones entre términos dan lugar a proposiciones que, a su vez, pueden relacionarse y operarse entre sí, construyendo un nuevo cierre, de carácter fundamentalmente sintáctico y pragmático, que envuelve el anterior. Hablaremos entonces de un cierre proposicional. Ambos cierres tienen lugar simultáneamente, pero nos remiten a figuras

gnoseológicas sintéticas diferentes: los principios y los modos gnoseológicos (modi sciendi).

Los principios gnoseológicos establecen clases, relaciones y operaciones en el campo material de las ciencias, y son específicos de cada cierre categorial en la medida en que aparecen ligados a los contenidos materiales de cada campo. No deben ser confundidos con los principios de carácter ontológico, ni lógico-formal: no son principios ontológicos pues, a menudo, los principios de diferentes ciencias se oponen entre sí; no son principios lógico-formales, ya que no actúan como axiomas o hipótesis de un sistema hipotético-deductivo, y muchas veces aparecen como conclusiones lógico-formales de otras premisas.

Los modi sciendi (modelos, clasificaciones, definiciones, demostraciones) son partes procesuales de carácter sintáctico y genérico, ligadas al cierre proposicional. Su importancia en la organización del campo de una ciencia es indudable como lo demuestra la abundante cantidad de modelos, clasificaciones, definiciones y demostraciones que hay en las ciencias. Ahora bien, es necesario poner de manifiesto que una ciencia que sólo tuviera modos gnoseológicos y careciera de principios específicos se convertiría en una especie de lógica formal, matemática o estadística aplicada (como ocurre con tantas "investigaciones" sociológicas y psicológicas). Los modi sciendi son esquemas generales proposicionales (sintácticos) aplicables a varias ciencias, razón por la cual pueden ser tratados como genuinas figuras gnoseológicas sintéticas. Las teorías de la ciencia que hemos llamado proposicionalistas se caracterizarían por su interés en el estudio de los modi sciendi en detrimento de los

principios gnoseológicos específicos de cada ciencia.

Los principios gnoseológicos, aun remitiéndonos al cierre operatorio objetual cuyos contenidos son fundamentalmente semánticos, pueden ser divididos de acuerdo con su dimensión sintáctica, de modo que hablemos de principios de los términos, de las relaciones y de las operaciones.

Los principios de los términos (principios de primer orden) nos remiten al hecho de que el campo de una ciencia aparece ordenado en clases de objetos y contenidos que pueden hacerse corresponder con términos fisicalistas, fenomenológicos, y esenciales, de modo que unos términos actúan como principios materiales de otros: por ejemplo, los términos fisicalistas y fenomenológicos pueden considerarse principios materiales de los términos esenciales, que son contruidos por confluencia operatoria. A su vez, los términos esenciales determinan posteriores términos fisicalistas y fenomenológicos, por ejemplo, a través de las unidades de medida, produciéndose una situación diamérica que, sin embargo, no es un círculo vicioso, dada la construcción de identidades materiales sintéticas. Los principios gnoseológicos de los términos hacen que los campos de las ciencias queden ordenados en clases.

Los principios de segundo orden establecen relaciones entre términos de clases distintas. En cierto sentido, los principios de los términos se pueden reinterpretar como principios de relaciones entre términos de una misma clase. Los principios de identidad de las ciencias pueden considerarse principios de relaciones: el principio de Hutton en geología (las condiciones del pasado son las mismas que las del presente); el supuesto, en cosmología, de que las

leyes cosmológicas son las mismas para todos los lugares del espacio (principio de Milne); etc. Estas identidades no son ontológicas, ni tan siquiera son el resultado de leyes psicológicas universales, ya que a menudo los principios de identidad de ciencias diferentes se oponen entre sí.

Los principios gnoseológicos de las relaciones tienen a veces una apariencia tautológica, como pueda ser el principio de Proust en química (formulado en 1791) según el cual "un compuesto químico contiene siempre los mismos elementos químicos que otro igual que él, y los contiene combinados en las mismas proporciones". Pero tal principio establece relaciones materiales entre clases de términos: compuestos iguales y componentes iguales. El "principio cero" en termodinámica según el cual "cuando dos sistemas están a igual temperatura que un tercero, están a igual temperatura entre sí" no es una mera aplicación de la transitividad lógica, sino que debe interpretarse como el establecimiento de una relación material de igualdad en donde el termómetro puede ser considerado un relator, y en donde la naturaleza química de los sistemas implicados queda segregada del campo de la termodinámica.

En otras ocasiones los principios de segundo orden, sin perjuicio de su carácter lógico-material, aparecen como consecuencias en sentido sintáctico. Esto ocurre con la ley de la gravitación universal de Newton, que une las mecánicas celeste (Kepler) y terrestre (Galileo). Otro tanto ocurre con la teoría de la relatividad de Einstein, donde la masa gravitacional y la masa de inercia aparecen como esencialmente idénticas.

Dentro de los principios de las relaciones es necesario

mencionar una figura gnoseológica sintética de gran importancia en la organización interna de los campos de las ciencias: me refiero a los "contextos determinantes". Llamamos contexto determinante a un conjunto de términos de un campo que están relacionados entre sí en "proporciones" definidas, y que dan lugar a una figura sintética privilegiada gnoseológicamente por su capacidad de determinar otras relaciones, y de insertarse en cursos operatorios constructivos. La circunferencia en geometría actúa como contexto determinante en la medida en que es condición necesaria para construir ciertos teoremas, como el del triángulo diametral. El cono, que determina la existencia de las curvas cónicas (elipse, circunferencia, hipérbola, etc.) sería otro ejemplo de contexto determinante. En física, los sistemas de coordenadas cumplen también esta función. Conceptos tales como "sistema inercial" o "cuerpo negro" son contextos determinantes. Las trayectorias infinitamente próximas de dos supuestos rayos que se refractan como condición de demostración de la ley de Snell, o la construcción de una serie de líneas quebradas en la demostración hecha por Herón de Alejandría para probar la trayectoria de un rayo de luz que se refleja (Bueno 1982b: III-1, 1976a: 777-801) son contextos determinantes de la óptica geométrica. En la fonética, el triángulo vocálico del español sería otro ejemplo de esta figura gnoseológica (Bueno 1976a: 639-667).

Los principios de tercer orden incluyen operaciones de los sujetos. El primer y segundo principio de la mecánica de Newton, cuando se interpretan en términos de operaciones con vectores en los que varias fuerzas actúan sobre un sólido, son principios de las operaciones. En química, el prin-

cipio de Le Chatelier, según el cual "si una causa externa cualquiera actúa sobre un sistema en equilibrio (sea cambiando la temperatura, la presión o la concentración) se produce una reacción en el sistema que tiende a anular el efecto de la modificación introducida", es uno de los principios operatorios que aseguran el cierre de esta ciencia. En termodinámica, el primer y segundo principio son también principios gnoseológicos de las operaciones. Incluso en las ciencias formales se ejercen principios de tercer orden: cuando en matemáticas se utiliza la equivalencia

$x^{-1} = \frac{1}{x}$  para salir de la indeterminación producida al aplicar la regla  $\int x^m dx = \frac{x^{m+1}}{m+1} + C$  a la integral  $\int x^{-1} dx$ , estamos, en rigor, apelando a un principio operatorio.

El problema de determinar cuáles y cuántos son los principios gnoseológicos de una ciencia resulta estar directamente relacionado con la organización interna de su campo, ya que en ellos se asientan las relaciones materiales esenciales específicas de cada disciplina. Los tres principios de la mecánica de Newton, por ejemplo, pueden quedar reinterpretados como el resultado de las combinaciones de tres elementos tomados dos a dos: los elementos serían los movimientos (T), los cuerpos (L), y las fuerzas (F). El primer principio o principio de la inercia resultaría de las relaciones entre cuerpos y movimientos. El segundo principio ( $F = m \cdot a$ ) coordinaría fuerzas con movimientos. Por último, el principio de acción y reacción pondría en correspondencia cuerpos y fuerzas (Bueno 1982b: §6).

También es necesario recordar que la potencia de los principia scientiae depende de su capacidad para producir

un cierre operatorio fuerte donde abunden los procesos de identidad sintética material, y de su fertilidad para dar lugar a teoremas gnoseológicos pues, de lo contrario, tales principios serían meras hipótesis gratuitas o, a lo sumo, postulados provisionales. Es decir, los principios de las ciencias tienen que ser internos a su constitución operatoria y no pueden venir impuestos por razones ontológicas o prácticas extrínsecas al material con el que se opera. Incluso en las ciencias formales el componente pragmático de los principios operatorios está constreñido por la dimensión semántica característica de la materialidad tipográfica.

Los modos gnoseológicos constituyen los teoremas de las ciencias, teniendo en cuenta que el concepto gnoseológico de teorema es más amplio que el lógico-formal, pues incluye los contenidos materiales no tipográficos. De cualquier manera, los modi sciendi tienen una estructura sintácticamente operatoria, lo cual hace que puedan ser clasificados como sigue:

- 1.- procesos que a partir de los términos determinan relaciones: modelos.
- 2.- procesos que a partir de relaciones sacan términos: clasificaciones.
- 3.- procesos en los que unos términos determinan otros términos: definiciones.
- 4.- procesos en los que las relaciones determinan relaciones: demostraciones.

Los tres últimos coinciden con los modi sciendi clásicos de la escolástica aunque aquí sean reinterpretados desde los presupuestos del materialismo gnoseológico.

Los modelos son teoremas que partiendo de términos determinan relaciones. La noción gnoseológica de modelo se aparta de los modelos ontológicos, epistemológicos, o lógico-formales (Bueno 1976a: 704-733).

El modelo gnoseológico consiste en la determinación de un contexto de relaciones a partir de otro contexto: un contexto determinado A (contexto formal) suministra a otro contexto B (contexto material) un sistema de organización operatoria. El modelo atómico de Bóhr es un caso paradigmático de teorema lógico-material, como modelo gnoseológico: el contexto determinado de la gravitación general astronómica (Newton, Kepler), suministra al contexto de la química un sistema de organización donde confluyen, por un proceso de identidad sintética, cursos operatorios muy diversos: las ecuaciones de la mecánica clásica, el modelo atómico de Rutherford, los experimentos de Thomson, Crookes y Faraday con rayos catódicos, la ecuación de Plank ( $E = h \cdot \nu$ ) (vid. supra).

El modelo, una vez aplicado, establece relaciones entre una serie de términos (protones, electrones, neutrones, etc.), dotándolos de una organización operatoria. Los modelos pueden ser isomorfos o heteromorfos según la identificación entre el contexto formal y el contexto material sea simétrica y recíproca, o no lo sea. El modelo atómico sería heteromorfo, mientras que los modelos matemáticos y lógicos serían normalmente isomorfos.

Las clasificaciones son teoremas gnoseológicos que a partir de relaciones determinan términos. No toda clasificación es, en principio, un teorema de una ciencia, pues



para que una clasificación sea científica tendrá que estar intercalada en el curso del cierre operatorio de un determinado campo. La clasificación periódica de los elementos químicos de Mendeleiev sería un caso claro de teorema científico. Las clasificaciones pueden, a su vez, clasificarse según el tipo de totalidades a las que se aplican y, así, hablaremos de clasificaciones distributivas (diaiológicas), y atributivas (nematológicas) (vid. supra). También pueden clasificarse según estén construidas por vía de división, pasando del todo a las partes, o por vía de tipificación, pasando de las partes al todo. Cruzando estos dos criterios obtenemos cuatro tipos diferentes de clasificaciones:

Taxonomías: por la vía de la división sobre una totalidad distributiva. Ejemplo: taxonomía de los caracteres de Heysmann.

Tipologías: por la vía de la tipificación sobre una totalidad distributiva. Ejemplo: las especies mendelianas.

Desmembramientos: por la vía de la división sobre una totalidad atributiva. Ejemplo: los hemisferios terrestres.

Agrupamientos: por la vía de la tipificación sobre una totalidad atributiva. Ejemplo: las constelaciones en astronomía.

La importancia de la cuantificación en las construcciones científicas puede reinterpretarse a través de este modo gnoseológico: los procedimientos de medida de magnitudes son científicos cuando se intercalan en el proceso de elaborar clasificaciones que sean imprescindibles para construir el cierre operatorio de un campo categorial.

Las definiciones construyen términos a partir de otros términos. Su interés gnoseológico reside también en su capacidad para insertarse en un determinado curso operatorio. En ocasiones, las definiciones dan lugar a la construcción de figuras que actúan como contextos determinantes de posteriores relaciones. La verdad de un teorema definición no reside en su adecuación con una realidad preexistente, ni en su correcta derivación a partir de unos axiomas formales o de unos términos preteóricos, sino en su fertilidad para generar cursos operatorios cerrados donde se construyen identidades sintéticas materiales.

Por último, las demostraciones determinan unas relaciones a partir de otras. La demostración no hace referencia exclusivamente, ni tan siquiera principalmente, a una esfera lógica o matemática. La demostración es la determinación de unas relaciones materiales entre términos, construida por confluencia operatoria. Las leyes de Kepler, el modelo atómico de Böhrr, y la teoría de la evolución de Darwin, a los que nos hemos referido al hablar del sector esencial del eje semántico, son ejemplos de demostraciones en sentido gnoseológico. En las demostraciones se llegan a construir relaciones entre objetos que son independientes de los sujetos como consecuencia de la identidad sintética material. Las demostraciones lineales deductivas de la lógica y las matemáticas serían, más bien, un modo oblicuo de reexponer dialógicamente (pedagógicamente) los procesos de confluencia material operatoria que posibilitan el cierre del campo de una ciencia.

Hemos hecho un breve repaso de las diferentes partes analíticas y sintéticas que se pueden distinguir en la idea de ciencia del cierre categorial. El estudio de estas partes puede ser gnoseológicamente fértil a la hora de estudiar el estatuto de determinadas disciplinas, y para establecer comparaciones críticas entre ellas. Para terminar, es necesario resaltar el hecho de que la idea de ciencia que acabamos de exponer es capaz de dar cuenta de los problemas fundamentales de toda verdadera filosofía de la ciencia, a saber: la unidad de la ciencia, la demarcación entre ciencias y entre conocimientos científicos y no científicos, y la transformación y desarrollo histórico de las ciencias.

Efectivamente, la teoría del cierre categorial propone que la unidad de una ciencia no es debida a su aplicación a un objeto de estudio (pues los objetos de estudio son múltiples y configuran un campo) sino al cierre operatorio material que se llega a establecer entre un grupo de términos, de modo que los procesos de confluencia operatoria en identidades sintéticas, promueven un cierre objetual donde los sujetos quedan neutralizados (eliminados). La demarcación entre unas ciencias y otras se deduce internamente del cierre categorial de cada una de ellas, pues ocurre que en el proceso manipulativo operatorio un grupo de términos aparecen operados y relacionados entre sí con mayor profusión que con otros, dando lugar a un campo operatorio. De este modo la intersección entre unas ciencias y otras, y los problemas interdisciplinarios deberán reinterpretarse como asuntos de intersección operatoria donde unos términos son operados con términos diferentes o mediante operaciones diferentes.

El criterio de demarcación entre disciplinas científicas y no científicas (pseudociencia, paraciencia, protociencia, ciencia-ficción, ideología, magia, mito, religión, filosofía, etc.) quedará remitido por vía analítica a la mayor o menor saturación de los sectores de los tres ejes gnoseológicos (con especial atención al eje semántico) y, por vía sintética, a la existencia o no de un cierre operatorio efectivo donde puedan diferenciarse principios y modos gnoseológicos. Los problemas de unitate y de distinctione scientiarum deberán ser discutidos atendiendo siempre al modo en que las ciencias se dan en el ejercicio, ya que las auto-representaciones de los científicos nos remiten tan sólo a un momento dialógico de la idea de ciencia construida aquí.

Por último, el surgimiento histórico de una ciencia también puede ser perfectamente explicado desde la teoría del cierre categorial, que resulta solidaria con la tesis del origen técnico de la ciencia. Efectivamente, los campos de términos sobre los que se asientan las disciplinas categoriales no son vírgenes, sino que se encuentran ya organizados a una escala técnica, precientífica, por los sujetos (vid. supra apartado A). La reinterpretación de los aparatos y los instrumentos científicos como operadores y relatores recoge perfectamente este nexo en la medida en que muchos de esos artefactos, indispensables para la construcción de las ciencias respectivas son, sin embargo, anteriores cronológicamente a su surgimiento (el anteojo, la balanza, los aparatos de destilación, etc.). La tesis de los orígenes técnicos de las ciencias incide, además, sobre la pertinencia de una idea gnoseológico-material en la que los

contenidos materiales (fisicalistas y fenoménicos, fundamentalmente: objetos, sustancias, instrumentos, etc.) sean considerados constituyentes de la ciencia al lado de las materialidades tipográficas (símbolos, signos, desarrollos lógico-formales y matemáticos) y permite una reinterpretación no mentalista ni metafísica de las ciencias formales.

Además, las teorías de la ciencia alternativas, aparecidas en la historia de la filosofía, pueden ser reinterpretadas desde la idea de ciencia del materialismo gnoseológico como teorías parciales que se organizan en torno a determinados sectores analíticos, o en torno a ciertas figuras sintéticas privilegiadas: el proposicionalismo, que estudia sobre todo el carácter signífero y dialógico de las ciencias; el sociologismo y el psicologismo como filosofías "pragmáticas"; el descripcionismo gnoseológico como fisicalismo; el teoreticismo como formalismo; el adecuacionismo como una filosofía metamérica incapaz de reconstruir a una escala adecuada las relaciones entre materia y forma; etc.

# D

## ESTATUTO GNOSEOLOGICO DE LAS CIENCIAS HUMANAS (18)

En los apartados anteriores hemos resumido brevemente la gnoseología materialista de Gustavo Bueno: hemos clasificado los diferentes tipos de saberes y hemos presentado una idea crítica de ciencia capaz de dar cuenta de la organización interna, la demarcación, y el surgimiento histórico de las ciencias. Hasta el momento nos hemos referido indistintamente a las ciencias reales y formales, y a las ciencias físico-naturales y humanas. En el presente apartado vamos a tratar algunos problemas que afectan al estatuto gnoseológico de estas últimas. Sin embargo, será preciso determinar primero el alcance de la distinción entre ciencias físico-naturales y ciencias humanas y etológicas. Efectivamente, han sido numerosos los autores que han negado o intentado minimizar su importancia: Neurath (1931-1932) y, en gran medida Snow (1959) abogan por una ciencia unificada; Popper (1969: tesis 4) considera que existe una unidad metodológica en el tratamiento científico de los problemas. De cualquier modo, la expresión "ciencias humanas" denota un grupo de ciencias bastante diferenciado: la lingüística, la economía política, las ciencias históricas, la antropología cultural, la sociología, las ciencias del derecho, las ciencias de la religión, etc. Podríamos suponer que los orígenes de este grupo de ciencias (y consiguientemente de

la distinción) datan de la separación realizada en Alejandría entre el Museo y la Biblioteca en tiempo de Ptolomeo I Soter y Ptolomeo II Filadelfo (Sarton 1959 tr. 1965: vol. III, 151). La distinción entre ciencias humanas y ciencias naturales se formalizaría en el siglo XVII, en la época en que Isaac Newton pasó a ocupar la presidencia de la Royal Society (Daniel 1960 tr.: 118). En todo caso, podría ocurrir que la distinción entre unas ciencias "humanas" y unas ciencias "naturales" no tuviera un interés gnoseológico mayor que cuando se habla de "ciencias del mar", de ciencias ornitológicas, hipológicas, etc.

Desde un punto de vista intensional, la expresión "ciencias humanas" tiene un sentido etiológico (causal) y un sentido temático. Etiológicamente, desde una filosofía materialista, todas las ciencias son humanas, todas han sido fabricadas por el hombre: de esta manera se niega la posibilidad de que existan ciencias que no hayan sido construidas por los hombres, que sean divinas (Juan de Santo Tomás Ars Logica: parte II quest. 25) o sobrehumanas, extraterrestres (Sandy 1970: cap. 16 y 17). Desde un punto de vista temático, las ciencias humanas serían aquellas que tratan del hombre, aquellas en cuyos campos aparece el hombre como objeto de estudio. Las ciencias humanas aparecen entonces como una suerte de conocimiento reflexivo que llevaría emparejada una pérdida de objetividad. Simultáneamente, aparece una dificultad extraordinaria: ¿cómo establecer leyes científicas sobre el hombre que es un ser eminentemente libre? Por esta última vía se deriva hacia la distinción entre ciencias idiográficas y nomotéticas de las posturas neokantianas de Windelband (1894) y Rickert (1899). Las

distinciones intensionales basadas en presupuestos ontológicos son ya clásicas (Dilthey 1883) y han sido reelaboradas más recientemente a través de la noción de "ciencias de la conducta" (por ejemplo, Skinner 1953). Desde el materialismo gnoseológico de G. Bueno, la distinción entre naturaleza y cultura debe ser reinterpretada de acuerdo con otras ideas ontológico-especiales (Bueno 1972b: 466 y ss.) y, en cualquier caso, no es pertinente como criterio de demarcación entre dos grupos de ciencias, pues ya quedó dicho en el apartado anterior que no se puede coordinar una ciencia, o un grupo de ciencias, biunívocamente, con un objeto de estudio, ya que a cada ciencia le corresponde un campo con una multiplicidad de términos. Por eso tampoco es posible caracterizar las ciencias humanas como "ciencias de la conducta", pues en ellas aparecen muchos términos que no son conductas, fundamentalmente la cultura objetiva: casas, libros, instrumentos, reliquias, instituciones, etc. La demarcación entre ciencias no vendrá dada por la exclusividad de unos términos sino por la exclusividad de sus cierres operatorios. ¿Tiene, entonces, algún significado gnoseológico hablar de "ciencias humanas"? o, dicho de otro modo, ¿podrá reelaborarse la distinción ciencias humanas/ciencias naturales de un modo interno a la idea genérica de ciencia ensayada en el apartado anterior? Creemos que ésto es posible atendiendo a los diferentes recursos operatorios que se movilizan en cada grupo de ciencias. La relación reflexiva que supone que las ciencias humanas son el estudio que el hombre hace de sí mismo puede entenderse diaméricamente, de forma no sustancialista, como el estudio que unos hombres



hacen de otros. Sin embargo, de este modo tampoco se llega a establecer un criterio de demarcación pertinente entre las ciencias humanas y el resto, dado que muchas ciencias físico-naturales también incluyen al hombre dentro de sus campos: la biología lo incluye como un animal más, la mecánica como un móvil o un grave, la termodinámica como un sistema que intercambia energía con el medio, etc. Para dar significado gnoseológico a esta relación reflexiva vamos a entender al sujeto humano como un "sujeto gnoseológico". Entenderemos por "sujeto gnoseológico" a aquel que aparece en nuestra gnoseología general analítica: desde el punto de vista sintáctico se tratará del individuo en cuanto realiza operaciones; desde el punto de vista semántico, en cuanto construye fenómenos; desde el punto de vista pragmático, todas las figuras (autologismos, dialogismos y normas) afectan al sujeto. De acuerdo con la idea de ciencia que venimos manejando, y para simplificar, vamos a considerar el sujeto gnoseológico fundamentalmente como un sujeto operatorio.

De este modo, existirán ciencias en cuyos campos no aparezca formalmente el sujeto operatorio. Será el caso de las ciencias físico-naturales, pues en ellas el único sujeto operatorio es el propio científico. Efectivamente, el hombre, considerado como un sólido grave, o como un conjunto de macromoléculas orgánicas, no es un sujeto operatorio, no realiza operaciones. En estas ciencias se establecen relaciones por contigüidad en un sentido físico y el sujeto puede ser totalmente eliminado cuando se dan procesos de confluencia material operatoria. No se puede decir que un neutrón, o un astro, o una sustancia química, realiza ope-

raciones salvo que antropomorficemos. El "genio" de Laplace, que conoce las situaciones iniciales de un sistema y es capaz de predecir su curso, lo mismo que el "demonio" de Maxwell, que discrimina las velocidades de las partículas en movimiento en un recinto, son solamente alegorías.

Ahora bien, existirán otras ciencias, a las que podemos denominar humanas o etológicas, en cuyos campos aparece formalmente un sujeto en cuanto realiza operaciones. El historiador reproduce las operaciones de un sujeto pretérito partiendo de reliquias y relatos, el psicólogo estudia las operaciones de una rata o de una paloma en un laberinto o en una caja de Skinner, el lingüista analiza las operaciones realizadas por un hablante, el antropólogo cultural se convierte él mismo en un trobriandés o en un indio seneka con el objeto de estudiar las operaciones de los nativos, de modo que puede llegar a darse una continuidad entre las operaciones del científico y las operaciones de los sujetos a los que se estudia: Lorenz camina graznando delante de una hilera de patitos; von Frisch reconoce los mensajes de las abejas. En estas ciencias, en cuyos campos aparecen formalmente sujetos operatorios, las relaciones físico-contiguas, aunque son imprescindibles, no son pertinentes a la hora de elaborar una explicación de las conductas de los sujetos ya que la noción de operación exige una distancia gnoseológica entre el sujeto formal y el material: las operaciones se reconstruyen y explican por semejanza operatoria entre dos sujetos que están distanciados espacial o temporalmente (relaciones apotéticas) (19). El hecho de que los sujetos operatorios aparezcan formando parte formalmente de los campos de las ciencias humanas nos puede reex-

plicar las razones por las que estas ciencias carecen de un lenguaje esotérico, puesto que muchas de las regiones sobre las que tratan aparecen en la cultura ordinaria.

Nuestro criterio gnoseológico de demarcación entre ciencias físico-naturales y ciencias humanas y etológicas sería entonces el siguiente: en los campos de las ciencias humanas aparecen, como un término o una relación más del campo, individuos que realizan operaciones; en los campos de las ciencias físico-naturales no aparecen formalmente sujetos operatorios. En estas últimas el único sujeto operatorio es el científico que manipula los términos del campo e intenta establecer entre ellos relaciones físico-contiguas (paratéticas):

Las ciencias humanas se nos definen entonces gnoseológicamente, como aquellas ciencias en cuyos campos semánticos figuran operaciones similares a las propias operaciones gnoseológicas y, en casos particulares, las propias operaciones gnoseológicas. (Bueno 1976a: 1084)

Esto nos lleva a distinguir diferentes metodologías operatorias: un científico puede intentar construir una explicación de las operaciones de los sujetos a los que estudia realizando a su vez operaciones sobre las operaciones de dichos sujetos:

Llamaremos metodologías  $\Omega$ -operatorias a todos aquellos procedimientos [...] que incluyen el intento de organizar científicamente un campo en tanto él produce analógicamente las mismas operaciones [...] que debe ejecutar el sujeto gnoseológico para organizarlo. (Bueno 1978e: 29)

Pero también podrá ocurrir que el científico considere que las operaciones realizadas por los sujetos a los que estudia son meros fenómenos que hay que salvar y que la expli-

ción debe ser elaborada regresando a componentes objetivos o genéricos: las metodologías que

partiendo de las metodologías  $\beta$ -operatorias, regresan a un plano en el cual las operaciones [...] del campo gnoseológico han desaparecido como tales, factorizadas en sus componentes objetivos, serán llamadas metodologías  $\alpha$ -operatorias (Bueno 1978e: 30)

Pues bien, caracterizaremos las ciencias humanas por utilizar estas metodologías operatorias ( $\alpha$  y  $\beta$ ) mientras que las ciencias físico-naturales y formales utilizarían sólo procedimientos operatorios del tipo  $\alpha$  donde las operaciones del sujeto quedan eliminadas o neutralizadas.

Dentro de las metodologías  $\alpha$  podemos distinguir dos tipos:  $\alpha_1$ : Las operaciones de los individuos quedan eliminadas totalmente y se regresa a factores anteriores a la operatoriedad de los sujetos que se estudian. Es el caso de la construcción de universales antropológicos del estilo de "todas las casas tienen puerta". La explicación de este universal no radica en la operatoriedad de los humanos sino en una razón termodinámica: el intercambio de energía con el medio. (Bueno 1978e: apdo. 10). La propuesta de Adams (1981) para elaborar una teoría entropológica libre de metafísica puede considerarse como  $\alpha_1$ -operatoria, pues allí los sujetos actúan de acuerdo con las leyes de la energía: la segunda ley de la termodinámica, el principio de Lotka (1922) (20) y la teoría de Prigogine sobre los estados alejados del equilibrio (1977). Estas leyes genéricas actúan absorbiendo las operaciones del sujeto que en la práctica se consideran como no existentes.

$\alpha_2$ : Las operaciones de los sujetos que se estudian se eliminan sólo relativamente pues se parte de ellas para explicarlas regresando a estructuras envolventes que las desbordan. Estas estructuras pueden ser genéricas a varias ciencias (por ejemplo, estadísticas): situación I; o ser específicas de los propios campos etológicos y humanos: situación II.

Situación I: Kurt Lewin (1966: cap. II, 9, cap. VI) explica cómo la trayectoria de los individuos en un teatro que se incendia es similar a la trayectoria de las moléculas de un gas al que se le aumenta la temperatura. Las operaciones de los sujetos afectados por el siniestro son consideradas como fenómenos, pues se explican regresando a relaciones de contigüidad físico-espacial propias de términos operatorios en función de formas genéricas que son comunes: las moléculas del gas se mueven en línea recta por el principio de inercia; los individuos se mueven en línea recta como consecuencia de operaciones psicológicas. Los modelos topológicos de R. Thom, aplicables a sistemas geológicos, biológicos o económicos, también serían metodologías  $\alpha_2$  I. Estaría también en este grupo la teoría de la evolución cuando se aplica a campos culturales, políticos o sociales: se considera entonces que la evolución cultural tiene causas  $\alpha$ -operatorias que son independientes de la operatoriedad de los sujetos.

Situación II: Las operaciones de los sujetos que aparecen en el campo son consideradas también como fenoménicas pero la explicación se construye mediante esquemas que son específicos de las ciencias humanas. L. White (1949: cap. VI) aboga por explicaciones que él llama culturoológicas: no es

el hombre el que hace la cultura sino al revés. El estructuralismo francés de Lévi-Strauss sería también un ejemplo de metodología  $\alpha_2$  II, en una versión taxonómica formalista, pues las operaciones de los sujetos son explicadas en virtud de esquemas ocultos que se suponen genéricos a todos los hombres.

Dentro de las metodologías  $\beta$  podemos distinguir también dos tipos:

$\beta_1$ : Las operaciones del científico reconstruyen (de forma esencial) las operaciones realizadas por los sujetos a quienes se estudia, pero no el revés. El científico reexplica las operaciones del sujeto experimental construyendo a su vez otras operaciones, pero no ocurre que éste pueda reconstruir las operaciones del científico (el caso de la etnohistoria fenoménica, y el de la etnopsicología).

Situación I: Las operaciones que reconstruye el científico son construidas efectivamente por él como tales: la ciudad histórica que es reconstruida partiendo de sus ruinas (reliquias) o de relatos. El prehistoriador que, encontrando una punta silex, reconstruye la lanza o la flecha precisamente porque es capaz de reconstruir las operaciones que realizara un Neanderthal extinto del Pleistoceno Superior, hace 75.000 años.

Situación II: El científico pretende determinar las operaciones del sujeto que estudia para así explicar su comportamiento. Esto sería lo que ocurre en la teoría de juegos, en la economía política (von Neumann-Morgernster 1953) e, incluso, la sociología.

$\beta_2$ : Sería aquella situación en la que existe una continuidad entre las operaciones que realizan los individuos que se estudian y las que realiza el investigador (que deja de ser un científico para convertirse más bien en un técnico). Este técnico reconstruye las operaciones del sujeto operatorio y viceversa. Las operaciones de este técnico manifiestan una continuidad con la praxis categorial: la economía en cuanto praxis política. En antropología esta situación sería la que se da en la técnica colonial misionera de iglesias o estados. En Historia, las metodologías  $\beta_2$  se dan en la historiografía del presente o el periodismo. En estos casos ya no tiene por qué existir asimetría gnoseológica entre el sujeto que realiza el estudio y los individuos a quienes se estudia.

Como vemos, las metodologías  $\alpha_1$  y  $\beta_2$  son situaciones extremas:  $\alpha_1$  reduce el material a explicaciones físico-químicas, sociobiológicas o termodinámicas, de modo que las operaciones que realizan los sujetos y que aparecen como materiales de campo de una determinada ciencia, casi no se reconocen como existentes. Al contrario, en  $\beta_2$  las operaciones del sujeto que estudiamos se confunden con las del científico, de tal modo que ya sólo se puede hablar de praxis política o conocimientos de carácter tecnológico.

Las metodologías  $\alpha_2$  y  $\beta_1$ , por el contrario, reconocen la existencia de las operaciones de los individuos dentro del campo de una ciencia: las metodologías operatorias  $\alpha_2$  consideran que estas operaciones son fenómenos que hay que trascender para llegar a teorías que las expliquen de acuer-

do con esquemas genéricos biológicos o estadísticos ( $\alpha_2$  I) o con esquemas propiamente etológicos, antropológicos o culturoológicos ( $\alpha_2$  II). Las metodologías  $\beta_1$ -operatorias consideran que las operaciones del nativo deben ser reconstruidas a su misma escala, elaborando otras operaciones que las reexpliquen en contextos más amplios ( $\beta_1$  I). En antropología las diferentes culturas aparecen explicadas como resultado de la difusión o de la historia política. También se pueden imponer operaciones a los sujetos que estudiamos para analizar sus desarrollos operatorios ( $\beta_1$  II): la etnopsicología podría reinterpretarse de este modo.

Pues bien, creemos que las ciencias humanas y etológicas puede diferenciarse de las ciencias físico-naturales y formales por tener un doble plano operatorio. De este modo, gran parte de las discusiones entre escuelas propias de estas ciencias pueden reinterpretarse como una contraposición de mecanismos operatorios diferentes (Bueno 1978e: § 4). El hecho de que las ciencias humanas estén dotadas de doble plano operatorio ( $\alpha$  y  $\beta$ ) también hace posible que el carácter causal y determinista de toda construcción científica no choque con la libertad humana, puesto que las relaciones deterministas aparecen a un nivel operatorio (el del científico) distinto de las operaciones del sujeto a quien se estudia. De ahí que el ritmo de la Historia causal (pongamos por caso, económica) sea distinto del de los acontecimientos idiográficos históricos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que las metodologías  $\alpha$  y  $\beta$  son procedimientos dioscúricos, de forma que para que uno brille tiene que



oscurecerse el otro. Así, cuando se da prioridad a los mecanismos  $\alpha$  las operaciones del sujeto resultan meramente fenoménicas y se pueden construir contextos determinantes y relaciones esenciales entre términos, pero a costa de perder el carácter específicamente humano y etológico, operatorio, de la construcción: tendremos ciencia, pero no "humana", sino estadística, ecológica o biológica. Por el contrario si damos prioridad a los cursos  $\beta$ , las operaciones de los sujetos serán reconstruidas a su mismo nivel y se considerarán imprescindibles para la elaboración de explicaciones y razonamientos, pero entonces los contextos determinantes que se construyan no serán esenciales, sino meramente hipotéticos, y la eliminación de las operaciones por confluencia en una identidad sintética nunca será posible totalmente. Como consecuencia nos movemos en un terreno fenoménico: serán conocimientos "humanos" pero no propiamente científicos (esenciales), sino pre-científicos o, en todo caso, tecnológicos.

Como veremos, el materialismo cultural antropológico se mueve continuamente entre estos dos extremos: o atenerse a procedimientos  $\alpha$  operatorios y considerar gran parte de los contenidos culturales como residuales, fenoménicos, o retomar la perspectiva  $\beta$  y entrar en un terreno donde no existen propiamente causas (objetivas), sino razones (subjetivas) con la consiguiente pérdida de científicidad. Pero de este asunto trataremos en los capítulos posteriores.

## NOTAS

- (1) El presente apartado es un resumen de las siguientes obras: Bueno 1970a, 1976b, 1971a y 1987a.
- (2) al menos superabundante en relación con la información manejada en la tradición oral de una determinada cultura aislada.
- (3) La filosofía a la que nos estamos refiriendo aquí es una institución histórico cultural académica que viene ocupando desde hace tiempo a un contingente de profesionales y surge en la Grecia clásica. También cabe hacer un uso laxo o amplio del término "filosofía", considerando que es filosofía todo tipo de pensamiento que pueda formular verbalmente un sujeto. De este modo la palabra "filosofía" se usa en ocasiones como sinónimo de opinión, sentido común, líneas maestras, programa, etc. Este uso laxo del término es confuso pues mezcla conocimientos críticos y acrílicos. Muy a menudo, el término filosofía, utilizado en este sentido amplio omniabarcante, se corresponde más bien con la pseudofilosofía, es decir, con la ideología. Nosotros utilizaremos el término "filosofía" en un sentido estricto refiriéndonos a la tradición académica de origen griego.
- (4) Sobre la posibilidad de una tal idea y, consiguientemente, de una antropología filosófica, vid. Bueno 1987b.
- (5) y que, por su contenido, está plenamente justificada dentro del área "Filosofía", en la vigente legislación (R.D. 1888/1984, 26 set.).
- (6) de una genericidad posterior combinatoria, es decir, construida por combinación de rasgos de las diferentes ciencias.
- (7) Este apartado es un resumen de Bueno 1976a: 127-238, 1982b y 1987a: cap. 11.
- (8) vid. Bueno 1976b: 12 y ss.
- (9) Una situación parecida, aunque no enteramente similar, es la que se da en las llamadas "ciencias de la religión" (psicología de la religión, sociología de la religión, antropología ecológica de la religión, etc.). Los datos aportados por estas disciplinas, sin perjuicio de su interés, no pueden considerarse por si solos una verdadera filosofía de la religión, cuya construcción es necesariamente intercientífica (Bueno 1985a: 1ª parte).

- (10) La distinción materia forma es, desde nuestro punto de vista, más potente que la distinción sujeto objeto, de modo que ésta última podría reinterpretarse desde la primera. No podemos tratar aquí este tema y por eso remitimos al lector a Bueno 1982b: 110-113.
- (11) Efectivamente la yuxtaposición de los dos términos del par de conceptos es más bien un postulado relacional externo a dicho par, una construcción ad hoc, una pseudorelación, algo parecido al "axioma de María" de los alquimistas según el cual "El espíritu es una unidad de dos principios: ojos y esferas de fuego. Tiene una tripartición y es un cuadrado" (citado en Bueno 1972a: 172, 1972b: 339).
- (12) Harris 1964b: 19: "The only criterion of a successful delimitation of a field of inquiry is whether or not a sufficiently large group of practising scientists regard the field as worthy of their professional interest", en el mismo sentido véase Harris 1987b: 17.
- (13) Este apartado es un resumen de Bueno 1976a: t.1 319-530, t.2 530-983, 1976b, 1982b, 1987a: 322-341.
- (14) En la combinatoria entre O,  $\sigma$ , y S, hay dos posibilidades que no son de interés para el caso que nos ocupa debido a que no contienen  $\sigma$ . Se trata de  $[(s_i, o)/(o, s_j)]$  y  $[(o_i, s)/(s, o_j)]$ . Además, los pares  $[(\sigma_i, o)/(o, \sigma_j)]$  y  $[(\sigma_i, s)/(s, \sigma_j)]$  aparecen desglosados para dar lugar a los sectores fisicalista y fenomenológico el primero, y autológico y dialógico el segundo. Sin embargo, los pares  $[(\sigma_i, \sigma)/(o, o_j)]$  y  $[(s_i, \sigma)/(\sigma, s_j)]$ , correspondientes a las esencias y a las normas respectivamente, no aparecen desglosados pues son de un nivel gnoseológico tal que debe envolver necesariamente a sus constituyentes.
- (15) Un análisis de este proceso de confluencia operatoria en la construcción del modelo de Böhr como teorema lógico material, en Bueno 1982b: 94.
- (16) Se habla aquí de dialéctica en un sentido lógico material fuerte como aparece en Bueno 1972b.
- (17) Por lo que se refiere a este ejemplo prescindo, por motivos de claridad, de las modificaciones sufridas por el modelo en la Teoría de la Relatividad General.
- (18) Este apartado es un resumen de Bueno 1976a: t.3 y 4, 1978e, 1982a.

(19) El término "apotético" no se refiere a una mera distancia métrica espacial, como el término "distal" de Brunswik (1950), sino a una distancia gnoseológica en donde las operaciones del sujeto o sujetos a quienes se estudia deben ser analizadas en términos que sean operatorialmente significativos para el sujeto gnoseológico. El término apotético hace referencia, por tanto, a una distancia gnoseológica espacial y temporal. "Paratético" se refiere a las situaciones en las que los términos de un campo se relacionan por contigüidad pues ninguno de esos términos o relaciones son en sí mismos operatorios (cfr. Brunswik 1950 y Bueno 1988a: 33).

(20) La evolución biológica también sigue el segundo principio de la termodinámica acelerando incluso aun más el aumento de entropía: Principio de Lotka.

## II

LA AUTORREPRESENTACION DEL  
MATERIALISMO CULTURAL COMO  
ESTRATEGIA DE INVESTIGACION  
ANTROPOLOGICA

En el presente capítulo vamos a presentar los contenidos del materialismo cultural tal como son expuestos por Marvin Harris en sus obras. Se trata de recoger la propia autorrepresentación del materialismo cultural en cuanto estrategia de investigación antropológica y en cuanto ciencia para proveer al lector de los conocimientos que se derivarían de la lectura de la obra harrisiana. Con el objeto de ofrecer aquí un resumen, lo más ajustado y neutro posible, de los contenidos del materialismo cultural, vamos a tomar como esquema de exposición el que aparece en una de las obras más elaboradas de Harris; es aquella en la que, precisamente, realiza una exposición y discusión de los principios y teorías del materialismo cultural contrastándolos con otras escuelas antropológicas: nos referimos a Cultural Materialism (1979c). Nuestros cuatro primeros apartados se corresponderán con los que aparecen en la primera parte del libro citado, aun cuando estarán completados con materiales tomados del resto de los trabajos de Harris. Nuestro último apartado, titulado "Las estrategias de investigación alternativas", responde a la segunda parte del libro aunque, nuevamente, los contenidos que presentamos se encuentran dispersos en otras obras, fundamentalmente en The Rise of Anthropological Theory (1968c).

Debe quedar claro que no se trata aquí de analizar o

discutir la autorrepresentación que Harris tenga de su actividad como investigador, ni tampoco de realizar una exposición crítica del materialismo cultural. Dicho análisis y críticas serán llevados a cabo en los siguientes capítulos. Nuestro interés aquí es tan sólo familiarizar al lector con los contenidos del materialismo cultural presentando un resumen que podríamos llamar simpatético y émico.

# A

## LAS ESTRATEGIAS DE INVESTIGACION Y LA ESTRUCTURA DE LA CIENCIA

Para Marvin Harris, la ciencia es la forma de conocimiento más potente de entre todas las que existen. Aun reconociendo la importancia de los conocimientos de las antiguas civilizaciones, fue en Europa occidental donde, por primera vez, se establecieron las reglas específicas del conocimiento científico. No debemos, sin embargo, pensar que todo puede ser estudiado científicamente, ya que existen áreas de la experiencia que no pueden ser estudiadas por la ciencia, singularmente las experiencias religiosas y artísticas.

El conocimiento científico es un conjunto de procedimientos inductivos (en el sentido de Francis Bacon) y deductivos (en el sentido de Descartes) que se mantienen en una continua interacción:

La ciencia siempre ha consistido en una interacción entre inducción y deducción, entre empirismo y racionalismo; cualquier intento de trazar una línea de separación a uno u otro lado chocará con la realidad de la práctica científica. (Harris 1979c tr.: 23) (1)

Por esta razón, y de acuerdo con Hume, este conocimiento así adquirido, de forma controlada y razonada, interactuando con la observación empírica, es distinto de los conocimientos adquiridos acríticamente por inspiración o revelación. La filosofía del positivismo lógico habría in-



sistido aún más en la separación de la ciencia de la metafísica y la religión dando lugar a corrientes operacionales de las que Percy Bridgman es el representante más influyente. El operacionalismo encarece la necesidad de hacer explícitas las operaciones que nos llevan a la construcción de un determinado enunciado. Este requisito resulta especialmente pertinente cuando se aplica a las ciencias sociales, que aparecen plagadas de conceptos definidos deficientemente: agresión, explotación, dominio, subordinación, etc. Pero el operacionalismo, cuando se hace demasiado rígido, bloquea la posibilidad de nuestro conocimiento:

Cierto es que, en los campos de la psicología y la lingüística, la influencia del positivismo lógico en las décadas de 1930 y 1940 condujo a declarar que conceptos como mente, intuición, instinto, significado, constituían supervivencias "metafísicas", indignas de estudio porque no habían sido operacionizadas. Llevado a tales extremos contraproducentes era inevitable que el operacionalismo provocase movimientos de corte restaurador que enarbolaban los estandartes del humanismo y el racionalismo. (Harris 1979c tr.: 30) (2)

Las críticas de Popper al positivismo lógico le condujeron a elaborar su teoría del falsacionismo. Para Harris dicha teoría pone de manifiesto que en ciencia nunca es posible alcanzar una certeza absoluta y que, por tanto, el científico debe saber conformarse con conocimientos que sean probables. En este sentido habría que interpretar las teorías de Kuhn y Lakatos, de las que habría que extraer la siguiente enseñanza: la ciencia es un conjunto de paradigmas (o programas de investigación) que se encuentran enfrentados entre sí; de ahí la necesidad de contrastarlos para poder escoger aquel cuyas verdades sean más probables.

Harris, sin embargo, pretende hablar de "estrategias de investigación", ya que la palabra estrategia pone de manifiesto el carácter explícito y consciente de unos determinados componentes que guían la investigación científica (3):

Por estrategia de investigación entiendo un conjunto explícito de directrices relativas al estatuto epistemológico de las variables a estudiar, las clases de relaciones o principios sujetos a leyes que probablemente manifiestan tales variables, y el creciente corpus de teorías interrelacionadas a que la estrategia ha dado lugar hasta el presente. (Harris 1979c tr.: 42) (4)

Efectivamente, para Harris cualquier estrategia de investigación consta de tres aspectos diferentes:

- 1.- En primer lugar, una serie de supuestos epistemológicos. El materialismo cultural comparte con otras ciencias el interés por restringir sus investigaciones a campos donde aparezcan acontecimientos o entes que puedan ser estudiados por medio de operaciones explícitas lógico-empíricas, inductivo-deductivas. Como consecuencia de los materiales que estudia, el materialismo cultural propone unas distinciones epistemológicas características: la separación de los acontecimientos mentales y conductuales, y de los aspectos emic y etic.
- 2.- En segundo lugar, es imprescindible contar con una serie de principios teóricos, "reglas generales que informan a los investigadores acerca de la prioridades en la formulación de explicaciones teóricas de fenómenos particulares" (Harris 1975b: 454) (5). El materialismo cultural, por su parte, propone el principio del determinismo demo-tecno-económico-ambiental conductual etic. Su formulación sería la siguiente:

El modo de producción y reproducción etic [...] determina probabilísticamente la organización de las instituciones etic sexuales, domésticas y político-económicas, la división etic del trabajo, los patrones etic de intercambio, ley y orden, y conflicto y agresión, más todos los aspectos emic de dichas instituciones y patrones, incluyendo la ideología doméstica y política, la ley, la religión, y el arte, a través de procesos de retroalimentación positiva y negativa. (Harris 1975b: 454) (6)

3.- Por último, toda estrategia de investigación debe llevar asociado un conjunto coherente e internamente relacionado de teorías sustantivas que resulten de aplicar los aspectos epistemológicos y principios teóricos propuestos al análisis y resolución de los problemas de una determinada ciencia. El materialismo cultural ha desarrollado un conjunto de teorías que explican los enigmas culturales más diversos: ecología, energía, prestigio e intercambio, organización política y doméstica, orígenes del estado y de la explotación, guerra, sexismo, racismo, colonialismo, regulación demográfica, mesianismo, tabúes dietéticos, etc. (7).

La biología o la física, por ejemplo, son ciencias que funcionan de acuerdo con estrategias de investigación explícitas y bien delimitadas: el evolucionismo de Darwin o la mecánica de Newton. Según Harris, en tales estrategias aparecen unos aspectos epistemológicos: necesidad de que los experimentos sean públicos, convenciones en torno a sistemas de unidades, o de clasificación biológica, etc. También aparecen unos principios: en la biología el principio de la selección natural propone que el éxito reproductivo diferencial puede dar cuenta de prácticamente todas las diferencias y similitudes de los organismos biológicos (Harris 1975b:

454); en física los principios de la mecánica de Newton (por ejemplo, el principio de la inercia o el de acción y reacción) serían casos claros de principios teóricos. Por último, dichas estrategias incluyen teorías construidas de acuerdo con los principios teóricos y aspectos epistemológicos postulados: teorías sobre la evolución de unos organismos a otros (evolucionismo anatómico, morfológico, fisiológico, ecológico, etc.); teorías sobre movimientos, sobre péndulos, sobre momentos de inercia, sobre rozamientos, etc. Las estrategias de investigación no pueden ser directamente falsadas (en el sentido popperiano), pero las teorías sí, ya que cabe proponer teorías alternativas construidas desde estrategias alternativas.

Toda ciencia consistirá entonces en un conjunto de estrategias de investigación (o paradigmas, en el sentido de Kuhn) que pueden hacerse explícitos y pueden evaluarse. Las estrategias de investigación alternativas se evalúan, según Harris, por dos vías: en primer lugar, por su grado de ordenación interna y su capacidad teórica para proponer relaciones ordenadas. Será preciso tener en cuenta aquí su adecuación a los principios de la moderna epistemología, su grado de parsimonia, y su virtual capacidad para proponer leyes generales dando lugar a teorías de largo alcance. Pero, en segundo lugar, las estrategias de investigación alternativas se evalúan contrastando sus teorías sustantivas asociadas, discutiendo y delimitando su grado de adecuación y pertinencia. Por lo que respecta al campo de la antropología, las estrategias de investigación alternativas se evalúan

contrastando las diferentes teorías construidas para explicar las causas de las semejanzas y diferencias culturales:

Al defender la superioridad del materialismo cultural no abogo, pues, por la supresión de las estrategias rivales. Me limito a recalcar que la comparación sistemática de estrategias alternativas es un ingrediente esencial de la empresa científica. (Harris 1979c tr.: 12) (8)

En lo que resta de este capítulo vamos a presentar los aspectos epistemológicos (apartado B), los principios teóricos (apartado C), y las teorías antropológicas (apartado D), de la estrategia de investigación conocida como "materialismo cultural", tal como Harris nos los presenta en su obra. Además, seguiremos las argumentaciones construidas por Harris en contra de las estrategias de investigación alternativas (apartado E).

La expresión "materialismo cultural", acuñada por Harris en su obra The Rise of Anthropological Theory (1968c), sirve para dar nombre a una estrategia de investigación antropológica con antecedentes en la historia de la antropología (vid. Harris 1968c). La palabra "materialismo" intenta poner de manifiesto la deuda que esta estrategia tiene contra da con las tesis de Marx sobre la importancia de la producción de los medios materiales en la explicación de las diferencias y semejanzas culturales. Harris, sin embargo, pone de manifiesto que Marx no conocía muchos datos antropológicos posteriores que avalan la pertinencia de considerar factores ecológicos. Además, Harris insiste en su desacuerdo

con los supuestos de la dialéctica de Hegel y Marx a la que califica de metafísica. Por su parte, el calificativo de "cultural" caracteriza la estrategia harrisiana frente a las posturas que tratan de explicar las diferencias y semejanzas culturales por vía raciológica, sociobiológica o etológica. "Cultural" incluye tanto hechos diacrónicos como sincrónicos, prehistóricos e históricos, proponiendo un enfoque universal e interdisciplinario.

# B

## LA EPISTEMOLOGIA DEL MATERIALISMO CULTURAL

El materialismo cultural es una estrategia de investigación antropológica construida con la finalidad de dar explicaciones causales sobre las diferencias y semejanzas culturales. En cuanto estrategia de investigación científica, comparte con el resto de las ciencias una serie de aspectos epistemológicos genéricos a toda ciencia: publicidad y contrastabilidad de los materiales con los que se trabaja, y de las operaciones que se realizan, necesidad de procedimientos inductivos y deductivos, aparato lógico-formal aplicado, operacionalización de los conceptos utilizados, etc. En cuanto estrategia de investigación antropológica tiene una serie de problemas epistemológicos característicos. En el campo de la investigación sociocultural, los seres humanos aparecen como objetos de estudio. Pero dichos "objetos" humanos se comportan, a su vez, como sujetos

que tienen ideas muy determinadas acerca de sus propios modos de pensar y comportarse, así como de los modos en que lo hacen otras gentes. (Harris 1979c tr.: 44) (9)

Además, según Harris, la traducibilidad universal de todos los idiomas nos permite conocer lo que dichos sujetos piensan sobre su propio pensamiento y sus conductas. Desde un punto de vista materialista cultural, los pensamientos son tan materiales como las conductas, lo cual hace que

ambos tipos de sucesos puedan y deban ser estudiados. Sin embargo, resulta epistemológicamente útil e, incluso imprescindible, distinguir un mundo mental, donde se situarían los pensamientos y sentimientos del nativo, conscientes e inconscientes, y un mundo conductual, donde se situarían los movimientos del nativo y sus efectos ambientales. La separación de estos dos tipos de materiales, conductuales y mentales, es, según Harris, un aspecto meramente epistemológico del campo de la antropología y, por tanto, previo y diferenciable de la formulación de principios teóricos. Tal distinción epistemológica no significa, por supuesto, que los acontecimientos mentales y conductuales no estén íntimamente relacionados pues, de hecho, aparecen juntos. El flujo conductual es accesible mediante la observación directa que el científico realiza del nativo. El flujo mental es accesible al investigador formulando las preguntas adecuadas para conocer qué es lo que el nativo piensa y siente. Ahora bien, es necesario darse cuenta de que el nativo también tiene pensamientos y sentimientos sobre las conductas que realiza. Además, y siempre según Harris, el observador, contrastando lo que el nativo hace y dice, puede llegar a formular reglas que el nativo posee de forma inconsciente o poco sobresaliente. Estas situaciones relativas entre el su jeto investigador y el sujeto "objeto" de estudio serían también típicas de la investigación sociocultural y aconsejarían la introducción de una segunda distinción epistemológica que Harris toma de Pike. Nos referimos a la distinción emic/etic.

En las operaciones de tipo emic el nativo es el juez que determina la pertinencia de los análisis hechos por el



observador. Al contrario, en las operaciones de tipo etic, el observador es el juez que determina la pertinencia de sus análisis aunque, en rigor, resulta más preciso decir que los análisis etic serán apropiados solamente si dan lugar a teorías científicas para explicar las causas de las semejanzas y diferencias socioculturales. Lo etic no es meramente lo intercultural sino lo científicamente pertinente: la idea de la existencia de un alma al margen del cuerpo es común a muchas culturas y, sin embargo, es emic.

La distinción emic/etic descansa, por tanto, en el supuesto epistemológico de que el conocimiento científico posee ventajas sobre otras formas de conocimiento (religioso, mágico, mítico, etc.) y, en este sentido, se opone a un relativismo cultural total según el cual el punto de vista etic sería, entonces, también emic (Fisher & Werner 1978: 198).

Desde el materialismo cultural de Harris, el conductismo, el mentalismo, el emicismo y el eticismo, son todas ellas perspectivas parciales a la hora de explicar las diferencias y semejanzas socioculturales. Una auténtica estrategia de investigación antropológica tiene que tener en cuenta los contenidos de estas dos divisiones aunque luego, a través de sus principios teóricos establezca prioridades causales. El materialismo cultural encarece la necesidad de abarcar todos estos puntos de vista y, de hecho, elabora una matriz donde aparecen cruzadas las distinciones conductual/mental y emic/etic dando lugar a cuatro posibilidades: I.- emic conductual; II.- etic conductual; III.- emic mental; IV.- etic mental.

La situación I, emic conductual, alberga las descripciones hechas por el nativo sobre su propia conducta. La situación II, etic conductual, se refiere a las observaciones que el científico hace del flujo conductual de los nativos a quienes estudia. El mundo emic mental, situación III, se refiere a un conjunto de pensamientos y sentimientos tal como el nativo nos los narra. Por último, lo mental etic, situación IV, recoge aquellas reglas inconscientes o no sobresalientes para el nativo pero que, sin embargo, éste debe poseer, ya que se deducen de su forma de actuar. La Lanque de Saussure, considerada como un conocimiento inconsciente que posee el nativo, dada su competencia lingüística, sería también un contenido mental etic para Harris. De cualquier modo, muchas veces existe una dificultad grande para lograr construir lo mental etic y, por tanto, no debe exigirse a toda explicación mental emic una alternativa etic (Harris 1979c: 41 tr.: 56).

La utilización de distinciones epistemológicas entre realidades y operaciones mentales y conductuales, y emic y etic es, según Harris, imprescindible para poder construir teorías explicativas de la diversidad sociocultural: la historia de la antropología nos muestra las consecuencias funestas de no ejercitar, o ejercitar tan sólo de una manera parcial, esta epistemología (Harris 1968c). Algunas de las estrategias de investigación alternativas, contempladas en el último apartado de este capítulo, resultan inadecuadas precisamente por su incapacidad para diferenciar los aspectos emic, etic, conductual y mental de la investigación antropológica. Al margen de su utilidad para generar teorías

sustantivas la necesidad e importancia de estas distinciones puede deducirse de la especificidad del campo de investigación sociocultural donde los sujetos, que tienen pensamientos y sentimientos, aparecen como "objetos" de estudio.

# C

## PRINCIPIOS TEORICOS DEL MATERIALISMO CULTURAL

Discutir los principios que valgan para construir teorías sustantivas dentro del campo de la antropología implica, en primer lugar, analizar el campo de estudio de esta disciplina. Según el materialismo cultural, la posibilidad de realizar estudios antropológicos descansa sobre el hecho de la existencia etic de una población humana dada en unas coordenadas espacio-temporales. Dichas poblaciones forman organizaciones sociales que necesariamente tienen contenidos culturales (utilizando la palabra "cultura" en el sentido de la definición de Tylor). El materialismo cultural mantiene, además, el carácter sistémico de tales organizaciones socioculturales, y se interesa por el problema de la distinción de partes en tales sistemas, de establecer relaciones entre dichas partes, y de explicar la evolución que sufren las relaciones, las partes, y los sistemas. Diferentes antropólogos pertenecientes a diferentes escuelas han propuesto dividir los sistemas socioculturales en partes de naturaleza muy diversa : así, Wissler, Murdock, Parsons, etc. (Harris 1979c 48-51 tr.: 63-67).

El materialismo cultural, por su parte, basándose en las constantes biológicas y psicológicas de la naturaleza humana, y en la diferenciación de aspectos epistemológicos, emic/etic y conductual/mental, propone una determinada organización de

los sistemas socioculturales que, suponiéndose común a todos ellos, recibe el nombre de "patrón universal". Los componentes del patrón universal son los siguientes:

## INFRAESTRUCTURA

### Modo de producción conductual etic:

Tecnología y prácticas empleadas para desarrollar o limitar la producción de subsistencia básica, especialmente la producción de alimentos y otras formas de energía, dadas las restricciones y oportunidades que proporcionan la interacción de una tecnología y un hábitat específicos. Tecnología de subsistencia. Relaciones tecno-ambientales. Ecosistemas. Pautas de trabajo. (Harris 1979c tr.: 68, 1971a 3ª ed. tr.: 131) (10)

### Modo de reproducción conductual etic

Tecnología y prácticas empleadas para acrecentar, limitar o mantener el tamaño de la población. Demografía. Pautas de apareamiento. Fecundidad. Natalidad. Mortalidad. Crianza de los niños. Control médico de las pautas demográficas. Anticoncepción, aborto, infanticidio. (Harris loc. cit.) (11)

## ESTRUCTURA

### Economía doméstica conductual etic

Organización de la reproducción y la producción, intercambio y consumo básicos en campamentos, casas, apartamentos u otros contextos domésticos. Estructura familiar. División del trabajo doméstico. Socialización, aculturación y educación domésticas. Roles sexuales y de edad. Disciplina, jerarquías y sanciones domésticas. (Harris 1979c tr.: 69, 1971a 3ª ed. tr.: 131) (12)

## Economía política conductual etic

Organización de la reproducción, producción, intercambio y consumo en el seno de y entre bandas, aldeas, jefaturas, estados e imperios. Organización política, facciones, clubs, asociaciones, corporaciones. División del trabajo, esquemas fiscales y tributarios. Socialización, aculturación y educación políticas. Clases, castas, jerarquías urbanas y rurales. Disciplina, control policiaco-militar. Guerra. (Harris loc. cit.) (13)

## SUPERESTRUCTURA

### Superestructura conductual etic

Arte, música, danza, literatura, propaganda. Rituales. Deportes, juegos, pasatiempos. Ciencia. (Harris loc. cit.) (14)

### Superestructura mental emic

Aspectos mentales y emic de la infraestructura:

Etnobotánica, etnobiología, conocimientos relativos a la subsistencia, magia, religión. (Harris 1979c tr.: 70) (15)

Aspectos mentales y emic de la estructura:

Parentesco, ideología política, ideologías étnicas y nacionales, magia, religión, tabúes. (Harris loc. cit.) (16)

Aspectos mentales y emic de la superestructura:

Símbolos, mitos, cánones y filosofías estéticas, epistemologías, ideologías, magia, religión, tabúes. (Harris loc. cit.) (17)

El lenguaje, que no aparece específicamente en ningún apartado de este "patrón universal", tendría una función instrumental, coordinando las actividades infraestructurales, estructurales y superestructurales. Al mismo tiempo,

los actos lingüísticos son la "materia misma de que se compone la superestructura mental emic" (Harris 1979c: 55 tr.: 71).

A la hora de construir teorías que expliquen las causas de las diferencias y semejanzas socioculturales, el materialismo cultural propone un principio teórico conocido como "principio del determinismo infraestructural conductual etic". Dicho principio establece prioridades para la construcción de teorías y explicaciones antropológicas: se debe intentar, en primer lugar, elaborar teorías en donde las causas de una práctica cultural sean infraestructurales conductuales y etic. Sólo si ésto resulta imposible se ensayarán teorías en las que sea la estructura conductual etic la que determine el resto. Las teorías que pretenden que la primacía causal está en la superestructura conductual etic sólo se construirán si fallan los intentos de explicación a partir de factores infraestructurales y estructurales conductuales etic. Por último, sólo se propondrán teorías explicativas a partir de causas superestructurales mentales emic cuando el resto de las teorías conductuales etic hayan sido definitivamente refutadas (Harris 1979c: 56 tr.: 72).

El principio del determinismo infraestructural conductual etic resulta extraordinariamente útil a la hora de proponer relaciones ordenadas entre las diferentes partes de una cultura dada, y, simultáneamente, logra construir teorías de largo alcance sobre las causas de las diferencias y semejanzas culturales. Además, al encarecer la necesidad de ensayar en primer lugar las explicaciones infraestructurales conductuales etic, el materialismo cultural apuesta

por la alternativa metodológica que, en principio, parece más parsimoniosa. En efecto, las condiciones de existencia de los grupos humanos se encuentran constreñidas, en primer lugar, por la naturaleza, que impone condiciones climáticas, recursos tróficos, hábitat ecológico, etc. Todos los individuos de la especie homo sapiens sapiens tienen que satisfacer una serie de necesidades imprescindibles para su existencia: necesitan comer, mantenerse activos, realizar intercambios sexuales, y sentirse afectivamente amparados y reconocidos por el grupo (Harris 1979c: 63 tr.: 79). La infraestructura aparece, entonces, como el mediador entre naturaleza y cultura, de modo que parece lógico suponer que son los contenidos infraestructurales los que determinan más probablemente el resto, y no al revés. En contra de las evidencias del sentido común, no es el pensamiento el que gobierna nuestras conductas sino que las condiciones infraestructurales (ecológicas, tecnológicas, demográficas, etc.) determinan nuestra forma de comportarnos y, ulteriormente, nuestra forma de pensar. Y esto es así debido a que la selección individual y grupal está regulada por un principio psicológico de maximización de beneficios y minimización de costos, ya que todos los sujetos, "a la hora de enfrentarse a una tarea específica, preferirán realizarla consumiendo el mínimo de energía" (Harris loc. cit.) (18). Por tanto, un individuo o un grupo, a la hora de satisfacer sus necesidades básicas (comer, permanecer activo, fornicar, sentir afecto) ordenará sus conductas de modo que obtenga el máximo beneficio a cambio del mínimo coste posible. Sus conductas estarán determinadas por las condiciones eco-ambientales



(infraestructurales) a las que se enfrenta. La estructura doméstica y política de un grupo, su ocupación en el ocio y, por supuesto, los pensamientos de los sujetos que lo componen, serán generalmente consecuencias de dichas condiciones eco-ambientales (ecológicas, técnicas, demográficas). Otro tanto ocurre con los descubrimientos técnicos, como la agricultura o la rueda, que surgirán por separado en lugares dis-tantes siempre que las condiciones infraestructurales lo requieran. Por el contrario, aquellos inventos geniales que tienen lugar prematuramente, cuando las condiciones materiales para su aceptación todavía no se dan, pasarán desapercibidos y serán olvidados: este es el caso, según Harris, de la "turbina de vapor" diseñada por Herón de Alejandría, y del "helicóptero" de Leonardo da Vinci. (Harris 1979c: 59 tr.: 75).

Los principios teóricos del materialismo cultural, aunque proponen una prioridad causal probabilística de la infraestructura sobre el resto de los componentes de un sistema cultural, no se confunden con los presupuestos teóricos del materialismo histórico y dialéctico de Marx. La principal diferencia radica en que dentro de la infraestructura Harris incluye el modo de reproducción, que hace referencia a los sistemas de control de la población, las pautas de apareamiento y, consiguientemente, las variables demográficas (Harris 1979c: 52 tr.: 68, 1971a 4ª ed.: 126 tr. 3ª ed.: 131). El modo de reproducción aparece como un determinante infraestructural de enorme importancia puesto que, para Harris, la historia de las culturas y de las civilizaciones

tiene como argumento el intento de aumentar progresivamente la producción de bienes, y frenar simultáneamente el crecimiento demográfico imparable al que se ven abocadas las sociedades humanas.

Para el materialismo cultural grandes sectores de la organización política y doméstica se explican como una consecuencia de los modos de reproducción: la guerra primitiva, por ejemplo, aparece explicada como un método indirecto de control del crecimiento de la población a través del complejo de supremacía masculina que induce un infanticidio preferencial femenino (19).

El materialismo cultural se diferencia de las teorías de Marx y Engels en su oposición a la dialéctica. Para Harris no hay nada que nos permita suponer que la organización del mundo es dialéctica, y que la historia se desenvuelve de acuerdo con contradicciones y síntesis. Tales ideas serían producto de la metafísica del idealismo de Hegel, y habrían sido adoptadas por Marx de un modo acrítico. Harris considera que, en el contexto de la ciencia del siglo XX, no se debería hablar de dialéctica, sino de retroalimentación, positiva y negativa, entre los tres sectores del patrón universal. La retroalimentación negativa abre la posibilidad de que, cuando las condiciones infraestructurales lo permitan, la estructura y la superestructura puedan actuar como determinantes de cambios y diferencias socioculturales. Este hecho, unido a la formulación del principio del determinismo infraestructural en términos de prioridades a la hora de elaborar teorías explicativas, hace que el materialismo cultural sea compatible con aquellas variedades de funcio-

nalismo "que emplean una analogía organísmica para transmitir su apreciación de las interdependencias entre las 'células' y 'organismos' del 'cuerpo social'" (Harris 1979c tr.: 88) (20).

El materialismo cultural, armado con las distinciones epistemológicas entre emic y etic, y entre conductual y mental, y provisto del principio teórico del determinismo infraestructural conductual etic, es una estrategia de investigación que hace posible la unidad de la antropología general como ciencia del hombre. Y esto porque, según Harris, articula de modo coherente las cuatro grandes ramas de la antropología general: la antropología física, la arqueología, la antropología lingüística y la antropología cultural (Harris 1971a 4ª ed.: 2-6 tr. 3ª ed.: 14-15, 1985a: 4). El manual de introducción a la antropología escrito por Harris (1971a) trata de presentar, bajo una misma metodología, estas cuatro ramas de la antropología. El materialismo cultural como estrategia de investigación permite, además, la inclusión de la cultura occidental dentro del campo de la investigación antropológica rompiendo, así, la tradicional discontinuidad existente entre las sociedades tribales y las sociedades estatales. De este modo, nuestra cultura ingresa como una más dentro del campo antropológico, al mismo tiempo que la Historia, que une las bandas y aldeas con los estados prístinos y los modernos estados hipercomplejos, puede ser reelaborada unitariamente aplicando recursivamente los principios teóricos y las distinciones epistemológicas de la estrategia harrisiana.

Este hecho permite alcanzar una perspectiva global, comparativa y multidimensional, sobre los problemas que atañen al estudio del hombre y de la cultura poniendo de relieve la especificidad del enfoque antropológico.

Ahora bien, los principios epistemológicos y teóricos de una estrategia de investigación no pueden ser falsados. Solamente las teorías sustantivas construidas con dichos principios para establecer las causas de las diferencias y semejanzas socioculturales pueden ser discutidas, y contrastadas unas con otras, para determinar su grado de adecuación con la realidad. La única forma de probar la validez de una estrategia de investigación es construir teorías explicativas de los enigmas culturales que sean causales, parsimoniosas y de largo alcance. Igualmente, la única forma de demostrar la pertinencia de aplicar la estrategia materialista cultural al estudio de las sociedades complejas es construir teorías sustantivas que expliquen los enigmas culturales de nuestra propia cultura. Y esto es así porque la ciencia, como ya quedó dicho, es una actividad lógico-empírica e inductivo-deductiva. La evaluación de una estrategia de investigación implica evaluar las teorías explicativas construidas a partir de los principios teóricos y epistemológicos comparándolas con aquellas propuestas por otras estrategias alternativas. En los próximos apartados trataremos estos asuntos.

# D

## LAS TEORIAS MATERIALISTAS CULTURALES

El carácter empírico del conocimiento científico hace que sólo se pueda evaluar una determinada estrategia de investigación mediante el análisis de la mayor o menor potencia explicativa de las teorías construidas en ella. En el caso de la antropología, las teorías deberán explicar cómo son las diferentes sociedades y culturas que se estudian, por qué son de ese modo y no de otro, y cómo surgen y evolucionan unas culturas a partir de otras. Puesto que la ciencia es, además, un conocimiento nomotético, será necesario construir leyes generales que expliquen la diversidad y evolución de las culturas. Marvin Harris, y el resto de los autores materialistas culturales, pretende demostrar que, partiendo de las distinciones epistemológicas y de los principios teóricos que acabamos de resumir en los apartados anteriores, se puede construir un conjunto de teorías explicativas que sean concisas, coherentes, articuladas, de vasto alcance y amplia aplicabilidad, y con un elevado grado de parsimonia. Teorías concisas, porque se refieren a hechos históricos precisos y a culturas determinadas, e intentan dar explicaciones de acuerdo con leyes generales. Teorías coherentes, pues respetan los principios deductivos propios de la ciencia. Teorías articuladas y compactas, ya que todas ellas son construidas de acuerdo con las mismas leyes y principios, de modo que pueden dar cuenta de los

orígenes e historia de las diferentes culturas, alcanzando tanto los antiguos pueblos cazadores-recolectores como las sociedades capitalistas contemporáneas y demostrando su amplia aplicabilidad. Se trata, por último, de teorías parsimoniosas porque explican mucho con poco: los acontecimientos particulares de la evolución cultural quedan reexpuestos de acuerdo con leyes generales, del mismo modo que la teoría de la evolución biológica, sin dejar de ser nomotética, da cuenta de la evolución y surgimiento de los organismos, variedades, y especies particulares.

Las teorías materialistas culturales son, por tanto, el argumento mismo de la estrategia de investigación harrisiana, y el lugar adecuado para evaluar la fertilidad y grado de adecuación de sus principios teóricos y epistemológicos. Cualquier discusión fuera de este contexto será, para Harris, meramente apriorística y metafísica.

El materialismo cultural se ha preocupado por explicar tal diversidad de problemas que la exposición detallada de todas sus teorías sustantivas requeriría, en gran medida, reexponer toda su obra: el potlatch, el avunculado bathonga, el origen del estado, el surgimiento del capitalismo, los tabúes dietéticos sagrados o laicos, los problemas raciales, las relaciones de parentesco, el sexismo, el origen de las invenciones técnicas y científicas, el surgimiento y desarrollo del capitalismo, la organización de la cultura norteamericana contemporánea, los fenómenos de revitalización, brujería y mesianismo, el origen de la guerra, las causas

del canibalismo, etc., son algunos de los enigmas tratados por el materialismo cultural.

La antropología, como ciencia general del hombre y de la cultura, tiene que dar cuenta del surgimiento, desarrollo y evolución de los diferentes tipos de sociedades, reexponiendo la Historia Universal en términos nomotéticos. Por esta razón vamos a presentar ahora, diacrónicamente, algunas de las teorías materialistas culturales engranadas cronológicamente, de modo que sea posible referirse a la evolución y surgimiento de las culturas. Por supuesto, lo que aquí se ofrece es sólo un resumen telegráfico de algunas de estas teorías. Para un estudio más detenido puede consultarse el libro de introducción a la antropología general escrito por Harris (1971a) además de la bibliografía específica que iremos citando en cada caso.

El modo de producción más primitivo, estudiado por los antropólogos en algunas culturas tribales contemporáneas y compartido por los individuos prehistóricos paleolíticos, es el "cazador-recolector". Para el materialismo cultural, las culturas que basan su subsistencia en la caza y recolección de alimentos se corresponden con unas condiciones infraestructurales, ecoambientales y tecnológicas, muy concretas: se trata de ecosistemas con una flora y una fauna relativamente dispersas, y en donde los grupos humanos son incapaces de controlar la capacidad reproductiva de dicha flora y fauna. Desde el punto de vista demográfico, los sistemas de caza y recolección se dan en zonas con una densidad de población baja, inferior a un habitante por milla cuadrada. No debe extrañar que bajo estas condiciones los

asentamientos sean pequeños y móviles, de la forma que comúnmente se denomina "campamento", con el objeto de acomodarse a la dispersión de recursos alimentarios. Por tanto, los cazadores-recolectores son, por lo general, nómadas. Solamente en los casos en los que los recursos tróficos son superabundantes será posible disponer de asentamientos fijos y dar lugar a culturas sedentarias: éste es el caso de los haida, tinglit, nootka y kwakiult. La dispersión de la flora y la fauna, y la baja densidad demográfica, son las condiciones infraestructurales que causan el nomadismo que, a su vez, induce una determinada organización política y doméstica. Los asentamientos pequeños y móviles suponen una organización política en bandas que posibilite la dispersión y reunión diarias, necesaria para la caza y recolección, y la agregación y disgregación estacionales que, a menudo, son imprescindibles como consecuencia de la aparición y desaparición de la flora y la fauna, y de la escasez de agua. La estructura política de las bandas debe, por tanto, ser flexible. Al mismo tiempo, no debe extrañarnos que en los sistemas de cazadores-recolectores exista un igualitarismo político y económico, pues es preciso un intercambio recíproco diario de alimentos que hace que se valore la modestia y discreción del cazador afortunado y se sospeche de cualquier individuo que pretenda acumular riqueza. Por lo demás, en una cultura nómada, la acumulación de bienes es, muchas veces, un estorbo más que una ventaja. La organización doméstica más adaptativa en estas condiciones ecológicas resulta ser la familia nuclear independiente que ha desarrollado, por selección cultural, el tabú de evitación del incesto como una forma de cooperación entre bandas.



Este tabú es tanto más fuerte cuanto más inhóspito es el medio ambiente y cuanto mayor es la dispersión de las bandas, lo cual resulta perfectamente coherente, dado que es en estas circunstancias cuando mayor es la necesidad de alianzas entre grupos.

Las sociedades de cazadores-recolectores disfrutaban de una dieta rica en proteínas e hidratos de carbono que hace que el método de la lactancia prolongada sea extraordinariamente útil para controlar el crecimiento demográfico. Cuando escasean las proteínas, sin embargo, la lactancia prolongada deja de actuar como regulador demográfico, experimentándose un aumento de la población que hace que surjan otros métodos más dañinos que regulen la "producción de individuos humanos": aparece así el complejo de supremacía masculina, el infanticidio preferencial femenino, y la guerra. En el caso de los yanomamo la guerra actúa como un método de control del crecimiento de la población, ya que induce una mayor dispersión de los asentamientos y, a la vez, exige dar prioridad a la crianza de varones que puedan ser luego aptos para el combate; se crea así una sociedad con una fuerte desigualdad entre sexos, y donde se practica sistemáticamente un infanticidio preferencial femenino. La supremacía masculina, a su vez, lleva asociada la poliginia, los sistemas de filiación por línea del varón, y los sistemas de fijación de la residencia virilocales y patrilocales. La supremacía masculina influye ulteriormente en la superestructura dando lugar a lo que en la literatura antropológica se conoce con el nombre de "complejo de Edipo". De este modo, el materialismo cultural abarca todo el enfoque cognitivo y freudiano de los partidarios de una antropolo-

gía de la cultura y la personalidad, pero deduciéndolo como una consecuencia de determinadas condiciones ecológicas, técnicas y ambientales (21).

En condiciones en las que no se da escasez de proteínas, la lactancia prolongada logra mantener el sistema cazador-recolector en un equilibrio ecológico que hace innecesaria la guerra y el sexismo. Los roles sexuales se reparten, entonces, por razones fisiológicas, de forma que los varones se dedican principalmente a la caza y las mujeres a la recolección. El materialismo cultural, sin embargo, contempla la posibilidad de que en la época paleolítica las mujeres tomaran también parte activa en la caza, ya que los procedimientos ordinarios consistían en hacer caer a las presas en trampas o despeñaderos. En estas condiciones, las mujeres podían cumplir funciones importantes como oteadoras o vigías.

El materialismo cultural propone también una teoría, construida de acuerdo con sus principios teóricos y epistemológicos, para explicar uno de los mayores enigmas de la evolución sociocultural, a saber, la aparición de la agricultura y los modos de producción neolíticos. Mark Nathan Cohen (1977) pretende que fue el crecimiento demográfico el que llevó a la crisis alimentaria de la prehistoria que desembocará en la agricultura sedentaria del Neolítico. Harris, sin embargo, mantiene que la presión demográfica, por sí sola, no puede explicar por qué la agricultura surge prácticamente al mismo tiempo (en un periodo de unos dos mil años) en lugares muy diferentes. Esta es la razón que

le lleva a proponer una teoría alternativa fundada en razones ecológicas y ambientales: la última glaciación, que tuvo lugar hace trece mil años, determinó la extinción de la megafauna pleistocénica y obligó a una diversificación de los recursos alimentarios, dando lugar a dietas de espectro amplio, y haciendo necesaria la sedentarización y el cultivo para mantener el mismo contingente de personas. Los cambios en el ecosistema (climáticos y ecológicos) son los que determinan el cambio de modo de producción y, consiguientemente, los cambios en la economía doméstica y política, y en la superestructura. El materialismo dialéctico no puede dar explicación de este fenómeno, ya que el estudio de las contradicciones eventuales entre fuerzas de producción y relaciones de producción es incapaz de explicar una secuencia histórica cuyas causas son demográficas, ecológicas, ambientales y técnicas. La teoría propuesta por Harris tiene, además, la ventaja de dar cuenta de la diferencia entre el Nuevo y el Viejo Mundo. En el Nuevo Mundo la extinción megafáunica pleistocénica fue extraordinariamente severa: la ausencia de herbívoros y rumiantes domesticables (bovino, equino, cerdo, ganado lanar, etc.) imposibilitó el desarrollo de la agricultura y de la ganadería; y la ausencia de animales de tiro hizo que la rueda no se desarrollara como elemento mecánico que impulsara la construcción de poleas y mecanismos, lo cual determinó el retraso con respecto al Viejo Mundo en el surgimiento del estado. A su vez, el déficit proteico haría inútil el método anticonceptivo de la lactancia prolongada, y conduciría al infanticidio preferencial femenino, al aborto, a la guerra primitiva, y al sexismo. El materialismo cultural reinterpreta, entonces, los

tabúes fáunicos como un mecanismo superestructural para proteger determinadas especies que están en peligro de extinción, o como un modo de evitar la caza de especies que, por su escaso valor dietético, no resultan rentables.

El sedentarismo neolítico y la agricultura hacen que las antiguas bandas igualitarias se conviertan en aldeas donde de la intensificación de la producción y la necesidad de redistribuir excedentes entre un número mayor de personas, llevan a la organización política de los "grandes hombres" (Harris 1971a: cap. 16). Los "grandes hombres" son líderes que animan a sus compañeros a producir más, organizan expediciones comerciales y militares, y redistribuyen los bienes equitativa y simétricamente. Su liderazgo es siempre provisional, y depende de su competencia como organizadores del trabajo, su éxito en las expediciones, y su justicia redistributiva. En una fase posterior, los "grandes hombres" se convierten en "jefes" que disponen de cierto poder coercitivo y que, rompiendo la simetría a la hora de repartir los bienes comunes, comienzan a crear una cierta élite dirigente que disfruta de ciertas ventajas en cuanto a poder y acceso a los recursos. Simultáneamente, las sociedades aldeanas preestatales, en un primer momento, y como consecuencia del aumento de bienes asociado a la implantación de la agricultura, empiezan a establecer mecanismos de herencia (generalmente por vía paterna) que inauguran una situación de desigualdad en el acceso a los bienes estratégicos, formándose linajes o clanes. Los jefes no están interesados en la regulación demográfica, sino en la progresiva

expansión territorial, el pillaje militar y la intensificación de la producción; con estos fines crean un cuerpo especializado policiaco-militar que hace que el original sistema redistributivo se convierta paulatinamente en un sistema coercitivo tributario. Las élites que poseen más bienes dejan de extender sus ventajas a todos los miembros del clan creando leyes sobre la herencia y la descendencia: este es el estado de organización propio de ciertas sociedades protoestatales de Micronesia y Polinesia, y del Noroeste del Pacífico. Ahora bien, el estado sólo surge cuando las aldeas se asientan sobre ecotonos acusados (Harris 1971a: cap. 17, 1977a: cap. 7); efectivamente, las condiciones ecológicas tienen que ser tales que aquellos campesinos que crucen el ecotono, para escapar de la influencia del estado que se crea, sufran unas condiciones de vida peores que si no lo hacen. Los primitivos estados de Egipto y Mesopotamia, de la India septentrional, de la meseta central mejicana, y de los altiplanos andinos, cumplían esta característica de poseer un ecotono acusado, de modo que a sus subditos no les compensaba escapar de sus influencias.

Por lo demás, una vez que se crea el estado, las culturas que le son vecinas sólo tienen dos alternativas: o formar ellas un nuevo estado, o sucumbir al colonialismo expansionista militar. La posibilidad de que se forme un nuevo estado depende también de otros factores demográficos, tecnológicos y ambientales como, por ejemplo, los tipos de cultivo que se realizan y sus posibilidades de almacenamiento, o la existencia de animales domésticos. Precisamente, fue la ausencia de estas condiciones infraestructurales adecuadas la que retrasó la aparición del estado en el Nuevo

Mundo.

Los estudios de Wittfogel (1952) sobre la centralización del poder político en los estados hidráulicos por medio del control de los sistemas de regadío, en la India, Egipto y China, se articulan exitosamente con el materialismo cultural. (Harris 1971a: cap. 18, 1977a: cap. 13): el estado aparece entonces como el organizador de la mano de obra para construir grandes obras hidráulicas y, al mismo tiempo, se convierte en gerente de unos recursos de interés estratégico. Por el contrario, aquellos estados que, como el romano, no desarrollaron sistemas de regadío masivos, por depender de unas condiciones ecológicas más favorables, tienen una historia más breve, y evolucionan hacia estados comerciales, hacia el feudalismo y, posteriormente, como consecuencia de la progresiva descentralización, hacia el capitalismo (Harris 1977a: cap. 14).

Los sistemas estatales desarrollan unas estructuras domésticas peculiares y, sobre todo, dan lugar a superestructuras muy características. El materialismo cultural propone, muy especialmente, teorías explicativas sobre los fenómenos de revitalización religiosa por la que las grandes religiones aparecen como instrumentos de dominación política y económica, de forma que las clases y castas inferiores soporten la explotación y las penalizaciones demográficas. A su vez, la religión conserva un valor adaptativo evidente: los casos más estudiados por Harris han sido el tabú dietético de la vaca sagrada, en la India, y la práctica del caniba-

lismo a gran escala entre los aztecas (22). El aparentemente irracional tabú dietético que prohíbe a los hindúes sacrificar las vacas en momentos de hambrunas y les obliga a mantener un enorme contingente de vacuno al borde de la inanición es, según demuestra el materialismo cultural, ecológicamente adaptativo: la vaca produce leche, estiércol utilizado como combustible en las cocinas, terneros que luego servirán como animales de tiro y, cuando la res muere, su carne y su piel son aprovechadas; a cambio de ésto, se alimenta de rastros de los caminos y de desperdicios, rentabilizando hasta el último vegetal que crece en la India. Forma, así, una auténtica simbiosis con el hombre. El origen del tabú habría que buscarlo, por tanto, en la decisión de millones de personas que evalúan los costos y beneficios de dicha práctica cultural, dándose cuenta de la importancia que tiene para su subsistencia el hecho de no sacrificar y comer sus vacas en los momentos de escasez.

La práctica del canibalismo entre los aztecas precolombinos está también determinada infraestructuralmente por la carencia de recursos alimenticios proteicos: las religiones en estados que no sufrían escasez de proteínas elaboran dioses misericordiosos y rituales donde se sacrifican corderos; por el contrario, en aquellos lugares donde se observa un déficit proteico acusado, los dioses se tornan sangrientos y crueles, exigiendo sacrificios humanos seguidos de festines antropófagos.

Por último, es necesario poner de manifiesto que la utilización de la estrategia de investigación materialista cultural en antropología no se detiene con el surgimiento de

Los estados prístinos, sino que incluye el estudio de las sociedades estatales complejas, modernas y contemporáneas, presentando teorías explicativas sobre los enigmas de la cultura occidental. La antropología no se reduce, por tanto, al estudio de las culturas tribales sino que incluye el estudio de nuestra propia cultura y, consiguientemente, de su historia. Tales pretensiones no son en absoluto retóricas, ya que el materialismo cultural ha propuesto teorías explicativas sobre fenómenos tales como la colonización (Harris 1958b, 1958c, 1959a, 1959c, 1960b, 1966a, 1972a), las culturas latinoamericanas contemporáneas (Harris 1955, 1956, 1959d, 1963a, 1964c, 1965b, 1970a), las categorías raciales norteamericanas (1957, 1962, 1958d, 1964a), la Revolución Verde en Filipinas (Harris 1972e, 1973c), y los problemas demográficos en los estados preindustriales modernos (Harris 1987a). El materialismo cultural ha analizado problemas tan actuales como las relaciones con los países del tercer mundo, el agotamiento de los recursos energéticos, o las consecuencias político-económicas de los nuevos modos de producción industrial centralizados multinacionales, elaborando teorías que intentan explicar todos estos fenómenos como efectos de causas infraestructurales.

En su libro America Now (1981c), Harris ha utilizado el materialismo cultural para explicar las causas de la inflación, el feminismo, la homosexualidad, la inseguridad ciudadana, y las revitalizaciones mítico-religiosas en la Norteamérica de la segunda mitad de nuestro siglo.

La antropología se convierte, entonces, en una disciplina que, desde una perspectiva general, multidimensional, y comparativa, articula conocimientos históricos, socioló-



gicos, económicos, lingüísticos, periodísticos, etc., unidos por el común denominador de una misma estrategia de investigación.

La discusión de la estrategia materialista cultural pasa, por tanto, por el análisis de todas estas teorías sustantivas sobre las diferencias y semejanzas socioculturales, cuya refutación sólo puede tener lugar, según Harris, construyendo teorías explicativas alternativas que resulten más fértiles y que conserven las características de ser parsimoniosas y tener un largo alcance y amplia aplicabilidad. Toda crítica que se haga al materialismo cultural, que no se atenga a sus teorías sustantivas, o que no proponga otras explicaciones es, según Harris, una mera retórica sofística. Y, recíprocamente, la verdad de la estrategia materialista cultural se asienta sobre la discusión de las teorías sustantivas propuestas por otras estrategias de investigación antropológica. Este será el tema de nuestro próximo apartado.

# E

## LAS ESTRATEGIAS DE INVESTIGACION ALTERNATIVAS

La construcción de una estrategia de investigación como el materialismo cultural sólo es posible cuando se contrastan las diferentes teorías antropológicas dadas en la historia, prestando especial atención a aquellas que están actualmente vigentes. Marvin Harris se ha tomado esta tarea muy seriamente llegando a confeccionar una Historia de las teorías antropológicas publicada bajo el título The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture (1968c) (23). En este libro se estudian los orígenes de la antropología como disciplina científica; éstos habrían tenido lugar, según Harris, durante la Ilustración: el descubrimiento y explotación del Nuevo Mundo, y la expansión comercial y mercantil, hicieron que los científicos se interesaran por los asombrosos contrastes entre las culturas humanas. Las teorías antropológicas del siglo XVIII (Adam Smith, Adam Ferguson, Jean Turgot y Denis Diderot) giraban en torno al tema común del progreso, de modo que las diferentes culturas fueron integradas como niveles del desarrollo moral y del conocimiento racional. La idea de progreso cultural dio lugar, en el siglo XIX a las teorías de la evolución cultural, que conduciría a la humanidad desde los estados más bajos de salvajismo hasta el modo de vida europeo: las teorías filosóficas de Augusto Comte y Friederick Hegel

pueden ser interpretadas en este sentido. Dentro de la antropología, el exponente más claro de este evolucionismo decimonónico sería Lewis Henry Morgan que, en su obra Ancient Society, dividió la evolución cultural en tres etapas: salvajismo, barbarie y civilización. Las teorías del evolucionismo ilustrado, lo mismo que las ideas de Morgan sobre los periodos de desarrollo cultural, no resistieron las críticas posteriores pero dejaron una importante influencia que puede detectarse en las estrategias evolucionistas actuales donde se presentan las bandas, las aldeas, las jefaturas, y los estados, como fases históricas de la organización sociopolítica (Harris 1971a 4ª ed.: 515).

El evolucionismo cultural fue interpretado biológicamente por los darwinistas sociales y los antropólogos racistas quienes mantenían que las diferencias culturales eran la consecuencia de diferencias biológicas, raciales. Desde esta perspectiva, el varón de raza blanca europea era visto como la cima de la evolución biológica. La tesis de Malthus sobre el crecimiento imparable de la población implicaba una lucha por la supervivencia también entre los humanos, y fue recogida por Spencer, quien utilizó el darwinismo para justificar el capitalismo de libre empresa (Harris op. cit.: 516). Pero el darwinismo social y el evolucionismo racial, aplicados a la especie humana, no pueden sostenerse en el contexto de la ciencia biológica contemporánea, pues la falta de un aislamiento reproductivo diferencial severo entre los grupos humanos hace que sea incorrecto hablar de la categoría taxonómica de "raza".

El evolucionismo antropológico fue también elaborado por Marx en las teorías del materialismo histórico y dia-

lético. También a partir del evolucionismo surgió, por contraposición, el particularismo histórico de Franz Boas. Pero estas dos últimas estrategias de investigación siguen, en gran medida, vigentes, y nos conducen directamente al problema de evaluar el materialismo cultural frente a las estrategias que, dentro de la ciencia antropológica contemporánea, se presentan como alternativas.

En primer lugar, es necesario diferenciar aquellas estrategias de investigación antropológica que adoptan una perspectiva idiográfica de aquellas otras que intentan establecer leyes generales sobre las causas de las diferencias y semejanzas interculturales (teorías nomotéticas). Dentro del grupo de estrategias idiográficas podemos situar el difusionismo, el particularismo histórico, y el enfoque fenomenológico (Harris 1971a 3ª ed.: "apendix"). El difusionismo (Driver, Rivers, Graebner, Schmidt) explica las diferencias y semejanzas entre las culturas como casos particulares de un proceso único de difusión de los rasgos culturales entre diferentes poblaciones humanas basándose en el hecho de que las sociedades vecinas tienden a parecerse entre sí. De esta forma se construyó en Norteamérica el concepto de "área cultural" (área geográfica donde varios grupos comparten ciertos rasgos) y, en Europa, el concepto de Kulturkreise (complejo de rasgos culturales dispersos por el mundo pero que aparecen siempre juntos). Los supuestos en los que se basa el difusionismo han sido criticados por Steward en su estudio sobre la evolución multilínea (1955), ya que las semejanzas entre culturas pueden no ser

debidas a la difusión sino a la evolución paralela. En cualquier caso, el difusionismo no es propiamente antropología científica, no ensaya teorías explicativas sobre las causas que originan los rasgos culturales, y el mecanismo propuesto para explicar las semejanzas interculturales es, muchas veces, erróneo y, en la mayoría de los casos, incontestable (Harris 1968c: cap. 14).

Otra estrategia de investigación que elude la tarea de construir teorías generales de acuerdo con leyes universales es el particularismo histórico (Boas, Lowie): cada cultura es única e irrepetible y, por tanto, es imposible construir una antropología nomotética, ya que no haríamos sino distorsionar la realidad hipercompleja y diversísima. La única tarea que le queda al antropólogo es inventariar esta diversidad cultural e intentar comprender cada caso particular como resultado de causas específicas. Sin perjuicio del notable interés de las informaciones legadas por los antropólogos particularistas, esta estrategia de investigación no es propiamente científica sino precientífica, pues, en su afán de mantenerse siempre en un plano inductivo, no construye teorías generales sobre las causas de las semejanzas y las diferencias interculturales: pero la "ciencia" idiográfica no es ciencia, según el parecer de Harris.

Por último, dentro de las estrategias de investigación idiográficas, Harris incluye la fenomenología presentada como un subjetivismo extremo que desbarata la posibilidad de lograr una ciencia de la vida social humana. El relativismo cultural se lleva hasta sus últimas consecuencias negando la posibilidad de construir ningún conocimiento que

sea etic, ya que la ciencia no es más que el punto de vista emic mental de la sociedad occidental. La fenomenología aparece entonces como una forma de oscurantismo que, en filosofía de la ciencia, conecta con el anarquismo epistemológico de Paul Feyerabend. El principal representante de esta "estrategia" sería Carlos Castaneda que, en su tesis doctoral leída en la Universidad de California (Los Angeles) (1968), adopta una forma yaqui de conocimiento por la que se considera tan real el sueño como la vigilia o como los estados de alteración logrados mediante drogas. Tal oscurantismo imposibilita construir una ciencia del hombre y de la cultura, y se opone al resto de las estrategias de investigación relativizando su mérito bajo la consigna de que todos los puntos de vista son igualmente válidos. En rigor, el oscurantismo de Castaneda no es una estrategia de investigación sino la negación de toda ciencia desde presupuestos ideológicos, mágicos, míticos y religiosos, que ven en la ciencia un peligro, ya que sería el antídoto de tales supercherías (Harris 1979c: cap. 11).

Las estrategias de investigación idiográficas son descartadas por el materialismo cultural, ya que toda ciencia incluye la construcción de leyes generales que expliquen multitud de datos particulares. El conocimiento exclusivo de los fenómenos particulares no constituye, por tanto, un conocimiento científico, y se corresponde con estados anteriores a la constitución de una ciencia. Esto, por supuesto, no significa suponer que el conocimiento científico agota toda la realidad, ya que existen regiones enteras de la experiencia que le son inasequibles.

Las estrategias de investigación nomotéticas intentan construir teorías que expliquen las diferencias y semejanzas socioculturales de acuerdo con leyes generales. Estas estrategias se diferencian entre sí por sus distinciones epistemológicas y por sus principios teóricos. La sociobiología pretende que la evolución cultural sigue las mismas leyes que la evolución biológica, de modo que todas aquellas prácticas culturales que aumenten el éxito reproductor de un individuo o un grupo serán seleccionadas favorablemente. Las nociones de eficacia biológica (fitness) y de eficacia biológica inclusiva (inclusive fitness), que regulan la selección individual y grupal neodarwiniana, son las que permiten evaluar el éxito reproductor diferencial. La naturaleza humana está sujeta a programación genética, lo cual explica los rasgos que el hombre comparte con el resto de los primates, y sus rasgos específicos. Las diferencias entre culturas se explican mediante la activación o desactivación de un número limitado de alternativas genéticamente programadas (Wilson). Para el materialismo cultural, la estrategia sociobiológica es incapaz de dar cuenta de las variaciones culturales, ya que los costos y beneficios por los que se mueven las conductas humanas son mucho más inmediatos que la inmortalidad genética. La sociobiología sólo puede dar cuenta de las lentísimas transformaciones genéticas que llevaron a la constitución de la especie homo sapiens sapiens. Los rasgos que se seleccionan en la evolución cultural rara vez tienen que ver con el éxito reproductor diferencial, y no se transmiten por vía genética sino que son aprendidos: el fonógrafo o la bombilla eléctrica se difunden aunque mueran Edison y todos sus familiares. Más bien,

parece que el hombre ha sido seleccionado por su capacidad para cambiar los repertorios culturales a su antojo, en un lapso de tiempo corto, y con independencia de la evolución genética. Resulta imposible suponer que a cada rasgo o grupo de rasgos culturales le corresponde un gene responsable de su aparición. Cuando la sociobiología pretende únicamente que el repertorio genético se activa o desactiva de forma diferente en unas culturas o en otras, se encuentra en los prolegómenos de la estrategia materialista cultural, pues las causas que provocan esa activación/desactivación serían las condiciones infraestructurales, ecológicas, ambientales, técnicas y demográficas (24).

El materialismo dialéctico de Marx y Engels es otra de las estrategias de investigación alternativas que intentan establecer leyes sobre la evolución cultural, tomando como principio fundamental el carácter determinante de los modos y de las relaciones de producción, y reinterpretando la historia a través de la dialéctica. Efectivamente, la lucha de clases es el argumento mismo de la historia cuya evolución camina en una dirección determinada que conducirá a la sociedad comunista donde las clases sociales desaparecen. La historia aparece como la sucesión dialéctica de sistemas socioculturales: un determinado sistema desarrolla internamente las condiciones para su desaparición debido a las contradicciones que se generan entre los medios de producción y las relaciones de producción. Corresponde al científico social detectar y describir estas contradicciones cruciales para la evolución ulterior del sistema con el objeto de preverla.



Desde el materialismo cultural, el materialismo dialéctico tiene serias limitaciones, pues carece de instrucciones operacionalizables para establecer las contradicciones causalmente determinantes de un sistema sociocultural. Dichas contradicciones cruciales no pueden ser falsadas, lo cual conduce a teorías incontrastables que, desde los criterios popperianos, no serían científicas. Además, el materialismo dialéctico tendría otras claras limitaciones epistemológicas: su incapacidad para distinguir las perspectivas emic y etic, y su insistencia en las tesis de la unidad entre teoría y praxis, que le condujo a una "ciencia" partidista que contrajo una deuda con el modelo comunista (Harris 1968c: cap.8). La tarea de querer ofrecer no sólo una estrategia de investigación antropológica sino también una teoría de la revolución, que sustentara la práctica política, imposibilitó la construcción de una verdadera ciencia histórica. Sin embargo, el materialismo cultural reconoce el mérito de Marx, quien habría sido el primero en darse cuenta de que son las condiciones materiales de existencia las que determinan los contenidos superestructurales: es el ser social el que determina la conciencia y no al revés (Harris 1968c: cap. 8, 1979c: cap. 6).

Otra de las estrategias nomotéticas con más predicamento en el panorama de la antropología contemporánea es el estructuralismo (Lévi-Strauss), que se basa en el supuesto de que el cerebro humano tiene una determinada estructura, común a todos los individuos, que hace que los procesos inconscientes sean semejantes en todas las culturas. El estructuralismo supone que dichos procesos inconscientes tienen siem

pre la forma de una dicotomía donde los términos se oponen entre sí. Las dicotomías más frecuentes serían tuyo/mío, cultura/naturaleza, orden/desorden, limpio/sucio, cocido/cru- do, etc. El estructuralismo se esfuerza en demostrar que la diversidad cultural no es más que una apariencia, ya que, en su estructura profunda inconsciente, todas las culturas se basan en un número muy limitado de constra- posiciones binarias. Harris ha mantenido abundantes polémicas con Lévi- -Strauss (Harris 1976c, 1979c: cap. 7, 1972) y considera que el estructuralismo es una estrategia antipositivista, dialéctica, idealista y ahistórica, que muestra un total des- interés por construir teorías sustantivas contrastables y por dar soluciones a los problemas de la causalidad y de los orígenes y evolución de las culturas (Harris 1979c: 165 tr.: 188). Según los principios del materialismo cultural, el estructuralismo daría prioridad a lo mental frente a lo conductual, despreciando la contrastación empírica. Además, sólo explicaría las semejanzas entre las culturas, pero se- ría incapaz de dar cuenta de sus diferencias. La contras- tación de las teorías de Lévi-Strauss sobre el intercambio como significado oculto de las relaciones de parentesco, y sobre los modos de mesa (y otras muchas) demuestra que las estructuras binarias encubiertas sólo existen en las mentes de los antropólogos estructuralistas (Harris 1968c cap. 18, 1979c: cap. 7).

Otra de las estrategias antropológicas nomotéticas es el funcionalismo estructural (Malinowski, Radcliffe-Brown) cuyo principio teórico básico es que existe una constante interacción entre todos los componentes del "patrón univer- sal", de modo que no se puede decir que sea la infraestruc-

tura conductual etic la que determina el resto. El antropólogo, por tanto, debe analizar las funciones que desempeñan cada una de las partes de la cultura para intentar determinar en qué medida contribuyen al mantenimiento del sistema. El funcionalismo implica que no es posible establecer una ley general, que explique los orígenes y la evolución de las culturas, ya que dentro de un "organismo social" cualquier cambio en alguno de sus componentes conlleva cambios en el resto. El materialismo cultural es compatible con los funcionalismos que utilizan una analogía orgánica para referirse a los sistemas socioculturales, pero sostiene que es más probable que los componentes infraestructurales conductuales etic determinen el resto, que viceversa. En el otro extremo, resulta muy improbable que los componente superestructurales mentales emic determinen cambios importantes en la infraestructura. Estableciendo estas prioridades probabilísticas se logra dar cuenta del cambio cultural de acuerdo con un principio general de forma que el materialismo cultural resulta ser una estrategia más parsimoniosa y explicativa que el funcionalismo (Harris 1968c: cap. 19).

El idealismo psicológico y cognitivo, que agrupa a una serie de antropólogos bajo la rúbrica de "cultura y personalidad", es una estrategia de investigación diametralmente opuesta al materialismo cultural, por cuanto pretende que la principal ocupación de la antropología es describir las reglas mentales emic que guían a los nativos en sus conductas, para poder construir una gramática de la cultura (Benedict, Goodenough, Kardiner, etc.). La antropología cognitiva pretende que existe un carácter psicológico propio de cada cultura que es el que determina los cambios estructura-

les e infraestructurales y que, por tanto, es imposible entender una cultura sin describir su personalidad modal característica: los alemanes son severos y autoritarios, los indios son pacíficos, plácidos y no competitivos, los japoneses son patológicamente dóciles, los negros son inadaptados, serviciales y lentos, etc. Los principios de la psicología de Freud explican las causas de la supremacía masculina y la agresividad a través de la envidia del pene y el complejo de Edipo. El materialismo cultural considera que la antropología psicológica no es más que un idealismo que pretende que son las superestructuras mentales emic las que gobiernan el mundo. La contrastación de teorías demuestra, según Harris, que la flecha causal, aunque recorre la misma dirección, va en sentido contrario, ya que la personalidad está modelada por la cultura y no al revés. Además, el intento de construir una "gramática" con las normas de una cultura es una tarea inútil pues el conocimiento de las reglas que uno debe conocer para actuar como un nativo no nos llevan a conocer cómo actúan los nativos (Harris 1974c, 1979c: cap. 9), ya que las reglas emic son ambiguas, su autoridad es impugnada, y existen siempre nuevas reglas para transgredirlas. De hecho, tal como demuestra el materialismo cultural, las reglas del comportamiento, dentro de una cultura, no son eternas, sino que cambian de acuerdo con las condiciones infraestructurales. El idealismo cultural no es más que una antropología ultraconservadora incapaz de explicar fenómenos como la pobreza, el subdesarrollo, la explosión demográfica, el imperialismo, el conflicto entre grupos, la explotación, la guerra, el paro, etc. (Harris

1968c: cap. 15, 16, 17, 1974c, 1979c: cap. 9, 1984c).

Por último, es necesario referirse a aquellos antropólogos que, escudándose en una supuesta neutralidad, adoptan estrategias eclécticas que se niegan a especificar qué partes de las culturas son las más determinantes (Service, Lowie, Lewis). El resultado es que se producen teorías poco parsimoniosas, de alcance medio, y de carácter contradictorio. Son poco parsimoniosas, ya que no insisten en buscar causas infraestructurales, abandonando antes de tiempo en favor de explicaciones estructurales y superestructurales. Son de alcance medio y de carácter contradictorio, ya que no se encuentran articuladas por un principio teórico coherente y, a menudo, son mutuamente excluyentes o, en todo caso, inconexas. El eclecticismo es, por tanto, una elección como cualquier otra donde se asegura que las teorías construidas no estarán conectadas formando un conjunto coherente, y en donde el carácter infraestructural, estructural o superestructural de los factores que se consideren como determinantes dependerá exclusivamente del carácter más o menos "refractario" del enigma que estemos tratando de explicar. El materialismo cultural se opone al eclecticismo porque una estrategia de investigación puede perfectamente ser polifacética sin ser ecléctica, estableciendo prioridades en la búsqueda de las causas de la evolución cultural (Harris 1979c: cap. 10, 1986b).

La contrastación de las estrategias de investigación alternativas que hemos presentado en este apartado sólo pue

de tener lugar a través de la discusión de las teorías explicativas que se pueden construir a partir de ellas. Para Harris, las estrategias idiográficas no pueden explicar las causas de la evolución de las diferencias y semejanzas entre culturas. El funcionalismo, el estructuralismo, y la antropología psicológica tampoco pueden dar cuenta del origen de las semejanzas y diferencias culturales aunque hayan podido realizar contribuciones valiosas. El materialismo dialéctico intenta explicar la evolución cultural, pero su insistencia en detectar las contradicciones cruciales que justifican dicha evolución, y su orientación hacia una praxis política encaminada hacia el comunismo, hacen que no pueda considerarse una verdadera ciencia de la cultura. El eclecticismo, mezclando estrategias idiográficas y nomotéticas, idealistas y materialistas, mentalistas, emicistas, etc., es incapaz de dar lugar a un conjunto de teorías coherente, articulado, parsimonioso, y de largo alcance. Por último, la sociobiología no tiene en cuenta que las culturas no evolucionan de acuerdo con el éxito reproductivo diferencial, ya que pueden cambiar en una sola generación independientemente del pool genético. Cuando se intenta buscar los genes responsables de los rasgos culturales se está abocado al fracaso; cuando se postula que las capacidades genéticas se activan y desactivan de acuerdo con condiciones externas, la sociobiología se confunde con el materialismo cultural.

## NOTAS

- (1) Harris 1979c: 8: "Science has always consisted of an interplay between induction and deduction, between empiricism and rationalism; any attempt to draw the line on one side or the other conflicts with actual scientific practice".
- (2) Harris 1979c: 15: "True, in psychology and linguistics, the logical positivist influence of the 1930s and 1940s led to the declaration that concepts like mind, intuition, instinct, and meaning were 'metaphysical' survivals unworthy of study because they had not been operationalized. Pushed to such counterproductive extremes, operationalism was bound to provoke restorative movements rallying under the banners of humanism and rationalism".
- (3) cfr. Harris 1975b: 454 y 1979c: 26, con Paul y Rabinow 1976: 126.
- (4) Harris 1979c: 26: "By a scientific research strategy I mean an explicit set of guidelines pertaining to the epistemological status of the variables to be studied, the kinds of lawful relationships or principles that such variables probably exhibit, and the growing corpus of interrelated theories to which the strategy has thus far given rise".
- (5) Harris 1975b: 454: "general rules which inform researches about priorities in the formulation of theoretical explanations of particular phenomena".
- (6) Harris 1975b: 454: "The etic mode of production and the etic mode of reproduction [...] probabilistically determine the etic organization of sexual, domestic, and political-economic institutions, the etic division of labor, and the etic patterns of exchange, law and order, and conflict and aggression, plus all the emic aspects of these institutions and patterns including domestic and political ideologies, law, religion, and art, through processes of negative and positive feedback".
- (7) vid. bibliografía por temas en el apartado dedicado a las obras de Harris.
- (8) Harris 1979c: X: "In arguing for the superiority of cultural materialism, therefore, I have no intention of advocating the annihila-

tion of rival strategies. I insist only that the systematic comparison of alternative strategies is an integral part of scientific enterprise".

(9) Harris 1979c: 29: "have well-developed thoughts about their own and other's people thoughts and behavior".

(10) Harris 1979c: 52, 1971a, 4<sup>th</sup> ed.: 126: "The technology and the practices employed for expanding or limiting basic subsistence production, especially the production of food and others forms of energy, given the restrictions and opportunities provided by a specific technology interacting with a specific habitat. Technology of subsistence. Techno-environmental relationships. Ecosystems. Work patterns".

(11) Harris 1979c: 52, 1971a, 4<sup>th</sup> ed.: 126: "The technology and the practices employed for expanding, limiting and maintaining population size. Demography. Mating patterns. Fertility, natality, mortality. Nurturance of infants. Medical control of demographic patterns. Contraception, abortion, infanticide".

(12) Harris 1979c: 52, 1971a, 4<sup>th</sup> ed.: 126: "The organization of reproduction and basic production, exchange, and consumption within camps, houses, apartments, or other domestic settings. Family structure. Domestic division of labor. Domestic socialization, enculturation, education. Age and sex roles. Domestic discipline, hierarchies, sanctions".

(13) Harris 1979c: 53, 1971a, 4<sup>th</sup> ed.: 126: "The organization of reproduction, production, exchange, and consumption within and between bands, villages, chiefdoms, states, and empires. Political organization, factions, clubs, associations, corporations. Division of labor, taxation, tribute. Political socialization, enculturation, education. Class, caste, urban, rural hierarchies. Discipline, police/military control. War".

(14) Harris 1979c: 53, 1971a, 4<sup>th</sup> ed.: 126: "Art, music, dance, literature, advertising. Rituals. Sports, games, hobbies. Science".

(15) Harris 1979c: 53: "Ethnobotany, ethnozoology, subsistence lore, magic, religion, taboos".

(16) Harris 1979c: 54: "Kinship, political ideology, ethnic and national ideologies, magic, religion, taboos".



- (17) Harris 1979c: 54: "Symbols, myths, aesthetic standards and philosophies, epistemologies, ideologies, magic, religion, taboos".
- (18) Harris 1979c: 63: "when confronted with a given task, they prefer to carry it out by expending less rather than more energy".
- (19) vid. infra apartado "Las teorías materialistas culturales", en este mismo capítulo. vid. también en el capítulo III, el apartado 8.1. vid. también bibliografía de Harris por temas, en el apartado de bibliografía.
- (20) Harris 1979c: 71: "employing an organismic analogy to convey an appreciation of the interdependencies among the 'cells' and 'organs' of the social 'body'".
- (21) Sobre las causas de la guerra primitiva véase Harris 1971: cap. 12, 1974b tr.: 59-102, 1977a: caps. 4, 5, y 6, 1967b, 1968b, 1972b, 1976b, 1977b, 1978j, 1979b, 1984a y b. Sobre los sistemas de caza y recolección véase Harris 1971a: cap. 8, y 1979c: cap. 4.
- (22) Sobre la vaca sagrada véase muy especialmente Harris 1965a, 1966c, 1967c, 1971b, 1974b tr.: 15-37, 1977a: cap. 12, 1978f, 1982a, 1985a. Sobre el canibalismo véase 1977a: cap. 11.
- (23) tr. española El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura. Véase también Harris 1971a, 4ª ed.: cap. 25 y 1983a: "Appendix".
- (24) Sobre la discusión hecha por el materialismo cultural de la sociobiología véase Harris 1971a: cap.26 y 1979c: cap.5. Sobre las polémicas de Harris con Wilson véase Harris 1960a, 1978e y h, 1979c, 1983b y 1983c.

# III

LA UNIDAD DEL MATERIALISMO  
CULTURAL COMO ESTRATEGIA DE  
INVESTIGACION Y COMO CIENCIA

## INTRODUCCION : LA UNIDAD DE LA CIENCIA COMO PROBLEMA GNOSEOLOGICO

Nuestro estudio del materialismo cultural pretende ser realizado desde la gnoseología. Esto significa, en primer lugar, que nuestro análisis no va a estar incluido en el campo de una ciencia sino que va a estar realizado en la comparación del determinismo antropológico harrisiano con otras estrategias de investigación antropológica y con otras ciencias, tanto humanas (Historia, sociología, lingüística, etc.) como físico-naturales (biología, química, etc.). Se trata de evaluar el estatuto científico de la obra de Marvin Harris, pero esta tarea, como ya quedó dicho (vid. Introducción), no es científica, sino que se inscribe en el campo de la gnoseología de la ciencia. No estamos haciendo ciencia de la ciencia (Historia del materialismo cultural, sociología del materialismo cultural, etc.) aunque debemos tener presentes sus datos. Estamos haciendo filosofía de la ciencia, es decir, análisis de una determinada disciplina por comparación con otras actividades científicas y no científicas. En segundo lugar, un análisis filosófico (gnoseológico) del materialismo cultural no se reduce al estudio de las proposiciones contenidas en la obra de Harris (y de sus discípulos), ni se reduce tampoco a una discusión acerca de la semántica filosófica de los vocablos utilizados por el materialismo cultural y su eventual ambigüedad. Tampoco se reduce a la mera aplicación de la lógica formal al conjunto de predicados y proposiciones harrisianos para in-

tentar evaluar su coherencia interna o su grado de contradicción. El análisis gnoseológico que aquí se ensaya incluye, sin duda, todos estos aspectos, pero no se reduce a ellos, pues, de acuerdo con la idea de ciencia esbozada en el capítulo primero, se trataría de determinar los contenidos materiales efectivos del campo del materialismo cultural como componentes fisicalistas, fenoménicos o esenciales, que actúan como términos, como operadores, o como relatores. Por tanto, no es suficiente un análisis de predicados o de proposiciones, aunque sea imprescindible. Una gnoseología que no sea lógica formal aplicada a la ciencia deberá analizar los contenidos materiales del campo de una disciplina tal como ésta se ejerce de hecho. La gnoseología tendrá por objeto preferente la explicación de las razones internas que llevan a un tipo de saber (la ciencia) a lograr: (I) una organización característica que hace que podamos (II) demarcar claramente lo que es la ciencia de lo que no lo es y, por tanto, (III) interesarnos por el problema gnoseológico histórico del surgimiento de la ciencia.

Unidad, demarcación y surgimiento son, desde los presupuestos esbozados en el capítulo primero, los enigmas que una gnoseología debe resolver. Pero tales enigmas habrán de ser explicados por razones internas al propio proceso de construcción de la ciencia. Obviamente, existirán razones psicológicas, sociológicas, económicas, o fenoménico-históricas, que expliquen el surgimiento y consolidación de una ciencia. Pero no se trata aquí de hacer sociología, psicología o análisis histórico-económico de la ciencia como tampoco se trata exclusivamente de hacer un estudio del lenguaje científico. El problema filosófico sería: una vez que por

razones económicas, psicológicas, sociológicas, etc., se ha puesto en marcha el proceso de manipulación de unos términos materiales, ¿cuáles son las razones internas a ese proceso conductual manipulativo que llevan a esos términos a formar una unidad, a diferenciarse de otro tipo de saberes, y a constituir una ciencia? El problema de determinar cuál sea el proceso que otorga la unidad propia de la ciencia a un conjunto de términos es un problema central de la gnoseología, pues compromete directamente la idea de ciencia que se esté manejando.

Las diferentes soluciones que se den a este problema valen como criterio de demarcación entre lo que es ciencia y lo que no lo es: la unidad de una ciencia suponemos que se lleva a cabo por procedimientos distintos que la unidad de una obra de arte, de una religión, o de una actividad tecnológica.

De acuerdo con la gnoseología del cierre categorial (vid. capítulo primero) toda ciencia debe la unidad de su campo de estudio al cierre de operaciones que se establece entre un grupo de términos (fisicalistas, fenomenológicos, o esenciales; autológicos, dialógicos, o normativos): llega a ocurrir que un conjunto de términos, operados entre sí mediante un sistema de operaciones, nos remiten a términos de ese mismo grupo. De esta forma se establecen internamente (en el propio proceso de construcción y desarrollo operatorio material) los límites y la unidad de una ciencia. La unidad de la química inorgánica, por ejemplo, no viene dada exclusivamente por un consenso social, por un proceso psicológico, o por una necesidad histórica o económica. Los hechos sociales, históricos, económicos y psicológicos determina-

ron, sin duda, su surgimiento como ciencia, pero, una vez constituida, su unidad viene asegurada por el hecho de que la manipulación, la operación y la relación entre una serie de términos materiales (los compuestos químicos) lleva a la construcción de otros términos (los elementos de la tabla periódica de Mendeleiev) que, operados entre sí, nos remiten a esos mismos términos o a otros compuestos que pueden ser explicados por ellos. De esta forma se establece un cierre operatorio que hace que el grupo de la química inorgánica pueda ser claramente diferenciado del de las matemáticas o del de la biología, por no decir de la lingüística o de la Historia o, mucho más abrumadoramente, de las artes (la pintura, la escultura), o las tecnologías (la siderúrgica, la didáctica, etc.). De este modo, la razón gnoseológica interna de la unidad de la química inorgánica como ciencia reside fundamentalmente en ese proceso de cierre operatorio material.

Analizar la unidad del materialismo cultural como estrategia de investigación aplicando la idea de ciencia expuesta en el capítulo primero supone, en primer lugar, estudiar las partes gnoseológicas que pueden distinguirse en el ejercicio de la estrategia de Harris. Esas partes gnoseológicas podrán serlo en un sentido anatómico, analítico (los términos, los contenidos fisicalistas, los fenómenos, etc.) o en un sentido fisiológico, procesual, sintético (los principios, los contextos determinantes, los modelos, las clasificaciones y las demostraciones que aseguran el cierre de operaciones y la identidad sintética). Pero, una vez separadas estas partes, habrá que analizar, en segundo lugar,

si la unidad de la estrategia de investigación materialista en antropología viene dada por un proceso interno de efectivo cierre operatorio entre un grupo de términos materialmente relacionados o sí, por el contrario, la unidad del materialismo cultural y, por ende, la unidad de la variadísima producción harrisiana, es algo postizo, externo, meramente temático o heurístico: una unidad de carácter enciclopédico. Podría ocurrir que la cohesión entre las diferentes partes gnoseológicas analíticas y sintéticas del materialismo cultural no sea producto de un cierre operatorio efectivo en el seno de una categoría científica sino que, por el contrario, sea resultado de la aplicación de una determinada filosofía que actúa, entonces, como pegamento de una serie de contenidos en principio inconexos, o que sirve, incluso, para reinterpretar contenidos de campos categoriales diferentes. O, dicho de otro modo, la unidad del materialismo cultural puede ser intracategorial, científica, como ocurre en la química o en las matemáticas: una unidad que es el resultado del cierre de operaciones que efectivamente se da al manipular términos que están vinculados por relaciones materiales. Pero podría ocurrir, sin embargo, que la unidad del materialismo cultural no viniese asegurada por un cierre de operaciones, sino que fuera resultado de la acción enlazante de una o varias ideas filosóficas que anudaran partes de categorías diversas (biológicas, etnológicas, históricas, sociológicas, lingüísticas, etc).

Es muy importante darse cuenta de que las autoconcepciones que los propios científicos tienen sobre las causas que dan unidad a sus ciencias no tienen por qué ser necesariamente adecuadas y, por tanto, no deben despistarnos de nues-

tro intento de un análisis gnoseológico de la ciencia. Los científicos, que están acostumbrados a manejar una sola disciplina, están imposibilitados (a menos que temporalmente dejen de ser científicos y se conviertan en filósofos) para construir una idea de ciencia gnoseológico-general, pues tal idea surge por comparación y análisis del proceder de las diferentes ciencias físico-naturales, formales y humanas. La idea de ciencia que construyan será necesariamente parcial, y las razones que esgriman para justificar la unidad de su disciplina serán más bien intencionales que efectivas.

Para Harris la unidad de la antropología como ciencia viene asegurada por la unidad de su objeto de estudio: la antropología sería la ciencia de la humanidad (Harris 1971a 4ª ed.: 2 tr.: 14) o de la cultura (Harris 1971a 4ª ed.: 114 tr.: 123, Harris 1983a: cap. 1) (ver capítulo II).

Sin embargo, como veremos, la unidad de la obra de Harris, la unidad del materialismo cultural, la unidad de la antropología como ciencia en Harris, no puede ser resultado del objeto de estudio, pues éste es muy diverso: las maneras de mesa (Harris 1985a, 1986d, 1983d, 1972e, 1972f, 1972g, 1972h, 1972i, 1973b), la homosexualidad y el feminismo estadounidenses (Harris 1981c), el canibalismo azteca, la aparición de los estados prístinos (Harris 1977a), los fenómenos de brujería y el mesianismo (Harris 1974b), el enigma del comienzo de la agricultura (Harris 1971a), los patrones raciales americanos (Harris 1957, 1958d, 1970a), el origen de la guerra yanomamo (Harris 1971a, 1974d, 1984a, 1984b, 1979b, 1972b), etc.



Muchos de estos estudios podrían ser perfectamente llevados a cabo por historiadores, sociólogos, lingüistas o economistas. La razón que da cohesión a todos estos estudio de naturaleza tan diversa, sincrónicos y diacrónicos, sociológicos e históricos, contemporáneos y primitivos, podría ser de orden metodológico, como Harris sugiere al hablar de una perspectiva "global comparativa y multidimensional" (Harris 1971a tr.: 11-18, 4ª ed.: 1-8, 1981c tr.: 7-17, 1983a: 4-17), en definitiva, un método característico de acercarse a todos estos hechos ampliamente dispersos en el espacio y en el tiempo, y cuya coordinación no es, en principio, evidente.

Se tratará, entonces, de analizar la metodología del materialismo cultural para determinar si su construcción obedece a unos conceptos científicos operatoriamente definidos dentro del cierre de un grupo de términos o si, por el contrario, el materialismo cultural, como estrategia de investigación antropológica, está construido tomando como base ideas filosóficas, intercategoriales, cuya definición se postula externamente al propio proceso operatorio de construcción de la categoría antropológica.

El tema del siguiente capítulo será precisamente el estudio de las partes gnoseológicas, tanto analíticas como sintéticas, que pueden distinguirse en el materialismo cultural, y la posterior discusión sobre la unidad y articulación de tales partes, para determinar la existencia ó no de un cierre operatorio efectivo.

Los contenidos que se tratarán serán los siguientes:

1.- Se identificarán las partes gnoseológicas, tanto analíticas como sintéticas, que conforman la estrategia del ma-

terialismo cultural (apartado A).

2.- Se discutirá en qué medida los principios y los modos utilizados por Harris son internos al proceso del cierre operatorio del material antropológico o, por el contrario, son distinciones impuestas desde fuera, ideas que sirven para organizar y engarzar materiales dispersos que no están vinculados operatoriamente en el ejercicio de la ciencia y que son usados como pretexto, como buenos ejemplos, para mantener determinadas opciones filosóficas (apartado B.1). Se analizará el campo de la antropología cultural a la luz de la distinción entre sociedades tribales y sociedades estatales. La pertinencia gnoseológica de esta distinción quedaría patente al aplicarla en la obra de Harris. Se argumentará, además, sobre la imposibilidad de construir una antropología como ciencia general del hombre o de la cultura, ya que hombre y cultura figuran como términos de los campos de diferentes ciencias (anatomía, fisiología, biología, física, Historia, sociología, lingüística, psicología, etc.). La autoconcepción que Harris elabora sobre las razones que dan unidad a la antropología y al materialismo cultural será interpretada dialécticamente como una parte formal analítica pragmática (apartado B.2).

# A

## ESTUDIO DE LAS PARTES GNOSEOLOGICAS QUE PUEDEN DISTINGUIRSE EN EL MATERIALISMO CULTURAL

Queremos dilucidar si la unidad del materialismo cultural como estrategia de investigación y como ciencia es o no es el resultado de un cierre parcial de un sistema de operaciones entre los términos del campo antropológico.

Queremos determinar si la razón que da cohesión a la estrategia harrisiana es algo interno a la categoría antropológica o, por el contrario, es el resultado de algún postulado (o postulados) externo al material antropológico: un postulado extracategorial, intercategorial o filosófico.

Pero, para decidir si existe o no un cierre operatorio en el que se construyan verdades por procesos de identidad sintética y confluencia de operaciones en el material antropológico utilizado por Harris, tendremos que partir de la hipótesis de que el materialismo cultural es efectivamente una ciencia cuya unidad surge del cierre de operaciones entre los términos de su campo. Intentaremos, entonces, aplicar la idea de ciencia del cierre categorial al materialismo cultural, y probaremos a distinguir en él una serie de partes de modo que podamos comprobar si la unidad está construida operatoriamente desde dentro de la categorialidad antropológica, o si se trata de una unidad no operatoria, artificial, postulada desde fuera del campo antropológico, impuesta al propio material de dicho campo.

Nuestra tarea consiste en comparar el materialismo cul-

tural con el resto de las ciencias para ver si consta de las mismas partes y tiene el mismo funcionamiento. Como no nos es posible, en el marco del presente trabajo, recorrer el resto de las ciencias existentes para comprobarlo vamos a utilizar como referencia la idea de ciencia del materialismo gnoseológico expuesta en el capítulo primero.

Como quedó dicho, el materialismo gnoseológico es una teoría de la ciencia construida a partir de los análisis especiales de las ciencias existentes: físico-naturales, formales y humanas. Como conclusión permanentemente revisable de estos análisis gnoseológico-especiales, se construye una idea de ciencia que es genérica (de una genericidad posterior, puesto que el análisis de las especies va antes, cronológicamente hablando), pues comparte rasgos comunes de las diferentes ciencias. Esta idea genérica de ciencia podrá considerarse como genuinamente gnoseológica en la medida en que distinga en las ciencias una serie de partes formales. Son partes formales aquellas que conservan la forma del todo del que son constituyentes. En este sentido se distinguen de las partes materiales, que no conservan la forma del todo. Las proposiciones serían partes materiales de las ciencias, pero también de las religiones, de las artes, de la técnica, etc. Por el contrario, los principios, las demostraciones, las clasificaciones, tal como quedaron definidas en el capítulo primero, son partes de la ciencia, pero en un sentido formal, pues sí conservan la forma científica (1). La idea de ciencia del materialismo gnoseológico se propone como una idea compleja que se construye regresivamente partiendo de los análisis especiales de cada ciencia (2). Esta idea compleja de ciencia (como totalidad que es) consta

de partes que:

- 1.- Son comunes a todas las ciencias (son, por tanto, genéricas).
- 2.- Son atributivas (T) o, lo que es lo mismo, fracciones de la ciencia en un sentido estético, fragmentos de una ciencia (por ejemplo, una demostración, un teorema, un principio) (vid. cap. I).
- 3.- Son partes que conservan la forma del todo y, por tanto, son capaces de reconstruirlo (partes formales), sin que ésto signifique que sean fractales.

Ahora bien, como ya quedó dicho (vid. cap. I), esas partes genérico-posteriores-atributivas-formales de las ciencias, pueden serlo en dos sentidos:

- 1ª.- Pueden ser partes analíticas, anatómicas: lo mismo que un organismo vivo puede ser dividido en partes anatómicas (los diferentes huesos, los diferentes músculos, nervios, tejidos, etc.), también las ciencias comparten una anatomía común que nos permite hablar de una genericidad analítica. La teoría del cierre categorial describe nueve partes analíticas (anatómicas) comunes a todas las ciencias: 1.- términos, 2.- relaciones, 3.- operaciones, 4.- referenciales, 5.- fenómenos, 6.- esencias, 7.- autologismos, 8.- dialogismos, 9.- normas.
- 2ª.- También cabe hablar de partes en un sentido sintético (fisiológico): los organismos vivos comparten procesos fisiológicos (sistema circulatorio, sistema locomotor, sistema reproductor, sistema digestivo, etc.). Del mismo modo, existen en las ciencias mecanismos que, tras los análisis gnoseológicos especiales, se comprueba que son comunes a

todas ellas. Hay, por tanto, sistemas procesuales que aparecen necesariamente en el ejercicio de la construcción científica y, por tanto, cabe hablar de partes genéricas fisiológicas o sintéticas. La teoría del cierre categorial describe dos partes sintéticas (fisiológicas) comunes a todas las ciencias: 1.- los principios, 2.- los modos gnoseológicos. Se consideran modos gnoseológicos: a.- las definiciones, b.- los modelos, c.- las clasificaciones, d.- las demostraciones.

A continuación vamos a intentar reconocer en el materialismo cultural todas estas partes analíticas y sintéticas que consideramos imprescindibles para que una determinada disciplina pueda llamarse ciencia. Son figuras gnoseológicas que, de acuerdo con la idea de ciencia expuesta en el capítulo primero, todas las ciencias deben tener: ¿acaso podría existir una ciencia sin términos, sin contenidos fisicalistas, sin principios o sin operaciones? Son, pues, partes genéricas posteriores que, debidamente articuladas, son capaces de reconstruir el todo, pues son características de la ciencia y, como episodios de un proceso de cierre operatorio, no se dan en otros tipos de conocimiento o actividad no científica (son, pues, partes formales y atributivas).

Posteriormente, en el apartado B de este mismo capítulo, será necesario discutir en qué medida todas estas partes analíticas y sintéticas que vamos a distinguir en el materialismo cultural, son o no son internas al proceso de cierre operatorio de la categoría antropológica.

## 1.- ESTUDIO DE LAS PARTES GNOSEOLÓGICAS ANALÍTICAS DEL MATERIALISMO CULTURAL

Tal como se expuso en el capítulo primero, las partes gnoseológicas (formales y atributivas) que son genéricas a todas las ciencias, pueden serlo en un sentido anatómico (analítico), o en un sentido fisiológico (sintético). Es decir, pueden ser partes que compongan la anatomía de la ciencia (partes analíticas) o, por el contrario, pueden ser sistemas procesuales comunes a varias ciencias, partes que conforman la fisiología de la ciencia (partes sintéticas)..

Dentro de las partes gnoseológicas genéricas analíticas, la teoría de la ciencia del materialismo gnoseológico distingue tres ejes (3) como consecuencia de la combinatoria que se puede establecer entre signos, sujetos, y objetos. Cada eje, a su vez, dispone de tres sectores que son partes genéricas, posteriores, atributivas, formales, de la ciencia:

- 1.- Eje sintáctico: sector de los términos, sector de las relaciones, sector de las operaciones.
- 2.- Eje semántico: sector fisicalista, sector fenomenológico y sector esencial.
- 3.- Eje pragmático: sector ontológico, sector dialógico, sector normativo.

Vamos a pasar revista a cada uno de estos sectores para intentar reconocer su existencia (o su eventual ausencia) en el ejercicio de la estrategia del materialismo cultural de Marvin Harris.

## TERMINOS

El materialismo cultural es una estrategia de investigación antropológica que indudablemente utiliza términos en sus construcciones. Dentro del material antropológico utilizado por Harris, los términos pueden ser simples o complejos: los términos simples, dentro de su campo, se comportan como indivisibles, como auténticas cajas negras de las cuales sólo se puede constatar su existencia, y en cuyo interior no es pertinente escrutar. Los individuos humanos son términos simples. Los actones (las cosas culturales más pequeñas), tal como están descritos por Harris (Harris 1964b: 36-53), en cuanto que unidades consistentes en un bit de movimiento y su efecto ambiental, son también términos simples. Los individuos y los actones son indivisibles y la explicación de su funcionamiento tiene que ser dada por motivos que les son externos. Para explicar por qué un individuo realiza determinado acton no podremos recurrir a motivaciones internas al sujeto, pues entonces el individuo sería un término complejo, divisible, y no estaríamos haciendo antropología (culturología: White 1949:cap. VI), sino psicología o biología (4). El individuo y sus actones tienen que ser explicados desde fuera por relación a otros términos simples o complejos. En Harris, son los condicionamientos infraestructurales los que determinan la actuación del individuo como término simple. El individuo es una constante, y son las condiciones ecológicas las que varían. Precisamente por su condición de términos simples, los hombres son considerados todos iguales por la estrategia materialista cultural, de forma análoga a los electrones que, en cuanto términos sim-



ples del campo de la química, tienen todos las mismas características (masa, energía, carga, etc.). El principio de la igualdad de la naturaleza humana será tratado en el apartado dedicado al análisis de las partes gnoseológicas sintéticas del materialismo cultural (apartado A.2 de este mismo capítulo). Los actones tampoco pueden ser explicados sino como consecuencias de estructuras superiores complejas, pues, así como la naturaleza humana es la misma para todos los sujetos, del mismo modo se postula que los actones son, en su mayoría, universales a todos los hombres (Harris 1964b: 50-51)(5).

Los objetos de la naturaleza también son términos simples (i.e.: indivisibles) para el materialismo cultural. Bajo la rúbrica "naturaleza" Harris entiende la clase complementaria de los individuos humanos: todo lo que no son hombres o está fabricado por los hombres. La naturaleza es una clase negativa donde quedan incluidos los animales que, en principio, en cuanto términos simples, se igualan a los objetos inanimados, aun cuando a efectos dietéticos tengan un valor nutritivo superior (Harris 1985a: 19-47). Cosas naturales e individuos humanos son las dos clases que componen el espacio antropológico del materialismo cultural que, como veremos al hablar de las relaciones, resulta ser una configuración relacional "plana".

Las reliquias históricas o prehistóricas, en la medida en que son utilizadas por Harris para construir una Historia general de las civilizaciones (Harris 1971a, 1977a, 1987a), son también consideradas como términos simples del campo antropológico. Son, por tanto, términos opacos que

tienen que ser compuestos con otros y explicados como consecuencias. Individuos (coordinables con pronombres), cosas (coordinables con nombres), y actones (coordinables con verbos), son las tres grandes clases de términos simples que configuran el material antropológico (Bueno 1987b: 179).

Sin embargo, la posibilidad de construir una ciencia radica en la delimitación de un determinado nivel "K" de términos complejos que sea específico de su campo. El nivel de términos complejos pertinente en biología sería el de los organismos, el de la citología sería el de las células, el de la química sería el de los átomos, el de la termodinámica sería el de las moléculas, etc. En el caso de la antropología cultural, los términos complejos que dan especificidad a su campo, son fundamentalmente dos: los rasgos culturales y las diferentes culturas.

Los rasgos culturales (la matrilinealidad, el animismo, el patriarcado, etc.) son términos que están constituidos por múltiples cosas, personas, acciones simples, y cuya existencia y desarrollo se explican basándose en su despiece.

Las diferentes culturas existentes y extintas, relacionadas a través del método comparativo antropológico, son términos complejos. Una cultura, tal como la define Harris, (Harris 1964b: 168-169) consta de multitud de términos, simples y complejos. (6). Aunque Harris considere que la cultura es el objeto de estudio de la antropología, tal declaración intencional (discutida en el apartado B.2 de este capítulo) no debe ocultarnos el hecho de que, en la construcción de las teorías que utilizan la estrategia del materalismo cultural, las culturas son términos complejos sin los cuales es impensable la antropología cultural: el materia-

lismo cultural es inviable, como el propio Harris reconoce, sin la utilización del método comparativo (Harris 1968c: cap. 6: X-XI).

Culturas y rasgos culturales son los términos complejos de la antropología cultural y, por tanto, también del materialismo cultural en lo que tiene de disciplina categorial. Harris distingue una larga serie de términos complejos del campo antropológico: los episodios, los nodos, las cadenas nodales, las escenas, las series, los nomoclones, los permaclones, sistemas nomoclónicos y permaclónicos (Harris 1964b: caps. 4-5-6-7). Pero tales términos son, más bien, una construcción abstracta de la autorrepresentación ofrecida por el materialismo cultural, que un conjunto de términos cuyo despiece sea efectivo en la construcción antropológica. Por último, los relatos históricos, en cuanto que son utilizados por el materialismo cultural, como términos que contribuyen a la construcción de teorías sobre la evolución de los sistemas socioculturales, desde la aparición de los estados prístinos hasta nuestros días, son términos complejos al ser susceptibles de división y análisis en partes que pueden ser utilizadas con diferentes criterios (7). No está tan claro, sin embargo, que los relatos históricos sean partes formales de la categoricidad antropológica (ver el apartado B.2 de este capítulo y el capítulo IV).

## RELACIONES

Para estudiar las relaciones entre los términos del campo de la antropología vamos a utilizar la idea de "espacio antropológico" construida por G. Bueno (Bueno 1978i, 1987a:

cap. 2). Se trata de una idea analítica que supone que el hombre existe en el contexto de otras entidades no antropológicas, y trata de ordenar el material antropológico en torno a unos ejes que se definen por las relaciones que guardan entre sí los términos de este material. Para Bueno, los ejes necesarios y suficientes que son coordinables con las realidades antropológicas son tres: 1.- eje circular: el hombre se relaciona con otros individuos de su misma especie. Esta relación se da siempre a través de contenidos de la naturaleza, pero puede ser estudiada al margen de esos contenidos considerándola como una construcción esencial. (8). 2.- eje radial: el hombre se relaciona con la naturaleza. En este eje se incluyen todas las relaciones del hombre con el medio para explotar los recursos naturales. 3.- eje angular: el hombre aparece relacionado con otros seres que no son propiamente naturaleza, pues son numinosos, pero tampoco son otros hombres. Estos seres son fundamentalmente, en la realidad, los animales (la caza), y en la ficción, los dioses (la oración). Son seres bienhechores o dañinos con los que el hombre tiene conductas de acecho, vigilancia, temor, ruego, etc.

Esta teoría de los ejes antropológicos está construida dialécticamente sobre los contenidos del resto de las teorías antropológicas dadas en la historia de la filosofía. Lo mismo que la teoría de la relatividad especial parte de la mecánica de Newton y la niega para introducirla luego como un caso específico dentro de una teoría más general, lo mismo que la relatividad general parte de la relatividad especial para negarla y reexplicarla luego como una teoría parcial, del mismo modo, la teoría de los ejes del

espacio antropológico parte de multitud de teorías dadas en la historia de la filosofía para reinterpretarlas y subsumirlas: el idealismo de Fichte o de Protágoras serían teorías antropológicas lineales, pues sólo constan de relaciones circulares (H-H). El materialismo histórico o el materialismo cultural (como enseguida veremos) serían construcciones antropológicas planas, bidimensionales, pues sólo atienden a las relaciones que hemos llamado circulares (H-H) y radiales (H-N). Habrá también teorías tridimensionales: Aristóteles, F. Bacon, los gnósticos, la escolástica, donde se distinguirían los tres tipos de relaciones: circulares (H-H, De Homine), radiales (H-N, De Natura) y angulares (H- $\mu$ , De Numine). Estas teorías tridimensionales consideran que las relaciones angulares son aquellas que el hombre mantiene con un Dios al que se considera efectivamente existente. El materialismo niega la existencia de ese Dios como realidad ontológica, pero no niega la realidad de las relaciones H- $\mu$  sino que trata de reinterpretarlas; de ello surge una filosofía de la religión según la cual, en los orígenes, el comportamiento religioso del hombre aparece ligado a su relación con los animales, seres numinosos, bienhechores unos, poderosos y peligrosos otros (religión primaria). Posteriormente el hombre construirá seres numinosos míticos, superhombres (religión secundaria), para más tarde proclamar la existencia de un Dios que existe sólo en forma de existencia numinosa, de espíritu omniabarcante (religiones monoteístas terciarias) (9).

Los ejes del espacio antropológico, cuando se usan junto con la distinción  $\psi/\pi$  ( $\psi$   $\sigma$   $\nu$   $\pi$   $\nu$   $\epsilon$   $\nu$   $\mu$   $\alpha$ ), nos reordenan todas las relaciones existentes entre el material antropológico

y nos sirven como criterio de demarcación de las disciplinas antropológicas:

En términos muy globales y aun groseros, cabría decir que las relaciones circulares, en su nivel  $\varphi$ , son de índole zoológica, y en su nivel  $\pi$  son de índole simbólica (por ejemplo, lingüístico-gramatical); las relaciones radiales en su nivel  $\varphi$  son de índole fisiológica, o termodinámica, y en su nivel  $\pi$  son de índole tecnológica; y las relaciones angulares, en su nivel  $\varphi$  tienen un contenido biológico o ecológico, y en su nivel  $\pi$ , tienen un contenido eminentemente religioso. (Bueno 1987b: 185)

Desde la idea de los ejes del espacio antropológico, el materialismo cultural de Harris, y el materialismo histórico de Marx, son teorías planas, pues sólo consideran pertinentes las relaciones de unos hombres con otros (H-H, circular) y las relaciones de los hombres con la naturaleza (H-N, radial). Se trata, por tanto, de espacios antropológicos bidimensionales. Las distinciones clásicas base/superestructura y base/estructura/superestructura pueden reinterpretarse desde la teoría de los tres ejes del espacio antropológico: las relaciones radiales (H-N) se podrían coordinar con la base: el hombre se encuentra determinado por el medio ecológico donde vive. Las relaciones circulares (H-H) se pueden poner en relación con la estructura: las formas de organización de la vida doméstica y política, los sistemas de parentesco, etc. son relaciones circulares. Por último, lo que el materialismo cultural llama superestructura puede ser circular (el juego, como relación H-H) o radial (el arte como imitación de la naturaleza o como composición y manipulación de materiales). Ni el materialismo histórico ni el cultural hacen uso explícito de las relaciones angulares (H- $\mu$ ) y por eso la religión, como contenido superestructural,

aparece reducida, bien al eje circular (H-H) (Feuerbach: "el hombre hizo a Dios a su imagen y semejanza"), bien al eje radial (H-N) (Harris: la religión como alucinación, como metafísica del mundo) (10). La inexistencia de relaciones angulares es lo que hace que para el materialismo histórico y, sobre todo, para el materialismo cultural, las superestructuras aparezcan como cantidades despreciables, como aliviaderos del sistema (ocio, juego, arte) o como mera alucinación confusa y errónea (religión).

Por lo que se refiere a las relaciones circulares (H-H), el materialismo cultural es una teoría antropológica que postula como principio la relación de igualdad entre todos los hombres, tanto en el espacio como en el tiempo (11). Todos los hombres son iguales frente a la naturaleza, pues pertenecen a la misma especie homo sapiens sapiens. Frente a la diversidad empírica de culturas, de tribus, de razas, etc., se debe suponer que cualquier hombre de cualquier cultura, en cualquier tiempo histórico o prehistórico, es igual, en cuanto a sus capacidades, a cualquier otro. Como consecuencia de esta relación de igualdad entre los hombres, el materialismo cultural puede ser aplicado en cualquier lugar (es, por tanto, utópico) y en cualquier momento de la evolución cultural (es atemporal), pues el hombre ha tenido siempre las mismas características y capacidades.

La misma igualdad que se supone entre los individuos se postula entre culturas: cada cultura no es más que la adaptación de un grupo a un determinado medio ecológico. Por tanto, todas las culturas, en cuanto que adaptaciones a nichos ecológicos diversos, son igualmente válidas. Incluso las culturas tribales tienen ventajas frente a las socie-

dades estatales: un bosquimano !kung del desierto del Kalahari, o un machiguenga de los Andes peruanos trabaja la mitad de horas que un empleado europeo o americano, y disfruta de un hábitat no contaminado y un ritmo de vida sin stress (12). El materialismo cultural pasa por alto el "detalle" histórico de que una de las culturas existentes (la cultura occidental) está imponiéndose de tal forma sobre el resto, que abarca la práctica totalidad del planeta (13).

En el eje circular (relaciones H-H) también aparecen, sin embargo, en el materialismo cultural, relaciones de desigualdad: se describen relaciones de jerarquía, dominación, explotación. Pero todas estas relaciones forman parte de la estructura y, por tanto, son consecuencia del medio ecológico.

Como veremos a continuación, las relaciones circulares (H-H) que implican desigualdad son siempre sobrevenidas en el curso de la historia (o de la prehistoria), y están determinadas por relaciones de tipo radial (H-N), infraestructural. O, dicho de otra forma, la única relación circular (H-H) que es, en principio, válida es la de la igualdad en cuanto a capacidades de todos los individuos de la especie humana. Las relaciones de desigualdad (jerárquica, explotación, dominación política) surgirán después como consecuencia del carácter determinante de las relaciones radiales (H-N) sobre las circulares (H-H). La explotación, la dominación política, o la jerarquía, serán formas mediante las cuales el hombre se adapta a determinados medios ecológicos: serán relaciones sobrevenidas a la situación primitiva igualitaria. Las relaciones que tienen mayor importancia en el espacio relacional bidimensional del materialismo cul-



tural son aquellas que hemos llamado radiales (H-N). Las relaciones que el hombre mantiene con el medio ecológico en el que está inmerso son las que determinan el resto. Las relaciones H-N están en la base de cualquier explicación en antropología, pues antes que cualquier otra actividad, el hombre debe satisfacer una serie de necesidades básicas:

- 1.- Las personas necesitan comer y, por lo común, optarán por las dietas que ofrezcan más calorías, proteínas y otros nutrientes.
- 2.- Las personas no pueden permanecer totalmente inactivas, pero a la hora de enfrentarse a una tarea específica, preferirán realizarla consumiendo el mínimo de energía.
- 3.- Las personas poseen una sexualidad muy desarrollada y obtienen un placer reconfortante en el coito (heterosexual en la mayor parte de los casos).
- 4.- Las personas necesitan amor y afecto para sentirse felices y seguras y, a igualdad de las demás cosas, harán lo posible para aumentar el amor y el afecto que los demás les dan. (Harris 1979c tr.: 79) (14)

Estas necesidades son las mismas para todos los hombres, y en cualquier momento de la historia: son, por tanto, intemporales, ahistóricas.

Las relaciones radiales (H-N) unidas al principio del determinismo infraestructural y al de la presión ecoambiental y demográfica, son las responsables del cambio y la evolución cultural. El desequilibrio ecológico entre el hombre y la naturaleza es el motor de la historia. La razón que lleva a un cambio de modo de producción y, consiguientemente, a cambios en los modos de organización política y económica, no puede ser el exceso de bienes materiales sino la escasez, el agotamiento de los recursos, agravado por el crecimiento de la población (presión demográfica, presión ecoambiental, y el consiguiente desequilibrio ecológi-

co) (15).

Es precisamente el deterioro de las relaciones entre el hombre y el medio el que fuerza a los individuos a ensayar nuevos modos de producción más intensivos: ésta es la razón por la que surge el sedentarismo, la agricultura y la ganadería, las primeras jefaturas, los estados prístinos y, más recientemente, el feudalismo y el capitalismo.

Como se discutirá en el capítulo cuarto, el materialismo cultural se distingue del materialismo histórico precisamente en que éste último considera que la razón del cambio sociocultural reside en las relaciones circulares (H-H): el motor de la historia es la lucha de clases. Para el materialismo cultural, sin embargo, las razones de la evolución cultural hay que buscarlas en relaciones radiales (H-N): la presión demográfica y el desequilibrio ecológico que obliga a la intensificación de la producción (Bueno 1978f, Bueno et al. 1987a: 392-396).

El interés del materialismo cultural por dar primacía a las relaciones radiales (H-N), frente a las circulares (H-H), se pone claramente de manifiesto cuando Harris define el concepto de explotación: la desigualdad económica no implica explotación siempre que el bienestar de todas las clases mejore constantemente. La explotación existe cuando la clase subordinada experimenta privaciones en la comida, el agua, el aire, el ocio, la asistencia médica, el alojamiento y el transporte. Luego la explotación es una relación de privación de objetos naturales, es decir, radial (H-N) (16), aunque tenga como consecuencia una desigualdad circular (H-H). El concepto marxista de explotación, definido como

una relación circular (H-H) por la que una clase se apropia de la plusvalía generada por otra que realiza un trabajo monótono y alienado, queda de esta forma redefinido, remitido a una relación radial (H-N) de privación de determinados bienes, de suerte que toda su carga histórico-crítica queda evacuada en esta nueva definición harrisiana que podríamos coordinar con el liberalismo económico de los EE.UU. (17).

El canibalismo azteca, como forma suprema de explotación, es también explicado por Harris como una consecuencia de relaciones radiales (H-N), pues no es más que una forma (llamativa) de superar un déficit proteico endémico (Harris 1985a: 215-230, Harris 1979d: 53, 1979c 336 tr.: 364-365). La guerra (circular, H-H) en el caso azteca queda reexplorada desde la caza (radial H-N):

Más bien, mi punto de vista es que la práctica del canibalismo en la guerra fue un subproducto normal de la guerra preestatal, y que la pregunta que hay que responder no es qué impulsó a las sociedades preestatales a practicarlo sino qué les impulsó a no practicarlo. La escasez de alimentos animales entre los aztecas no les forzó a comer carne humana; simplemente, hizo que las ventajas políticas de suprimir el canibalismo se impusieran menos dejando la utilidad residual de los prisioneros de guerra más o menos en el mismo lugar que tenía entre otras sociedades como los tupinamba o los iroqueses. (Harris 1985a: 232-233) (18)

Otro caso recurrente en la bibliografía de Harris, en el que la primitiva igualdad entre los individuos humanos se ve rota por razones radiales (H-N), es el referente a las relaciones entre los sexos: la supremacía masculina como rasgo universal de todas las culturas actuales y extintas es consecuencia de la mayor aptitud del hombre, frente a la mujer, en la caza (H-N) y en la lucha cuerpo a cuerpo, como

consecuencia de su mayor desarrollo muscular, genéticamente determinado. Por tanto, la supremacía masculina (desigualdad relacional circular, H-H) es consecuencia de las relaciones radiales (H-N) diferenciales de ambos sexos (vid. Harris 1972d, 1974b, 1976b, 1977a: cap. 6, 1977b, 1978a, 1978j).

También la guerra de las sociedades preestatales, en cuanto relación de oposición entre grupos (H-H, circular), se explica como consecuencia de relaciones radiales (H-N, infraestructurales), y aparece entonces ligada a la explosión demográfica y al déficit proteico: la guerra entre los diversos grupos yanomamo es una forma de controlar la separación entre tribus que compiten por cotos de caza extensos, pero con escasos recursos proteicos; ocurre, además, que las actividades de combate favorecen el infanticidio preferencial femenino siendo, así, un modo indirecto de control de la excesiva explosión demográfica experimentada (vid. los detenidos análisis del caso yanomamo realizados por Harris en 1971a: cap. 12, 1974b: 51 y ss. tr.: 59 y ss., 1976b, 1977a: cap. 6, 1979b, 1984a, 1984b, 1987a: 57-62). Harris es incapaz, desde estos presupuestos, de explicar las razones que llevan a la guerra moderna: en la guerra moderna los pueblos contendientes no practican el infanticidio preferencial femenino, pues disponen de útiles sistemas anti-conceptivos hormonales:

¿Por qué persiste entonces la guerra? Tendré que posponer mi respuesta, concluyendo por el momento solamente que ni los instintos, ni la población pueden servir como razones. (Harris 1972b: 20) (19)

Como tendremos ocasión de analizar en el capítulo quinto, cuando hablemos de la evolución del materialismo cultural

en la biografía y bibliografía de Harris, en su última etapa (Harris 1987a: 12 y 55-56), termina por explicar la guerra moderna como motivada por relaciones H-H, de dominio y oposición de unos grupos sobre otros, pasando de un determinismo infraestructural (radial, H-N) a otro de carácter económico y político (circular, H-H, estructural). Tendremos ocasión de ver cómo, anteriormente a 1960, las relaciones radiales (H-N) no aparecen como determinantes de las relaciones circulares (H-H) o, dicho de otro modo, no aparece un determinismo infraestructural claro. De igual forma, en las últimas obras, se consideran como causas de evolución histórica factores que podríamos alojar dentro de la categoría de la estructura y que, desde un punto de vista relacional, son circulares (H-H): la presión de la nobleza feudal sobre los campesinos para intensificar la producción, y los crecientes intereses mercantiles, condujeron a la crisis del feudalismo (Harris 1977a: 260 tr.: 231-232); los pobres en la sociedad capitalista son víctimas de los mercados laborales estructurados y de las relaciones de mercado (Harris 1979c: 302 tr.: 330); la religión prospera por los intereses de élites dominantes como una forma de falsa conciencia (Harris 1979c: 110 tr.: 129-130); la pobreza de algunos grupos étnicos (negros e hispanos), en los EE.UU., no es una consecuencia del medio ecológico sino de la injusticia social y de la explotación de unos grupos por otros (Harris 1982c: 81); el consumo de vacuno en los EE.UU. se impone por las influencias de los grupos productores en el gobierno (Harris 1985a: 126).

En sus últimos escritos (Harris 1986d: 82-83, 1987a: 18-19) Harris ya adopta un determinismo político y económico en donde las causas de las diversidades culturales hay

que buscarlas tanto en la infraestructura (relaciones radiales H-N) como en la estructura política y económica (relaciones circulares, H-H):

cada vez más la solución del enigma de por qué ciertas formas de alimentación se desarrollan y persisten, debe buscarse en una combinación de factores biopsicológicos, infraestructurales, político-económicos y de utilidad. (Harris 1986d: 82) (subrayado nuestro) (20)

Como Conrad pone de manifiesto en su crítica de la estrategia del materialismo cultural, aplicado a la explicación de la expansión de los antiguos imperios peruanos, el problema consiste en determinar quién experimenta la presión ecológica:

tenemos que preguntarnos siempre ¿quién está experimentando el stress, quién está en posición de hacer algo, y por qué ellos piensan que lo que hacen es lo que más les interesa?. (Cowgill 1975: 507, citado por Conrad 1981a: 7) (subrayado nuestro) (21)

Pero de la evolución que experimentaron las teorías de Harris se hablará detenidamente en el capítulo quinto.

## OPERACIONES

El materialismo cultural, como conjunto de postulados teóricos que conforman una estrategia de investigación, pretende mantenerse dentro de la tradición operacionista de Bridgman (1927). En palabras de Harris:

De acuerdo con el físico-filósofo Percy W. Bridgman, se puede decir que un término adquiere su status epistemológico particular de acuerdo con el tipo de procedimientos u operaciones lógicas y conductuales por medio de las cuales se relaciona con su referente. (Harris 1964b: 3)

La necesidad de desembarazar las ciencias sociales y conductuales de su sobrecarga de conceptos mal definidos como status, rol, dominio, subordinación, grupo, institución, clase, casta, tribu, estado, religión, comunidad, agresión, explotación, economía, parentesco, familia, sociedad, social, cultura, cultural, y muchos otros, que forman parte del vocabulario básico de trabajo de todo científico social, está pidiendo a voces una fuerte dosis de operacionalismo. La falta de acuerdo sobre el significado de estos conceptos es una consecuencia de su inoperacionabilidad y representa un gran barrera para el desarrollo de teorías científicas sobre la vida social y cultural. (Harris 1979c tr.: 30) (22)

Podrían considerarse estas declaraciones como intencionales pero, en cualquier caso, no hay duda de que se realizan operaciones con los términos del campo antropológico: el materialismo cultural compone unos rasgos culturales con otros, sustituye y permuta términos simples y complejos, clasifica los contenidos de las culturas en diferentes categorías, construye modelos de evolución cultural, intenta retrodecir comportamientos y rasgos culturales, compara hechos, realiza cálculos de calorías, prótidos, y lípidos ingeridos o consumidos, suma, resta, multiplica y divide datos sobre densidades de población o crecimiento demográfico, hace estimaciones sobre el número de horas/hombre invertidas en un trabajo, etc. Componer, sustituir, permutar, clasificar, retrodecir, comparar, calcular, restar, sumar, multiplicar, etc., son operaciones que el científico debe realizar para poder construir teorías dentro de la estrategia del determinismo cultural.

Sin embargo, no debemos perder de vista, a la hora de analizar las operaciones entre los términos del material

antropológico, que algunos de esos términos, como ya quedó dicho, son conductas (o átomos de conducta, actones) de los individuos cuyas culturas estamos estudiando. Tales conductas constituyen entonces operaciones realizadas por los propios sujetos a quienes estudiamos: el nativo también clasifica de determinada forma los contenidos de su cultura, compara situaciones, realiza cálculos (acertados o no), y opera con objetos: caza, pesca, manipula, limpia, cocina, etc.

Por tanto, a la hora de intentar estudiar las operaciones como parte formal analítica sintáctica del campo antropológico, parece imprescindible distinguir estos dos tipos: por una parte, las operaciones que realiza el nativo y que aparecen como un término más de la categoricidad antropológica; por otra parte, las operaciones que realiza el científico que, operando con los términos del campo, intenta consolidar un cierre de operaciones entre tales términos y establecer relaciones esenciales entre ellos. La distinción no debe sorprendernos pues, como ya hemos tenido ocasión de exponer en el capítulo primero de este trabajo, de acuerdo con los análisis gnoseológico-especiales realizados desde la teoría del cierre categorial, las ciencias humanas se caracterizarían precisamente por el hecho de que las operaciones aparecen como términos de sus campos. Las ciencias humanas estudian campos que incluyen individuos en cuanto que realizan operaciones. En las ciencias físico-naturales los términos de sus campos no operan (las masas de la física newtoniana, o los electrones de la química clásica, no se puede decir que efectúen operaciones); las únicas operaciones que se dan en esas ciencias son las que realiza



el propio científico al manipular los términos: sumar, restar, unir, separar, mezclar, alejar, acercar, etc.

Este estado de cosas hace que, a la hora de analizar las operaciones que tienen lugar dentro o en torno al material antropológico, sea pertinente el uso de la distinción entre metodologías  $\alpha$  y  $\beta$  operatorias (23) como un recurso gnoseológico-general analítico que nos permita clasificar los distintos tipos de operaciones. Esta tarea tiene una importancia singular al discutir cuáles son las causas de la unidad del materialismo cultural como estrategia de investigación y como ciencia (tema del presente capítulo), puesto que según nuestra hipótesis de trabajo, es el cierre parcial de un sistema de operaciones materiales aquello que garantiza la unidad entre los términos de una ciencia.

Parece claro, entonces, el interés de establecer una taxonomía de los diferentes tipos de operaciones para posteriormente poder discutir la existencia de un cierre operatorio. La distinción entre metodologías  $\alpha$  y  $\beta$  operatorias ya fue introducida en el capítulo primero. Allí se puso de manifiesto cómo las ciencias físico-naturales sólo disponen de operaciones del tipo  $\alpha$ , mientras que las ciencias humanas y etológicas disponen de operaciones  $\alpha$  y  $\beta$ . Repasamos entonces las diferentes situaciones operatorias ( $\alpha_1$ ,  $\alpha_2$ I,  $\alpha_2$ II,  $\beta_1$ I,  $\beta_1$ II,  $\beta_2$ ) que se dan en este último grupo de ciencias.

La estrategia del materialismo cultural de Marvin Harris en Antropología puede considerarse un intento de explicar la evolución de la culturas humanas utilizando metodologías operatorias del tipo  $\alpha_2$ : se reconoce que los individuos que se estudian realizan operaciones (cazar, cocinar, danzar,

acechar, buscar, etc.), pero no se pretende encontrar las razones ( $\beta$ -operatorias) que mueven a esos individuos en sus acciones sino que se intenta explicar sus patrones de comportamiento remitiéndose a causas ( $\alpha$ -operatorias) de tipo tecno-demo-ecológico-ambientales, que se pueden considerar genéricas a diversos grupos humanos e, incluso, animales. El estudio de las condiciones ecológicas que rodean una cultura y de su influencia en la organización política o ideológica puede parecer tautológico, una especie de descriptivismo estéril que llevaría tan sólo a conclusiones del tipo: "la cultura  $c_1$  se encuentra adaptada al medio ecológico  $m_1$ " (24); sin embargo, no lo es tanto en la medida en que se realizan estudios comparativos entre culturas diferentes, y en la medida en que se pretenden integrar todas las explicaciones ( $\alpha_2$ -operatorias) en un modelo de evolución cultural.

Muchas de las críticas que Harris ha recibido pueden reinterpretarse como el desacuerdo de determinados autores sobre la suficiencia del plano  $\alpha_2$ -operatorio para interpretar el material antropológico (Bean 1979: 107, Staniford 1976: 329, Bernardi 1968: 522) (25). La metodología  $\alpha_2$ -operatoria considera que las operaciones que realizan los sujetos a quienes se estudia no son sino el resultado visible de causas generales que están en principio ocultas. En Harris, como en Darlington (vid. Darlington 1968), estas causas no son específicas del grupo humano, sino que son genéricas a un abundante grupo de animales. El hombre, en cuanto animal, comparte mecanismo zoológicos y ecológicos genéricos con otros mamíferos; sus mecanismos evolutivos son los mismos que funcionan en el resto de las especies (selección

natural, lucha por la supervivencia): la historia humana no es sino un capítulo de la historia de la evolución, ya que lo que se llama "evolución cultural" está sujeto a las mismas leyes generales que la evolución biológica.

Así pues, en la medida en que las operaciones de los nativos intentan ser explicadas desde esquemas que son genéricos a todos los animales (los mecanismos de la ecología biológica y la teoría general de la evolución), podemos decir que la estrategia del materialismo cultural pretende mantenerse en el plano operatorio que hemos descrito como  $\alpha_2$ , situación I (determinismo demográfico y ecológico). En la medida en que, para explicar las conductas de los nativos, se apele a causas que son específicas del grupo zoológico humano (organización económica y política, difusión, aculturación), el materialismo cultural será una metodología operatoria del tipo  $\alpha_2$ , situación II (determinismo económico-político). Desde el materialismo cultural, la evolución biológica y la evolución cultural comparten mecanismos que son genéricos (genérico-posteriores): en la evolución biológica se dan 1ª mutaciones genéticas al azar (causadas por errores de transcripción o por radiaciones) y 2ª, de estas mutaciones se seleccionan aquellas que son adaptativas para los individuos de acuerdo con el medio ecológico en que viven. En la evolución cultural 1ª se producen invenciones continuamente y al azar y 2ª, muchas de estas invenciones resultan ser inútiles de un momento dado de la historia (o de la prehistoria), pero otras resultan seleccionadas e incorporadas al bagaje tecnológico o cultural de un determinado grupo. La selección es realizada de acuerdo con el tipo de ventajas que ofrezca la innovación en relación con

la explotación de un determinado nicho ecológico. El principio de la invención tecnológica continua e indiscriminada es uno de los postulados fundamentales para que pueda funcionar la evolución cultural con los mismos mecanismos operatorios que la evolución biológica, pues este bagaje de invenciones, que se movilizan o no dependiendo de las condiciones ambientales, cumple la misma función que el pool genético de una especie, parte del cual se muestra fenotípicamente dependiendo de las necesidades adaptativas ecológicas. (En contra del paralelismo sistemas biológicos/sistemas sociales; mutaciones/invenciones, vid. Curtin 1981: 610, y apartado B de este capítulo).

Las razones internas a la historia de la tecnología que llevan a una determinada innovación (razones que serían  $\alpha_2$ , situación II o  $\beta_1$ , situación I) no cuentan para el materialismo cultural. En las explicaciones de Harris, la innovación tecnológica está siempre dispuesta para entrar en el devenir histórico; sólo es necesario que sea funcionalmente (ecológicamente) adaptativa: las culturas precolombinas no conocían la rueda, no por su falta de inventiva sino, sencillamente, porque no disponían de animales de tiro adecuados; la rueda, para estas culturas, no es más que un juguete (Harris 1977a: 42-43 tr.: 46-47). Herón de Alejandría habría inventado la turbina de vapor en el siglo III, y Leonardo da Vinci el helicóptero en el siglo XVI, pero tales inventos revolucionarios no se impusieron porque no se daban las condiciones materiales adecuadas (no había necesidades ecológicas o demográficas que obligaran a usarlos) (Harris 1979c: 59 tr.: 75-76). Por el contrario: "cuando estén maduras las condiciones infraestructurales, surgirán las ideas apropia-

das, y no una sino muchas veces" (Harris 1979c tr.: 75-76) (26). Tendremos oportunidad de tratar del principio de la invención tecnológica indiscriminada y continua más adelante (en el apartado dedicado al análisis de los principios del materialismo cultural, dentro de la gnoseología sintética), mas por lo que respecta a las operaciones, tan sólo queremos poner de manifiesto aquí que, dentro del esquema de la evolución cultural harrisiana, la invención tecnológica es una auténtica caja negra, un mecanismo misterioso que se moviliza cuando hace falta (como un cajón de soluciones ad hoc a determinados problemas), de modo que el materialismo cultural en ningún caso se interesa por los problemas internos al propio desarrollo tecnológico (¿pudo construirse un helicóptero en el siglo XVI sin que antes se inventaran y desarrollaran, hasta límites de una sofisticación impensable para Leonardo, los motores de combustión interna?). Para Harris, las invenciones tecnológicas, lo mismo que las mutaciones biológicas, ocurren continuamente, en cualquier lugar, en cualquier tipo de situación, cualquier tipo de in invención, al azar, en cualquier momento histórico: tan sólo hace falta que sean ecológicamente adaptativas. (como la mutación genética lo debe ser biológicamente) para que pasen a formar parte de un sistema sociocultural (de un fenotipo biológico). El uso de la metodología operatoria  $\alpha_2$ , en su situación I, es lo que hace posible aquí igualar evolución biológica y evolución cultural y, consecuentemente, mutación genética e invención tecnológica. Como contrapartida, la historia de la tecnología aparece como un epifenómeno de las condiciones ambientales: todo puede ser inventado en cualquier lugar y en cualquier momento y, por tanto, la

razón de que una innovación tecnológica pase a formar parte de la historia no es otra que la del reconocimiento social de su utilidad como adaptación a determinadas condiciones del ecosistema. La invención cultural también cumple la misma función: es una forma (específicamente humana) de adaptarse al medio; de la multitud de rasgos culturales que es posible inventar, serán seleccionados aquellos que tengan un valor adaptativo mayor para el individuo o para el grupo. La única diferencia operatoria que existe entre la evolución biológica y la evolución cultural es que, ésta última, se transmite inmediatamente a todos los miembros del grupo (y a los descendientes de la generación I y sucesivas), por difusión, imitación o aculturación (causas estas que, en cuanto específicas del campo antropológico, pueden considerarse  $\alpha_2$ -operatorias, situación II). La evolución biológica es lenta, pues la selección natural de los individuos más aptos actúa a través de generaciones. La evolución cultural tiene, sin embargo, un ritmo rápido, pues cualquier innovación tecnológica o cultural se transmite inmediatamente por difusión o imitación y puede quedar asimilada por completo en la generación siguiente (por aculturación). La cultura queda, entonces incorporada a un modelo ecológico común a todos los seres vivos, que es el modelo de la evolución biológica donde los individuos se adaptan al medio en que viven. De este modo, las diferentes culturas existentes y extintas no son más que formas de adaptación a medios distintos: las condiciones eco-ambientales, demográficas y tecnológicas son entonces las que determinan el resto de los contenidos culturales: organización política y económica, arte, religión, juego, ocio, vida doméstica, etc.: princi-

pio del determinismo infraestructural.

Igualmente, la historia queda incorporada como un episodio más de la evolución biológica. Las necesidades que se reconocen a los hombres (comer, mantenerse activos, fornicar, sentir afecto: Harris 1979c: 63 tr.: 79-80) son compartidas también por los animales. Estas necesidades son siempre las mismas y, por tanto, no cambian con la historia (son intemporales) (27).

Desde esta perspectiva del materialismo antropológico, las operaciones de los nativos son fenómenos cuyas causas hay que buscarlas por cursos operatorios  $\alpha_2$  I genéricas a los seres vivos: la guerra yanomami y el canibalismo azteca son adaptaciones culturales a medios con escasos recursos proteicos (Harris 1976b, 1979b, 1984a, 1984b, Gross 1975: 526-549, Good 1986, Harris 1977a: caps. 9-10, 1977d, 1979d, 1985a: cap: 10). Pero, igualmente, la caída del imperio romano o la invasión musulmana, serán también explicadas desde categorías  $\alpha_2$  I operatorias y, en este caso, ligadas a la tecnología: los godos, visigodos y vándalos montaban excelentemente a caballo (Harris 1985a: 94-96):

Todas las grandes batallas ulteriores en Europa fueron decididas por caballerías pesadamente armadas, formadas por caballos de montar, alimentados para llevar el peso extra de la armadura. (Harris 1985a: 96) (28)

La expansión de los imperios peruanos antiguos no será sino una consecuencia de factores climáticos (vid. Paulsen 1976, Isbell 1978, cfr. Conrad 1981). Del mismo modo, los tabúes dietéticos son una representación onírica consecuencia de imposiciones infraestructurales que determinan que no sea adaptativo para una cultura criar y comer cerdos o

utilizar las vacas para carne cuando pueden obtenerse otros rendimientos mayores: combustible, leche, tracción, piel, etc. (sobre la porcofobia vid. Harris 1972q, 1973b, 1985a: cap. 4; sobre el tabú dietético de la vaca sagrada de la India vid. Harris 1965a, 1977a: cap. 12, 1978f, 1982a).

La ortogénesis de la evolución cultural no es producto de un finalismo sino que, lo mismo que la ortogénesis de la evolución biológica, es el resultado de la actuación de una causa continua a lo largo del tiempo: en el materialismo cultural, esa causa no es otra que la presión demográfica que continuamente acecha a todas las culturas, y que ha llevado progresivamente al sedentarismo, a la domesticación de animales y plantas, a la aparición de los estados, etc. (en la línea de Cohen 1977). Como tendremos ocasión de analizar en este mismo capítulo, la presión demográfica también es postulada como principio del materialismo cultural pues, en cuanto relación H-N (radial), y como mecanismo operativo  $\alpha_2 I$  (genérico a todas las especies) es responsable de la evolución cultural.

Evolución biológica y evolución cultural son para Harris dos aspectos de un mismo proceso donde se seleccionan los genes y los rasgos culturales útiles para la especie por su valor adaptativo. Los genes que supongan desventajas para el individuo en su lucha por la supervivencia serán seleccionados en contra. Los aspectos de la cultura (creencias, formas de organización doméstica, política o económica) que impidan o dificulten la adaptación del individuo al medio ecológico en el que viva, serán también evitados (29).

Sin embargo, Harris, a pesar de sus prudentes declaraciones de intenciones (Harris 1986d: 62 y 79) ha sido mu-



chas veces criticado como funcionalista panglossiano, ya que, en la elaboración de las explicaciones de los enigmas culturales, termina siempre considerando que todo lo que existe, por el mero hecho de existir, es funcional, y que la historia no es más que la progresiva imposición de lo útil sobre lo inútil. Para Diener:

Hay que descartar el punto de vista ingenuo que considera la historia como la emergencia solamente de las cosas útiles. (Diener 1981: 491) (30)

Según Palmieri el modelo harrisiano es demasiado simple, pues

La perspectiva ecológica, por ejemplo, debe aceptar los rasgos culturales disfuncionales y no adaptativos, y debe reconocer que, un determinado rasgo cultural, puede ser funcionalmente positivo y funcionalmente negativo dependiendo de su medio ambiente temporal o regional. (Palmieri 1979: 486) (31)

En el mismo sentido se manifiesta George Armelagos (vid. Armelagos 1986).

Harris se ha defendido en multitud de ocasiones de estas acusaciones de panglossianismo (Harris 1967a, 1978b: 17, 1985a: 235, 1987a: 19-20). Pero una de las últimas y más interesantes polémicas mantenidas en torno al materialismo cultural y sus relaciones con la teoría de la evolución biológica y cultural, ha sido la mantenida con Mark N. Cohen, el célebre autor de la monumental obra sobre la crisis alimentaria de la prehistoria (Cohen 1977 tr.: 1981). Pasamos a transcribir un párrafo, que no tiene desperdicio alguno, en el que Cohen se desmarca del materialismo cultural en su interpretación de la evolución:

En contraste con el punto de vista más estricto del materialismo cultural de los editores de este volumen [(32)], yo mantengo un punto de vista sobre la evolución cultural humana tomado de Campbell (1965)

[(33)]. Campbell mantiene que la evolución cultural se asemeja a la evolución biológica en ser un proceso en dos fases. Las variaciones nuevas son creadas o introducidas en una población por medio de una serie de mecanismos (la invención y la difusión en la evolución cultural, la mutación y el flujo genético en el contexto biológico). Esas variaciones son, en segundo lugar, canalizadas por una supervivencia o selección diferencial. La segunda fase selectiva de este proceso elimina las variaciones disfuncionales o competitivamente no exitosas y, por consiguiente, impone límites al alcance de la variación potencial. Las culturas (o las partes de las culturas) que sobreviven, como los organismos que sobreviven, deben exhibir, por tanto, cierto mínimo grado de diseño adaptativo, dependiendo este grado de la dureza de la competición. Pero la naturaleza enormemente caótica de las fuerzas creativas y la existencia de series de fuerzas selectivas que compiten, sugieren que, dentro de los límites impuestos por la selección son posibles, y deben ser esperadas, una gran cantidad de variaciones caóticas, no adaptativas, e incluso medianamente disfuncionales. La teoría de la evolución cultural no puede predecir todos los hechos del diseño cultural más de lo que las reglas de la evolución biológica pueden predecir el diseño de los organismos específicos. (Cohen 1986: 279 nota) (ver también Cohen 1986: 262) (34)

Harris contesta a Cohen en el postfacio (Harris 1986d: 596-597) intentando limar las diferencias entre ambos:

no conocemos de nadie que suponga que todos los rasgos de la cultura -sobre formas dietéticas o sobre cualquier otro aspecto de la vida humana- puedan predecirse o retrodecirse. (subrayado en el original) (Harris 1986d: 597) (35)

Pero esto, en opinión de Harris, no nos impide seguir estudiando la evolución cultural desde presupuestos nomotéticos.

Por lo que respecta a las metodologías operatorias utilizadas por el materialismo cultural, la postura de Cohen

en el texto citado parece permitir que, dentro de los límites impuestos por la teoría evolutiva, se den variaciones que pueden ser no exitosas o, incluso, parcialmente disfuncionales, y que deberían ser estudiadas como consecuencia directa de las operaciones de los sujetos (de sus capacidades "creativas"). Para estudiar estas variaciones que van asociadas a operaciones de determinados sujetos se precisará de metodologías  $\beta_1$ -operatorias.

Para Harris, sin embargo, la ciencia idiográfica es imposible, pues toda ciencia supone generalización: nadie supone que todos los rasgos de las culturas puedan ser predichos o retrodichos (36) pero, aquellos rasgos que no puedan ser explicados por mecanismos  $\alpha$ -operatorios (en donde las operaciones de los sujetos son el resultado de causas externas), son rasgos que no podrán ser explicados de ningún otro modo. La Historia, o es  $\alpha$ -operatoria o no es ciencia; y la Historia como relato biográfico de las operaciones realizadas por determinados sujetos es un mero fenómeno que oculta las variables infraestructurales ecológicas y tecnológicas ( $\alpha$ -operatorias) que llevan a los individuos a actuar de una forma y no de otra. Las operaciones que los individuos realizaron no tienen por qué ser reconstruidas a su misma escala por el científico (metodologías  $\beta_1$ ) sino que se explican en virtud de causas externas a los sujetos (metodologías  $\alpha_2$ -operatorias) comunes a todos: alimentarse, permanecer activos, sentir afecto, etc. La ciencia se ocupa de lo universal y la Historia, en cuanto ciencia, también se debe interesar por desentrañar las leyes universales que subyacen al proceso de la evolución cultural (37).

Sin embargo, esta exigencia del materialismo cultural

de mantenerse siempre en un plano  $\alpha$  es incumplida por el propio Harris cuando, en el ejercicio de su estrategia de investigación, utiliza metodologías  $\beta$ -operatorias para explicar los enigmas culturales. Los planos  $\alpha$  y  $\beta$  conviven en la estrategia harrisiana, que se convierte en un auténtico bricolaje operatorio (38). Los mecanismos de operaciones de tipo  $\beta$  aparecen en la obra de Harris bajo la forma de un principio racional de optimización de beneficios y minimización de costos que todos y cada uno de los individuos practicarían, de suerte que los sujetos realizan cálculos (operaciones) para maximizar sus rendimientos. Tales cálculos deben ser re-descubiertos por el antropólogo que, de esta forma, intenta reconstruir operaciones que anteriormente realizaron los propios sujetos a quienes estudia: ésta es, precisamente, la situación que se describió como metodología  $\beta_1$ , situación I. Los casos en que Harris echa mano de las operaciones de los sujetos individuales para explicar enigmas históricos son abundantes: el tabú dietético de la vaca sagrada en la India surgió como resultado de "decisiones individuales de millones y millones de agricultores individuales" (Harris 1977a: 221) (39). Pero estas decisiones individuales son operaciones de los nativos a las que estamos atribuyendo la razón de un determinado comportamiento cultural. Esta situación hace que Sharma se pregunte:

¿Por qué necesitarían los hindúes una elaborada religión para fomentar una forma de actuar racional que sería seguida de todas maneras y que deberían justificar por sí misma? (Sharma 1981: 498-499) (40)

En el mismo sentido se manifiesta Alland (Alland 1975) con relación al tabú dietético del cerdo estudiado por Harris (Harris 1974b):

Necesitar un tabú para un animal que es ecológicamente destructivo es un derroche cultural. ¿Por qué utilizan cerdos si no son útiles en un contexto determinado? (Alland 1975: 67) (41)

Pero, al margen de que los tabúes dietéticos resulten o no redundantes, ¿qué es lo que hace que estas prescripciones aparezcan en forma religiosa en lugar de aparecer como reglas del sentido común? (Westen 1984a: 640-641) y, sobre todo, ¿cuáles son los mecanismos mediante los cuales las causas infraestructurales se traducen en intenciones (razones) conscientes o inconscientes para los sujetos? o, dicho de otra forma, ¿cómo se da la articulación entre las causas construidas en el plano  $\alpha_2$ -operatorio, situación I, y las razones construidas por los sujetos y reinterpretadas desde metodologías  $\beta_1$ -operatorias, situación I? o, acaso, ¿existe una especie de armonía preestablecida o un legislador platónico capaz de advertir las ventajas a largo plazo de un determinado rasgo cultural?

Las construcciones  $\alpha$  y  $\beta$ -operatorias aparecen, como vemos, superpuestas, no articuladas, de forma que, a la hora de explicar el origen de las culturas, o bien se esgrimen causas construidas paratéticamente por operaciones  $\alpha$  (causas ecológicas, demográficas, etc.) o bien se movilizan razones construidas operatoriamente por los nativos individuales y se reinterpretan por vía  $\beta$ -operatoria, como un principio de optimización de rendimiento. Otras veces se superponen soluciones construidas por los dos cursos operatorios  $\alpha$  y  $\beta$ , como si coincidieran milagrosamente.

Las construcciones  $\alpha$  y  $\beta$  operatorias aparecen en continua contigüidad sin que se determinen los nexos entre ellas: al lado de los cálculos de ingestión de proteínas y explota-

ción ecológica del lago de Méjico, se habla de cómo la clase dirigente azteca, en su interés por mantenerse en el poder, sancionó el canibalismo. Por un lado, se calculan calorías y se hallan densidades de población (operaciones  $\alpha$ ) y, por otro, se calculan horas/hombre, se habla de "competencia" y "prestigio" entre los kwakiult y se justifican comportamientos apelando al stress (plano  $\beta$ -operatorio).

Sin embargo, Marvin Harris intenta, aunque no siempre lo logre, mantenerse en un plano  $\alpha$ -operatorio donde, como ya quedó dicho en el apartado de las relaciones, se da primacía a las relaciones radiales (H-N) como causantes de la diversidad cultural. Pero la aparición del tabú dietético de la vaca sagrada en la India no puede explicarse sin acudir a las relaciones H-H (circulares) entre las diferentes castas, y sin usar conceptos tales como "apropiación" o "explotación" (que están contruidos con metodologías  $\beta$ -operatorias) (vid. Nonini 1982: 377-378, Diener et al. 1978a: 228, Batra 1979, 1982). Lo mismo ocurre a la hora de explicar la guerra moderna, que no es el resultado de mecanismos ecológicos impersonales (H-N,  $\alpha$ -operatorios), pues está causada en un contexto de relaciones H-H (circulares) donde es preciso recomponer las operaciones que realizan los sujetos para poder reexplicarlas por motivos históricos, de intereses económicos de clase, o psicológicos (pero en cualquier caso, mediante metodologías  $\beta_1$  ya sea en su situación I o en la II).

Las mismas limitaciones surgen cuando se trata de explicar la expansión de los imperios antiguos desde categorías radiales (H-N),  $\alpha$ -operatorias, como pone de manifiesto Conrad (Conrad 1981a, 1981b).

Cuando critiquemos las demostraciones construidas por el materialismo cultural (en el apartado B.1 de este mismo capítulo) tendremos ocasión de repasar los usos que Harris hace de los tipos de operaciones  $\alpha$  y  $\beta$ . El materialismo cultural pretende mantenerse en los límites de un determinismo naturalista que consideraría que las operaciones de los sujetos son apariencias que ocultan causas de tipo biológico o ecológico ( $\alpha$ -operatoria). La política, el arte, los juegos, la religión, en cuanto operaciones realizadas por los nativos, son consideradas como manifestaciones oníricas colectivas "cuya función es impedir que la gente comprenda qué es su vida social" (Harris 1974b, tr.:12-13) (42). Nunca se nos explica por qué los contenidos de estas alucinaciones colectivas son unos y no otros. Las operaciones de los sujetos aparecen como superestructuras, como mundos mentales emic, fenómenos, apariencias, que impiden a los actores, y a algunos antropólogos idealistas, comprender las verdaderas causas que mueven la vida social y cultural. Pero la consideración de lo  $\beta$ -operatorio como apariencial, fenoménico, nos obliga ahora a referirnos a los sectores del eje semántico de la gnoseología general analítica.

#### EJE SEMANTICO

Las partes analíticas genéricas de la idea de ciencia que distingue la teoría del cierre categorial se agrupan en tres ejes, cada uno con tres sectores, que dan lugar a una combinatoria muy fértil en la medida en que una determinada figura de una ciencia se proyecta simultáneamente sobre dos o, incluso, sobre tres ejes. Hasta ahora hemos estado hablando

do de los sectores del eje sintáctico que atienden a las relaciones de unos signos con otros (mediados por objetos o por sujetos), donde hemos distinguido los términos, las relaciones y las operaciones.

Pasamos ahora a analizar las partes analíticas de carácter semántico en donde se relacionan objetos a través de signos y sujetos. Dentro de este eje semántico se pueden diferenciar tres sectores: el sector fisicalista, el sector fenomenológico y el sector esencial (43). Si combinamos el eje sintáctico con el semántico podremos hablar de: términos fisicalistas, relaciones fisicalistas y operaciones fisicalistas; términos fenomenológicos, relaciones fenomenológicas, y operaciones fenomenológicas; términos esenciales, relaciones esenciales y operaciones esenciales.

Comenzando por el sector fisicalista, es evidente que el materialismo cultural, como estrategia de investigación antropológica, tiene contenidos fisicalistas (referenciales): Harris construye sus teorías basándose en observaciones propias o ajenas,; investiga en Brasil (Estado de Bahía) en 1950-1, 1962 y 1965, en Mozambique durante 1956-7, Ecuador, en 1960, e India en 1976. De todos estos estudios ha extraído información de primera mano. Sobre el resto de los temas tratados por Harris, podemos decir que las fuentes de documentación son muy diversas: estadísticas demográficas y económicas, cálculos ecológicos, trabajos de otros antropólogos o historiadores. Todo este material tiene unos contenidos fisicalistas obvios; el material contemporáneo está saturado de referenciales recogidos por él mismo; el material histórico contiene referenciales fisicalistas que son reli-



quias o relatos (44). Los términos a los que nos referimos con anterioridad (individuos, culturas, actones, objetos) no son el resultado de invenciones sino que tienen correlatos fisicalistas obvios, es decir, se refieren a objetos o conjuntos de objetos efectivamente existentes. Los individuos que estudia la antropología son términos fisicalistas. La naturaleza, como receptáculo inelástico finito en el materialismo cultural, también puede ser considerado un término fisicalista complejo. Las relaciones de desigualdad entre individuos, de opresión, de explotación, de jerarquía, relaciones con respecto a los objetos (la desigualdad en el disfrute de los bienes), o con respecto a otros sujetos (de igualdad de poder), son relaciones que hacen referencia a situaciones físicas realmente existentes. Del mismo modo, los individuos estudiados por el materialismo cultural son sujetos operatorios en sentido fisicalista: realizan operaciones diversas como juntar, separar, cazar, acechar, rellenar formularios con ordenadores, matar, construir, etc.

Por tanto, el materialismo antropológico de Harris utiliza términos, relaciones y operaciones que se refieren a hechos físicos (son alegóricos). Nada tiene que ver, pues, con disciplinas que manejan entes de ficción como la angeología, la mariología, la teología o la parapsicología.

El materialismo cultural también contiene fenómenos que no son sino las diferentes formas que tienen de presentarse los contenidos fisicalistas para diferentes sujetos. El nativo puede ser considerado un término fenoménico del campo antropológico harrisiano en la medida en que se presenta de forma diferente ante diferentes observadores. Hay términos complejos que son fenómenos y que deberán ser desglosados

para poder ser estudiados de forma esencial: las partes de una cultura tal como la describen los propios actores (emic) son, muy a menudo, fenómenos que el antropólogo tendrá que trascender para poder llegar a construir teorías de alcance global.

Las relaciones fenoménicas son muy abundantes: la relación de desigualdad efectiva que existe entre los individuos (desigualdad de recursos, de poder, de capacidades físicas e intelectuales, etc.), es un fenómeno que el antropólogo debe trascender para llegar a la hipotética relación esencial de igualdad (en cuanto a capacidades) de todos los individuos de la especie humana. Así se llega a la conclusión de que la sociedad primitiva era igualitaria y, por tanto, la desigualdad moderna y contemporánea es uno de los resultados aberrantes del capitalismo (vid. argumento de Harris 1977a). Del mismo modo, las relaciones entre objetos y sujetos, tal como las entiende el nativo (emic) suelen ser muchas veces fenoménicas. En Kerala (India), los nativos piensan que la proporción entre los sexos del ganado vacuno es de igualdad, cuando, en realidad, mueren muchos más machos que hembras (Harris 1971a 4ª ed.: 124 tr.: 130). Las relaciones que tienen lugar dentro de lo que el materialismo cultural llama estructura o superestructura (relaciones de organización política, económica o doméstica; relaciones de juego, ocio, o religión, etc) son consideradas también por Harris como epifenómenos que deben ser explicados desde la infraestructura.

También podemos hablar de operaciones fenoménicas: en términos generales, podemos decir que las operaciones que realizan los actores y que conforman su forma de conducta

y su cultura, son consideradas por el materialismo cultural como fenoménicas, como meros resultados de causas ecoambientales: la guerra yanomamo es un mero fenómeno operatorio que oculta un sofisticado mecanismo de regulación de la natalidad a través del infanticidio preferencial femenino. Los estudios psicológicos o histórico-biográficos de las operaciones de los sujetos son meros fenómenos que ocultan causas de carácter más general. O, dicho de otro modo, todo aquello que se construye en virtud de metodologías operatorias  $\beta$  es fenoménico: se parte de esas operaciones como efectivamente existentes, pero es preciso regresar a otros sistemas operatorios ( $\alpha$ ) esenciales. Las operaciones realizadas por los nativos son contenidos aparienciales que habrán de explicarse en virtud de causas más generales y por medio de mecanismos operatorios genéricos (zoológicos, ecológicos, climáticos, demográficos, etc.).

Por último, el sector de las esencias también está fuertemente saturado en la estrategia del materialismo cultural: el individuo humano estándar puede considerarse un término esencial, como también lo serían los actones, los episodios, las cadenas nodales, etc. (Harris 1964b: 36-53).

La relación de igualdad que se postula entre todos los hombres existentes y extintos, en cuanto constructo teórico, es una relación esencial. Las relaciones entre el medio y los individuos, dadas a través de patrones demográficos, o ecológicos, son relaciones esenciales ya que en ellas descansa la causación cultural. Las operaciones realizadas por el antropólogo para desvelar las leyes demo-tecnológico-ambientales que rigen la evolución biológica y cultural, son operaciones esenciales. Los tipos operatorios  $\alpha$  son esencia-

les, frente a los  $\beta$  que serían fenoménicos. La igualdad de necesidades que tiene que satisfacer el hombre, en cuanto relaciones esenciales radiales (H-N), determinan operaciones indispensables para que la especie humana siga aún viva: fornicar, mantenerse activos, guarecerse del frío y del calor, sentir afecto. La construcción de la verdad en la estrategia del materialismo cultural puede entenderse, entonces, como un regressus desde las operaciones de los nativos (consideradas como fenómenos) hasta otras operaciones de una genericidad mayor realizadas por el antropólogo: cálculos de calorías y proteínas, cálculo de condiciones de equilibrio ecológico y demográfico, etc. Posteriormente, desde este nivel  $\alpha$ -operatorio esencial, se iniciará un progressus hacia los fenómenos para intentar reexplicarlos y reexponerlos. Este progressus constituye una reducción de los fenómenos a las esencias. Por lo que se refiere a las relaciones, las circulares H-H y angulares H- $\mu$ , quedarán reducidas a las radiales H-N. Por lo que hace a las operaciones, los tipos  $\beta$ -operatorios quedarán reducidos a los  $\alpha$  (ecológicos, zoológicos, demográficos y, en general, biológicos). Como ejemplo paradigmático de esta reducción operatoria ya hemos hecho referencia a cómo la invención tecnológica queda reducida a la función que la mutación genética ocupa en la teoría neodarwinista de la evolución: nuevamente se trata de una reducción intercategorial (de la historia de la tecnología ( $\beta$ -operatoria) a la biología). Esta reducción es, además, formal, pues una parte significativa de los contenidos semánticos materiales de la historia de la tecnología han sido evacuados en el proceso reductivo (45).

El materialismo cultural, como estrategia operatoria en

la que los mecanismos  $\beta$  se reducen (o se pretenden reducir) a los  $\alpha$ , sirve para ejemplificar la naturaleza dioscúrica de estos dos planos operatorios: para que el plano  $\alpha$  pueda brillar, debe oscurecerse el plano  $\beta$ ;  $\alpha$  aparece como esencia y  $\beta$  como fenómeno. El materialismo cultural sería ciencia ( $\alpha$ -operatorio) pero no sería ciencia humana (pues lo  $\beta$ -operatorio es fenoménico) sino ciencia natural, antropología zoológica.

#### EJE PRAGMATICO

El eje pragmático recoge situaciones en las que los sujetos se relacionan con los sujetos a través de signos. Consta de tres sectores: autologismos, dialogismos y normas. Estos sectores pueden combinarse en el espacio tridimensional de los ejes gnoseológicos con la finalidad de lograr la mayor precisión analítica posible: así, podremos hablar de relaciones normativas esenciales (por ejemplo, el principio de igualdad de la naturaleza humana), o de términos fisicalistas dialógicos (la enorme literatura que se recoge en torno a la polémica de la vaca sagrada de la India, vid. bibliografía por temas). El eje pragmático hace referencia fundamentalmente a la actividad del científico en cuanto individuo subjetivo: el antropólogo aparece como un operador que construye autologismos y que se relaciona con otros antropólogos de forma dialógica.

Los contenidos más significativos del sector autológico, cuando se aplica al materialismo cultural, se podrían cifrar en las intenciones que esta estrategia de investigación tiene de convertirse en la única antropología viable. El mate-

rialismo cultural antropológico pretende ser la ciencia fundamental del hombre que engloba todas las demás ciencias humanas: la antropología como ciencia general de la cultura. Esta representación que el materialismo cultural tiene de su propia actividad no se corresponde con el ejercicio efectivo de la estrategia harrisiana conforme tendremos ocasión de argumentar en el apartado B.2 de este mismo capítulo.

La representación autológica construida por Harris, aunque será considerada por nosotros como gnoseológicamente errónea, no es, sin embargo, gratuita, pues descansa sobre una ingente actividad dialógica: el materialismo cultural se construye dialógicamente como una estrategia de investigación que pretende ser alternativa de otras muchas existentes o históricas. No es una casualidad que dos de los más voluminosos y polémicos libros de Marvin Harris (Harris 1968c, 1979c) tengan por argumento la crítica de las estrategias de investigación que compiten con el materialismo cultural. El determinismo harrisiano pretende ser la síntesis única del resto de las escuelas antropológicas y, por tanto, se presenta a sí mismo como una teoría científica reduccionista (46). El resto de las teorías antropológicas no son sino episodios históricos del largo, fatigoso y serpenteante camino que conduce al materialismo cultural (vid. Harris 1968c). Harris intenta reducir el resto de las escuelas tanto en el plano diacrónico (Harris 1968c) como en el sincrónico (Harris 1979c). No es, pues, casual que Harris haya sido acusado de dogmatismo (Anderson 1973: 187, Jarvie 1975: 264, Marshall 1968, Paul 1976: 126) y de reduccionista (Staniford 1976) (47).

El carácter pragmático-dialógico que tiene el materialis-

mo cultural se pone de manifiesto por la gran cantidad de investigadores que se han adherido a esta estrategia de investigación: M. Altschuler (1968), A. H. Berger (1976), M. Chibnik (1981, 1982, 1984), W. M. Davis (1981), A. García (1985), K. R. Good (1986: 407-427), L. S. Lieberman (1986), M. K. Opler (1965), B. J. Price (1982), entre otros. Por otra parte, las explicaciones dadas por el materialismo cultural han sido ampliamente contestadas por otros antropólogos, especialmente en el caso del tabú de la vaca sagrada, el canibalismo azteca, y la guerra yanomami (48).

La distinción emic/etic, que será estudiada y discutida más adelante, tiene que ver directamente con el sector dialógico del eje pragmático. Aquí el dialogismo se da por contraposición entre culturas preestatales/cultura occidental o entre conocimiento vulgar/conocimiento científico. Los contenidos etic de una determinada cultura son construidos (como términos, como relaciones, o como operaciones) por el científico de un modo esencial, precisamente como consecuencia de una perspectiva intercultural, comparativa, dialógica, de la que goza el antropólogo y carece el nativo. El dialogismo intercultural aparece como un mecanismo indispensable para la construcción de teorías esenciales sobre la evolución de las sociedades humanas, cosa que el mismo Harris pone de manifiesto al hablar de la importancia del método comparativo antropológico (Harris 1968c: cap. 6: X).

Por lo que se refiere al sector de las normas, el materialismo cultural pretende ser una construcción ajustada a los requisitos de la moderna epistemología: se trata de una estrategia de investigación empírica que elabora explicaciones universales siguiendo las normas de la mayor simplici-

dad y parsimonia. Sus teorías pueden ser falsadas de acuerdo con el criterio popperiano, existiendo, por tanto, mecanismos públicos de refutación.

En el materialismo cultural también hay contenidos normativos: los principios del materialismo cultural que serán expuestos a continuación como partes gnoseológicas sintéticas (singularmente, el principio de la presión demográfica creciente y el determinismo infraestructural) cumplen la función de normas que establecen prioridades en la elaboración de teorías y guían al científico (en cuanto sujeto operatorio autológico) en su tarea de recoger, seleccionar y elaborar los contenidos pertinentes del material antropológico.

## 2.- ESTUDIO DE LAS PARTES GNOSEOLÓGICAS SINTÉTICAS DEL MATERIALISMO CULTURAL

Las partes gnoseológicas genéricas a todas las ciencias, pueden serlo en un sentido anatómico, analítico, o en un sentido fisiológico, sintético. Ya hemos hecho un repaso de las partes analíticas que pueden diferenciarse en el materialismo cultural. Ahora, utilizando como referencia el estudio anatómico, vamos a referirnos a las partes sintéticas de la estrategia determinista. Las partes gnoseológicas sintéticas serán mecanismos, sistemas procesuales, que el materialismo cultural antropológico comparte con otras ciencias, físico-naturales o humanas.

Según se vió en el capítulo primero, la idea de ciencia de la teoría del cierre categorial, en cuanto idea comple-



ja, distingue dos tipos de partes sintéticas, genéricas a todas las ciencias: los principios y los modos gnoseológicos. Los principios gnoseológicos pueden ser de tres órdenes, dependiendo de los sectores del eje sintáctico a los que se apliquen. Así, tendremos: principios de los términos, principios de las relaciones y principios de las operaciones. Dentro de los modos gnoseológicos se distinguen cuatro figuras: los modelos, las clasificaciones, las definiciones y las demostraciones.

Vamos a intentar estudiar en qué medida la estrategia del materialismo cultural antropológico comparte con el resto de las ciencias estos mecanismos de funcionamiento. Aquí trataremos tan sólo de clasificar estas partes gnoseológicas sintéticas. En el apartado B.1 de este mismo capítulo se discutirá la mayor o menor capacidad de estas partes para configurar un cierre de un sistema de operaciones materiales que delimiten, desde dentro, la unidad de la categoricidad antropológica.

## PRINCIPIOS GNOSEOLOGICOS

Los principios gnoseológicos son partes sintéticas de las ciencias que regulan las relaciones entre los términos de un campo. Los principios introducen esquemas de identidad entre términos, relaciones, y operaciones de un campo. La identidad a la que se refieren no tiene un sentido ontológico (no es una lex entis), ni tan siquiera tiene un sentido psicológico (no es una lex mentis). Los esquemas de identidad de las diferentes ciencias son múltiples y, muchas

veces, se oponen unos a otros. Los principios gnoseológicos, por tanto, van referidos a un marco específico que es el que se configura en el cierre de operaciones del campo de cada una de las ciencias.

Los principios gnoseológicos deben distinguirse de los principios en un sentido lógico formal. Son principios que establecen relaciones entre términos materiales en cuanto contenidos semánticos (fisicalistas, fenomenológicos, o esenciales). No son exclusivamente hipótesis de un sistema lógico formal deductivo (aunque puedan reinterpretarse de este modo). El hecho de que sean principios materiales no quiere tampoco decir que sean principios ontológicos o metafísicos. Por el contrario, los principios gnoseológicos regulan relaciones materiales entre términos de un campo con el objeto de facilitar y ordenar las operaciones que se puedan establecer con esos términos a un determinado nivel, que sea el específico de cada campo categorial (molecular: química, celular: biología, etc). En este sentido, la existencia de principios gnoseológicos es imprescindible para que se pueda establecer un cierre de operaciones entre un grupo de términos y, por tanto, para configurar la unidad de una determinada ciencia. Una disciplina sin principios gnoseológicos específicos no será propiamente una ciencia.

En el capítulo primero hemos clasificado los principios de las ciencias de acuerdo con los sectores del eje sintáctico afectados. Podemos hablar de:

1.- Principios de primer orden o principios de los términos: establecen una relación de identidad entre términos de una misma clase para enclasar los términos de un campo.

2.- Principios de segundo orden o principios de las relaciones: regulan las relaciones entre términos de clases distintas y sirven, por tanto, para establecer analogías, homologías o relaciones estructurales entre los términos de un campo previamente enclasados.

3.- Principios de tercer orden o principios de las operaciones: instauran relaciones de identidad entre términos de clases distintas, pero de forma que la identidad está dada a través de operaciones. Estos principios son típicos de las ciencias físico-naturales, que tienen constantes y que están operatoriamente cerradas. En cambio los de primer orden son propios de ciencias clasificatorias, taxonómicas.

Estos principios irán también referidos a los sectores de los ejes semántico (como contenidos fisicalistas, fenomenológicos o esenciales), y pragmático (fundamentalmente como normas). No obstante, para los efectos de nuestra exposición, vamos a seguir, por motivos de claridad, la tipología expuesta anteriormente; dentro de cada orden de principios nos referiremos a su dimensión semántica y pragmática.

#### Principios de los términos (principios de primer orden)

Los principios de los términos son aquellos que estipulan relaciones de identidad entre términos de una misma clase. Son los propios términos que, en cuanto relacionados con otros, constituyen clases. En cualquier ciencia, los términos están enclasados de acuerdo con los estratos del eje semántico a través de los principios de los términos, que sirven a la vez para delimitar las clases de términos que están dentro de un campo de las que no lo están.

Las clasificaciones base/estructura/superestructura, emic/etic y conductual/mental, en cuanto componentes pramáticos normativos de la estrategia de investigación del materialismo cultural son, al menos intencionalmente, principios gnoseológicos de los términos del material antropológico. O, dicho con la terminología de Harris, estas clasificaciones son un intento de realizar una metataxonomía de las cosas culturales (Harris 1964b: VI) (49). La absoluta identidad entre los términos, según Harris, no se da nunca (Harris 1964b: 6-8), pero, además, no existen unidades que sean totalmente naturales (Harris 1964b: 12), aunque estas dificultades no deben impedirnos constuir clasificaciones de acuerdo con semejanzas y diferencias.

Según Harris, las razones que deben guiarnos a la hora de realizar estas clasificaciones, y a la hora de elegir las unidades mínimas a clasificar, no son otras que los resultados que se obtienen:

Un modo particular de clasificación es bueno o malo dependiendo de los resultados que se deriven de él. Si la clasificación revela relaciones de orden, es una buena clasificación. Si la clasificación no revela más que el caos, es inútil. (Harris 1964b: 14-15) (50)

El valor de una estrategia de investigación no radica en la profundidad de su punto de vista epistemológico, o en la brillantez de sus principios teóricos abstractos, sino en la fuerza de convicción de sus teorías sustantivas. (Harris 1977c tr.: 94)

La conclusión crítica no es cuáles son las unidades naturales más pequeñas, sino más bien cuáles son las unidades científicamente útiles más pequeñas. (Harris 1964b: 31) (subrayado en el original) (51)

Sin embargo, como veremos en el apartado B.1 de este capítulo, muchas de las razones que llevan a adoptar este tipo de clasificación son externas al campo antropológico.

Las clasificaciones base/estructura/superestructura, emic/etic, conductual/mental, no pueden considerarse dentro de los modos gnoseológicos como teoremas lógico-materiales, pues no son el resultado de un proceso operativo que tenga otros principios gnoseológicos, sino que, por el contrario, pretenden actuar ellas mismas como principios de los términos y como soporte de varios principios de las relaciones.

La distinción base/estructura/superestructura ha sido ampliamente tratada por Harris (Harris 1971a 4ª ed.: 113-128 tr.:123-136, 1979c: 46-77 tr.: 62-94, 1983a: 16). Podrían buscarse antecedentes en la distinción medieval: laboratores (infraestructura), bellatores(estructura), oratores(superestructura), o en la distinción: homo faber, hombre social y homo ludens. El primero en formular la distinción base/superestructura es Marx, como el mismo Harris reconoce (Harris 1968c: 240-241 tr.: 209-210) aunque han sido varios los autores que han criticado la pertinencia de aplicar la distinción marxista a las sociedades preestatales (Painter 1984: 651, O'Neill 1976: 297-298).

La categoría "base" sería un principio de los términos esenciales, pues es donde radican los términos que determinan el resto. La categoría "estructura" y la categoría "superestructura" serían principios de términos fenomenológicos.

Por lo que se refiere a la distinción emic/etic, tomada por Harris del lingüista K. Pike (Pike 1954), aparece en Harris, por primera vez, en el marco behaviorista de su obra

The Nature of Cultural Things (Harris 1964b: 133-151) con el objeto de separar el comportamiento verbal y el no verbal. Harris, sin embargo, se interesa por el comportamiento no verbal (al contrario que Pike (Pike 1954) y Kluckhohn (Kluckhohn 1949: 300) (vid. Harris 1964b: 143-144, 1979c: 34-35 tr.: 50-51, 1968c: cap. 20 § XXI, XXV, XXVII; XXIX) (52), ya que el estudio de las reglas de comportamiento verbalmente formuladas no enseña gran cosa acerca del comportamiento efectivo de los individuos que, en principio, debería de estar relacionado con esas reglas y, por tanto, no es útil a la hora de predecir o retrodecir el comportamiento (vid. Harris 1976a): los individuos mienten, silencian información, y tienen siempre a mano una nueva regla para transgredir reglas anteriormente formuladas.

Harris pretende que el status de estas dos categorías es el mismo:

insistir en la separación de los fenómenos emic y etic, y de las consiguientes estrategias de investigación, no equivale a afirmar la mayor o menor realidad, o el estatus científico más elevado o más bajo de ninguno de ellos. (Harris 1968c tr.:500) (53)

Sin embargo, relacionando esta distinción con el principio del determinismo infraestructural conductual etic, queda claro que la categoría emic es un principio de los términos fenomenológico, mientras que la categoría etic es un principio de términos esenciales (54). Lo etic aparece como determinante de lo emic y, de hecho, Harris pretende que funcione como un principio de términos esenciales (en el sentido en que hemos utilizado esta palabra en el eje semántico de la gnoseología general analítica), pues como el mismo afir-

ma:

La prueba de la adecuación de las descripciones etic es, única y exclusivamente, su capacidad para generar teorías fructíferas desde un punto de vista científico sobre las causas de las semejanzas y diferencias culturales. (Harris 1979c tr.: 47) (55)

Por último, la clasificación de las cosas culturales en dos campos, conductual y mental, pretende también presentarse como un principio gnoseológico de los términos. La inclusión del terreno de lo mental dentro del campo de la antropología queda justificada del siguiente modo:

el campo de investigación cultural incluye aquellas respuestas internas que están fácilmente expuestas a la observación externa en virtud de su efecto directo sobre partes externas del cuerpo y sobre el medio ambiente próximo al cuerpo. (Harris 1964b: 20-21) (56)

La categoría de lo mental incluye niveles claramente inconscientes, como las estructuras profundas del lenguaje, niveles semiconscientes, como son algunas normas de conducta y, finalmente, niveles conscientes, como son los valores, proyectos, objetivos, aspiraciones, etc. (Harris 1971a 4ª ed.: 122-123 tr.: 128-129, 1983a: 12-13). En el apartado B.1 de este capítulo se discutirá la pertinencia de la distinción conductual/mental propuesta por Harris. Aquí, sencillamente, sólo queremos poner de manifiesto que los contenidos incluidos en la categoría de lo mental son de rango gnoseológico diverso. La Langue es un contenido esencial, mientras que las normas o los objetivos son conductas verbales (parole), fenoménicas.

Hablando en general, y fijándonos en los usos que Harris hace de la distinción (y no en sus declaraciones de intencio

nes), podríamos decir que lo mental es una categoría que actúa como principio de términos fenomenológicos, mientras que lo conductual se referiría a términos esenciales. Como veremos al hablar de los principios de las relaciones, es la conducta la que determina el pensamiento:

Lo que desconcierta a muchas personas es cómo se puede mantener que la conducta determina el pensamiento, cuando su propio comportamiento no parece, desde un punto de vista intuitivo, sino la exteriorización de fines mentales y preceptos morales. (Harris 1979c tr.: 75) (57)

La distinción conductual/mental aparece cruzada con la distinción emic/etic en una matriz de doble entrada que da lugar a cuatro situaciones: los datos que recoge el antropólogo pueden ser conductuales etic, conductuales emic, mentales emic y mentales etic (Harris 1979c: 38 tr.: 53-54). Sin embargo, propiamente, el material antropológico puede situarse, de acuerdo con la estrategia de Harris, en algún lugar de una matriz tridimensional que conformaría un paralelepípedo de 3x2x2: base/estructura/superestructura, emic/etic, conductual/mental. Esto da lugar a doce categorías que actúan como principios gnoseológicos de los términos del campo antropológico. De estas doce situaciones, una de ellas, lo infraestructural conductual etic, tiene contenidos esenciales, pues, como veremos al hablar de los principios de las relaciones, determina el resto. Por el contrario, la superestructura emic mental sería fenoménica. Entre ambos extremos se sitúan las restantes diez categorías que estarían graduadas semánticamente.

En resumen, podemos considerar que estas clasificaciones



que utiliza la estrategia del materialismo cultural en antropología no son propiamente teoremas en un sentido lógico-material (como pueda serlo la tabla periódica de los elementos de Mendeleiev, o la clasificación de los diferentes tipos de movimiento en la mecánica newtoniana). Las distinciones base/estructura/superestructura, emic/etic, conductual/mental, no se deducen del material antropológico operado de acuerdo con otros principios gnoseológicos. Al contrario, son ellas mismas principios que sirven para enclasar términos y que hacen posible la existencia de principios de relaciones entre términos de diferentes clases. Estas categorías no sacan términos a partir de relaciones sino que son materialmente anteriores a la constitución de las relaciones mismas. Semánticamente instauran categorías fenoménicas y esenciales que tienen referentes fisicalistas obvios. En sentido pragmático pueden considerarse como normas cuya función consiste en guiar la investigación antropológica.

En cualquier caso, para que esta metataxonomía de cosas culturales pueda ser considerada con pleno derecho un principio gnoseológico efectivo de los términos del campo antropológico, deberá dar lugar a teoremas lógico-materiales en los que se construyan verdades semánticamente esenciales mediante procesos de confluencia de operaciones en una identidad sintética. De no ser así, no cabrá hablar con propiedad de auténticos principios gnoseológicos de los términos. Por ello, será necesario discutir en qué medida estos principios quedan integrados en un cierre operatorio material o, por el contrario, son externos a la categoría antropológica (vid. apartado B).

### Principios de las relaciones (principios de segundo orden)

Los principios de segundo orden son aquellos que establecen relaciones entre términos de clases diferentes dentro del campo de una ciencia. El principio de inercia de la mecánica de Newton es un principio gnoseológico de orden segundo, pues establece una identidad entre movimientos muy diversos (todo móvil sobre el que no actúe una fuerza, o está en reposo, o se mueve con movimiento rectilíneo uniforme). Este principio, aunque esté obtenido en el curso de procesos operatorios, se resuelve en una relación entre términos de un grupo (en este caso, móviles).

Los contextos determinantes, en cuanto conjunto de términos que mantienen relaciones definidas (de identidad, pero también de semejanza, de homología, de congruencia, de causalidad, etc.), pueden ser considerados como principios gnoseológicos de los términos. Construyen figuras relacionales privilegiadas por su fertilidad para insertarse en cursos operatorios contruidos a los cuales ellas mismas dan lugar (Bueno 1976a: 639-667).

Como resultado de nuestro análisis de la estrategia del materialismo cultural vamos a referirnos aquí a los siguientes principios gnoseológicos de las relaciones: en primer lugar, el principio de igualdad de la naturaleza humana como un principio de identidad de segundo orden. En segundo lugar, nos referiremos al principio del determinismo infraestructural conductual etic. Este principio incluye un determinismo cultural relacional en dos sentidos: 1.- las relaciones radiales (H-N) determinan las relaciones circula-

res (H-H) y las angulares (H- $\mu$ ); 2.- las relaciones construidas mediante cursos operatorios  $\alpha$  determinan aquellas construidas mediante cursos operatorios del tipo  $\beta$  .

Estudiaremos, también, algunas figuras gnoseológicas (modos de producción y reproducción) que podrían parecer con textos determinantes del campo antropológico, aunque efectivamente no lo son.

### El principio de igualdad de los individuos humanos

Uno de los retos con los que se ha tenido que enfrentar el desarrollo de una teoría antropológica científica es, según Harris, (Harris 1968c: 80 y ss. tr.: 69 y ss.), la eliminación del determinismo racial de Edward Long, Gustav Klemm, J. A. de Gobineau, y tantos otros. El racismo, en la medida en que postula diferencias entre grupos humanos, supone un claro impedimento para la construcción de una antropología cultural. La desaparición del llamado "racismo científico" sienta las bases de uno de los principios fundamentales de toda antropología contemporánea: la especie homo sapiens sapiens puede considerarse homogénea. No existe un aislamiento reproductor suficientemente grande para que se pueda aplicar con claridad el concepto biológico de raza. Tan sólo se podrá hablar de clinas genéticas. Por ello, se debe suponer la igualdad de todos los individuos de la especie humana, tanto en el espacio como en el tiempo histórico:

El moderno homo sapiens es una especie polimorfa integrada por muchas poblaciones reproductoras [breeding populations] relativamente aisladas, algunas de las cuales han sido tradicionalmente cla

sificadas como razas. Con su implicación de subespecie a punto de bifurcarse para formar una especie nueva, el término raza no es, estrictamente hablando, una designación taxonómicamente adecuada para cualquier población humana contemporánea. (Harris 1971a tr.: 120-121) (58)

Todos los hombres existentes y extintos tienen las mismas capacidades y, básicamente, las mismas características genéticas. No existe relación entre genes y tipos de culturas (Harris 1968a: 267 tr. 1977: 100) pues los rasgos culturales se transmiten por procedimientos independientes de la genética (básicamente, por aprendizaje y aculturación) y en el curso de una sola generación:

Los hijos de americanos blancos de habla inglesa, criados por padres chinos, aprenden el chino a la perfección, manejan los palillos con precisión impecable, y no experimentan ningún impulso súbito e inexplicable de comer hamburguesas. A la inversa, los hijos de padres chinos, educados en el seno de familias americanas blancas, hablan el dialecto inglés estándar de sus padres adoptivos, son incapaces de usar los palillos, y no sienten ninguna añoranza irresistible de la sopa de nidos o el pato a la pequinesa. (Harris 1979c tr.: 144) (59)

Del mismo modo que la especie humana es uniforme en cuanto a capacidades físicas e intelectuales, también es uniforme por lo que se refiere a las necesidades que los sujetos deben satisfacer. Estas necesidades, como ya quedó dicho al hablar de los sectores analíticos sintácticos, son las mismas para todos los individuos: comer, mantenerse activos con el mínimo esfuerzo, realizar actos sexuales, y sentir afecto (Harris 1979c: 63 tr.: 79-80). Del mismo modo, el repertorio conductual atómico (actonémico) de toda la especie humana es, en lo fundamental, uniforme (Harris 1964b: 50-51).

El principio de igualdad de los miembros de la especie

humana, en contra de lo que pueda parecer, no es meramente obvio o trivial, dada la diversidad racial, la diversidad histórica, y la propia aparición del material antropológico que, por cuestiones de origen, puede ser agrupado en contextos diferentes: americanos (Morgan), samoanos (Mead), Trobriandeses (Malinovski), etc. La antropología física, como estudio de la "fauna humana" (Alejandro von Humboldt) se constituye en virtud de las diferencias estructurales, fisiológicas, anatómicas, genéticas y causales entre diferentes grupos de individuos (Bueno 1987b: 201).

Como principio nivelador de razas, implica la asunción de que las diferencias raciales son secundarias cuando la historia nos muestra que han jugado un papel decisivo en los episodios de colonización (aunque no deban jugarlo). Como principio nivelador de las necesidades humanas, supone que éstas son atemporales y utópicas. Parece como si las necesidades de un Neanderthal, de un trobriandés del pacífico meridional, o de un yanomamo de la selva ecuatorial venezolana, fueran las mismas que las de un norteamericano o europeo contemporáneo (eventualmente Ronald Reagan o el Papa Juan Pablo II). Como principio universal nivelador de la conducta supone, en el ejercicio de construcción de las diferentes demostraciones ensayadas por Harris, que la conducta humana está definida por la racionalidad económica, cuestión ésta muy dudosa cuando se trata de sociedades preestatales o prehistóricas.

En cualquier caso, el principio de la igualdad de los individuos humanos es un genuino principio de segundo orden en la medida en que pretende establecer relaciones de identidad entre términos del campo antropológico que desde el pun-

to de vista fisicalista pueden ser enclasados en conjuntos distintos: las diferentes razas, y los distintos contextos culturales, aislados entre sí. En este sentido actúa como filtro del material antropológico mismo, pues hay multitud de contenidos que pueden ser segregados de la raza: la inteligencia, ciertas formas de arte y juego, la ciencia, la filosofía, la economía de mercado, etc. Desde un punto de vista pragmático, puede entenderse como autológico (como un principio moral privado o una mera intuición) aunque sea más correcto considerarlo como normativo: el principio de la igualdad de los individuos humanos será una regla que estipula una relación de identidad entre términos de clases distintas, con el fin de poder utilizar al hombre como una constante, y la cultura como una variable, cuando se utilice el método comparativo o histórico (en el sentido de White 1949: cap. VI). Desde el punto de vista semántico, este principio desvela una relación de identidad entre clases que se supone esencial. La diversidad fenotípica y cultural es un caos fenoménico.

El principio del determinismo infraestructural y otros principios asociados.

El principio de determinación infraestructural conductual etic (60) es el que establece las prioridades de unas clases de términos sobre otras a la hora de buscar las causas de la evolución sociocultural. Este principio tiene claros antecedentes en Marx (1970 [1859]: 21) (61). Harris habla de un determinismo probabilista para defenderse de las críticas de Service (1968a: 406-407), que acusa a Harris de mo-

nismo simplificador. Para Harris, sin embargo, la postura de Service es una forma de eclecticismo (Harris 1979a: 203). Todas las ciencias actúan de acuerdo con una causalidad probabilística:

En el contexto de la ciencia del siglo XX, ya no se habla de causa y efecto en el sentido de una relación mecánica en proporción de uno a uno entre variables dependientes e independientes. En la física subatómica hace tiempo que impera el "principio de indeterminación" de Heisenberg, que suple las certezas causa y efecto por las probabilidades causa y efecto con respecto a las micropartículas. Desde que el paradigma "una excepción refuta la regla" ha perdido su dominio en la física, yo, por lo menos, no tengo intención de imponerlo en los fenómenos culturales. (Harris 1977a tr.: 11)

¿por qué tendría la antropología que seguir sufriendo el peso de los conceptos newtonianos que la física habría abandonado? Si las probabilidades habían reemplazado a las certezas mecanicistas ¿por qué tendrían los antropólogos que exigir de sus leyes que no admitiesen excepciones? (Harris 1968c tr.: 245) (62) (en el mismo sentido vid. Harris 1979c: 71 tr.: 89, 1979c: 159-160 tr.: 182)

La causalidad como relación binaria (infraestructura=causa, estructura y superestructura=efecto), es la que hace posible la explicación de las diferencias culturales. No vale para predecir el futuro de una cultura, pero sí puede ser usada en la retrodicción, es decir, puede ser aplicada a los estudios históricos (Harris 1968c: 220 tr.: 191, 1977a). El principio del determinismo infraestructural asociado a una idea de causalidad como relación binaria causa-efecto tiene implicaciones en el sector de las relaciones y en el sector de las operaciones de la gnoseología analítica. En primer lugar, supone dar prioridad a las relaciones radiales (H-N) como causas del cambio y de la evolución cultural.

Las causas de la transformación social y cultural no son otras que la presión demográfica y la tendencia a intensificar la producción (Harris 1977a: 5-6 tr.: 15-16). Las relaciones circulares (H-H) y angulares (H- $\mu$ ), en cuanto contenidos estructurales o superestructurales, son considerados efectos (probabilísticamente hablando), lo cual no significa que el materialismo cultural niegue la libertad humana (63). Pero es que, además, en segundo lugar, el principio del determinismo infraestructural conductual etic supone, al menos en el uso que hacen de él Harris y sus discípulos, una aplicación del principio de causalidad a los mecanismos operatorios. Utilizando la terminología introducida anteriormente, podríamos decir que el principio del determinismo implica que las relaciones construidas por el científico mediante mecanismos  $\alpha$ -operatorios son la causa de las relaciones construidas por procedimientos  $\beta$ -operatorios. Más concretamente, las relaciones construidas por operaciones  $\alpha_2$ , situación I, son esenciales frente a las construidas por operaciones  $\beta_1$ , situaciones I y II, que son fenoménicas. Dicho de otro modo, aquellas relaciones que el antropólogo construye partiendo de las operaciones de los nativos, pero regresando a contextos biológicos o ecológicos, son las que determinan el resto de las relaciones construidas intentando reproducir las operaciones de los nativos. Las relaciones de parentesco, dominio, poder, etc., en cuanto relaciones reconstruidas por mecanismos  $\beta_1$ , están determinadas por relaciones de carácter ecológico o demográfico (zoológicas, genéricas). Esta situación lleva a Harris a ejercer dos principios de carácter  $\beta$ -operatorio que aparecen como consecuencia de la prioridad de las relaciones construi



das por mecanismos  $\alpha_2$ : se trata de: 1.- el principio utilitarista de optimización de la razón costo/beneficio y 2.- el principio de la invención tecnológica y cultural constante.

1.- Por lo que se refiere al principio de optimización, la suposición de que los individuos humanos de todas las culturas y de todas las épocas actúan movidos por un interés de minimizar costos y maximizar beneficios (Harris 1986d: 74-75), implica dotar a toda la especie humana de un fin general construido por vía  $\beta_1$ -operatoria: esta optimización, operación que tiene lugar en la conducta de cada uno de los individuos, es reconstruida por el antropólogo, luego conlleva la utilización de una metodología operatoria  $\beta_1$ , situación I. Sin embargo, esta relación óptima entre costo y beneficio construida por vía operatoria  $\beta_1$ , no es más que un efecto de causas de tipo  $\alpha$ , ecológicas: todos los sistemas ecológicos se autorregulan de la forma más económica posible (Harris 1986d: 74). Como Harris muestra (Harris 1985a), la relación costo/beneficio, considerada ecológicamente, es la responsable de los tabúes dietéticos del cerdo, caballo, camello, perro, o gato. Las prescripciones que regulan el principio de optimización pueden venir por vía religiosa o como reglas utilitarias del sentido común: Harris no nos explica por qué en unos casos se escoje un mecanismo regulador laico y en otros un regulador religioso. Nunca hay irracionalidad en el cosmos sociocultural (64): cuando consideramos algo como irracional al reconstruirlo por mecanismos  $\beta$ -operatorios, veremos que si ensayamos explicaciones del tipo  $\alpha_2$ -operatorias se desvanece tal irracionalidad bajo la forma de un sistema ecológico lleno de rasgos funcionalmente positivos. Un ejemplo elocuente lo tenemos en la expli-

cación dada por Harris al, aparentemente, irracional tabú dietético de la vaca sagrada de la India (Harris 1965a, 1966c, 1967a, 1967c, 1968c, 1971b, 1972f, 1972h, 1974b, 1974c, 1974d, 1975b, 1977a: cap. 12, 1978f, 1979a, 1981b, 1982a, 1985a: cap. 3) (65).

Paul y Rabinow (1976) han estudiado la utilización del término "racionalidad" en la obra de Harris y han distinguido cuatro significados: uno de ellos es el genérico: la racionalidad significaría que todo lo que ocurre debe tener una razón. Otro de los significados es de carácter  $\alpha$ -operatorio: racional significa que algo es ecológicamente adaptativo. El tercer y cuarto significado están contruidos por vía  $\beta$ -operatoria: racional es el interés económico individual o grupal. El principio de optimización costo/beneficio es un resultado del principio del determinismo cultural: Harris reconstruye por una vía  $\beta$ -operatoria una moral monástica individual utilitarista (del estilo de Stanley Jevons) que es el efecto de causas ecológicas (que incluyen mecanismos operatorios  $\alpha_2$  I genéricos).

2.- Por lo que se refiere al principio de la invención tecnológica y cultural constante, Harris mantiene que, dadas las condiciones infraestructurales adecuadas, una determinada invención surgirá independientemente de las operaciones individuales ( $\beta$ ) de un genio creador. La teoría de la evolución de Darwin era socioculturalmente tan necesaria que hubiera surgido igual, como lo demuestra la obra de Wallace (Harris 1968c: 105 tr.: 91) (66). El principio de la simultaneidad de la invención de Harris tiene, curiosamente, antecedentes en A. Kroeber (Kroeber 1917: 199). La invención tecnológica cumple dentro de la evolución cultural la

misma función que las mutaciones genéticas cumplen en la teoría de la evolución neodarwinista.

Las operaciones realizadas por los nativos para producir una determinada innovación tecnológica o cultural (que pueden ser reconstruidas por el antropólogo en virtud de mecanismos  $\beta$ -operatorios) son consideradas irrelevantes, y se supone que se repetirán una y mil veces si se dan las condiciones ecológicas ( $\alpha$ -operatorias) necesarias para que tal invención se haga imprescindible. Nuevamente las relaciones construidas por mecanismos  $\alpha$ -operatorios determinan aquellas que se puedan construir por mecanismos  $\beta$ -operatorios. Si un invento no es tecnológicamente adaptativo, pasará inadvertido: el helicóptero de Leonardo, la turbina de vapor de Herón de Alejandría (Harris 1979c: 59 tr.: 75-76), o la rueda en el Nuevo Mundo (Harris 1979c: 42-43 tr.: 46-47) (67).

El principio de la invención tecnológica simultánea y continua funciona de forma que las causas de la invención (que podrían ser reconstruidas desde la historia de la ciencia o de la tecnología por medio de metodologías  $\beta$ ) haya que buscarlas en las condiciones ecológicas (que serán estudiadas mediante tipos operatorios  $\alpha$ ). La innovación tecnológica no es sino un efecto de la presión de un ecosistema:

Así, un sistema sometido a una perpetua intensificación, sólo puede sobrevivir si está igualmente sometido a un perpetuo cambio tecnológico. Su capacidad de mantener los niveles de vida depende del resultado de una carrera entre el progreso tecnológico y el inexorable deterioro de las condiciones de producción. (Harris 1977a tr.: 239) (68)

El principio del determinismo infraestructural conductual etic está asociado, como hemos visto, con otra serie de principios:

En primer lugar, con el principio de la presión demográfica y la intensificación creciente como motor de la evolución cultural, lo cual implica suponer que las relaciones radiales (H-N) son causa de las circulares (H-H) y angulares (H- $\mu$ ). En segundo lugar, con los principios de la optimización costo/beneficio y de la invención tecnológica simultánea y constante. Estos principios suponen que las relaciones construidas por mecanismos operatorios del tipo  $\beta_1$  están causados por relaciones construidas por tipos operatorios  $\alpha_2$ .

#### Contextos determinantes

Llamamos "contexto determinante" a un conjunto de términos de un campo que están relacionados entre sí en "proporciones" definidas y que dan lugar a una figura sintética, privilegiada gnoseológicamente por su capacidad de determinar otras relaciones y de insertarse en cursos operatorios constructivos. La circunferencia en geometría es un contexto determinante, pues no es sino una serie de relaciones entre términos (es el lugar geométrico cuyos puntos equidistan de un punto llamado centro) que a su vez sirven para determinar otras relaciones (por ejemplo, el teorema del triángulo diametral). El cono, en análisis matemático, es también una figura privilegiada, un contexto relacional que determina las curvas cónicas (elipse, circunferencia, hipérbola, etc.) como consecuencia de un corte de planos secantes.

Los contextos determinantes se caracterizan por su fer-

tilidad a la hora de establecer otras relaciones entre términos de un campo. Las relaciones que dan lugar a un contexto determinante, así como las relaciones que éste determina, van siempre referidas a un campo de una ciencia concreta. Los contextos determinantes actúan como principios de relaciones puesto que no son ni más ni menos que un conjunto de relaciones entre un grupo de términos, que dan lugar a una figura, caracterizado por su aptitud para determinar relaciones posteriores.

Si analizamos la estrategia de investigación del materialismo cultural, las únicas figuras relacionales que podrían, en principio, considerarse como contextos determinantes serían los conceptos de "modo de producción" y "modo de reproducción", que forman parte de la infraestructura conductual etic. Harris los define de la siguiente manera:

Modo de producción. La tecnología y las prácticas empleadas para incrementar o limitar la producción de alimentos y otras formas de energía, dadas las restricciones y oportunidades provocadas por una tecnología específica que interactúa con un hábitat determinado. Tecnología de subsistencia. Relaciones tecno-ambientales. Ecosistemas. Pautas de trabajo.

Modo de reproducción. La tecnología y las prácticas empleadas para incrementar, limitar y mantener el tamaño de la población. Demografía. Pautas de apareamiento. Fertilidad, natalidad y mortalidad. Nutrición infantil. Control médico de pautas demográficas. Anticoncepción, aborto, infanticidio. (Harris 1971a 3ª ed. tr.: 131) (69)

Podría considerarse que el género "modo de producción" es un género posterior formado por combinación de factores relacionales de diversa índole: radiales (H-N), fuerzas de producción; circulares (H-H), relaciones de producción; etc.

Combinando tales factores se podrían construir contextos (modo de producción primitivo, asiático, feudal, esclavista, capitalista, etc.) capaces de determinar el material antropológico histórico (reliquias y relatos) de manera que, el concepto genérico posterior de "modo de producción", desarrollado combinatoriamente a través de sus especies (los diferentes modos de producción), determinase, aunque sólo fuera periodológicamente, el campo histórico.

Dicho de otro modo, podría ser que los diferentes modos de producción surgieran por combinación de una serie de factores heterogéneos (relaciones de producción, fuerzas de producción, etc.) de suerte que el concepto genérico de "modo de producción", desarrollado en sus especies, fuese un principio de relaciones del material antropológico (singularmente histórico), fuese una figura sintética, privilegiada gnoseológicamente por su capacidad de determinar otras relaciones de carácter estructural o superestructural, actuando, entonces, como contexto determinante. En opinión de G. Bueno, ésta sería la función que el concepto de "modo de producción" cumple en el materialismo histórico de Marx (Bueno 1983a: 19-23) (70).

El concepto de "modo de producción", tal como lo emplea Harris, se acerca a lo que sería un contexto determinante en la medida en que los factores que lo componen (tecnología, ecología, pautas de trabajo, etc.) aparecen combinados dando lugar a una tipología de modos de producción: el modo de producción cazador-recolector, agricultor de roza, agricultor-ganadero, feudal, capitalista. Esos modos de producción actúan luego como contextos que determinan relaciones de tipo estructural, como la economía doméstica y política,

y de tipo superestructural, como la religión. Los modos de producción son, entonces, especies que permiten establecer fases en la evolución cultural. El paso de unas a otras se explica en virtud de factores internos al concepto de "modo de producción": intensificación, agotamiento del ecosistema, cambio tecnológico, etc.

El concepto de "modo de producción" harrisiano resulta mucho más restrictivo que el marxiano, por cuanto Harris considera que las llamadas relaciones de producción forman parte de la estructura y de la superestructura; también son estructurales o superestructurales las pautas de intercambio (reciprocidad, redistribución, comercio, mercados, etc.) (Harris 1979c: 65 tr.: 81). Esto hace que, al menos intencionalmente, el concepto de "modo de producción" de Harris conste de menos términos que el de Marx y, sin embargo, pretenda ser un contexto determinante más potente (otra cosa será que lo consiga).

Por lo que se refiere al estatuto gnoseológico del concepto de "modo de reproducción" creemos que no se trata propiamente de un contexto determinante, ya que en ninguna parte aparece desarrollado en sus especies (los diferentes modos de reproducción). O, lo que es lo mismo, los factores que determinan un modo de reproducción (y que aparecen en la definición dada por Harris y citada anteriormente) no se combinan entre sí para dar lugar a una tipología de "modos de reproducción" que pueda actuar ulteriormente como contexto determinante del material antropológico.

Para que una estructura aparezca como contexto determinante, deben existir unas relaciones precisas entre sus términos, de forma que sean estas relaciones las que actúen

como principios gnoseológicos y determinen relaciones ulteriores. Esto no ocurre con el concepto de "modo de reproducción" pues los diferentes factores que lo componen (radiales y circulares, pero también angulares) no aparecen relacionados en proporciones constantes de modo que combinatoriamente puedan dar lugar a contextos determinantes de otras relaciones. El concepto de "modo de reproducción" en Harris parecería, entonces, más bien un contexto englobante, como el concepto de "episteme" en Foucault o de "cultura" en Spengler (Bueno 1976a: 665).

Su funcionalidad gnoseológica es muy equívoca. Podría aparecer como un modi sciendi: como una definición o como una clasificación. Podría, incluso, considerarse como un modelo descriptivo: la catalogación empírica de los diversos sistemas de control de la población. El "modo de reproducción" es, en Harris, un factor determinante de la estructura o de la superestructura, de acuerdo con el principio del determinismo, pero ésto no significa que sea un contexto relacional determinante. Podría considerarse, como ya hemos hecho, un principio gnoseológico de enclasamiento de los términos del material antropológico. Creemos que, analizando el uso que hace Harris de este concepto en su obra, no se puede decir que funcione como contexto determinante. La razón por la que se engloban en un mismo concepto cosas tan dispares como las pautas de apareamiento y los sistemas anticonceptivos, habría que buscarlas en el interés por aplicar un modelo ecológico de tipo  $\alpha_2$  I-operatorio. El "modo de reproducción" podría entenderse como un factor más dentro del concepto de "modo de producción". Algunos textos de Harris apoyarían esta reorganización del patrón universal:



No hay aspecto de la producción más importante que la reproducción: la producción de seres humanos. [...] La única diferencia estriba en que, para la producción, lo decisivo son los medios de incrementarla, mientras que para la reproducción, lo son los medios de reducirla. El hecho de no otorgar al desarrollo de la tecnología de control demográfico un papel central en la evolución de la cultura resta mucha credibilidad a las teorías y principios, tanto del marxismo clásico como del moderno. (Harris 1979c tr.: 87) (71)

Podría parecer que esta interpretación resulta extraordinariamente forzada, pues son muchos los textos en los que Harris separa explícitamente las categorías de "modo de producción" y "modo de reproducción". Sin embargo, haciendo caso exclusivamente de los usos del concepto de "modo de reproducción" en las demostraciones ofrecidas por el materialismo cultural, se observa que, por "modo de reproducción" se entiende únicamente "pautas de regulación demográfica". De este modo, la historia de la humanidad (excluyendo las sociedades modernas y contemporáneas) es un continuo debatirse entre utilizar técnicas de regulación de la natalidad benignas, pero parcialmente ineficientes (homosexualidad, coitus interruptus, continencia sexual puerperal, masturbación, lactancia prolongada) y dejar que la población crezca (con el consiguiente deterioro del equilibrio ecológico), o utilizar técnicas de control demográfico eficientes pero malignas, por cuanto incluyen violencia o privación psico-biológica (agresión contra la madre y el feto, aborto, infanticidio preferencial femenino, descuido nutricional, etc.). Por tanto, guiándose por el uso efectivo del concepto de "modo de reproducción", éste no sería un contexto determinante sino, a lo sumo, cumpliría la función de un

factor más a la hora de lograr, o deteriorar, el equilibrio ecológico.

Otros principios de las relaciones.

El materialismo cultural de Harris utiliza, implícita o explícitamente, otros principios que regulan relaciones y que, sin embargo, no pueden ser considerados propiamente como principios gnoseológicos del campo antropológico; son principios comunes a muchas ciencias o específicos de la lógica formal. El principio de la no contradicción formal en la representación sería uno de ellos. El principio de la parsimonia, tomado por Harris de C. Lloyd Morgan (72), puede también considerarse como un principio de carácter genérico del estilo de la célebre "navaja" de Guillermo Occam, o del principio de economía de Odón Hidalgo: "No seben multiplicarse las entidades más de lo necesario" (73). Tales principios, aunque ejercidos en el materialismo cultural, no pueden considerarse como partes gnoseológicas específicas del campo antropológico.

#### Principios de las operaciones (principios de tercer orden)

Los principios de tercer orden son aquellos que instauran relaciones entre términos de clases distintas pero de forma que tales relaciones sólo pueden darse a través de operaciones. Estos principios son propios de las ciencias físico-naturales (por ejemplo, el primer principio de la termodinámica:  $q = \Delta \Sigma + W$ ) que funcionan mediante metodologías  $\alpha$ -operatorias.

En la obra de Harris, el principio que regula los sistemas de energía alimentaria

$$E = mxtxrxe \quad (74)$$

podría considerarse a primera vista como un principio gnoseológico de las operaciones (Harris 1971a 3ª ed. tr.: 197 y ss.). Sin embargo, un análisis algo más atento de este principio, pone de manifiesto lo siguiente: el cálculo operatorio de la eficiencia tecnoambiental tan sólo sirve para explicar dos características generales de la evolución cultural: 1.- la continua escalada de los presupuestos energéticos, y 2.- el progresivo incremento de la eficiencia productiva (Harris 1979c: 67 tr.: 83-84). Hasta el mismo Harris, en el capítulo once de la cuarta edición de Culture People and Nature (Harris 1971a 4ª ed.) elimina el apartado dedicado a la fórmula de la energía alimentaria que aparece en las tres ediciones anteriores (Harris 1971a 3ª ed. tr.: 197). Elimina también los apartados titulados "Un sistema de energía alimentaria de caza y recolección" (Harris 1971a 3ª ed. tr.: 198), y "Un sistema energético de agricultura dependiente de las lluvias" (Harris 1971a 3ª ed. tr.: 203), y modifica el apartado dedicado a los tsembaga maring de Nueva Guinea (Harris 1971a 3ª ed. tr.: 203-204), donde aparecía aplicada esta fórmula.

Puede decirse que el principio regulador de los sistemas de energía alimentaria ( $E = mtre$ ) no es un genuino principio gnoseológico de las operaciones en la estrategia del materialismo cultural, ya que su uso no determina los cursos operatorios que llevan a buscar las razones de las semejanzas y diferencias culturales. A lo sumo, puede ser utilizado como criterio clasificatorio para realizar una taxonomía

de culturas dependiendo de su gasto energético total y de su índice de eficiencia tecnoambiental. Ahora bien, el propio índice de eficiencia (e) tendrá que ser explicado en virtud de factores ecológicos (la mayor o menor degradación del medio del que se trate) y tecnológicos (el tipo de tecnología presente en cada cultura). El aumento constante de los presupuestos energéticos y de la productividad son consecuencias de una situación en la que la intensificación produce un incremento demográfico (en vez de un incremento en el consumo per capita o una reducción de horas de trabajo) debido a la carencia de métodos eficaces de control de la población (Harris 1979c: 68 tr.: 84-85).

A la vista de lo dicho, podemos concluir que no existen, en el materialismo cultural de Harris, auténticos principios gnoseológicos de las operaciones.

#### MODOS GNOSEOLOGICOS

Como vimos en el capítulo primero, los modos gnoseológicos son partes sintéticas que constituyen los teoremas de las ciencias. Cuando hablamos de teorema nos referimos a la noción lógico-material de teorema, más amplia que la noción de teorema lógico-formal (que, en realidad, es gnoseológico especial, propio de la categoricidad lógica o matemática). Los modos gnoseológicos, en cuanto teoremas en sentido lógico-material, se pueden clasificar de acuerdo con su funcionamiento:

- 1.- Procesos que de términos sacan relaciones= modelos.
- 2.- Procesos que de relaciones sacan términos= clasificaciones.

- 3.- Procesos que de términos sacan términos= definiciones.
- 4.- Procesos que de relaciones sacan relaciones= demostraciones.

A continuación identificaremos estas figuras dentro del materialismo cultural.

### Modelos

Los modelos son teoremas gnoseológicos que, partiendo de términos determinan relaciones. Los modelos en sentido gnoseológico no deben confundirse con modelos de tipo ontológico, epistemológico o lógico-formal (Bueno 1976a: 704).

En la estrategia del materialismo cultural podemos encontrar dos formaciones sintéticas (procesuales) que cumplen la función de modelos gnoseológicos. Nos referimos al modelo de la evolución cultural y al modelo ecológico aplicado a poblaciones humanas.

El modelo de la evolución cultural supone la utilización de un contexto determinado de tipo  $\alpha$ -operatorio biológico con el objeto de que ciertos términos del campo antropológico (rasgos culturales, situaciones ecológicas, patrones demográficos) queden ordenados y relacionados de un determinado modo. El modelo que surge de esta reducción intercategorial es recto, específico e isomorfo: es un modelo recto, pues la estructura del modelo representa una parte que le es interna. Es específico, puesto que el paradigma biológico ofrece un marco material que está perfectamente determinado. Es isomorfo, pues establece una identificación simétrica entre las partes de la evolución biológica y las de la evolución cultural:

## Evolución biológica

Mutación genética al azar.

Selección de rasgos genéticos adaptativos.

Selección natural.

Lucha por la supervivencia.

Cooperación.

Gene seleccionado

## Evolución cultural

Invencción constante al azar.

Selección de invenciones culturales y tecnológicas adaptativas.

Cooperación y competición.

Innovación seleccionada.

Como ya quedó dicho al hablar de los tipos de operaciones que aparecen en el materialismo cultural, la aplicación de este modelo supone una reducción de tipo  $\alpha_2$  I: los tipos culturales se corresponden con las especies biológicas. El modelo biológico suministra un sistema de organización relacional y operatoria al modelo cultural. En contrapartida, la invención aparece como un mecanismo opaco y caótico, pues no se reinterpreta por medio de mecanismos operatorios del tipo  $\beta$ .

El paradigma ecológico también supone una reducción de tipo  $\alpha_2$  I operatorio, y actúa como modelo recto específico e isomorfo. Las poblaciones humanas se consideran hipotéticamente aisladas y circunscritas a un determinado nicho ecológico. Dentro de ese sistema supuestamente autárquico se

pueden realizar cálculos de población, de inputs y outputs energéticos, de eficacia ecológica y tecnológica, etc. Como consecuencia se crea un contexto determinado de relaciones entre términos que no existía antes de la aplicación del modelo. El modelo ecológico, cuando se aplica al contexto antropológico, está íntimamente relacionado con el contexto determinante de los "modos de producción", pues los diferentes "modos de producción" se clasifican de acuerdo con sus características tecnológicas y su eficiencia ecológica. En contrapartida, como veremos en el apartado B.1 de este capítulo, el modelo ecológico resulta inaplicable en el estudio de las sociedades complejas, con poblaciones estratificadas y economías basadas en el intercambio.

### Clasificaciones

Las clasificaciones aparecen muy a menudo en todo tipo de disciplina científica, paracientífica, pseudocientífica, religiosa o tecnológica. Sin embargo, para que la clasificación pueda considerarse propiamente un modus sciendi debe estar intercalada en el curso operatorio global de una determinada construcción científica, llegando, incluso, a estar construida como un teorema-demostración. La tabla periódica de los elementos de Mendeleiev es un ejemplo de clasificación-demostración, por cuanto, en ella, la posición relativa de cada elemento va vinculada a un conjunto de cursos operatorios confluyentes: valencias, masas atómicas, número de electrones y de protones, número de electrones en la última órbita, etc. Las clasificaciones son modos gnoseológicos sintéticos que a partir de relaciones sacan términos. La

tabla periódica de Mendeleiev, por ejemplo, a partir de las relaciones entre los compuestos químicos (óxidos, hidróxidos, sales, ácidos, etc.), construye los elementos simples (hidrógeno, azufre, carbono, etc.). ¿Existe alguna construcción que cumpla este cometido en la estrategia del materialismo cultural?

La metataxonomía de cosas culturales ensayada por Harris (1964b) con sus divisiones base/estructura/superestructura, emic/etic, conductual/mental, no puede erigirse en una clasificación en sentido lógico-*material*. Como ya hemos visto, tras su apariencia clasificatoria (taxonómica) se esconde lo que pueden ser considerados principios de enclasamiento de términos. Son principios, pues desde un punto de vista material operatorio son anteriores: la constitución de estas distinciones tiene que ser anterior a la aplicación del principio del determinismo, pues este principio establece la prioridad de lo infraestructural conductual etic como causa de la evolución y diversidad cultural. Estas distinciones no son, por tanto, teoremas gnoseológicos (modos gnoseológicos) que resulten de otros principios, sino que actúan ellas mismas como principios de enclasamiento de términos. La clasificación periódica de los elementos de Mendeleiev, a la que nos hemos referido antes, es el resultado (construido por identidad sintética) de cursos operatorios que están regulados por otros principios gnoseológicos: el principio de las proporciones múltiples de Dalton, las leyes del electromagnetismo (Coulomb, Maxwell), las leyes que regulan los experimentos con luz difusa en tubos de vacío, las leyes de la espectrometría, etc.



Sin embargo, las distinciones de Harris emic/etic, conductual/mental, base/estructura/superestructura, no son resultados lógico-materiales de ningún proceso operatorio previo, regulado por otros principios, sino que son ellas mismas principios que se prescriben con el fin de enclasar los términos del campo antropológico antes de cualquier proceso esencial.

En el materialismo cultural existen, sin embargo, otras clasificaciones que pueden ser consideradas teoremas materiales y, por tanto, auténticos modos gnoseológicos: 1.- la tipificación de los diferentes sistemas ecológicos (cazadores-recolectores, agricultura de roza, agricultura de regadío, pastoreo nómada, agricultor-ganadero, industrial) (vid. Harris 1971a: cap. 11). 2.- La tipificación de los diferentes mecanismos de intercambio (recíproco, redistributivo, redistributivo estratificado, compra-venta) (Harris 1971a: cap. 13). 3.- La clasificación de las formas de organización de la vida doméstica (familia nuclear, poligamia, poliginia, familia extensa) y de las formas de filiación (unilineal, bilateral, cognaticia, etc.) (vid. Harris 1971a: caps. 14-15). 4.- La clasificación de los tipos de organización política (banda, aldea, liderazgo, "grandes hombres", jefaturas, reinos, señorío feudal, estado) (vid. Harris 1971a: caps. 16-17).

Todas estas clasificaciones son tipologías, pues están hechas sobre una totalidad de tipo distributivo (la cultura en cuanto distribuida en las diferentes culturas existentes), por vía ascendente de tipificación, es decir, agrupando por semejanzas y diferencias unas culturas con otras (vid. cap. I).

Podría argumentarse que estas clasificaciones son históricamente anteriores a la formulación de la estrategia del materialismo cultural en antropología. Es cierto. Ahora bien, en la medida en que la necesidad de estos tipos se intenta argumentar desde principios gnoseológicos del materialismo cultural, podemos decir que son construcciones internas al ejercicio científico harrisiano, aún y cuando reinterpreten material antropológico ya tratado por otros con anterioridad. La tesis que mantiene que estas clasificaciones son internas al proceso material demostrativo del materialismo cultural, y que, por tanto, son auténticas tipologías-teoremas (modus sciendi), se ve avalada por el hecho de que Harris pretende además explicar los mecanismos mediante los cuales unos tipos evolucionan para dar lugar a otros : los sistemas de cazadores-recolectores nómadas pasan a ser agricultores de roza sedentarios; el intercambio recíproco evoluciona hasta convertirse en redistribución; las bandas y aldeas pasan por los estadios de jefaturas y "grandes hombres" y se convierten luego en reinados o estados prístinos (Harris 1971a, 1977a).

Creemos, por tanto, que existen razones, basadas en el análisis de los usos que hace Harris de estas clasificaciones, que hacen que estas tipologías puedan ser consideradas modos gnoseológicos internos al campo antropológico, y contruidos utilizando los principios descritos anteriormente (75). En el apartado B.1 de este capítulo intentaremos mostrar sus limitaciones.

## Definiciones

Las definiciones, desde un punto de vista gnoseológico, son aquellas partes procesuales de las ciencias en que se forman configuraciones (términos complejos) a partir de otras configuraciones (términos simples o complejos). La definición es una figura gnoseológica sintética cuyo interés radica en su aptitud para insertarse como un episodio de una construcción operatoria en el contexto de un determinado campo. La verdad de las definiciones no radica en su adecuación con la realidad (Tarsky), ni en su precisión para describir una situación, sino que radica exclusivamente en su capacidad para producir resultados dentro de un curso operatorio.

La estrategia del materialismo cultural abunda en definiciones que se intercalan con los principios gnoseológicos (puesto que toda definición es propiamente una re-definición). Los conceptos de actones, episodios, cadenas de episodios, nodos, cadenas de nodos, tipos nomoclónicos, etc. son definiciones de términos del campo antropológico (Harris 1964b: 36-108). Las distinciones emic/etic, conductual/mental y base/estructura/superestructura, incluyen también definiciones que son intensionales en los dos primeros casos, y extensionales en el tercero (Harris 1971a: cap. 7). Los conceptos de modo de producción y reproducción, tal como fueron presentados en el apartado dedicado a los principios de las relaciones, incluyen definiciones de tipo extensional denotativo. El principio de la igualdad de lo individuos humanos, que hemos presentado como principio de las relaciones, tiene un componente obvio de teorema-definición:

la especie humana definida como uniforme en cuanto a capacidades genéticas, biológicas y psicológicas (76). Las nociones de costo/beneficio son también definidas en términos antropológicos que no coinciden necesariamente con los contenidos que estos términos tienen en la economía política, en la ecología biológica, o en las ciencias de la nutrición (Harris 1986d: 75). La ecología humana, con su noción de ecosistema, también incluye definiciones (Harris 1971a: 204 tr.: 195). La evolución cultural aparece definida en términos de sistemas más adaptativos y técnicamente más eficientes, separándose, de esta forma, de la idea de progreso (Harris 1968c: 653 tr.: 565-566).

Aculturación, difusión, capacidad de sustentación, intensificación, presión demográfica, intercambio, reciprocidad, redistribución, mercado, poligamia, poliginia, familia nuclear, filiación, linaje, clan, matrilocidad, avunculado, aldea, banda, jefatura, estado, explotación, clase social, minoría, subdesarrollo, despotismo, animismo, animatismo, sagrado, profano, magia, religión, creencia, ritual, chamanismo, culto, supremacía masculina, raza, etc., son todos ellos términos simples y complejos que incluyen definiciones (es decir, pueden ser determinados por otros) y que están presentes en los cursos operatorios de construcción de teoremas por parte del materialismo cultural. Harris, en su libro Culture, People, and Nature nos ofrece un glosario de términos que aparecen junto con sus definiciones y que sirve como prueba de la abundancia de esta figura gnoseológica sintética en la estrategia del materialismo cultural (Harris 1971a 4ª ed.: 533-539 tr. 3ª ed.: 592-599).

## Demostraciones

El último modo gnoseológico, la demostración, es, sin embargo, el más importante, por cuanto supone la construcción de unas determinadas relaciones esenciales entre los términos de un campo, partiendo de otras relaciones (contextos determinantes). Las demostraciones son procesos en los que ciertas relaciones determinan otras relaciones. La demostración en sentido gnoseológico no es únicamente deducción lógico-formal, sino que supone una confluencia de cursos operatorios en una identidad sintética. Cada curso operatorio tendrá su contexto determinante, pero confluirá con el resto en la construcción de una relación entre términos que, semánticamente, será esencial. La demostración de la ley de Snell (vid. infra) surge al lograr construir unas relaciones perfectamente determinadas entre ángulos y velocidades de modo que, de las infinitas trayectorias que hipotéticamente podría seguir el rayo refractado, quede determinada una, como la única posible.

En la obra de Harris hay una gran abundancia de figuras gnoseológicas sintéticas (procesuales) en las que se pretende que ciertas relaciones determinan (probabilísticamente) otras. En virtud del principio del determinismo infraestructural, las relaciones radiales (H-N) determinan las circulares (H-H) y las angulares (H- $\mu$ ). De esta forma, Harris ha logrado mostrar la funcionalidad de muchos comportamientos e instituciones culturales de aspecto aparentemente enigmático: ha explicado el potlach kwakiult (Harris 1974b: 94-114 tr.: 102-121), el avunculado bathonga (Harris 1968c: 528 y 601 tr.: 457 y 521), la existencia de vacas sagradas en la

India (Harris 1974b: 6-28 tr.: 15-37, 1966c, 1967c, 1971b, 1979a, 1982a), la guerra yanomamo (Harris 1974b: 51-57 tr.: 59-79, 1984a, 1984b, 1979b, 1972b, 1976b, 1978a), el canibalismo azteca (Harris 1977a: cap. 5), la existencia de homosexuales, feministas y movimientos mesiánicos en los EE.UU. contemporáneos (Harris 1981c), las preferencias dietéticas de diferentes culturas (Harris 1985a, 1986a, 1986d, 1983d, 1972e, 1972f, 1972g, 1972h, 1972i, 1973b), los patrones raciales americanos (Harris 1957, 1958d, 1970a), etc. (77)

Sin embargo, será necesario estudiar en qué medida todas esas explicaciones constituyen o no auténticas demostraciones en sentido gnoseológico. Será necesario discutir esas teorías para ver si efectivamente son consecuentes con los principios enunciados con anterioridad. Habrá que estudiar también si las relaciones determinadas en estos procesos sintéticos demostrativos agotan o no la posibilidad de un tratamiento científico del material antropológico. Habrá que poner en relación estas explicaciones dadas por Harris con el resto de los modos gnoseológicos (modelos, clasificaciones, definiciones) utilizados por él, con el fin de evaluar cuál es el estatuto gnoseológico del proceso constructivo operatorio que está teniendo lugar: ¿existe una confluencia de diferentes cursos operatorios para construir verdades esenciales?, ¿se da un cierre del campo antropológico que permita delimitarlo del de otras ciencias humanas (sociología, lingüística, Historia, etc.)?

Hemos intentado hasta el momento delimitar las partes gnoseológicas analíticas y sintéticas que pueden distinguirse en la estrategia del materialismo cultural por comparación con las partes de otras ciencias. Una vez desarrollada

esta tarea, debemos pasar a discutir en qué medida los principios y las teorías realizadas por el materialismo cultural logran o no conferir una unidad de tipo científico al campo antropológico. Pero éste será el objetivo del próximo apartado.

# B

## PROBLEMAS EN TORNO A LA ORGANIZACION GNOSEOLOGICA DEL MATERIALISMO CULTURAL

En el apartado "A" de este capítulo hemos estudiado las partes (analíticas y sintéticas) que pueden distinguirse en el materialismo cultural, y hemos utilizado la idea de ciencia del materialismo gnoseológico con el fin de poder adoptar una perspectiva intercientífica (filosófica) que nos permita comparar el determinismo antropológico con otras ciencias físico-naturales y humanas para, de este modo, poder evaluar adecuadamente su estatuto gnoseológico.

Por el momento hemos identificado en la obra de Harris una serie de figuras analíticas (términos, operaciones, relaciones, referenciales, fenómenos, esencias, autologismos, dialogismos, normas) que, por su anatomía, guardan gran parecido con las partes correspondientes de otras ciencias.

Hemos identificado también unas partes gnoseológicas sintéticas cuya apariencia podría llevarnos a afirmar el carácter científico del materialismo cultural. Pero ésta sería una conclusión precipitada ya que para poder decidir sobre el grado de científicidad de una disciplina, habrá que discutir, de acuerdo con la idea de ciencia que venimos manejando, en qué medida esas partes son el resultado de un cierre operatorio entre un grupo de términos materialmente relacionados. Bien podría ocurrir que tales partes no estuviesen definidas de forma interna al cierre del material



antropológico sino que viniesen decretadas desde otros campos categoriales o desde la filosofía. La organización gnoseológica del materialismo cultural sería entonces, o bien meramente temática, enciclopédica, o bien de orden intercientífico, intercategorial, filosófico.

Una vez despiezado el materialismo cultural en sus partes formales, se hace necesario determinar cuál sea la naturaleza de esas partes: ¿son partes impuestas al material antropológico de acuerdo con criterios extracategoriales o, por el contrario, se delimitan y se definen en el propio proceso de constitución operatoria de la categoría antropológica?

A la hora de discutir el supuesto cierre categorial del materialismo cultural, deberemos analizar cómo el propio Harris ejercita su estrategia de investigación. Y, esto, porque estudiar el cierre operatorio material del campo de una ciencia implica observar esa disciplina en funcionamiento y centrarse, fundamentalmente, en la crítica de las partes formales sintéticas, procesuales, aun cuando sea obligado referirse constantemente a las partes analíticas. Así, intentaremos demostrar cómo los principios y los modos gnoseológicos del materialismo cultural, en cuanto partes sintéticas, son externos a la categoría antropológica, no operacionalizables y, en ocasiones, confusos (apartado B.1). Y, consiguientemente, cómo el cierre de operaciones no es efectivo y la unidad de la antropología materialista cultural no es de carácter científico (como la unidad de la química o la física) sino intencional o, a lo sumo, temática.

Trataremos, también, sobre las pretensiones harrisianas de definir la antropología como ciencia general de la cultura. Reordenaremos los contenidos del materialismo cultural a la luz de la distinción entre sociedades tribales y sociedades civilizadas, mostrando cómo tal distinción es interna al material antropológico y sirve como criterio para marcar desde dentro los límites efectivos del campo de la antropología cultural (apartado B.2).

### 1.- SOBRE LOS PRINCIPIOS Y LOS MODOS GNOSEOLÓGICOS

Discutiremos en este apartado el estatuto gnoseológico de las figuras sintéticas que hemos distinguido en el materialismo cultural. Por lo que se refiere a los principios gnoseológicos intentaremos demostrar lo siguiente: las distinciones base/estructura/superestructura, emic/etic, conductual/mental, en la medida en que se proponen como principios de enclasmiento de los términos, son externas al material sobre el que se opera: la distinción base/estructura/superestructura no es operacionalizable cuando se aplica sin más a la omnitudo entis; la distinción emic/etic, por su carácter meramente fenomenológico, oculta la asimetría gnoseológica entre sociedades preestatales y sociedad occidental; la distinción conductual/mental, como heredera del espiritualismo medieval, preskinneriana, es, o meramente intencional o marcadamente metafísica. En cuanto a los principios de las relaciones se pondrá de manifiesto cómo:

1.- El principio de igualdad de los individuos humanos, cuando va unido al estudio de las culturas distributivamente consideradas, es un auténtico principio gnoseológico que asegú

ra el cierre del campo de la antropología cultural frente a otras disciplinas: antropología física, antropología médica, sociobiología. 2.- El principio del determinismo infraestructural conductual etic, en la medida en que va unido a las distinciones base/estructura/superestructura, emic/etic, conductual/mental, no es operacionalizable. Como principio causal sólo sería posible mediante la construcción de esquemas de identidad por el procedimiento del análisis comparativo, cosa que Harris no siempre hace. Como principio probabilístico no es usado de una manera pertinente. Como principio para establecer prioridades en la investigación, resulta completamente indeterminado. Y, por último, cuando aparece asociado al concepto de feed-back, positivo o negativo, puede ser considerado como una forma críptica de dialéctica. El concepto de modo de producción funciona como contexto determinante pero teniendo en cuenta las limitaciones del principio del determinismo.

Por lo que se refiere a los modos gnoseológicos, se argumentará en el siguiente sentido: El modelo ecológico sólo es aplicable a las sociedades autárquicas preestatales y su nivel de adecuación es inversamente proporcional al grado de complejidad de las diversas culturas. Junto con el principio de igualdad de los seres humanos, y la consideración de las culturas como términos distributivos del campo antropológico, el modelo ecológico avala la tesis del alcance gnoseológico de la distinción entre sociedades preestatales y sociedades complejas. Una vez superada la ilusión etnológica y excluidas las sociedades complejas del campo de la

antropología cultural, el modelo ecológico puede considerarse interno a dicho campo -en cuanto metodología  $\alpha_2 I$ -.

El modelo evolutivo lleva asociado necesariamente el principio de la invención simultánea independiente y constante; este principio sume al modelo en una completa indeterminación, puesto que no hay forma de saber por qué unas innovaciones surgen primero que otras. El modelo resultará tanto más inadecuado cuanto más se avanza en la complejización de las culturas y sus tecnologías, llegando a ser ridículo cuando se aplica a la historia de la tecnología moderna.

Las clasificaciones, construidas sobre los rasgos ecológicos, económicos, domésticos y políticos de las sociedades preestatales, tomadas distributivamente, pueden considerarse internas al campo de la antropología cultural. Pero la necesidad de los nexos entre estas clasificaciones no aparece explícita como consecuencia de la falta de esquemas de identidad apropiados por el desconocimiento de las sociedades extintas.

Las definiciones propuestas por el materialismo cultural son o no externas a la operatoriedad del campo antropológico según vayan asociadas o no a otras partes sintéticas. La definición de la especie humana como uniforme es un teorema-definición interno, pero otras definiciones serán meramente fenomenológicas (sagrado/profano, ritual, creencia, etc.), marcadamente fisicalistas o totalmente externas al campo de la antropología cultural, como lo son las definiciones de las categorías del patrón universal: indeterminadas y no operacionalizables.

Por último, las demostraciones, o teorías sustantivas,

pueden considerarse buenos ejemplos elegidos por Harris para ilustrar y avalar los presupuestos epistemológicos del materialismo cultural. Los nexos causales propuestos carecen de esquemas de identidad apropiados en la mayoría de los casos. El mecanismo de feed-back permite, en cualquier momento, dar prioridad a unos contenidos sobre otros, siendo posible violentar la prioridad infraestructural cuando los enigmas son especialmente refractarios a explicaciones ecológicas. La invención tecnológica y cultural surge por mecanismos desconocidos o, por el contrario, permanece oculta cuando más se la necesita. El terreno de lo mental es utilizado ad hoc con el objeto de evitar explicaciones de tipo histórico, sociopolítico o económico. Las demostraciones dadas por Harris resultan especialmente desacertadas cuando afectan a sociedades estatales, lo cual confirma nuestra tesis sobre el carácter gnoseológico interno de la distinción sociedades preestatales/sociedades complejas (véase apartado B.2).

## CRITICA A LOS PRINCIPIOS GNOSEOLOGICOS DEL MATERIALISMO CULTURAL

### Sobre los principios de los términos

Intentaremos demostrar en este apartado cómo los principios de enclasmiento de los términos sobre los que descansa el materialismo cultural, no son de naturaleza exclusivamente científica (como pueda serlo la distinción corteza atómica/núcleo atómico en la química inorgánica, que re-

sulta interna al material y es indispensable para la construcción de la clasificación periódica de los elementos de Mendeleiev: la corteza apenas tiene masa, el núcleo sí; la corteza regula el tipo de estabilidad y de enlace de un elemento para formar compuestos, etc.) sino que, por el contrario, las distinciones emic/etic, base/estructura/superestructura, conductual/mental, conllevan opciones filosóficas, extrañas a la categoría antropológica, que hacen que no podamos considerarlos como conceptos internos y definidos en una sola categoría mediante un cierre parcial de un sistema de operaciones ya que sus contenidos surcarían el campo de diversas ciencias (Historia, lingüística, sociología, economía política, etc.) nutriéndose, además, de la tradición filosófica.

La crítica que A. Leeds hace a Harris (Leeds 1985: 529) podría considerarse como una forma gnoseológicamente confusa y emicista de expresar el hecho de que los principios de enclasamiento de los términos, en el materialismo cultural, no surgen, por necesidades operatorias del campo antropológico, sino que son impuestos desde fuera del material de acuerdo con criterios ontológicos o filosóficos (78):

La distinción infraestructura/estructura/superestructura.

El materialismo cultural se presenta a sí mismo como una ciencia que tiene por objeto de estudio la cultura. Para poder llevar a cabo un análisis comparativo de las diferentes culturas, el antropólogo organiza sus datos de acuerdo con unas partes recurrentes comunes a todas ellas. Así, Murdock distingue ochenta y ocho categorías básicas (Murdock et al.,

1961), Steward sólo dos (Steward, 1955). Harris, por su parte, hace tres divisiones: la infraestructura, que contiene los modos de producción y de reproducción conductuales etic; la estructura, que contiene la economía doméstica y política conductual etic; y la superestructura, que contiene los aspectos conductuales etic del arte, la música, la danza, la literatura, la propaganda, los rituales, los deportes, juegos y hobbies, y la ciencia (79). Pero en la superestructura se encuentran también todas las formas mentales emic correspondientes a la estructura, infraestructura y superestructura conductual etic (Harris 1971a: tema VII, 1979c: 1ª parte cap. 3, 1983a: 16 y ss.) (80).

La distinción infraestructura/estructura/superestructura, que conforma lo que Harris ha llamado el patrón universal, podría parecer una nueva categorización construida internamente al campo antropológico y libre de todo presupuesto filosófico. Sin embargo, en la medida en que aparece asociada con el principio del determinismo infraestructural conductual etic, supone una serie de elecciones filosóficas de primer orden. Desde nuestro punto de vista y, habida cuenta del uso que Harris hace de esta distinción (al que nos referiremos más extensamente al hablar del principio del determinismo y de la distinción entre sociedades preestatales y sociedades complejas), podemos afirmar que se trata de una clasificación metafísico-sustancialista, intemporal y utópica. Además, no puede considerarse un verdadero principio gnoseológico de los términos del campo antropológico, pues semejante enclasmiento atraviesa categorías muy diversas (históricas, lingüísticas, económicas, etc.). Por otra parte, las teorías sustantivas que asegurarían el carácter operato

rio interno de esta distinción muestran serias limitaciones, especialmente cuando se aplica al estudio de sociedades estatales históricas (vid. infra).

Lo dicho hasta ahora no significa en absoluto que el patrón universal diseñado por Harris sea irrelevante, inútil, meramente arbitrario, o neutral. Por el contrario, el hecho de que esta clasificación sea útil, esté basada en aspectos imprescindibles para la supervivencia de la especie humana (la no extinción de la especie depende de la alimentación y la reproducción), y "polarice" todo el material antropológico en un sentido dado, estableciendo prioridades causales, es lo que hace tan urgente la discusión de su estatuto gnoseológico.

Podemos decir, en primer lugar, que la distinción base/estructura/superestructura no es posible en el vacío o en el conjunto de todos los entes existentes. No existe lo básico en sí o lo superestructural en sí. Un contenido " $a_1$ " puede ser superestructural con respecto a " $a_2$ " y, a la vez, básico con respecto a " $a_3$ ": un templo medieval ( $a_1$ ) forma parte de la superestructura ideológica sustentada por el modo de producción feudal ( $a_2$ ). Sin embargo, ese mismo templo ( $a_1$ ) es un contenido básico con respecto al trabajo de los propios hombres que lo construyeron ( $a_3$ ). En contra de esto, la clasificación de Harris establece que determinados contenidos de una cultura son, desde siempre y en cualquier lugar, infraestructurales, por ejemplo, la producción. Pero, ¿en qué sentido cabe llamar infraestructural a la producción de una fábrica de cirios pascuales donde, sin duda, se dan problemas de alienación, plusvalía, rentabilidad, etc.? (Bueno 1972a: 80-81). Las dificultades señaladas por Bueno en este



punto nos parecen insalvables:

La producción básica, con el desarrollo de la sociedad industrial no es diferenciable económicamente de la producción superestructural y no existen criterios internos para diferenciarlas." (Bueno 1983a: 28)

Además, la distinción base/estructura/superestructura está relacionada con la dicotomía ser/conciencia, que Harris toma de Marx:

El modo de producción de la vida material determina el carácter general de los procesos de la vida social, política y espiritual. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino al contrario, es su ser social lo que determina la conciencia." (Marx, 1859)

Este texto, tomado del Prefacio a la Crítica de la Economía política, es citado repetidas veces por Harris (1968c: 229, tr.: 200, 1979c: 55, tr.: 71, etc), quien lo considera como núcleo de los principios del materialismo cultural y como el equivalente, en las ciencias sociales, del principio darwinista de la selección natural. Harris interpreta la conciencia en un sentido mentalista, subjetivo, interno al individuo, con todos los peligros que éste acarrea (vid. infra). La tricotomía base/estructura/superestructura toma, con ello, un sabor especialmente sustancialista acentuado por su marcado carácter intemporal y utópico: las necesidades del hombre son las mismas siempre, luego lo infraestructural será constante en el tiempo y en el espacio. Desde nuestro punto de vista, no existe lo básico más que por relación a otros contenidos y, consiguientemente, sufre variaciones con el tiempo: lo que en un momento histórico es básico, en otro momento, puede ser superestructural y viceversa, pues siempre dependerá del elemento o grupo de elementos con los que

se compara. Desde los presupuestos ontológicos asociados a la teoría del cierre categorial, las distinciones base/superestructura, naturaleza/gracia, materia/forma, ser/conciencia, cuando se proponen como formas de organización del mundo, suponen una hipóstasis metafísica. Todas estas distinciones deben ser reinterpretadas a través de la noción crítica de conceptos conjugados (Bueno 1978c).

Como ya anticipamos en el capítulo primero, conceptos conjugados son todos aquellos pares de conceptos que surgiendo a la vez, tienen una historia común y son susceptibles de relacionarse entre sí de forma metamérica (es decir, considerados globalmente como todos enterizos), y de forma diamérica (es decir, considerados a través de sus partes) (Bueno 1978c: 88-89). Las relaciones metaméricas pueden ser de reducción, articulación y fusión. Las diaméricas pueden entenderse como de intercalación o "infiltración". Un ejemplo paradigmático de conceptos conjugados lo constituye el par reposo/movimiento (81). El par materia/forma puede ser también reinterpretado mediante esta noción crítica de la que se deducen consecuencias importantes para la construcción de una ontología materialista (Bueno 1972b: ensayo II, cap. II).

Aplicando la noción gnoseológico-crítica de conceptos conjugados al par base/superestructura, ocurre que tales conceptos surgen efectivamente al mismo tiempo y se desarrollan a la par históricamente, estableciéndose entre ellos relaciones de tipo metamérico: se consideran la base y la superestructura como dos totalidades distintas que se relacionan globalmente. Se ensayan esquemas de reducción: la superestructura se reduce a la base (en el materialismo histórico de Marx y en el materialismo cultural de Harris), o bien la

base se reduce a la superestructura (en el espiritualismo y en el idealismo, por ejemplo, Max Weber). Se ensayan también relaciones metaméricas de fusión o yuxtaposición (Lévi-Strauss podría interpretarse de este modo) y, también, relaciones de articulación (en el funcionalismo, Malinowski). En el caso de Harris la inclusión de un tercer tipo o grupo de contenidos culturales, la estructura, no cambia demasiado el sistema operatorio causal binario, pues sigue siendo la infraestructura, la base, la que determina al resto haciéndolo aparecer como un resultado.

Ahora bien, la distinción base/superestructura puede ser interpretada a través de esquemas de relación diaméricos considerando las partes distributivas de cada una de estas totalidades. Reelaborando de este modo la dicotomía, resulta que los contenidos básicos (partes distributivas de la totalidad "base") se encuentran necesariamente intercalados entre los superestructurales y viceversa, del mismo modo que el esqueleto y los tejidos no esqueléticos de un organismo se encuentran íntimamente trabados sin tener sentido preguntarse si una cosa es anterior a la otra, puesto que aparecen históricamente a la vez (Bueno 1972: 82, 1978f:37). Dicho de otro modo:

no cabe señalar ni un sólo contenido básico (ni siquiera los más primarios desde un punto de vista biológico) que no esté ya envuelto, dentro de la historia humana, por contenidos superestructurales. (Bueno 1978f: 38)

En este sentido diamérico se podría interpretar la crítica que hace Boas a la distinción base/superestructura sin darse cuenta, sin embargo, de que el problema sólo puede ser reinterpretado desde una teoría adecuada de los todos y las

Partes, y de sus relaciones (Boas 1938: 193 [1911]).

No tiene sentido, entonces, considerar sistemáticamente que lo básico es anterior a lo superestructural, pues, de hecho, los contenidos básicos se intercalan en los superestructurales para dar lugar a los sistemas de producción efectivamente existentes. El ritual nahamu de los indios guarao del delta del Orinoco, en Venezuela, está intercalado con los procesos de extracción del yuruma (almidón) de un tipo de palmera (moriche). La explotación de palmeras moriche (contenido básico) está mediada por el ritual nahamu (superestructura) que reúne a la gente para recolectar el yuruma, evita el consumo caprichoso del alimento, lo distribuye, y confirma la autoridad de los ancianos asegurándoles el sustento. Este ritual mágico es el que da lugar al efectivo modo de producción. Igualmente, el árbol rumbin, plantado por los tsembaga maring de Nueva Guinea, señala el comienzo del kaiko de suerte que, el ritual intercalado en el modo de producción, cumple la función básica de regulador homeostático del sistema. También puede interpretarse así la escapulimancia naskapi (península del Labrador) como ritual que controla el proceso básico de la caza (82). Los contenidos básicos y los superestructurales están necesariamente intercalados: una forma de cultivo (contenido básico 1) está controlada por un ritual (contenido superestructural 1) que da lugar al modo de producción efectivo (contenido básico 2). Un sistema de calendario (superestructura 1) controla un sistema agrícola (base 1) que, a su vez, influye en la organización de la vida doméstica (superestructura 2). Tal como pone de manifiesto Martínez (1978, cap. 6), la religión es un fenómeno cultural ecológicamente pertinente pero, en contra de Ha

rris, ésto no significa que sea un fenómeno ecológicamente condicionado, ni tan siquiera un fenómeno estrictamente ecológico. Además, las superestructuras religiosas pueden jugar un papel básico en el control homeostático de los modos de producción (Martinez op. cit.: 226).

Resulta, pues, inadecuado considerar las categorías base/superestructura como todos enterizos sino que habrá que hablar de contenidos básicos y superestructurales en un sentido funcional: los templos sumerios pueden considerarse como superestructura de un sistema estatal, pero ésto implica olvidar el papel que cumplieron como centros de transacción económica y como institutos meteorológicos o gerenciales (Childe, 1946, 1951). La pregunta ¿la iglesia católica, es básica o superestructural? carece de sentido: en ella hay tanto contenidos básicos (la banca Vaticana) como superestructurales (los sermones del Papa Juan Pablo II).

Considerar los esquemas de conexión diaméricos como propios del par base/superestructura implica que los diferentes contenidos de una cultura son básicos o superestructurales dependiendo de su función en un momento dado y de los contenidos con los que se ponen en relación. Además, determinado contenido cultural puede pasar de ser básico a superestructural (con respecto a otro) en el curso de la historia, dado que las necesidades de los individuos humanos, en contra de las pretensiones de Harris, no siempre son las mismas.

Base y superestructura son conceptos que se pueden postular de los contenidos culturales pero siempre en un contexto diamérico, tanto sincrónico como diacrónico: un contenido "a" es básico con respecto a otro "b", en un momento histórico "h". Cuando se pierde la perspectiva diamérica se tien-

de hipostasiar las nociones de base y de superestructura de un modo sustancialista, metafísico, como si existieran cosas básicas o superestructurales en sí mismas y para siempre. Y éste es el error en el que cae Harris con su patrón universal. La distinción deja de estar construida en el interior del campo operatorio de la antropología cultural para estar impuesta desde fuera y de acuerdo con criterios ontológicos muy discutibles. Las superestructuras pierden su valor funcional operatorio (diamérico) y son, o 1.- entendidas reductivamente como despreciables, o 2.- interpretadas psicológicamente como alucinaciones (la religión), o 3.- jugando el papel de meros aliviaderos del sistema (arte, ocio, juego, etc.) (83). La superestructura pierde también el valor crítico que tiene en el materialismo histórico en donde se desploma en cuanto aparece como económicamente inútil, dañino o inviable (84).

El patrón universal va unido al principio del determinismo infraestructural (del que se hablará más adelante), y a una noción de causalidad como relación dual y, por tanto, supone una división de la realidad en estratos ontológicos por lo que se refiere a su prioridad causal.

Cuando la distinción se hace de un modo metamérico y sustancialista lleva a situaciones paradójicas de sumo interés al aplicarla a la sociedad occidental: la religión es superestructura pero, sin embargo, goza de autonomía; la escritura es también un mero epifenómeno superestructural de las sociedades estatales; tampoco se entiende cómo la filosofía y, aún más, la ciencia occidental, siendo superestructuras de un determinado modo de producción (algo así como la ideología de un grupo dominante), son, sin embargo, entidades úni

cas, universales, y aplicables a todo tipo de situaciones históricas.

### La distinción emic/etic

La distinción emic/etic fue acuñada por el lingüista K. Pike (Pike 1954: 8) en un intento de construir una teoría capaz de describir la estructura del comportamiento humano. La dicotomía emic/etic se construye por analogía con el par fonémica/fonética y habría sido adelantada por Sapir en 1927 dentro de un pequeño artículo en el que se discute la interrelación entre antropología y sociología (Sapir 1927: 97-113) (85). Puede considerarse, también, coordinada con la clasificación de Ibn Hazm de Córdoba, sin que ésto implique suponer que Pike o Sapir se inspirasen en el filósofo musulmán. Ibn Hazm (994-1063), en su Libro sobre la clasificación de las ciencias, distingue entre "ciencias comunes a todos los pueblos" (aritmética, astronomía, geometría, medicina) y "ciencias particulares de cada pueblo" (gramática, lexicografía, historia, derecho, sagrada escritura y teología dogmática). Habría unos saberes mixtos (poética y retórica) que se sumarían a los anteriores (86). Las ciencias comunes a todos los pueblos podrían hacerse corresponder con los conocimientos de tipo etic, mientras que las ciencias particulares de cada pueblo serían saberes émicos. Efectivamente, Pike considera que lo etic es válido interculturalmente mientras que lo emic es específico de una cultura (o idioma) en un momento dado. Raoul Naroll utiliza la distinción de Pike tomando el término etic como sinónimo de intercultural; de este modo sostiene que los componentes de los sistemas de

parentesco, comunes a varias culturas, son contenidos antropológicos de tipo etic (87). William Sturtevant (1964), Ward Goodenough (1970) y William R. Merrifield (1968) se muestran de acuerdo en que el rasgo más sobresaliente de lo etic es su carácter de intercultural. Pero Harris no está de acuerdo con este uso del par emic/etic ya que lo intercultural no tiene por qué ser necesariamente etic: el concepto de alma es compartido por muchas culturas y, sin embargo, es emic (88).

Harris utilizó la distinción por primera vez de un modo explícito en 1964 (Harris 1964b: 75-78, 133-151), aunque la había "ejercido" anteriormente en una obra no publicada y redactada junto con Charles Wagley, por requerimiento de la Fundación Ford en su Overseas Development Program de 1959 (Harris y Wagley 1959d). En este informe, titulado A Background Report on Brazil, los autores utilizan la distinción emic/etic sin referirse a ella de un modo explícito. En la página 88 podemos leer:

Al discutir la estructura de las clases brasileñas, es importante distinguir entre la jerarquía social, tal como es percibida subjetivamente por los habitantes de las comunidades aldeanas, por los habitantes de las comunidades metropolitanas, y por un observador objetivo de la escena nacional. (Harris y Wagley 1959d: 88) (89)

El supuesto observador objetivo al que hacen referencia es el antropólogo de los EE.UU., pagado por la Fundación Ford, que informa acerca del control que el ejército brasileño ejerce sobre la política de su país, y de la opinión que los oficiales brasileños tienen sobre los EE.UU.: los oficiales del ejército de tierra y de la armada son suspicaces con los



EE.UU. sin llegar a estar abiertamente en contra del poder so vecino norteño; los oficiales del ejército del aire, cuyo poder e influencia aumenta paulatinamente, son jóvenes que se han formado en los EE.UU. por lo que "ellos son, por lo general, pro-EE.UU." (Harris 1959d: 161-162) (90). La tarea del antropólogo objetivo (etic) se confunde aquí, en 1959, cuando Harris tan sólo tenía treinta y dos años, con la del espía pagado por multinacionales que buscan emplazamientos propicios para llevar a buen término sus planes de colonialismo económico. Nueve años más tarde, en 1968, Harris escribía en una obra de gran difusión:

Fue desde luego el mismo Marx el que insistió en que la ciencia social y la acción política eran inseparables. Marx expresó por primera vez esta idea que, científicamente resulta inaceptable, en su crítica del filósofo Ludwig Feuerbach: "los filósofos han interpretado el mundo de varios modos; pero la cuestión es cambiarlo" (1941: 82). (Harris 1968c tr.: 191) (91)

El asunto no necesita mayor comentario.

Las categorías objetivo/subjetivo pronto se muestran imprecisas a la hora de descubrir los componentes metateóricos de la antropología. Ni objetividad ni subjetividad son categorías que sirvan para distinguir emic y etic ya que, tanto el nativo como el antropólogo, pueden ser objetivos o no serlo (Harris 1979c: 34 tr.: 49). Esto lleva a Harris a ensayar definiciones desde una perspectiva de pretendido operacionalismo:

Lo que caracteriza a las operaciones de tipo emic es la elevación del informante nativo al status de juez último de la adecuación de las descripciones y análisis del observador. La prueba de la

adecuación de los análisis emic es su capacidad para producir enunciados que el nativo pueda estimar reales, con sentido, o apropiados. Al realizar una investigación desde esta perspectiva, lo que el observador trata de esclarecer son las categorías y las reglas cuyo conocimiento es necesario para pensar y actuar como un nativo. (... ..)

El rasgo distintivo de las operaciones de tipo etic es la elevación de los observadores al status de jueces últimos de las categorías y conceptos empleados en las descripciones y análisis. La prueba de la adecuación de las descripciones etic es, única y exclusivamente, su capacidad para generar teorías fructíferas desde un punto de vista científico sobre las causas de las semejanzas y diferencias socioculturales. En lugar de tener que ultimar conceptos que sean necesariamente reales, significativos, o apropiados para la óptica nativa, el observador puede recurrir a categorías y reglas ajenas a la situación y procedentes del lenguaje científico. (Harris 1979c tr.: 47)(92)

Desde el primer momento, Harris se muestra contrario al descriptonismo emicista de Pike, Kluckhohn, Barker y Wright (Pike, 1954, Kluckhohn 1949: 300, Barker & Wright, 1955):

No se puede evitar la conclusión de que la extensión del punto de vista emic a la conducta no verbal está condenada a generar solamente descripciones intuitivas, culturalmente constreñidas, y subjetivas. (Harris 1964b .: 148)(93)

En obras posteriores continuará arremetiendo contra el enfoque emicista de la etnosemántica y la nueva etnografía (Harris 1968c: cap. 20, 1979c: 34-35 tr.: 50-51). En el mismo sentido puede entenderse parte de la polémica con Lévi-Strauss (cfr.: Lévi-Strauss 1974: 41, Harris 1976a: 348 tr.: 20-21). La pertinencia del estudio de los componentes etic de la cultura es, por lo demás, innegable pues

muchas veces lo ético, en el sentido de Pike, nos pone mucho más cerca de la realidad antropológica que lo que es émico: "genitor" no es sólo un concepto ético del antropólogo que describe una sociedad hipotética en la que este concepto no exista; los esclavos del derecho romano clásico son personas, desde un punto de vista ético, aun cuando émicamente puedan figurar como ganado parlante. (Bueno 1978i: 63)

Lo confuso de la distinción emic/etic está en su encubrimiento del supuesto de que la ciencia es mera descripción de la realidad o de sus estructuras o aspectos funcionales. Las limitaciones del descripticismo en teoría de la ciencia han sido señaladas en el capítulo primero. Por lo que respecta al tema que nos ocupa, resulta claro que los contenidos etic no son sólo una descripción de los hechos tal como se le aparecen al observador occidental, sino que son construcciones muy complejas y de una pertinencia, a veces, discutible: los sistemas fonológicos, la evaluación de un equilibrio ecológico eventualmente existente, la elaboración (léase construcción) de esquemas ideales de parentesco, etc., son auténticas construcciones esenciales de la lingüística o de la antropología (en el sentido que hemos dado a la palabra "esencial" dentro de la teoría de los ejes de la gnoseología general analítica). El carácter esencial de los postulados etic es reconocido por el propio Harris, para quien los contenidos émicos son meros fenómenos que el antropólogo debe trascender y reinterpretar de acuerdo con categorías científicas (éticas). Lo ético es la verdad esencial que descubre el antropólogo en su estudio una vez trascendido el nivel fenoménico (emic). Entonces, el punto de vista etic es el punto de vista que la comunidad científí-

ca considera pertinente para construir explicaciones de los fenómenos socioculturales (94): pero ésta es, precisamente, la tesis que se trataría de argumentar y explicar, y no simplemente de postular. Ciertamente, Harris nos recuerda la superioridad de la ciencia sobre cualquier tipo de conocimiento (Harris 1979c: 45 tr.: 61) pero no nos explica por qué lo ético es necesariamente científico. De hecho, han sido muchos los críticos del materialismo cultural que han recordado la ausencia de consenso entre los científicos acerca de multitud de explicaciones antropológicas pretendidamente etic:

Los materialistas culturales, desde mi punto de vista, fuerzan con demasiada rigidez la distinción entre emic y etic [...]. Lo etic, por ejemplo, parece implicar el hecho de que reina un consenso en lo relativo a los conceptos científicos y a los procedimientos de análisis y explicación. De hecho, hay un montón de evidencias que [...] nos muestran que no es el caso. (Zwaan 1976: 301) (95) (cfr.: Berger 1976: 301-304)

Diener y Harris han surgido del mismo sistema económico y en el mismo periodo histórico y, por ejemplo, es difícil ver cómo Diener puede reivindicar su punto de vista como objetivo y etic cuando dice que el materialismo cultural de Harris es un animismo y una mentira. (Westen 1984 : 652) (96)

Para M. Sahlins el paradigma del materialismo cultural es tan emic como los datos que pretende explicar ya que aplica la racionalidad burguesa a la explicación de las sociedades primitivas:

La estupidez aparente de hacer surgir las múltiples relaciones entre la gente de las relaciones de utilidad solamente, esta abstracción aparentemente metafísica, surge del hecho de que, en la sociedad burguesa moderna, todas las relaciones están su-

bordinadas, en la práctica, a la relación abstracta monetario-comercial. (Sahlins 1976a: 300)  
(cfr.: Berger 1976: 290-296) ( 97 )

Lévi-Strauss, desde una postura emicista, también considera que lo etic no es más que la perspectiva emic del observador (cfr.: Lévi-Strauss 1974, Harris 1976a: 348 tr.: 20-21). La distinción emic/etic no debe impedirnos admitir, en opinión de Ruijter, que lo etic puede ser emic dentro de una teoría más general (Ruijter 1976: 297). En el mismo sentido se expresa Merrifield (Merrifield 1968: 526) desde una postura cognitivista. O'Neill pone de manifiesto la relación que esta distinción puede tener con determinadas posiciones políticas (O'Neill 1976: 297-298). Si lo etic son las descripciones capaces de producir teorías científicas útiles, no debemos olvidar, sin embargo, que ninguna antropología es altruista; Diener estudia los organismos que financian la investigación antropológica en los EE.UU. y analiza los temas sobre los que se realizan (Diener 1984: 647). El panorama resulta trágico y confirma las tesis de Miller (Miller 1984: 8):

El interés de la comunidad investigadora en ciencias sociales y conductuales coincide con el interés nacional. (Diener 1984: 647) ( 98 )

Quizás sea ésta la razón por la que los antropólogos se resisten a responder cuestionarios en los que se pregunte acerca de los aspectos etic de su tarea de investigación: la encuesta de Pelto & Pelto solamente fue contestada por un 45% de los antropólogos (Pelto & Pelto, 1974) ( 99 ).

Podría parecer, sin embargo, que la distinción emic/etic es la única forma de salvar adecuadamente la ciencia antropológica del etnocentrismo. El resultado es un relativismo

cultural (ético=endocultural/émico=exocultural) que no tiene en cuenta el hecho de que las culturas se encuentran enfrentadas, en mutua competencia. En esta lucha hay formas de conocimiento que se revelan más potentes que otras (lo mismo que existen lenguajes que son fonéticamente más potentes que otros). Concretamente la ciencia que, como construcción exclusiva de la sociedad occidental, es gnoseológicamente más potente que la magia, el mito, o la religión, propias de sociedades tribales aunque no exclusivamente. Parece, entonces, que lo etic es un camuflaje que encubre, tanto una mayor potencia explicativa de una forma de conocimiento frente a otras (100), como una situación de absorción de unas culturas en otra, es decir, una situación de colonización. Puesto que la antropología, como disciplina científica, nace y se cultiva en el seno de la sociedad occidental, y puesto que lo etic es el punto de vista del observador, occidental, el postulado de la pertinencia esencial de lo etic frente a lo emic (que sería meramente fenoménico, apariencial) se reduce a la siguiente petición de principio: el antropólogo occidental es el que posee el punto de vista pertinente (etic) debido a que se le supone una mayor capacidad para explicar lo que ocurre. Pero el carácter científico de la construcción etic es lo que habrá que explicar en cada caso.

Por otra parte, la categoría emic, en la medida en que hace referencia a contenidos internos de un sujeto, es una construcción gnoseológica límite, puesto que el individuo puede ejercitar, de hecho, unos principios que, sin embargo, no se representa (Harris 1979c: 37 tr.: 52). La distinción dentro/fuera para caracterizar el par emic/etic es claramente metafísica: lo interno a un individuo, o no existe, o es

incognoscible (vid. Skinner 1938, 1953, 1957a, 1957b, 1961a, 1961b, 1968, 1969, 1971, 1974, Brunswik 1950, Fuentes 1985a, 1985b, 1985c). El término etic debería, por tanto, referirse a lo interno de una cultura, no a lo interno a un organismo. Siendo ésto así, el problema se presenta cuando el antropólogo se enfrenta con el estudio de su propia sociedad pues es cuando el punto de vista etic del observador empieza a chocar con otros puntos de vista, también internos a esa sociedad y, por tanto, etic. El problema se observa, por ejemplo, en los estudios que Harris hace sobre la homosexualidad contemporánea (cfr. Harris 1981: 109-129, Cardín 1985) Igualmente, se plantea al intentar dar explicaciones etic infraestructurales al desarrollo de la guerra moderna y contemporánea de las sociedades complejas (101). Lo mismo ocurre con la valoración del arte occidental desde el materialismo cultural (Harris 1983a: 237 y, en general, todo el tema 11).

Los estudios realizados por Kottak, Morren y el propio Harris sobre la ambigüedad de las categorías raciales brasileñas son utilizadas por Harris para demostrar la utilidad de la distinción emic/etic y la necesidad de elaborar explicaciones de fenómenos culturales de tipo etic (vid. Harris y Kottak 1963a, Harris y Morren 1966b). Ahora bien, en el caso de las diferencias raciales, lo etic es un conocimiento específico de las ciencias biológicas, a saber, la igualdad biológica de los individuos humanos entre los que no exista un aislamiento reproductor suficientemente consolidado como para poder hablar de "razas": como es sabido, tras la refutación del llamado racismo científico, dentro de la especie Homo sapiens sapiens no existen razas sino clinas

genéticas.

Harris ha sido acusado de utilizar los términos emic y etic de formas inconsistentes (Paul y Rabinow 1976: 123). Guy Oakes, en un artículo titulado "The Epistemological Foundations of Cultural Materialism", hace un análisis detallado de las explicaciones elaboradas por Harris a propósito del tabú de la vaca sagrada de la India, y del llamativo fenómeno histórico del canibalismo azteca (Oakes, 1981). Oakes pone de manifiesto que: 1.- Harris construye explicaciones también en términos emic: el granjero hindú realiza cálculos a su modo (emic) para concretar, en términos de costos y beneficios, qué animales debe cuidar y cuáles debe dejar morir. Paul y Rabinow dicen "no hay, pues, nada particular o exclusivamente etic en los análisis de Harris" (Paul y Rabinow 1976 : 126) (102). La clase dirigente azteca tiene un interés (emic) para mantenerse en el poder y es tal interés el que explica el canibalismo; en este caso, Harris empieza por problemas emic y termina dando soluciones que son, en gran medida, emic. 2.- Otras veces, Harris formula los problemas socioculturales en términos claramente emic violando, así, sus propios principios metateóricos: es el caso de los conceptos de "competición" y "prestigio" entre los nativos Kwakiult. 3.- Además, da por supuesto que el nativo es consciente (émicamente) de ciertos conocimientos, pero sin ofrecer evidencias al respecto: la clase dirigente azteca, por ejemplo, conoce mecanismos bioquímicos complejos, de modo que sabe que comer cereales directamente es, desde un punto de vista nutricional, más eficiente que dárselos a los animales y comerse éstos después. ¿Dónde está la evidencia de que los jefes aztecas conociesen este hecho?.



La obra de Oakes que estamos comentando, pone de manifiesto cómo, incluso desde el propio materialismo cultural, se hace necesario recurrir a contenidos antropológicos de tipo emic para explicar los fenómenos socioculturales. Esto es más evidente en cuanto que determinadas ceremonias no pueden explicarse sin acudir a información emic. Los elefantes africanos realizan, a falta de agua, abluciones con arena a fin de refrescarse. A los musulmanes, según las enseñanzas del Corán, también les está permitido hacer abluciones con arena cuando el agua escasea. Pero el musulmán, de acuerdo con su interés por purificar el alma, hace abluciones aunque el ambiente esté fresco. Según Bueno (Bueno 1984: 24), la apelación a las categorías emic/etic para explicar este fenómeno, es un error:

es un error porque equivaldría a concluir 1) que la ablución del elefante, interpretada como ritual sustitutivo de refresco, es etic, y no lo es, no porque sea emic, sino porque implica una inserción en un marco esencial biológico, "eliminación de entropía"; 2) que la ablución sustitutiva del musulmán tiene como objetivo el refrescarse, y esto es apriorismo y se opone a las situaciones en que la ablución se realice en ambiente fresco; 3) que haya que entender como mera representación interna, émica, casi un epifenómeno, a los mitos del musulmán, cuando éstos son fórmulas objetivas, aunque apotéticas, contenidas en el Corán. (Bueno 1984a: 24)

Han sido ya varios autores los que consideran que la distinción emic/etic oscurece más que aclara y, por tanto, que debería ser desechada: Mridula A. Durbin cree que su uso fuera del campo de la lingüística es heterodoxo (Durbin, 1972); Hardman piensa que lo emic y lo etic no son separables (Hardman, 1985); Heinen opina que la distinción es fal-

sa (Heinen 1975: 451). Guy Oakes termina diciendo:

La dicotomía emic/etic de Harris es incoherente. Es lógicamente imposible identificar ninguna proposición harrisiana etic, porque la condición para su constitución o definición no puede ser satisfecha. (Oakes 1981: 19) (103)

Para Oakes el observador científico harrisiano que construye enunciados etic es acultural, ahistórico y trascendental, y eso es imposible.

Desde nuestro punto de vista, una completa descalificación de la distinción de Pike tampoco parece justa. La diferenciación de emic y etic puede ser gnoseológicamente útil a la hora de enfrentarse con el material antropológico, pues se trata de una clasificación de carácter fenoménico. Su estatuto es parecido al de la situación que tiene lugar en astronomía cuando se hacen dos observaciones desde lugares distantes entre sí: ambas observaciones son fenómenos que se resuelven en la construcción esencial de la teoría sobre la circulación astronómica. Emic y etic es una división de carácter posicional comparativo como pueda ser izquierda/derecha. Resulta útil ordo inventionis para clasificar diversos tipos de fenómenos. Las dificultades surgen cuando Harris pretende hacer de esta distinción algo pertinente ordo doctrinae. En ese caso aparece, al menos intencionalmente, como un principio gnoseológico de organización de los términos del campo antropológico. En este contexto se postula que lo etic es lo esencial y pertinente a la hora de explicar las semejanzas y diferencias interculturales. Pero esto es precisamente lo que es necesario razonar, y Harris no lo hace. Lo emic aparece entonces como fenoménico, falso o meramente onírico. La distinción, así utilizada, no es en ab-

soluta interna al proceso operatorio de constitución del campo de la antropología (como la distinción corteza atómica/núcleo atómico lo es al campo de la química). Por el contrario, descansa en supuestos ontológicos y gnoseológicos que, desde el materialismo, consideramos erróneos: el holismo cultural que supone que la cultura es una conducta más y el descriptivismo estructuralista que supone que la ciencia es una descripción de la realidad (y no una construcción lógico-material). Utilizada de este modo es, además, oscura, pues no explica las razones que llevan a una asimetría gnoseológica entre las culturas preestatales y la cultura occidental, inventora de la ciencia y la filosofía como saberes críticos. Tanto lo emic como lo etic son fenómenos desde un punto de vista semántico. Gran parte de lo que Harris llama etic, por ejemplo, las explicaciones que propone de los enigmas culturales, no lo es. Una explicación antropológica no es ni emic ni etic, sino que es una construcción esencial muy compleja que debe incluir tanto contenidos emic como etic. Emic y etic son características que sólo se pueden aplicar en el sector semántico de los fenómenos, donde su significado es claro: se trata de la diferenciación entre dos tipos de observaciones, endocultural y exocultural. Pero lo etic no es inmediatamente esencial y si alguna vez coincide con lo esencial, será en virtud de procesos que habrá que explicar en función de la asimetría gnoseológica entre las sociedades preestatales y la sociedad civilizada (vid. supra apartado B.2). Otro tanto se puede decir de las ocasiones en las que Harris otorga un valor esencial a los contenidos émicos como, por ejemplo, en el análisis de los fenómenos religiosos pues, entonces, la representación errónea del nativo (emic) es considerada ella misma como una

explicación, en la medida en que se reduce psicológicamente a una alucinación o a un contenido onírico (vid. Bueno 1988a). Este es también el caso de la explicación del tabú dietético hindú del vacuno, que se hace residir en un mundo mental émi-co: los cálculos de costos y beneficios realizados por los campesinos (vid. infra).

### La distinción conductual/mental

La idea de ciencia del materialismo filosófico, expuesta en el capítulo primero de esta obra, ha sido utilizada para llevar a cabo un análisis del campo de la psicología experimental y para discutir el estatuto gnoseológico de la distinción conductual/mental (Fuentes 1985a, 1985b, 1985c, 1987). El estudio del modo en que los psicólogos ejercen la investigación en su disciplina pone de manifiesto que los términos del campo de la psicología, si han de tener contenidos referenciales semánticos de carácter público, han de ser necesariamente externos al individuo pudiendo ser identificados con las conductas. Lo mental, entendido como un mundo de representaciones internas, privadas, de un sujeto, no puede formar parte del campo de una ciencia, a menos que se haga público en forma de conducta lingüística. Lo mental entendido como interno a un sujeto es incognoscible. Consecuentemente, si tiene sentido hablar de lo mental será porque es una figura gnoseológica externa al sujeto, construida a partir de conductas observadas desde fuera. Este hecho había sido ya resaltado por los conductistas clásicos (Watson 1913, Skinner 1931, 1935, 1938, 1945, 1950, 1953, 1957a, 1957b, 1961, 1964, 1968, 1969, 1971, 1974), aunque aparece mezclado con presu-

puestos filosóficos de carácter gnoseológico y ontológico: un positivismo tosco en Watson y un fisicalismo en Skinner (vid. Fuentes 1985c: cap. 5). Brunswik (1950) realiza un análisis histórico-epistemológico muy fértil de la psicología llegando a la conclusión de que lo mental ha de considerarse como externo al individuo, en la medida en que está constituido a partir de conductas. De hecho, las diferentes escuelas de psicología experimental no se diferencian demasiado en la forma de ejercer la investigación en sus ciencias: todos ellos trabajan con conductas de individuos, ya sean verbales o no, puesto que el puro pensamiento es inaccesible. Las polémicas entre conductistas y cognitivistas habrá que entenderlas más bien como discusiones a propósito de cuestiones metapsicológicas, filosóficas (ontológicas y gnoseológicas). En su ejercicio, las ciencias psicológicas pueden considerarse un caso más de ciencias humanas que utilizan procedimientos operatorios de tipo  $\alpha$  y  $\beta$ . (vid. Bueno 1978e: §4) que, como hemos dicho en otras ocasiones, son dioscúricos. Lo mental, en cuanto contenido de las ciencias psicológicas, no es sino la representación lingüística (o, más en general, simbólica) de lo conductual (104). Pero la conducta simbólica o lingüística, como cualquier otro tipo de conducta, pone en relación unas materialidades con otras (las materialidades tipográficas o sonoras, con el resto). La distinción conductual/mental, cuando se postula como ontológicamente pertinente, es metafísica y puede coordinarse con otras dicotomías célebres en la historia de las Ideas, como son ser/conciencia, naturaleza/espíritu o cuerpo/alma. Cuando se postula desde la gnoseología, hablar de términos mentales y conductuales resulta sinónimo de hablar de conductas lingüísti-

cas (o simbólicas) y conductas no lingüísticas. Ambos tipos son estudiados desde fuera del individuo, pues sobre los estados internos del sujeto sólo cabe realizar estudios de tipo físico-contiguo ( $\alpha$ op.), fisiológico, anatómico, etc. Pero, si ésto es así, ¿por qué utiliza Harris la distinción conductual/mental en el contexto de una teoría materialista cultural? En primer lugar, es necesario poner de manifiesto que Harris, en sus obras más antiguas, adopta una postura claramente conductista. En su libro de 1964, The Nature of Cultural Things (Harris 1964b), a la hora de establecer por primera vez, de un modo explícito, los principios epistemológicos de su teoría, no hace alusión al terreno de lo mental, manteniéndose muy cercano al skinnerismo:

He intentado mostrar aquí cómo una taxonomía de cosas culturales puede basarse en la observación de la conducta no verbal de los individuos. El resultado es, hablando con propiedad, una "meta-taxonomía", pues sus categorías constituyentes no se encuentran entre actores particulares sino en todas las grandes poblaciones humanas. (Harris 1964b: V) (105)

Posteriormente, Harris acusaría al materialismo dialéctico de incorporar componentes mentalistas:

Por último, recordemos brevemente que, hasta aquí, las ciencias sociales han fracasado en el intento de fundar sus categorías en operaciones etic bien definidas, con lo que incluso los análisis más declaradamente materialistas, incorporan entidades mentalistas, subjetivas o idealistas, o dicho de otro modo, emic. (Harris 1968c tr.: 203) (106)

En el mismo sentido irían sus críticas a la etnosemántica, al estructuralismo de Lévi-Strauss y al eclecticismo de Sahlins (Harris 1968c: 598-599 tr.: 518-519) que se resumirían en la pretensión de Frake: "debemos entrar dentro de

las cabezas de la gente que estudiamos" (Frake 1964: 133) (107). Harris está preocupado por el logro de la mayor objetividad posible a la hora de manejar el material antropológico (Harris 1974b: 4 tr.: 13-14, 1975b):

El objetivo de la investigación científica en general es dar cuenta de entidades observables, eventos y sus relaciones, por medio de generalizaciones potentes y parsimoniosas [...]. (Harris 1975b: 454. El subrayado es nuestro) (108)

El conductismo de Harris puede perseguirse en muchas de sus obras (Harris 1971a, 1974c, 1977a 1984c, etc.) y ya ha sido puesto de manifiesto por autores como Ernest A. Vargas (1985) y Kenneth E. Lloyd (1985). Efectivamente, Harris ha dado siempre prioridad causal al flujo conductual frente al mental a la hora de explicar las semejanzas y diferencias culturales (Harris 1971a: cap. 7, 1974c, 1977a: 93-94 tr.: 91), oponiéndose de esta forma a la antropología cognitiva y a todo tipo de neofreudianismo: el conocimiento de las reglas mentales de los nativos no ayuda nada a la hora de predecir por qué éstos actúan de una forma y no de otra (Harris 1974c). Sin embargo, no es menos cierto el hecho de que Harris ha mantenido la pertinencia gnoseológica de lo mental, entendido como interno al individuo, considerándolo parte irrenunciable de sus presupuestos teóricos:

Hablando con la gente los antropólogos se enteran de un vasto mundo interior mental de pensamientos y sentimientos. (Harris 1971a tr.: 128) (El subrayado es nuestro) (109)

Este mundo mental incluye las estructuras profundas de la gramática y las reglas conscientes y semiconscientes que pueden deducirse realizando las preguntas adecuadas (Harris 1971a loc. cit.).

La especificidad y pertinencia de lo mental, y la necesidad de referirse a dos tipos de materiales, mentales (internos) y conductuales (externos), constituyen presupuestos epistemológicos irrenunciables para el materialismo cultural de Harris en sus formulaciones más elaboradas. Así, en Cultural Materialism (Harris 1979c) podemos leer, en el capítulo dedicado a la epistemología del materialismo cultural (Harris op. cit.: cap. 2):

El estudio científico de la vida social debe interesarse indistintamente por dos clases de fenómenos radicalmente diferentes. De una parte están las actividades que conforman el flujo conductual humano: el conjunto de todos los movimientos corporales de todos los seres humanos, del presente y del pasado, y de los efectos ambientales, grandes o pequeños, producidos por tales movimientos. De otra, todos los pensamientos y sentimientos que los seres humanos experimentamos mentalmente. La peculiaridad de ambos dominios queda demostrada por la necesidad de recurrir a operaciones diferentes al objeto de formular afirmaciones científicamente verosímiles acerca de cada uno de ellos. Para describir el universo de las experiencias mentales, debemos emplear operaciones capaces de desentrañar los pensamientos de la gente. En cambio, para describir los movimientos corporales, y sus efectos externos, no hace falta descubrir en qué piensan quienes los realizan (no es necesario, al menos, si se adopta la posición epistemológica del materialismo cultural). (Harris 1979c tr.: 46) (110)

El interés que lleva a Harris a mantener la distinción conductual/mental en el seno de una antropología materialista no obedece exclusivamente, según vamos a argumentar, a un deseo de hacerse entender mejor en el seno de la comunidad de antropólogos de América del Norte, poco propicia a las posturas conductistas (111). Creemos que las razones que llevan a Harris a mantener esta distinción no son solamente



dialógicas (pragmáticas), sino que descansan en un equilibrio (extraordinariamente inestable, por otra parte) entre los distintos recursos epistemológicos de su teoría: en concreto, es necesario mantener la dicotomía conductual/mental si se quiere sostener, al mismo tiempo, la diversidad de los puntos de vista emic/etic y la pretensión de construir una antropología que incluya el estudio de la sociedad occidental.

Por un lado, la antropología de Harris se presenta como una disciplina cuyo campo de estudio es la cultura y que, por tanto, debe interesarse por el estudio de las sociedades complejas. Harris ha intentado, en efecto, el estudio de nuestra propia sociedad desde una perspectiva antropológica en varias de sus obras (Harris 1981c, 1983a, 1985a, entre otras) (112). Pero, por otro lado, si se mantiene la diversidad de enfoques emic/etic, y se niega la dicotomía conductual/mental (por metafísica o por la imposibilidad de acceder a lo interior mental del sujeto) resulta que, como hemos puesto de manifiesto en el apartado anterior, lo emic no puede ser considerado como interno a un sujeto (pues entonces sería incognoscible) sino que debe ser entendido como interno a un grupo (intersubjetivo). La división emic/etic sería, entonces, fenoménica: lo intersubjetivo de un grupo de nativos frente a lo intersubjetivo de la sociedad occidental o la comunidad de antropólogos (la diferente organización del campo semántico de los colores, por ejemplo). Ahora bien, cuando se intenta estudiar la cultura occidental ocurre que, si se mantiene una postura conductista (donde lo mental debe ser entendido como externo al sujeto y, por tanto, intersubjetivo, compartido por los miembros de una misma cultura), la distinción emic/etic corre el peligro de desvanecerse,

pues el observador y el observado son miembros de la misma cultura: ahora ya no se trata de contraponer un punto de vista emic a otro etic, sino dos aspectos o visiones que son ambas etic (cfr.: Harris 1981: 109-129, Cardín 1985; vid. nota 96).

La forma de atajar esta dificultad no es otra, en la estrategia del materialismo cultural, que apoyar la tesis según la cual lo mental es interno al sujeto, cayendo estrechamente en una metafísica idealista y espiritualista que multiplica entes sin necesidad y que está muy alejada del materialismo. Efectivamente, si lo mental es interno al individuo, como Harris sostiene (Harris 1979c: 31 tr.: 46), entonces lo emic mental de algunos individuos (o grupos) de la cultura occidental será una mera alucinación psicológica, una fantasía onírica o una falsa conciencia subjetiva. El estatuto gnoseológico de las construcciones realizadas por la comunidad de antropólogos (etic) queda entonces mucho más reforzado: si lo mental es un pensamiento o sentimiento interno a un sujeto, entonces la contienda entre grupos distintos dentro de la sociedad occidental queda disuelta en el enfrentamiento de la comunidad científica (etic) con algún nativo occidental que es víctima de una falsa conciencia subjetiva. Es decir, Harris se ve obligado a mentener el carácter interno de lo mental (cayendo en el dualismo ser/conciencia, cuerpo/espíritu, etc.. Harris 1968c: 229 tr.: 200, 1979c: 55 tr. 71) pues de este modo se asegura la existencia de un punto de vista emic, interno al sujeto, a la hora de estudiar la sociedad occidental.

Desde nuestro punto de vista, la categoría de lo mental en el materialismo cultural de Harris, puede hacerse corresponder con lo conductual lingüístico y, en este sentido, resulta perfectamente accesible al investigador (pero no es interno al sujeto sino externo):

La forma de meterse en la cabeza de la gente es hablar con ellos, preguntándoles acerca de lo que piensan y sienten. (Harris 1976a: 336) (113) (en el mismo sentido vid. supra nota 110)

Ahora bien, la conducta lingüística comparte rasgos comunes con otros tipos de conducta pues no es más que la manipulación de cosas materiales con el objeto de relacionar unas con otras. La conducta lingüística pone en relación materialidades tipográficas o sonoras con otras conductas o con objetos.

Un análisis detenido de las situaciones producidas cuando se cruzan las distinciones emic/etic y conductual/mental pone de relieve el estatuto gnoseológico endeble de las situaciones emic conductual y etic mental.

Los ejemplos usados por Harris están tomados de su análisis de las distintas proporciones entre los sexos del vacuno hindú, y del registro etnográfico brasileño: En el primer ejemplo, Harris estudia las proporciones entre los sexos de vacuno en el distrito de Trivandwan de Estado de Kerala en la India Meridional. De los censos de ganado se deduce que el número de hembras entre los 0 y 1 años supera al de los machos, pertenecientes al mismo grupo de edad, en una proporción de 100 a 67. Los agricultores desconocen este hecho y aseguran que jamás acortarían deliberadamente la vida de uno de sus animales. Harris analiza este curioso fenómeno utilizando las categorías emic/etic, conductual/men-

tal del siguiente modo (Harris 1979c: cap. 2):

	EMIC	ETIC
CONDUCTUAL	I. "NO SE DEJA MORIR DE HAMBRE A LOS TERNEROS"	II. "SE DEJA MORIR DE HAMBRE A LOS MACHOS"
MENTAL	III. "TODOS LOS TERNEROS, INDEPENDIEMENTE DE SU SEXO, TIENEN DERECHO A LA VIDA"	IV. "DEJEMOS MORIR DE HAMBRE A LOS MACHOS CUANDO EL FORRAJE ESCASEE".

El otro ejemplo está recogido por Harris en una pequeña ciudad brasileña donde los niños solían ir a la escuela llevando puesto un sólo zapato. Los niños aseguraban tener una herida en el pie descalzo en contra de lo observado por el antropólogo. Las razones de esta conducta no eran otras que las del ahorro familiar que suponía el que dos hermanos pudiesen compartir el mismo par de zapatos. El análisis de Harris sería tal como aparece seguidamente:

	EMIC	ETIC
CONDUCTUAL	I. "LLEVAMOS UN ZAPATO POR TENER UNA HERIDA EN EL PIE DESCALZO"	II. "SOLO SE LLEVA UN ZAPATO POR ECONOMIA FAMILIAR"
MENTAL	III. "LLEVAMOS UN ZAPATO POR TENER UNA HERIDA EN EL PIE DESCALZO"	IV. "UTILICEMOS SOLO UN ZAPATO CUANDO NO SE PUEDA DISPONER DE DOS"

En estos dos cuadros podemos observar que, desde los propios presupuestos epistemológicos de Marvin Harris, las posiciones II y III parecen claras: II indica el comportamiento de los nativos desde el punto de vista del antropólogo; III es lo que el nativo piensa sobre lo que hace (aunque sería más exacto decir que es lo que el nativo nos narra sobre lo que hace). Drew Westen, desde posturas cognitivistas, interpreta la diferencia entre II y III como una muestra del conflicto entre una norma y un comportamiento (Westen 1984: 640-641). Las posiciones I y IV ya aparecen para Harris más espinosas: I, según Harris, es la descripción que el propio nativo hace de sus conductas; IV es una regla que, aunque

los nativos no formulan conscientemente, puede inferirse de su efectivo comportamiento.

Desde los presupuestos de nuestro análisis, si concebimos que I es la descripción de la conducta hecha por el propio nativo, no queda clara cuál es la diferencia con III ya que la única manera de enterarnos de lo que el nativo piensa es a través de lo que nos cuenta. Por otra parte, IV no tiene el valor de un inconsciente psicológico sino que más bien sería un caso de inconsciente objetivo (vid. infra) que viene impuesto al sujeto desde fuera. Dado que nuestra información acerca de lo que ocurre dentro de la cabeza del actor (lo mental entendido como interno) sólo podría ser obtenida, según Harris, a través de las descripciones que el propio actor hace, resulta que la posición I puede ser reducida a la III. Del mismo modo, la posición IV coincide con la II. Desde los presupuestos harrisianos, aunque quieran distinguirse teóricamente cuatro situaciones, solamente dos son pertinentes en el ejercicio antropológico y el propio Harris lo reconoce:

Por razones que más adelante aclararemos, las operaciones adecuadas al descubrimiento de las pautas relativas a lo que ocurre en la cabeza de la gente vienen a ser conocidas como operaciones "emic", mientras que las relativas al descubrimiento de las pautas del flujo conductual vienen a ser consideradas como operaciones "etic". (Harris 1976a: 330) (114)

Sin embargo, si entendemos lo mental como externo al individuo y, por tanto, construido a partir de conductas, las dificultades aludidas anteriormente desaparecen. Las situaciones presentadas en los cuadros anteriores pueden ser reexpuestas de un modo mucho más fértil si hacemos una división

entre conductas lingüísticas y no lingüísticas. Lo mental de Harris sería para nosotros conductual lingüístico con lo que recogería el hecho, gnoseológicamente significativo, de que se trata de información narrada por el nativo. Sin embargo, lo conductual lingüístico es externo al sujeto y por eso puede ser observado por el antropólogo. El dualismo metafísico dentro/fuera, conciencia/ser, alma/cuerpo, se desvanece al mismo tiempo que queda perfectamente recogida su utilidad gnoseológica. Y, así, los ejemplos antes citados podrían se reexplicados del siguiente modo:

	EMIC	ETIC
CONDUCTUAL NO-LINGUISTICO		II. "SE DEJA MORIR DE HAMBRE A LOS MACHOS"  II. "SOLO SE LLEVA UN ZAPATO POR ECONOMIA FAMILIAR"
CONDUCTUAL LINGUISTICO	III. "TODOS LOS TERNEROS, INDEPENDIENTEMENTE DE SU SEXO, TIENEN DERECHO A LA VIDA"  III. "LLEVAMOS UN ZAPATO POR TENER UNA HERIDA EN EL PIE DESCALZO"	IV. "DEJEMOS MORIR DE HAMBRE A LOS MACHOS CUANDO EL FORRAJE ESCASEE"  IV. "UTILICEMOS SOLO UN ZAPATO CUANDO NO SE PUEDA DISPONER DE DOS"

En nuestro esquema, la casilla I (emic conductual no lingüístico) está vacía, pues los aspectos emic de una cultura van normalmente unidos a lo que el nativo nos narra. Esta casilla podría llenarse eventualmente de contenidos en el caso de que un nativo nos mienta y nos diga que algo es significativo en su cultura cuando luego, de hecho, no lo sea en su conducta no verbal. Los ejemplos que estamos estudiando no recogen el caso de nativos mentirosos. Si nos fijamos, en Harris, I y III coinciden: ésto es debido a que III es un estado mental interno del nativo que sólo es cognoscible a través de I, es decir, por la descripción que el nativo hace de su pensamiento o su conducta. Que I y III coincidan en el esquema de Harris significa que lo mental como interno es redundante y no parsimonioso. La situación II describe la conducta no lingüística del nativo tal como aparece para el observador occidental o para el antropólogo. La casilla IV no es más que la formulación verbal de una orden operatoria que lleva a los sujetos a comportarse conforme a la situación II. Esta orden operatoria no tiene por qué ser conocida explícitamente por los nativos (puesto que es etic). Su estatuto gnoseológico es parecido al de la Langue de Saussure o al de los modelos del álgebra de parentesco. Se trata de un inconsciente objetivo impuesto al individuo desde fuera por el ejercicio conductual y en ningún caso puede ser interpretado como interno al sujeto (vid. infra). Su formulación lingüística es etic pues se construye de forma que sea congruente con II:

En estas situaciones la "gramática explícita" no es una elevación a la conciencia de "reglas inconscientes", sino su extensión a otros campos: es el mecanismo de las fábulas y el de la lógica formal. (Bueno 1987b: 154)



La posición III alberga una falsa conciencia lingüísticamente formulada que es intersubjetiva para la comunidad nativa. La comparación de III con IV y con II es lo que nos permite hablar de una falsa conciencia en sentido crítico no-mentalista. Las eventuales diferencias entre las casillas III y IV pueden deberse a otras razones: los estudios en video del flujo conductual en hogares neoyorkinos (Dehavenon y Dehavenon s/f , Reiss 1975, Sharff 1975) ponen de manifiesto cómo el contenido etic de los actos de habla no tiene necesariamente que coincidir con su contenido emic, tal como ha sido reconocido por el propio Harris (Harris 1976a: 345-348 tr.: 15-20).

Desde nuestra reinterpretación, la tesis de la prioridad de lo conductual frente a lo mental a la hora de construir explicaciones de las diferencias y semejanzas culturales, mantenida por Harris, significa lo siguiente: Las conductas no simbólicas de los individuos son probabilísticamente más determinantes de la realidad sociocultural que las conductas simbólicas. La organización del mundo, de las conductas de los individuos y de sus relaciones, determina la organización de un universo de símbolos alegórico referido a esos objetos, conductas y relaciones.

Por último, será necesario recordar cómo los contenidos que ordinariamente se agrupan bajo la rúbrica de "inconscientes" no son tampoco internos a los sujetos. Desde el materialismo filosófico (115) lo inconsciente solamente es interno al sujeto cuando se trata del inconsciente subjetivo, pero esta inconsciente es imposible de estudiar de un modo científico. El complejo de Edipo del psicoanálisis (Freud, Jung) es inconsciente e interno al sujeto y por eso nunca

se puede determinar si existe o no: es un fantasma gnoseo-  
lógico. El inconsciente que puede ser estudiado por la cien-  
cia tiene que ser necesariamente externo al sujeto, lo que  
Gustavo Bueno llama "inconsciente objetivo". Bajo este nom-  
bre se agrupan: 1.- Los procesos conscientes in acto exer-  
citu. La Langue de Saussure, los modelos del álgebra de  
parentesco, la geometría, la lógica formal, etc. serían la  
reelaboración de esa consciencia ejercida extendiéndola a  
campos más abstractos (en su mayor parte tipográficos).  
2.- Estructuras geográficas, ecológicas o biológicas que son  
significativas para la conducta de un grupo, pero que no son  
conocidas como tales o son representadas erróneamente como,  
por ejemplo, la situación "geopolítica" del Mediterráneo en  
el Neolítico o la utilización del rumbin como regulador eco-  
lógico homeostático entre los maring. 3.- Estructuras de  
carácter sociológico (clanes, clases sociales, etc.) o, más  
en general, culturales (morales, axiológicas, históricas),  
que presionan al individuo desde fuera actuando por encima  
de su voluntad como, por ejemplo, la utilización de la re-  
ligión como sistema de control político en la Edad Media  
puesta de manifiesto por Marx.

El tabú de la vaca sagrada en la India que Harris estu-  
dia no sería entonces resultado de las decisiones, milagro-  
samente coincidentes, de millones y millones de granjeros  
individuales como pretende Harris (vid. Harris 1977a: 221  
tr.: 199; cfr. Westen 1984a), sino que estaría impuesto a  
los sujetos desde fuera. Se trataría de un inconsciente ob-  
jetivo que resulta de circunstancias sociopolíticas o his-  
tóricas donde coexisten grupos con enfrentamientos de inte-  
reses. Las razones del tabú habría que buscarlas en el mo-

nopolio de una élite de brahmanes sobre la redistribución y la muerte de los animales (Diener et al. 1978a: 228, Simoons 1979: 469), en el sistema político hindú de castas (Batra 1979, 1982, Nash 1971), y en la historia fenoménica de la India (Heston 1979, Wellmann 1971). Harris ha situado en el interior de la cabeza de los nativos contenidos culturales que no son conscientes pero que, sin embargo, son externos al sujeto y pueden ser estudiados perfectamente por otras ciencias (Historia, economía política, sociología, etc.) (116).

Pero, ¿por qué Harris se ve obligado a apelar a operaciones individuales, psicológicas, mentales, internas a los sujetos, para explicar el tabú dietético de la vaca? La razón es, creemos, la siguiente: Harris prefiere refugiarse en el extraño mecanismo psicológico de la conciencia de miles de decisiones antes que reconocer el hecho de que fueron factores políticos, sociológicos e histórico-fenoménicos (i.e.: estructurales) los que determinaron el tabú, violando, de esta forma, el principio del determinismo infraestructural. La apelación a un mundo psicológico interno al sujeto es un mecanismo ad hoc para salvar la prioridad explicativa de la infraestructura. El precio pagado es la construcción de una teoría mentalista que sigue presa de las dicotomías metafísicas tradicionales.

De todo lo dicho, se puede concluir que la distinción conductual/mental, tal como es ejercida por el materialismo cultural, no puede ser considerada un verdadero principio gnoseológico de enclasmiento de los términos del campo antropológico. Cuando lo mental es entendido como subjetivo,

la dualidad mental/conductual es inútil desde un punto de vista gnoseológico: lo mental interno es incognoscible. Si mental y conductual se entienden como dos mundos de naturaleza ontológica diferente, entonces se trata de un postulado metafísico de carácter extragnoseológico y extracientífico. Las razones que llevan a Harris a mantener esta dicotomía no son exclusivamente de tipo pragmático dialógico (un deseo de hacerse entender): lo mental, entendido como un mundo interno de pensamientos y sentimientos, resulta de suma utilidad para apuntalar la distinción emic/etic cuando se estudia nuestra propia sociedad. Además nos permite interpretar los contenidos inconscientes objetivos de una sociedad desde una perspectiva psicologista mentalista. De esta forma, las causas de tipo estructural (intereses de grupo, elitismo, razones histórico-fenoménicas, etc.) nunca son pertinentes pues sus contenidos quedan inmediatamente ubicados en el interior de la cabeza de los nativos como resultado de una operación de optimización de recursos (extraordinariamente oscura, por otra parte). La distinción conductual/mental, usada así, es inconsistente y supone un postulado ad hoc para explicar por vía psicologista (mental-interna, opaca) los procesos culturales que, por su complejidad histórica o sociopolítica, se resisten a un análisis exclusivamente ecológico.

### Sobre los principios de las relaciones

Los principios de orden segundo actúan construyendo determinadas relaciones entre algunos de los términos del cam

po de una ciencia. Tales relaciones (que pueden ser sinec-  
tivas (117), pero también pueden establecerse arbitraria-  
mente, por razones pragmáticas) actúan como principios gno-  
seológicos pues, partiendo de ellas, se construyen relacio-  
nes ulteriores entre otros términos. El principio de la iner-  
cia en física establece relaciones entre cuerpos que se mue-  
ven o permanecen en una situación de reposo relativo pero,  
además, determina relaciones posteriores entre móviles ani-  
mados de movimientos no uniformes o uniformemente variados,  
y resulta imprescindible para desarrollar una teoría de los  
rozamientos. De igual modo, un triángulo supone un conjunto  
de relaciones arbitrariamente establecidas entre segmentos,  
pero que actúa como un principio de relaciones ulteriores  
entre términos: entre las alturas del triángulo y el orto-  
centro, entre las medianas y el baricentro, las mediatrices  
y el circuncentro, las bisectrices y el incentro, etc. Es-  
tas relaciones podrán, incluso, dar lugar a teoremas como,  
por ejemplo, la coincidencia del ortocentro, baricentro,  
circuncentro, e incentro en un mismo punto cuando el trián-  
gulo es equilátero. La consideración de un principio rela-  
cional como gnoseológico depende de su fertilidad para de-  
terminar relaciones ulteriores significativas dentro del  
campo de una ciencia.

Al hablar de los principios de las relaciones en el ma-  
terialismo cultural se puso de manifiesto (118) cómo el prin-  
cipio de igualdad entre los individuos de la especie humana  
y el principio del determinismo infraestructural conductual  
etic, establecían relaciones entre términos (o conjuntos de  
términos) del campo antropológico: en el primero, las rela-  
ciones eran de igualdad, en el segundo, se postulaba una re-

lación causa-efecto. Resta ahora discutir en qué medida esos principios pueden considerarse genuinos principios gnoseológicos de segundo orden capaces de determinar relaciones ulteriores. Habrá que determinar si se trata de principios internos al campo antropológico e imprescindibles para su cierre operatorio o, por el contrario, están impuestos al material por razones ideológicas resultando incapaces de determinar otros cursos operatorios.

Intentaremos argumentar la tesis según la cual el principio de igualdad de los individuos humanos es un verdadero principio de las relaciones, imprescindible para asegurar el cierre operatorio del campo de la antropología cultural frente a la antropología física, la antropología médica, la sociobiología, la psicología o la Historia fenoménica.

Analizaremos el principio del determinismo infraestructural conductual etic. Para ello tendremos en cuenta nuestras recientes conclusiones acerca de las distinciones base/estructura/superestructura, emic/etic y conductual/mental. Argumentaremos sobre el carácter difícilmente operacionalizable de tal principio y sobre la debilidad de sus nexos causales, consecuencia de la inexistencia de esquemas de identidad fuertes. Estudiaremos también el uso que Harris hace del cálculo de probabilidades aplicado a este principio. Reinterpretaremos el concepto de feed-back (positivo y negativo) como una forma solapada de dialéctica, y analizaremos las causas que llevan a que, en ocasiones, resulte un principio indecidible.

El principio de igualdad de los individuos humanos

El principio que postula la igualdad de los individuos de la especie homo sapiens sapiens es un principio indispensable para el cierre operatorio del campo de la antropología cultural. Este principio establece una relación de igualdad que no es en absoluto obvia o trivial. A partir de esa relación el hombre puede ser considerado como una constante y, por tanto, la utilización del método comparativo puede llevar a establecer correlaciones entre diferentes medios ecológicos y diferentes formas de organización socio-cultural. Este principio permite delimitar la disciplina antropológica frente a la psicología: esta última estaría interesada precisamente por las diferencias conductuales individuales (vid. White 1949: cap. VI). También hace que la antropología cultural, en cuanto disciplina interesada por grupos (las diferentes culturas), se pueda diferenciar de la Historia fenoménica (que sería, según Harris, idiográfica y, por tanto, no científica).

El principio de la igualdad de los individuos humanos segrega del campo de la antropología cultural los contenidos de la antropología física, que estaría interesada por el estudio de diferencias estructurales, fisiológicas, anatómicas, genéticas, entre grupos. Otro tanto puede decirse sobre la sociobiología, ya que lo cultural no se transmitiría por vía genética (interna a los sujetos), sino por aprendizaje y enculturación (por tanto, desde fuera del sujeto) (Harris 1968a: 267 tr. 1977: 100). El pool genético humano sería, en lo fundamental, uniforme. La antropología cultural deja fuera, por medio de este principio interno a su material,

el determinismo racial (Klemm, Gobineau, etc.), ya que no existe un aislamiento reproductor suficientemente fuerte como para que pueda aplicarse con claridad el concepto biológico de raza (Harris 1971a 4ª ed.: 111 tr.: 120-121). El concepto genético de raza deja paso a un concepto sociocultural donde las tipologías raciales cumplen funciones sociopolíticas, económicas o ideológicas (Harris 1959a, 1960b, 1966a, 1972a, etc.)

Este principio permite dejar fuera, también, los contenidos específicos de la antropología médica (sin perjuicio de que puedan buscarse los orígenes históricos de la antropología cultural en la médica): la división de la especie humana en dos grupos (sanos/enfermos) no es pertinente a la hora de explicar las diferencias y semejanzas socioculturales. El resultado del ejercicio de este principio gnoseológico hace que la antropología del materialismo cultural tenga un marcado carácter intemporal y utópico: la especie humana es uniforme en cuanto a características genéticas y en cuanto a capacidades físicas e intelectuales, pero también en cuanto a necesidades que los sujetos deben satisfacer. (Harris 1979c: 63 tr.: 79-80), y en cuanto al repertorio de conductas atómicas (Harris 1964b: 50-51).

El principio se basa en el hecho de que una gran cantidad de caracteres antropológicos pueden ser segregados de las razas o las culturas y ser consideradas universales: la inteligencia, las necesidades fisiológicas básicas y un amplio repertorio de actitudes psicomotrices. La igualdad de los individuos de la especie humana es, además, un auténtico principio gnoseológico de la antropología cultural porque, como veremos, funciona como esquema material de iden-



tividad de una relación causal ternaria. Esta es la razón que hace factible la aplicación del método comparativo antropológico. Al presuponer la igualdad de aptitudes de individuos de diferentes culturas, una cultura, que permanezca aislada a lo largo del tiempo, puede funcionar como esquema de identidad de una relación causal que se postule en otra cultura semejante donde un determinado cambio ecológico es propuesto como causa de un reajuste sociopolítico (cultural) (119). Esto hace que sea un principio fértil a la hora de construir ulteriores relaciones entre los términos del campo antropológico. Además, en contra de lo que pudiera parecer, no es evidente, trivial, ni obvio, dada la diversidad histórica, geográfica, folklórica e, incluso, física, de los grupos humanos. La función del principio de igualdad de los individuos humanos tiene la función de establecer relaciones estructurales entre términos que pertenecen a clases distintas (desde un punto de vista fisicalista). Por tanto, en la medida en que no se postule como una verdad ontológica, puede ser considerado como interno a la constitución del campo de la antropología cultural. Su estatuto gnoseológico es, definido por su función como principio de relaciones, parecido al que tiene el "principio cosmológico perfecto" de Bondy, Gold y Hoyle, en la moderna astrofísica. El "principio cosmológico perfecto" permite aplicar las leyes de la física a la totalidad del universo en cualquier lugar y en cualquier momento de su historia. De esta forma, el estudio de los astros distantes nos puede informar sobre lo que pasó en el universo hace miles de millones de años. Del mismo modo, el principio de igualdad de los individuos humanos, en el espacio y en el tiempo, (salvando la evolución biológica que descri

de la paleontología ), permite la comparación intercultural diacrónica y sincrónica en antropología e Historia. Su función gnoseológica es primordial a la hora de ensayar una antropología o una Historia por vía  $\alpha$  - operatoria. Este principio podría llamarse, con razón, el "principio antropológico perfecto". El materialismo cultural se diferenciaría aquí del materialismo histórico: Milne propuso un "principio cosmológico" (no perfecto) según el cual el universo es homogéneo y uniforme en toda su extensión en un momento dado; Marx habría ejercido el "principio antropológico" (no perfecto), pues los individuos humanos eran iguales en un momento dado, pero sus necesidades varían a lo largo de la historia.

El principio del determinismo infraestructural conductual etic

Causa, determinación, origen y función:

El principio del determinismo infraestructural conductual etic del materialismo cultural de Harris prevee que

Los modos de producción y reproducción conductuales etic determinan probabilísticamente las economías doméstica y política conductuales etic, que a su vez determinan las superestructuras conductual y mental emic. (Harris 1979c tr.: 71-72)(120)

Este principio sería una de las alternativas posibles (quizás la más plausible) a la hora de establecer relaciones metaméricas de reducción entre las totalidades infraestructura/superestructura, emic/etic y conductual/mental (121). El principio implica que los contenidos de la infraes-

estructura, estructura y superestructura pueden ser claramente diferenciados y que la estructura y la superestructura (consideradas como totalidades) son determinadas por la infraestructura (también considerada globalmente). Del mismo modo, lo mental puede ser considerado un efecto de lo conductual y lo emic de lo etic. Esta vía reductiva metamérica es opuesta, por su sentido, aunque recorra la misma dirección, al idealismo (Max Weber), al emicismo (Kenneth Pike), y al cognitivismo psicológico (Westen).

Para discutir el estatuto gnoseológico del principio del determinismo infraestructural es necesario desentrañar los diferentes significados que Harris le asigna in actu exercitu. Para abreviar, podemos decir que Harris considera que las expresiones "ser causa de", "ser origen de", y "ser determinante de", son sinónimas e intercambiables. Lo que causa, origina o determina cambios y diferencias culturales son los contenidos de la infraestructura conductual etic. Por su lado, el efecto, lo originado o determinado, es estructural o superestructural y tiene que estar funcionalmente adaptado (tiene que ser positive-functioned). Un mínimo análisis de lo que ocurre en otras ciencias nos pone claramente de manifiesto que "causa", "origen" y "determinante" no son, en absoluto, sinónimos. Por vía de ejemplo: imaginemos un sólido que se precipita hacia el suelo en caída libre desde un punto "0" situado a una altura "h". El punto "0" es el origen del movimiento rectilíneo uniformemente variado de caída libre, pero no puede considerarse la causa del movimiento, pues caeríamos en el sofisma non causa, pro causa estudiado por Aristóteles en De sophisticis elenchis (post hoc, ergo propter hoc). Imaginemos nuestro móvil en un tiem-

po "t": la velocidad en ese instante,  $v(t)$ , viene determinada por la velocidad inicial,  $v(0)$ , de acuerdo con la fórmula  $v(t) = v(0) + gt$ , pero nuevamente, no podemos decir que  $v(0)$  sea la causa la  $v(t)$  (122) (en el mismo sentido vid. Magnarella 1984: 650). Por tanto, ni el origen de algo, ni todo lo que determina algo, es su causa. La causa del movimiento que estamos estudiando habría que buscarla en la gravedad terrestre "g" que anima el móvil de acuerdo con el segundo principio de la mecánica ( $F = m.a$ ;  $F = m.g$ ). Para terminar con nuestro ejemplo, podríamos aprovechar la energía que libera dicho sólido en su caída libre (la energía potencial que se transforma en energía cinética) con fines funcionalmente útiles conectando el móvil a una trocla o a un polipasto. Ni que decir tiene que la funcionalidad de la caída del cuerpo no puede ser confundida con su origen (cfr. Diener et al. 1978: 223, Harris 1978k: 517). De lo dicho también se deduce que la causa del movimiento descrito no puede considerarse, en sentido estricto, anterior al propio movimiento (Wallace, 1980).

Causa, origen, determinante y función no son, en absoluto, sinónimos y, por tanto, será importante discutir cuál es la razón por la que Harris no establece distinción entre ellos. Pero antes será necesario añadir algunas cosas sobre el concepto de causalidad.

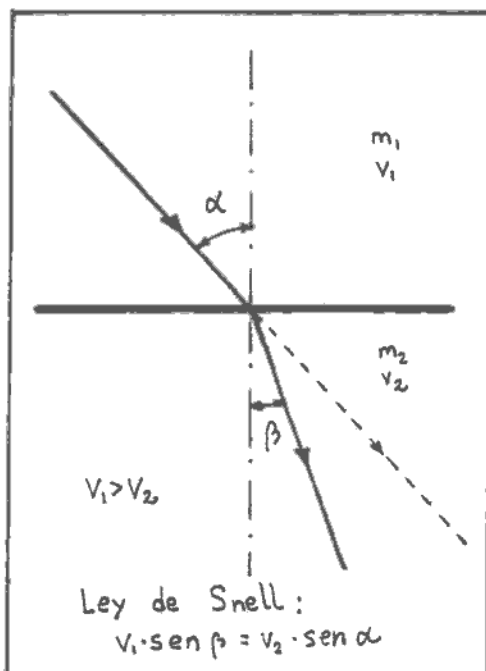
El principio de causalidad suele entenderse como una relación binaria (o multibinaria, o poliádica) simple: una causa (o un grupo de causas) determina un efecto (o un grupo de efectos). Esta interpretación suele aparecer coordinada con un realismo ontológico y un descripticismo gnoseológico (que Harris comparte), para el cual la causalidad existe

como relación en la naturaleza y el científico lo único que hace es describir (descubrir, desvelar) esa relación. Ahora bien, esa relación también puede entenderse como una operación de un sujeto: las causas serían las operaciones de las ciencias. Aceptando la crítica que el operacionalismo hace a la idea de causalidad, resultaría que los nexos causales no serían más que unas proyecciones de la propia actividad subjetiva en el campo de los objetos (Bridgman 1927, Braud 1976).

Desde la teoría de la ciencia del cierre categorial (Bueno 1976a: 439-528, 1978e, 1987a, 1987i) la binariedad de la causalidad está en los símbolos algebraicos, que encubren relaciones lógico-materiales más complejas: la causalidad, según su contexto objetivo, tomará la forma de una relación ternaria poliádica compleja y, según su contexto subjetivo, tomará la forma de una operación de construcción de esquemas de identidad (Bueno 1987i).

Vamos a explicar mediante un ejemplo, tomado de la óptica geométrica, el análisis que la teoría del cierre categorial hace del principio de causalidad. Posteriormente, estudiaremos las consecuencias que tiene la consideración de la causalidad como una relación ternaria, a la hora de determinar la función gnoseológica de los principios de la igualdad de la naturaleza humana y del determinismo infraestructural en el materialismo cultural.

Supongamos la situación experimental que se da en la óptica geométrica a la hora de aplicar el principio de causalidad a la llamada ley de Snell. Tal ley regula las relaciones entre la velocidad de un rayo de luz en dos medios diferentes,  $m_1$  y  $m_2$ , ( $v_1$  y  $v_2$ ), y los ángulos de inciden-



cia y refracción  $\alpha$  y  $\beta$  (véase figura I). La ley de Snell prevee que  $v_1 \text{ sen } \beta = v_2 \text{ sen } \alpha$ . Aplicando el principio de causalidad, podemos suponer que el cambio de medio es la causa de la desviación del rayo de luz (que sería el efecto). Esta sería una forma de entender la causalidad como una relación binaria (causa-efecto). Tal relación puede postularse como existiendo en la naturaleza (realismo, descripción

nismo) o, por el contrario, puede mantenerse la postura según la cual tal relación no es sino una proyección de la propia actividad operacional de los sujetos. Desde la teoría del cierre categorial (Bueno 1976a, 1978e, 1987i) la situación, sin embargo, debe ser entendida como una relación ternaria entre una causa, un efecto, y un esquema de identidad que sirve como referencia y sin el que resulta imposible hablar de relación causal. En el ejemplo que nos ocupa, el esquema material de identidad vendría dado por la trayectoria rectilínea que seguiría el rayo de luz en el caso de que no hubiera perturbación alguna y que, en el dibujo, aparece con una línea punteada. Podemos decir que el cambio de medio ( $m_1 \rightarrow m_2$ ) es la causa de la refracción ( $\alpha \rightarrow \beta$ ) porque se establece una relación ternaria entre cambio de medio, refracción y aquella situación en la que, no habiendo perturbación, el rayo seguiría su trayectoria rectilínea. Del mismo modo, en la mecánica newtoniana podemos decir que

un móvil real se para (efecto) debido al rozamiento (causa), por la relación que establecemos entre estos términos y un esquema de identidad que sería aquel móvil ficticio que, en ausencia de rozamientos, continuaría moviéndose con movimiento rectilíneo uniforme. En el ejemplo que hemos puesto en el comienzo de este apartado decimos que la aceleración de la gravedad "g" es la causa de la caída libre del cuerpo, ya que estamos comparando esta situación con un esquema material de identidad construido de acuerdo con las leyes de la mecánica de Newton. Este esquema de identidad vendría dado por el supuesto de un cuerpo que, no estando sometido a fuerza gravitatoria alguna, no sufriría ninguna aceleración de acuerdo con el primer principio de la mecánica. La causa se distingue, entonces, perfectamente del efecto, del esquema de identidad, del origen, de los determinantes del movimiento y, por supuesto, de su eventual funcionalidad. La causalidad será una relación, pero también tendrá un componente subjetivo operacional, puesto que es el científico el que construye, a través de una manipulación operatoria, el esquema de identidad imprescindible para que la relación causal ternaria tenga lugar. De esta forma, la idea de causalidad pierde su trascendentalidad prekantiana para quedar reexpuesta en un marco estrictamente gnoseológico y ligada a la operatoriedad particular de los términos de un determinado campo. Simultáneamente, la posibilidad de un regressus causal ad infinitum queda automáticamente atajada por la necesidad de establecer en cada caso una determinada "armadura causal" que va ligada a un esquema material de identidad concreto.

El análisis de la causalidad como una relación lógico-

material, ternaria, compleja, que incluye contextos relacionales y operacionales, resulta pertinente al aplicarlo al estudio de los principios de las relaciones del materialismo cultural de Harris. Y ésto, porque resulta que, entonces, el principio de igualdad de los individuos humanos aparece como un esquema de identidad construido que hace posible la aplicación de la causalidad a los estudios culturales e históricos precisamente a través del método comparativo. El principio del determinismo, y sus principios asociados, establece las prioridades causales. O, dicho de otro modo, para afirmar que el rasgo cultural "a" es producido (causado) por "b", tendremos que comparar el sistema sociocultural donde aparecen "a" y "b" con otro (existente actualmente, histórico o extinto) en el que, no apareciendo "a", se encuentre también ausente "b". Pero esta comparación sólo es posible si se postula la igualdad de los individuos de todas las culturas. Si el individuo es una constante (en el sentido de White 1949: cap. VI) entonces sí es factible el método comparativo y, por tanto, puede aplicarse el principio del determinismo buscando en el registro etnográfico sociedades que puedan servir como esquemas materiales de identidad aplicables a cada caso. Un ejemplo elocuente: cuando Harris estudia el valor dietético del canibalismo azteca (1977a: cap. 9), se toma como esquema de identidad las sociedades estatales donde no hay canibalismo precisamente porque no hay déficit proteico; la situación sería:

- causa: déficit proteico
- efecto: canibalismo
- esquema material de identidad: sociedades donde no habiendo déficit proteico el canibalismo es una práctica prohibida.



El esquema de identidad se puede aplicar gracias a la existencia del método comparativo basado en el principio de igualdad de los individuos humanos.

Si este análisis es correcto [la aparición del canibalismo como consecuencia del déficit proteico], debemos considerar sus implicaciones inversas, es decir, que la disponibilidad de especies animales domesticadas jugó un papel importante en la prohibición del canibalismo y el desarrollo de religiones de amor y misericordia en los estados e imperios del Viejo Mundo. Incluso es posible que el cristianismo fuera más el don del cordero en el pesebre que el del niño que nació en él. (Harris 1977a tr.: 152)

La lección parece clara: la carne de los rumiantes contuvo el apetito de los dioses y tornó misericordiosos a los "grandes proveedores". (Harris 1977a tr.: 173)

La extendida prohibición del sacrificio humano para comida está fundada en el hecho de que, en las sociedades estatales, los individuos excedentes son más útiles vivos que muertos. (Harris 1986d: 75)  
( 123)

El principio de igualdad de los individuos humanos constituye una relación de identidad indispensable para poder utilizar el método comparativo antropológico y, por tanto, para aplicar un esquema causal.

Este pequeño análisis realizado sobre las diferencias entre "origen", "determinante", "función" y "causa", unido a la teoría de la causalidad como relación ternaria (causa, efecto, esquema material de identidad), nos vale para evaluar los significados operatorios (in actu exercitu) del principio del determinismo infraestructural conductual etic en Harris. Podemos decir que, bajo la rúbrica de determinismo cultural, Harris engloba: 1.- Situaciones que pretenden

ser causales en sentido estricto utilizando esquemas materiales de identidad tomados de la antropología comparada y aplicados en virtud del principio de igualdad de los individuos humanos. El ejemplo del canibalismo azteca (expuesto supra) podría incluirse (salva veritate) en este grupo.

2.- Situaciones en las que se cae en el sofisma non causa, pro causa y que supone que lo que está cronológicamente antes es causa de lo que va después. O, recíprocamente, situaciones en las que se propone algo como causa y por esta razón se sitúa cronológicamente antes (cuando en sentido estricto es simultáneo). La reexposición de la historia de la humanidad en clave determinista cultural (Harris 1977a) incurre constantemente en esta vía debido a la ausencia de esquemas de identidad (Diener et al. 1978: 222-224).

3.- Situaciones en las que se supone que los contenidos de la infraestructura conductual etic, en cuanto determinantes de situaciones estructurales y superestructurales, son también causas de éstas. Como hemos visto, causa no es sinónimo de determinante: la velocidad inicial ( $v(t_0)$ ) del móvil en caída libre determina una velocidad en un momento  $t$  ( $t > t_0$ ), pero no es la causa de esa velocidad  $v(t)$ . Un modo de producción sí puede ser un factor determinante del progreso científico, pero no es la causa (en sentido estricto) de tal progreso. Por esta razón la inferencia opuesta es errónea: no puede decirse, como hace Harris, que la ausencia de condiciones infraestructurales maduras fueron la causa del fracaso del "helicóptero" de Leonardo, o de la "turbina de vapor" de Herón de Alejandría. Si el esquema fuese causal, se podría invertir: el rayo no se refracta porque no hay cambio de medio; el móvil no se para porque no hay rozamiento;

el grave no cae porque no hay ninguna fuerza externa que actúe sobre él. Pero el esquema no es causal sino determinativo, puesto que la imposibilidad de construir un helicóptero en el siglo XVI no está sólo determinada por el modo de producción (si es que lo está algo), sino que debe explicarse, fundamentalmente, por razones internas a la historia de la ciencia (la construcción del principio de Bernoulli en el siglo XVIII) y de la tecnología (el desarrollo de materiales ligeros y motores de combustión interna) (vid. infra). 4.- Situaciones en las que se confunde causa, determinación y origen con funcionalidad ecológica. Los aspectos funcionales del tabú de la vaca sagrada, en la India, aunque muy importantes, no tienen por qué ser la causa de la aparición del tabú. A lo sumo pueden ser uno de los factores que determinan la persistencia del tabú. Ahora bien, las causas del surgimiento del tabú pueden ser de orden sociopolítico o histórico: el monopolio de una élite de brahmanes sobre la redistribución y la muerte de animales (Diener et al. 1978: 228, Simoons 1979: 469) o las vicisitudes de la historia fenoménica india (Heston 1979, Wellmann 1971). Además, la consideración de una práctica cultural como algo negative-functioned, positive-functioned, o adaptative, es algo que tiene más que ver con el deber ser que con una construcción categorial cerrada (Azy, 1974). Efectivamente, todo lo existente puede ser considerado, en principio, adaptativo, pero de este modo el materialismo cultural se acerca al funcionalismo panglossiano (124). Además, si todo lo existente es, en algún sentido, funcional, difícilmente explicaríamos las supervivencias de rasgos disfuncionales e incluso de culturas en vías de extinción. En este sentido

iría la crítica de James W. Hamilton: la teoría de Harris carecería de posibilidades a la hora de explicar el cambio y el desequilibrio. Dice Hamilton refiriéndose al caso de la vaca sagrada india:

Parece que Harris ignora la posibilidad de que el desequilibrio pueda causar un uso "irracional" de la ideología para mantener una relación que ya no es aplicable, debido a que las relaciones institucionales y ambientales han cambiado. (Hamilton 1971: 199) (125)

Positive-functioned y adaptative indican una aprobación de carácter moral, ético, valorativo. Concretamente, en el caso de la vaca sagrada, Corry Azzy se pregunta:

¿Cuánta gente tiene que morir antes de que digamos que un sistema tiene una funcionalidad negativa? Harris (C.A. 12: 200) admite que el sistema está por debajo del óptimo: "Repito una y otra vez que las proporciones de gente y de vacuno en ningún caso son el equilibrio 'mejor' que pueda ser alcanzado". Pero, ¿cuál es el criterio objetivo para determinar cuánto se puede desviar un sistema del óptimo, de modo que continuemos asignándole una funcionalidad positiva?. (Azzy 1974: 321) (126) (La cita se refiere a Harris 1971b)

Evaluar si un contenido cultural es o no infraestructuralmente adaptativo es algo que puede tener algún sentido cuando se estudia un nicho ecológico cerrado de una sociedad tribal. En estos casos el valor adaptativo de una práctica cultural puede ser el causante de esa práctica en la medida que va unida, directamente, a la supervivencia de un individuo o un grupo: decir que el tamaño máximo de la banda de los nómadas !Kung es funcionalmente adaptativo significa que: a) los !Kung, en la medida en que están vivos, poseen un sistema operatorio conductual que es válido para habitar el desierto de Kalahari, y b) que una hipotética

banda !Kung de mil miembros no lograría subsistir, por caren-  
cia de agua (que actúa como factor limitante según la ley  
del mínimo de Liebig), en ese ecosistema.

Ahora bien, en las sociedades complejas la superviven-  
cia de un grupo no actúa como esquema material de identidad  
que permita afirmar que un rasgo infraestructural funcional  
es la causa de un determinado contenido cultural. El tabú  
dietético de la vaca sagrada en la India, puede tener as-  
pectos funcionales pero ésto, a) no significa que el tabú  
sea un efecto de su valor funcional, y b) no significa que el  
origen del tabú haya que buscarlo en las decisiones de miles  
de granjeros individuales que se dan cuenta de la utilidad  
que tiene mantener el ganado vivo. Lo cual no obsta para que  
se pueda reconocer que el valor funcional del tabú determi-  
na, en parte, su persistencia.

Harris está muy interesado en mantener la ambigüedad en-  
tre estas cuatro <sup>le</sup>ap<sup>le</sup>pciones que hemos diferenciado en su prin-  
cipio del determinismo. No le interesa distinguir entre cau-  
sa, origen, factores determinantes, y funcionalidad, y utili-  
za todos estos términos como si fueran sinónimos, cuando en  
realidad no lo son. En este sentido debemos interpretar su  
respuesta prepotente y despectiva dada a la crítica, que an-  
teriormente expusimos, hecha por Corry Azzy (en Harris 1974d:  
323) (127). Pero la actitud harrisiana de considerar estas  
distinciones como escolásticas o estériles (alejadas de los  
problemas de la investigación antropológica), se puede ex-  
plicar del siguiente modo: son muy pocas las ocasiones en  
las que Harris utiliza un esquema de identidad claro. No  
siempre es posible construirlos con el material antropológi-  
co debido a la relativa incompletud del registro etnográfico,

y al hecho de que no conocemos apenas nada de las culturas extintas. El nexo causal, sin embargo, es más fuerte que el meramente temporal o funcional. Harris engloba dentro de su causalidad infraestructural relaciones que, a lo sumo, son temporales correlativas, determinantes en un sentido amplio, o funcionales. Esta zafiedad gnoseológica, enmascarada en un empirismo, beneficia sus intereses propagandísticos, haciendo pasar por causalidad cosas que, en sentido estricto, no lo son. Las explicaciones propuestas por el materialismo cultural no explicitan los mecanismos causales ni los esquemas de identidad tomados como "armadura" causal. Tampoco explicitan de una forma inteligible las razones que llevan a considerar los contenidos infraestructurales como cronológicamente anteriores al resto. A lo sumo, de algún modo, proponentes según las cuales ciertos materiales antropológicos determinarían otros, influirían sobre otros. Rara vez se delimitan, de un modo preciso, los alcances de estas influencias. Otras veces, el significado del principio determinista se confunde con el del funcionalismo: si algo existe, debe tener cierto valor adaptativo para el grupo. Este último uso puede ser fértil cuando se estudian las sociedades tribales, pero es claramente insuficiente cuando se aborda el análisis de las sociedades estratificadas complejas. Diríamos que, en este punto, el materialismo cultural (lo mismo que el materialismo histórico) se mueve en un terreno de explicación pseudocientífica que, a lo sumo, puede dar cuenta del valor adaptativo de los contenidos culturales existentes, y de las razones de su desaparición, pero no de sus causas ni de su surgimiento (en el mismo sentido, vid. Bueno 1983a: 6).

## El determinismo cultural como reduccionismo:

Hemos visto cómo bajo la rúbrica del principio del determinismo infraestructural se esconden esquemas operativos diferentes: unas veces se utiliza para indicar factores determinantes de un acontecimiento, otras para referirse a aspectos de una cultura que son cronológicamente anteriores, otras para referirse al carácter funcional de un determinado rasgo cultural y, en muchas ocasiones, para referirse a relaciones causales en sentido estricto, con esquemas de identidad explícitos y bien contruidos.

Pero es que, además, el principio del determinismo infraestructural conductual etic tiene componentes claramente reductivistas: la estructura y la superestructura se reducen metaméricamente a la infraestructura; lo emic a lo etic y lo mental a lo conductual. Será necesario, ahora, discutir si esta vía reductiva transitada por Harris puede ser considerada una reducción interna al proceso operatorio efectuado con el material antropológico (reducción intracategorial o intercategorial) o si, por el contrario, nos encontramos con una tentativa reduccionista (de unas representaciones metacientíficas en otras) (128). Como ya quedó expuesto en el capítulo primero, todas las ciencias incluyen, en sus construcciones, reducciones de unos términos a otros: podemos entender que el proceso de formación de verdades esenciales mediante identidades sintéticas, lleva incluidas operaciones de reducción tanto en el regressus (fenómenos → esencias), como en el progressus (esencias → fenómenos). La hipótesis geodinámica formulada por Hess en 1960 reduce la hipótesis orogénica de Wegener, de 1912, sobre la deriva de los continentes, a un caso especialmente significativo

de la fluodinámica que tendría lugar en la astenosfera. La existencia de corrientes cíclicas convectivas, que darían lugar a corrientes horizontales subcorticales, explicaría la geodinámica de convergencias y divergencias, los fenómenos de subducción, y la formación de dorsales oceánicas. En este caso, la fluodinámica de convecciones reduce los procesos de geodinámica interna a un esquema esencial que es intercategorial, pues explica también (mutatis mutandis) los procesos meteorológicos de formación de nubes de desarrollo vertical, o de circulación atmosférica en las zonas de altas y bajas presiones. Del mismo modo, los principios de la mecánica de Newton son reducciones de multitud de fenómenos complejos que quedan explicados mediante la combinación de una serie de principios esenciales más sencillos (el principio de la inercia, el principio de la proporcionalidad de la fuerza y la aceleración a igualdad de masa, y el principio de acción y reacción). En los ejemplos puestos anteriormente hay multitud de episodios de reducción: el rayo de luz queda reducido a una recta de la geometría, el móvil en caída libre queda reducido a un punto, sus múltiples posiciones espaciales quedan reducidas por las leyes que regulan el movimiento rectilíneo uniformemente acelerado, etc. Considerado como un caso de reducción intercategorial, podría decirse que el principio del determinismo infraestructural etic propuesto por Harris intenta una reducción del material antropológico hacia componentes genéricos de la termodinámica o de la ecología social (reducción  $\alpha_2$ I operatoria) (vid. supra cap. III apdo. A "operaciones"). En efecto, como ya hemos dicho, los tabúes dietéticos (Harris 1986d) y los enigmas históricos (Harris 1974b,



1977a) son explicados por Harris recurriendo a modelos de evolución biológica y equilibrio ecológico. El materialismo cultural, de este modo, se atiene a un campo operatoriamente restringido donde es posible establecer relaciones de interés indudable: por ejemplo, el tamaño de las bandas en relación con el hábitat y los recursos tróficos.

Nos parece, sin embargo, que el materialismo cultural va más allá en sus pretensiones de aplicar el principio del determinismo cultural. Para Harris toda ciencia es nomotética (pues una ciencia idiográfica no es ciencia) lo cual significa que todo intento científico de construir una explicación antropológica de las diferencias y semejanzas socioculturales, y todo intento científico de explicar los enigmas de la historia, pasan necesariamente por la elaboración de unas leyes generales que gobiernen tales procesos.

La verdad del determinismo se asienta sobre el error de las estrategias alternativas (Harris 1979c). Es entonces cuando, en su representación, Harris cae en un reduccionismo (gnoseológico) que excede con mucho el ejercicio de sus investigaciones antropológicas. Cuando se presenta como la única antropología posible, el materialismo cultural cae en un reduccionismo parecido al que se da entre la biología general y la biología molecular. La biología molecular, la bioquímica, está en la base de la constitución orgánica de los individuos, pero esto no significa que las diferentes células, los diferentes tejidos, los diferentes miembros y órganos de un individuo se expliquen solamente por su estructura molecular bioquímica. Para entender la génesis, desarrollo y formación de esos tejidos y órganos habrá que estudiar las relaciones del individuo con el medio, las funciones de

cada órgano, su anatomía y su fisiología, basadas en una citología, pues el surgimiento de ese individuo es el resultado de un proceso evolutivo adaptativo que duró miles de millones de años, desde el surgimiento de la primera célula viva. La bioquímica es indispensable para entender los organismos vivos, pero no toda la biología se reduce a bioquímica. De igual forma, el estudio de las diferentes culturas no se agota en la consideración determinista infraestructural de sus campos, pues parte del material (la estructura y la superestructura, fundamentalmente) se nos aparecen entonces como meros epifenómenos (meras alucinaciones, mero juego o, en todo caso, como comportamientos de interés despreciable), lo mismo que al bioquímico le parecen un mero epifenómeno los procesos de organización o especialización celular que son, sin embargo, el argumento mismo de la evolución biológica. Desde los campos homogeneizados de la bioquímica resulta imposible explicar las causas de las diferencias entre un simio y un hombre (que genéticamente son muy parecidos). Desde los campos homogeneizados de la ecología humana o la termodinámica antropológica, los contenidos de la religión católica no pueden ser explicados, pues representan un estado de organización cuya probabilidad es despreciable. El carácter reduccionista de la estrategia del materialismo cultural se pone aún más de manifiesto cuando se analiza el principio del determinismo desde teorías gnoseológicas más generales. El determinismo infraestructural conductual etic encubre:

- I.- Una prioridad explicativa de las relaciones radiales (H-N) frente a las circulares (H-H) y angulares (H-M).
- II.- Una prioridad explicativa de los métodos operatorios

$\alpha$  ( $\alpha_2$ I, especialmente) frente a los  $\beta$ .

III.- Una tesis gnoseológica descriptivista según la cual la mera descripción de los componentes etic conductuales e infraestructurales de una cultura es, por sí misma, una explicación de lo que ocurre en ella, pues el resto no son más que fenómenos. Lo infraestructural conductual etic sería ya una explicación esencial.

I.- El determinismo infraestructural conductual etic implica dar prioridad explicativa a las relaciones radiales (H-N) frente a las circulares (H-H) y angulares (H- $\lambda$ ). Que ésto es así resulta patente toda vez que la infraestructura incluye la técnica (H-N), los modos de producción (H-N), y los modos de reproducción en la medida en que ellos afectan al equilibrio ecológico (por tanto, también H-N). Harris considera que las relaciones entre unos hombres y otros (circulares) no son importantes a la hora de explicar las semejanzas y diferencias socioculturales, pues la estructura doméstica y política está determinada por las relaciones del hombre con el medio. Anthony F. C. Wallace, desde posturas cercanas al materialismo cultural, critica a Harris por su desprecio de los componentes estructurales de las culturas:

Harris minimiza la importancia teórica de las situaciones en las que un cambio importante en el modo de producción es impedido por componentes estructurales y superestructurales. (Wallace 1980: 426) (129) (en el mismo sentido vid. Raulet 1968: 527)

En la obra de Harris la presión demográfica aumenta incesantemente y se traduce en una presión ecoambiental. La guerra primitiva queda explicada como una forma de adaptación a un medio escaso en proteínas, y actúa como un meca-

nismo de control indirecto de la población a través del infanticidio preferencial femenino (Harris 1975, 1977a; cap. 4 y 5, 1984a, 1984b). La supremacía masculina (asimetría H-H) queda reducida, por este procedimiento, a sus componentes radiales (Harris 1972d, 1974b, 1976b, 1977a: cap. 6, 1977b, 1978a, 1978j) debido a la mayor capacidad muscular de los hombres frente a las mujeres que se traduce en una aptitud mayor para la lucha cuerpo a cuerpo y para la caza. El concepto de "escasez" utilizado por Harris también se mueve en una perspectiva relacional radial (H-N): la naturaleza aparece como un receptáculo inelástico de recursos finitos y, por tanto, escasos. Este concepto radial de escasez resulta insuficiente cuando se aplica a sociedades complejas, pues en éstas lo escaso sólo tiene sentido en relación con lo que se produce (Bueno 1972a: 86 y ss. punto 9). El concepto de escasez aparece en Harris completamente separado del problema de la distribución: la escasez de recursos naturales no se salva, en el materialismo cultural, mediante la distribución equitativa (circular, H-H), sino mediante la incesante evolución tecnológica que mitiga constantemente la presión ecoambiental creciente. Otro tanto puede decirse del concepto de "explotación" (Harris 1971a: 335 tr.: 343). Para Harris la explotación no se define por la relación entre dos grupos de individuos (circular, H-H) sino por la privación de bienes básicos de los explotados (por tanto de una relación de este grupo con los bienes, relación H-N, radial):

Si, gracias a las recompensas que se otorgan a la clase dirigente o que ésta se apropia, el bienestar económico de todas las clases mejora constantemente, no parece muy adecuado referirse a las

personas responsables de esta mejora como explotadores. (Harris 1971a 3ª ed. tr.: 343) (130)

El determinismo radial, en el que las relaciones H-N son la causa de las relaciones H-H, se enfrenta directamente con las posturas del materialismo histórico (vid. Bueno 1978f), que considera que los recursos de la naturaleza son inagotables. En él existe una presión demográfica, pero ésta no se ejerce contra una naturaleza inelástica, sino que la ejercen unos grupos sobre otros (H-H, circular). La pobreza de unos grupos no es, por tanto, resultado de una "adversidad natural" (la escasez de recursos) sino de la mala distribución de la riqueza. El motor de la historia no son las relaciones radiales (la presión ecoambiental) sino las circulares: las relaciones de unos grupos con otros. El cambio cultural es consecuencia, por tanto, de la acción política (circular H-H) y se resume en la lucha de clases. El hombre es, entonces, un animal histórico cuyas necesidades cambian con los tiempos. Todo lo contrario al hombre harrisiano cuyas necesidades son intemporales (alimentarse, descansar, guarecerse del frío y el calor excesivos, reproducirse y mentenerse activo). Estas dos visiones radicalmente distintas de los procesos de evolución histórica, la del materialismo histórico y la del materialismo cultural, ponen de manifiesto que el principio del determinismo infraestructural conductual etic, en la medida en que supone que las relaciones radiales determinan las circulares, lleva asociados presupuestos gnoseológicos y ontológicos muy concretos. La postura de Harris en este punto parece liberal conservadora (muy típica del ciudadano de los EE.UU.): la lucha de clases es irrelevante, y el problema de la distribución de la riqueza

es despreciable (superestructural) si lo comparamos con el de su escasez. Incluso, desde esta perspectiva, el principio de igualdad de los individuos de la especie humana, homo sapiens sapiens, puede reinterpretarse como una forma ideológica de encubrir la escandalosa desigualdad de medios y oportunidades de unos grupos humanos frente a otros, puesto que, desde el materialismo cultural, los problemas de explotación de unos grupos sociales por otros, y los repartos de poder político y fáctico, son cuestiones (estructurales) mucho menos determinantes que la presión reproductora (infraestructural).

II.- El principio del determinismo infraestructural conductual etic supone que aquellas construcciones realizadas por el científico, según cursos operatorios  $\alpha$ , determinan las explicaciones que siguen metodologías  $\beta$ . O, dicho de otro modo, el materialismo cultural considera que las operaciones de los nativos (sus conductas: cazar, cocinar, acechar, buscar, etc.) son apariencias que pueden ser perfectamente entendidas regresando a un plano en el que son explicadas a partir de sus componentes objetivos. El científico trata de reconstruir las conductas de los nativos pero, a la hora de elaborar teorías explicativas, considera que dichas conductas son fenómenos, y que la razón de su despliegue reside en factores tecno-demo-eco-ambientales.

En el apartado "A" de este capítulo ya hemos visto cómo el materialismo cultural considera que las conductas de los sujetos están determinadas por razones infraestructurales y, por tanto, habrá que explicarlas por mecanismos  $\alpha$ -operatorios (131). La reducción  $\alpha$ -operatoria es uno de los proce-

tos de construcción típicos de las ciencias humanas (vid. cap. I) pero cuando se propone como la única posibilidad de construir una antropología científica, se convierte en una tesis reduccionista. Y hablamos entonces de reduccionismo y no de reducción, puesto que tal propuesta lleva asociado el programa gnoseológico (meta-antropológico) de reexponer todas las escuelas antropológicas desde la antropología materialista cultural (ecológica) (vid. Harris 1979c: 2ª parte). Este reduccionismo  $\alpha$ -operatorio desata inmediatamente la polémica, de rancio sabor filosófico (i.e.: meta-antropológico), de las relaciones entre determinismo y libertad: si las operaciones realizadas por los nativos están determinadas por la infraestructura etic (los modos de reproducción y producción y las condiciones eco-ambientales), ¿qué sentido puede tener hablar de la libertad de los sujetos? La posición de Harris en este asunto es muy confusa por dos razones: en primer lugar (como ya quedó estudiado supra), Harris no explicita si el principio del determinismo cultural se refiere a una causación, una determinación, un origen cronológico, o una mera funcionalidad. Esta ambigüedad hace que nunca sepamos con claridad qué es lo que quiere decir cuando se postula que la infraestructura determina al resto de los contenidos culturales, incluidas las conductas de los sujetos. En segundo lugar, Harris intenta convencernos de que los contenidos infraestructurales son la causa de los pensamientos, intenciones y conductas estructurales y superestructurales de los sujetos; pero Harris no ha explicado nunca los mecanismos mediante los cuales la infraestructura se traduce en intenciones inconscientes o conscientes de los nativos. Este hecho es puesto de manifiesto por Drew Westen

cuando habla de los missing links en el materialismo cultural:

Por ejemplo, ¿cómo se convierte la mayor disponibilidad de vacuno (Harris y Ross 1978) en una preferencia psicológica por la carne de vacuno? (Westen 1984: 640) (132) (la cita de Harris se refiere a Harris 1978g)

Del mismo modo cabría preguntarse por qué, por ejemplo, las prescripciones dietéticas aparecen unas veces en forma de reglas utilitarias del sentido común y, otras veces, en forma de prescripciones religiosas. La imposibilidad de solucionar este tipo de enigmas reside, según creemos, en el carácter marcadamente radial (H-N) y  $\alpha$ -operatorio del materialismo cultural. A pesar de esta incapacidad de la estrategia harrisiana para desentrañar los nexos entre operaciones  $\alpha$  y  $\beta$ , y a pesar de la constante indeterminación semántica del principio de la causación infraestructural, no creemos equivocarnos si asociamos las posturas de Harris, sobre las relaciones entre determinismo y libertad, con otros autores de la historia de la filosofía. La antinomia de la libertad consistiría en la lucha entre la naturaleza inelástica, no operatoria, impersonal, y unos sujetos humanos cuyas operaciones deben explicarse por referencia a esa naturaleza (antropología radial H-N y  $\alpha$ -operatoria). En palabras de R. A. Paul y P. Rabinow, la doctrina harrisiana implicaría dos tesis opuestas:

- 1.- La naturaleza gobierna impasiblemente el universo y la gente debe someterse a ella, y de hecho lo hace.
- 2.- No existe ningún ser o entidad inteligente o racional en el universo, a excepción de los humanos armados con el instrumento de la ciencia, que es, por tanto, la única obra racional del cosmos.



- . Si hay que evitar el caos, es obligado que aquellos que tienen apego al punto de vista científico asuman el control del mundo. (Paul y Rabinow 1976: 131)  
(133)

La doctrina estoica, y la antinomia Kantiana entre la necesidad de la naturaleza y la idea cosmológica de libertad (Kant K. R. V.: A 542 B 570 y ss.), serían otras tantas versiones de este problema. Incluso podríamos decir que Harris plantea las relaciones entre libertad y determinismo de un modo muy parecido al de Kant y proponiendo el mismo tipo de soluciones. La antinomia kantiana podría quedar reexpuesta del siguiente modo (vid. Bueno 1987a: 473-475) a través de las relaciones entre una tesis y una antítesis:

Tesis: la causalidad natural no es la única; existe además una causalidad libre.

Antítesis: la libertad no existe; todo ocurre de acuerdo con la causalidad natural.

Si se acepta el problema tal como está formulado (y parece que es éste el nivel de la discusión en el que se mueve Harris) cabrían cuatro posibilidades:

1.- La antítesis es verdadera y la tesis falsa. Es el determinismo radical, la negación de la libertad humana. Que ésta no es la postura de Harris queda patente en la siguiente cita:

[...] se me puede acusar de intentar encarcelar el espíritu humano dentro de un sistema cerrado de relaciones mecánicas. Pero mi intención es exactamente la contraria. El hecho de que una forma ciega de determinismo haya gobernado el pasado no significa que deba gobernar el futuro. (Harris 1977a: XIII) (134) (en el mismo sentido vid. Harris 1977a: 290 tr.: 258)

2.- La antítesis es falsa y la tesis verdadera. Es la tesis

del acausalismo y el indeterminismo. Harris se opone frontalmente a esta tesis como lo demuestra su principio del determinismo y sus críticas al eclecticismo y al oscurantismo (Harris 1979c: caps. 10 y 11).

3.- Tanto la tesis como la antítesis son verdaderas. Es la opinión de Kant y de Schopenhauer. Esto es posible para Kant porque hay antinomias dinámicas. Creemos que es también la postura de Harris: para el materialismo cultural existe una libertad individual aparente debajo de la cual se esconde el determinismo de las leyes causales que gobiernan tanto la cultura como la naturaleza. La "libertad" de los sujetos, que creen que actúan de acuerdo con sus preferencias, intenciones y actitudes personales, es un mero fenómeno, una apariencia que el antropólogo debe saber trascender para poder descubrir las leyes que gobiernan la selección natural y cultural mediante procesos mecanicistas causales. Ahora bien, una vez que conocemos estas leyes y sus consecuencias, una vez que somos conscientes del determinismo infraestructural (radial H-N y  $\alpha$ -operatorio), estamos en condiciones de poder controlar cada vez más y mejor el mundo, disfrutando de una libertad verdadera y consciente (vid. nota 134 supra). Para cambiar el rumbo ciego de los acontecimientos culturales se hace preciso primero conocer los mecanismos de su causación pero, una vez que estos mecanismos están descritos (por el materialismo cultural), estamos ya en condiciones de poder intervenir revelándonos contra el determinismo en nombre de una libertad renovada (i.e.: ilustrada).

Paul y Rabinow consideran utópica esta tesis harrisiana, pues no todo el mundo está de acuerdo con las explica-

ciones nomotéticas de Harris y, además, no todas las personas quieren las mismas cosas (Paul y Rabinow 1976: 131). Westen (1984: 641-642) considera que las tesis de Harris son lógicamente inconsistentes: si el determinismo es cierto, el materialismo cultural como teoría está causado por la infraestructura del modo de producción capitalista. Nada podrá cambiar por el hecho de conocer ciertos mecanismos causales. ¿Por qué, entonces, se esfuerza Harris en cambiar la forma de pensar de la gente? Harris le contesta despreciando sus "sofísticas" argumentaciones epistemológicas (135). La disputa Harris-Westen puede interpretarse como un indicio de que realmente el materialismo cultural mantiene a la vez la tesis y la antítesis de la antinomia kantiana. Las operaciones de los sujetos según explicaciones mentales, émicas, estructurales y superestructurales ( $\beta$ -operatorias, circulares y angulares, según nuestro análisis del apartado "A" de este capítulo) podrían parecer fruto de un libre albedrío. Pero esto es una mera apariencia, pues son las condiciones infraestructurales ( $\alpha$ -operatorias y radiales) las que determinan los comportamientos y pensamientos de la gente. La libertad es, por tanto, fruto de una falsa conciencia. Solamente después de conocidas las leyes causales, que gobiernan las culturas y las determinan, podremos disfrutar de una libertad verdadera, esencial, docta, que nos permita poner remedio a nuestros males. Curiosamente, el materialismo cultural deriva, en este punto, hacia el idealismo más optimista.

4.- La cuarta posibilidad que ofrece la antinomia kantiana es la que estima inadecuadas tanto la tesis como la antítesis. Es la postura del materialismo de G. Bueno, que

considera impropia la presentación del problema de la libertad en términos de relaciones exclusivamente radiales (H-N) y lo reinterpreta en términos de relaciones circulares (H-H) y angulares (H- $\mu$ ), a través de la noción de conceptos conjugados (Bueno 1987a: 475-482). Desde esta perspectiva, el determinismo, aún en su versión más fuerte, no pone en peligro la libertad (circular), pues las operaciones prolépticas de los sujetos (y sus explicaciones por vía  $\beta$ -operatoria) tienen lugar a escala distinta que la causalidad macánica de la naturaleza (que es radial y se explica por vía  $\alpha$ -operatoria).

El principio del determinismo infraestructural conductual etic encubre una prioridad de las explicaciones construidas por vía  $\alpha$ -operatoria, frente a las construidas por vía  $\beta$ -operatoria. Las operaciones que realizan los sujetos a quienes se estudia quedan reducidas a sus componentes objetivos de modo que se nos presentan como consecuencias de relaciones ecológicas, ambientales o tecnológicas más abstractas. Pero esta reducción intercategorial va asociada, además, con un reduccionismo en la medida en que se auto-presenta como la única alternativa posible (Harris 1979c). La contraprueba de su carácter reduccionista la tenemos en que las relaciones entre libertad y determinismo quedan polarizadas hacia sus aspectos radiales (H-N) y  $\alpha$ -operatorios, lo cual, desde una teoría filosófica más general, nos parece injustificable.

III.- El principio del determinismo cultural supone un reduccionismo etic por cuanto implica que la descripción de

los componentes etic, conductuales, infraestructurales, de una cultura es ya una explicación esencial (frente a lo emic que es meramente fenoménico). En el apartado "A" de este capítulo, al hablar de la distinción entre fenómenos y esencias, vimos cómo el materialismo cultural asentaba las verdades esenciales (las teorías sustantivas) en el terreno de lo etic. En el apartado "B", al hablar de la distinción emic/etic como principio gnoseológico de los términos del campo antropológico, argumentamos cómo la distinción de Pike tenía el estatuto gnoseológico de una caracterización fenoménica (que era útil ordo inventionis). Comparábamos los distintos puntos de vista del nativo y del antropólogo con las observaciones que dos astrónomos situados en lugares distantes hacen de un mismo planeta. Las dos observaciones son fenoménicas y se resuelven en una teoría general sobre la circulación astronómica (la de Kepler, pongamos por caso), que es esencial. Y es esencial, no porque corresponda a un nuevo punto de vista privilegiado (el punto de vista de Dios, o de un observador que ve nuestro sistema solar "desde fuera"), sino porque está construida por procesos materiales de identidad sintética, según cursos operatorios confluyentes (los de los dos astrónomos de nuestro ejemplo y otros anteriores o posteriores que se puedan construir) (vid. capítulo I). Por tanto, en un sentido gnoseológico estricto, debemos considerar que las observaciones emic y etic son ambas fenómenos. Corresponderá posteriormente al antropólogo la elaboración de una teoría esencial que explique esos fenómenos de modo adecuado, lo mismo que le corresponde al astrónomo compaginar multitud de observaciones, distantes temporal y espacialmente, para construir una teoría esencial

(la de Hiparco o la de Kepler, por ejemplo).

Harris, sin embargo, desde una teoría de la ciencia de corte descriptivista, da por supuesto que lo etic es ya una explicación esencial. De este modo se libra de narrarnos detalladamente los procesos de construcción de sus teorías. Resulta muy simplificador el suponer que la distinción de Pike puede ser utilizada, sin más, ordo doctrinae: de este modo, todas las observaciones que realiza el antropólogo pasan a ser descripciones científicas (esenciales) pertinentes. Pero esto es un error porque las observaciones que hace el científico pueden ser unas veces inadecuadas y, otras veces, inútiles. Esas observaciones son, por supuesto, etic, pero no son esenciales. Las teorías esenciales debe construirlas el científico tratando de explicar tanto las observaciones y la información del nativo, como las suyas propias: la teoría que se construya tiene que incluir, de algún modo, todos estos materiales. Por esta razón, aunque esté elaborada por el antropólogo, no es ni emic ni etic, puesto que no se trata de un fenómeno observado sino de una construcción teórica abstracta. Por vía de ejemplo: la necesidad de una limitación en el tamaño de las bandas de los nativos !Kung del desierto de Kalahari no es una observación etic. El antropólogo observa las bandas !Kung y anota el número de miembros; observa también el modo de vida !Kung, los recursos tróficos de los nativos, sus ocupaciones, etc. Todo eso son observaciones etic. A su vez habla con los nómadas del Kalahari con el objeto de obtener información emic. Ahora bien, cuando el antropólogo construye una tesis sobre la necesidad de que el tamaño de las bandas !Kung oscile entre unos límites, no está realizando nada que sea, en

rigor, emic o etic. Dicha tesis no sería verdadera por el mero hecho de que la haya formulado un antropólogo. Su verdad residiría en la confluencia de cursos operatorios materiales distintos: termodinámicos, meteorológicos, tróficos, ecológicos. Dicha tesis tendrá que reexplicar las observaciones etic hechas por antropólogos, la información emic proporcionada por el nativo, las posteriores observaciones que otros antropólogos puedan realizar, y las ulteriores informaciones que puedan proporcionar otros nativos !Kung. En rigor, la tesis sobre los límites del tamaño de las bandas !Kung no es ni emic ni etic, puesto que tiene que incorporar ambos tipos de información, aunque sea de un modo crítico. Continuando el paralelismo con nuestro ejemplo astronómico, diríamos: el sistema de Kepler se corresponde no a la observación de un sujeto "a" o de otro "b", sino que es una verdad esencial abstracta construida por confluencia de cursos operatorios de muchos observadores (a, b, c, ..., z), en lugares y tiempos diferentes. Y, todavía más, su verdad radica en su capacidad de preveer o interpretar nuevas observaciones. La tesis sobre el carácter etic de las explicaciones antropológicas (implícita en el principio del determinismo) trata de dar un contenido semántico esencial a todas las observaciones hechas por el antropólogo, y ésto es excesivo. Se trata de un reduccionismo porque considera que el punto de vista del antropólogo contiene siempre el punto de vista del nativo. Pero ésto es un error porque lo que contiene el punto de vista del nativo son las teorías abstractas esenciales, construidas por el antropólogo por procesos de identidad sintética (en el caso de que pueda construir las y sean verdaderas).

De todo lo anteriormente dicho, no nos parece precipitado concluir que el principio del determinismo infraestructural etic, asociado con las autoconcepciones del materialismo cultural como ciencia general de la cultura, puede considerarse una forma de reduccionismo. Reduccionismo de las relaciones circulares y angulares a las radiales. Reduccionismo de las explicaciones construidas mediante metodologías  $\beta$  a las construcciones por procesos operatorios del tipo  $\alpha$ . Reduccionismo de las relaciones libertad/determinismo a sus aspectos radiales y  $\alpha$ -operatorios en detrimento de los circulares, angulares y  $\beta$ -operatorios. Reduccionismo de lo emic a lo etic, confundiendo el estatuto gnoseológico fenoménico de esta distinción.

#### Determinismo y probabilidades:

Según Harris, el principio del determinismo infraestructural conductual etic debe ser entendido en términos probabilísticos:

El materialismo cultural sostiene que la transformación de los sistemas sociales la inician, por lo general (probabilísticamente), amplificaciones de la desviación en el seno de la infraestructura, y que éstas inducen después desviaciones y amplificaciones adicionales tanto dentro como entre las demás partes del sistema. (Harris 1979c tr.: 183)  
(136)

La causalidad mecánica que relaciona unívocamente causa y efecto ya no tiene sentido dentro de la física actual, tras el principio del indeterminación de Heisenberg. Con más razón resulta absurdo, según Harris, que intentemos imponer una causalidad rígida a los estudios de antropología (Harris



1977a: XIII tr.: 11, citado supra vid. nota 66. En el mismo sentido vid. Harris 1968c: 282, 1979c: 71 tr.: 89, 1979c: 159-160 tr.: 182). El principio del determinismo no debe entenderse de un modo absoluto sino que debe ser interpretado en unión con un índice de probabilidad: ciertos contenidos culturales (la infraestructura conductual etic) determinarán "generalmente", "normalmente", "con una mayor probabilidad", el resto (la estructura y superestructura mental y conductual, emic y etic). Por ejemplo, Harris estudia la mayor probabilidad de que se den situaciones en que la filiación es matrilineal y el matrimonio patrilineal, frente a las situaciones en que la filiación es patrilineal y el matrimonio patrilineal (Harris 1979c: 182-183 tr.: 205-206). Las causas de este reparto estadístico, que hacen que la patrilinealidad vaya unida generalmente a la matrilinealidad, habrá que buscarlas en determinantes infraestructurales (en este caso, la preponderancia, probabilística, de la supremacía masculina).

Aparte de las polémicas mantenidas entre Harris y otros autores sobre el correcto uso de las estadísticas (137), creemos que el determinismo probabilístico del materialismo cultural es, en la mayoría de los casos, más bien intencional que efectivo. La correcta utilización del cálculo de probabilidades supondría la asignación de una determinada probabilidad (hallada por medición de frecuencias) a cada uno de los rasgos determinantes y determinados de una cultura. Una vez conocidas estas probabilidades simples se podría calcular la probabilidad de que unos rasgos determinen otros. Las frecuencias tendrían que ser medidas en cada caso y para cada rasgo cultural, y podrían ser comproba-

das. Sin embargo, Harris no actúa aplicando el cálculo de probabilidades en sentido estricto; parece como si las probabilidades de las que habla fueran meramente intencionales o psicológicas (Magnarella 1982: 140). Como consecuencia, este determinismo probabilístico no puede ser falsado. ¿Dónde están los cálculos de frecuencias y probabilidades en los estudios sobre la aparición de la agricultura o de los estados prístinos?, ¿dónde están en el caso del canibalismo azteca, y en el de la guerra yanomamo, y en tantos otros? Las respuestas dadas por Harris (Harris 1982b) a las críticas de Magnarella sobre la errónea utilización del cálculo de probabilidades no nos parecen demasiado aclaratorias. El hecho de que Harris utilice estadísticas sobre el vacuno en la India, o sobre los recursos alimenticios yanomami o aztecas, no implica que esté calculando la probabilidad de que un determinado contenido infraestructural "a" determine otro contenido estructural o superestructural "b". Tal cálculo implicaría la utilización masiva del método comparativo: habría que estudiar las frecuencias con las que aparece "a" dentro del registro etnográfico mundial; habría que estudiar las frecuencias con las que aparece "b", y también cuándo "a" y "b" aparecen juntos, de modo que se pudiera calcular el índice de probabilidad de que "a" sea el determinante de "b". Si no se realiza esta tarea para cada caso y cada teoría, no se puede hablar de un determinismo probabilístico (salvo en un sentido literario). El uso de estadísticas con otros fines (conocer las proporciones entre los sexos del vacuno en la India, por ejemplo) puede ser extraordinariamente necesario, pero no debe ser confundido con la aplicación del cálculo de probabilidades

al principio del determinismo. La aplicación de este cálculo es muy difícil, pues el registro etnográfico es incompleto y no incluye a las sociedades y culturas que se extinguieron antes de las colonizaciones. Además, no existe un paralelismo tan grande entre unas culturas y otras como para que se pueda aislar con claridad la probabilidad de que un rasgo cultural determine otro.

De lo anteriormente dicho debemos concluir que, cuando Harris invoca el carácter probabilístico de su principio determinista, no está refiriéndose a un cálculo matemático estricto, basado en la medición de frecuencias. Decir que la infraestructura determina "generalmente", "probabilísticamente", la estructura y la superestructura, es un modo elegante de burlar el falsacionismo popperiano: la aparición de un caso contrario a una teoría determinista infraestructural no invalidaría dicha teoría que puede ser considerada "generalmente" ("probabilísticamente") válida. Analizando el modo en que Harris construye sus teorías explicativas se observa que, en la mayoría de los casos, no hay un cálculo explícito de frecuencias que justifique hablar de probabilidades. La apelación a un determinismo probabilístico debe entenderse, por tanto, como un añadido intencional, metaantropológico, para preservar el materialismo cultural de las críticas de determinadas teorías de la ciencia.

Las vías de escape del determinismo:

El principio del determinismo infraestructural etic se postula con el objeto de establecer una serie de prioridades causales a la hora de realizar una investigación en

antropología. En su versión más simplificada supone que las causas de las diferencias y semejanzas culturales hay que buscarlas en los modos de producción y reproducción conductuales etic de los individuos o grupos. De este modo, se guían de una forma concisa las operaciones que llevan a los investigadores a construir teorías antropológicas científicas sobre los temas más diversos. El materialismo cultural, a través de su principio del determinismo infraestructural conductual etic, hace explícitas una serie de instrucciones operacionales claras para construir explicaciones causales falsables. Lo contrario ocurre con el materialismo dialéctico. En palabras de Harris:

La insuficiencia capital de la epistemología dialéctica radica en la carencia de instrucciones operacionales para identificar las "negaciones" decisivas desde un punto de vista causal. [...] Como no hay instrucciones para identificar las propiedades o componentes que forman las negaciones cruciales, las relaciones dialécticas nunca son falsables. (Harris 1979c tr.: 167) (138)

Harris ha puesto un gran interés en alejar su estrategia de investigación de las posturas dialécticas de Marx y Hegel (Harris 1979c: cap. 6):

A fuerza de resaltar, en nombre de la dialéctica, el efecto de retroalimentación de la estructura y superestructura sobre la infraestructura, el materialismo marxista se autodisolvió en sus orígenes burgueses, pasando del materialismo dialéctico al estructuralismo, del estructuralismo al eclecticismo, del eclecticismo al idealismo y del idealismo al oscurantismo. (Harris 1979c tr.: 186) (139)

La estrategia del materialismo cultural pretende asentar de un modo conclusivo el principio del determinismo infraestructural. Sin embargo, son dos las vías que el pro-

pio Harris ha habilitado para esacapar, en momentos apurados, de la excesiva opresión del determinismo: en primer lugar, la retroalimentación que puede haber desde la estructura o la superestructura hacia la infraestructura; en segundo lugar, la formulación del principio determinista en forma de prioridades en la investigación. Efectivamente, Harris admite que existe una retroalimentación entre los diferentes contenidos del patrón universal. Esto acerca sus posturas a las del materialismo dialéctico hasta tal punto que, a veces, parece que la diferencia entre Harris, Marx y Hegel se reduce a una mera precisión terminológica:

Yo no evito la palabra "dialéctica" con el objeto de abstenerme teórica o sustancialmente de tratar unos problemas de los sistemas evolutivos, sino debido a que los procesos sistémicos, a los que intentaban referirse Hegel y Marx en su discurso político y filosófico del siglo XIX, se denotan de modo más responsable en el siglo XX con los conceptos de retroalimentación positiva y negativa. (Harris 1978b: 516) (140)

A veces, las posturas deterministas culturales de Harris se suavizan tanto que se podrían confundir con el funcionalismo:

Como ya he señalado en secciones anteriores, los sistemas socioculturales se componen de infraestructura, estructura y superestructura. Un cambio en cualquiera de los componentes del sistema conduce generalmente a cambios en los restantes. En este sentido, el materialismo cultural es compatible con todas las variedades de funcionalismo que emplean una analogía organicista para transmitir su apreciación de las interdependencias entre las "células" y "órganos" del "cuerpo" social. (Harris 1979c tr.: 88) (141)

Harris distingue dos tipos de retroalimentación: positiva y negativa. La retroalimentación positiva es la que va

desde la infraestructura al resto del sistema sociocultural y su efecto es el de amplificar cada vez más una desviación producida en la infraestructura. Esto es lo que ocurre con la supremacía masculina yanomami: el déficit proteico conduce a la guerra, los varones se hacen feroces y agresivos, la agresividad sexual y la explotación de las hembras crece, aumenta paulatinamente la poliginia que agrava el déficit de mujeres, los varones feroces sin mujeres inician nuevas guerras para capturar esposas, etc. (Harris 1974b: 73-74 tr.: 82-83). La retroalimentación negativa recorre el sentido opuesto, desde la superestructura o estructura hacia la infraestructura y, generalmente, es amortiguada por ésta última: un aumento de impuestos, tendente a eliminar los extremos de riqueza y pobreza en los EE.UU., es seguido por una serie de medidas de exención y salvaguarda fiscal que amortiguan sus efectos. Puede ocurrir que las innovaciones que se proponen desde la estructura o la superestructura sean adaptativas desde el punto de vista infraestructural, en cuyo caso la retroalimentación negativa será exitosa. El concepto de retroalimentación negativa abre la puerta a procesos que podemos llamar, con todo derecho, dialécticos. El principio del determinismo infraestructural queda en una relativa indefinición operatoria, pues es el criterio del propio antropólogo el que decide cuándo un enigma cultural puede ser explicado por vía estructural o superestructural a través de una retroalimentación negativa.

Si es verdad que el materialismo cultural es compatible con el funcionalismo organicista, tal como asegura Harris (vid. cit. supra nota: 141), entonces el marco gnoseológico, e incluso ontológico, de la obra de Harris ya no es el de

una causalidad lineal sino, más bien, el de la causalidad circular (más propia de la realidad biológica o cultural).

La otra vía propiciada por Harris para evadirse de la rigidez de su propia teoría consiste en interpretar el principio del determinismo infraestructural etic como una estrategia de investigación que tan sólo establece prioridades para la formulación de teorías:

Los materialistas culturales otorgan la máxima prioridad al esfuerzo de formular y contrastar teorías en las que los factores causales primarios son las variables infraestructurales. El no lograr identificar tales factores en la infraestructura justifica la formulación de teorías en las que se trate de demostrar la primacía causal de variables estructurales. Reviste aún menos interés la exploración de la posibilidad de que la solución de los enigmas socioculturales radique fundamentalmente en la superestructura conductual. Finalmente, la formulación y contrastación de teorías que atribuyen la primacía causal a la superestructura mental y emic constituye sólo un último recurso cuando no es posible formular teorías conductuales etic, o cuando las ya formuladas han sido definitivamente descartadas. (Harris 1979c tr.: 72) ( I42)

Esta formulación del principio del determinismo infraestructural es mucho más blanda que las que hemos presentado con anterioridad y podríamos pensar, incluso, que está muy cerca de la postura de Ronald Cohen quien prefiere dejar la dirección causal abierta (Cohen 1981: 609-610).

La interpretación del determinismo cultural en términos de prioridades, a la hora de realizar la investigación, deja abierto el problema de cómo decidir cuándo hemos agotado las posibles explicaciones infraestructurales, de modo que es necesario ensayar explicaciones estructurales o superestructurales (Westen 1984a: 640). ¿Quién es el que decide cuándo

un investigador ha abandonado antes de tiempo su intento de explicación infraestructural?, ¿cuáles son los síntomas que nos pueden guiar a la hora de declarar un enigma cultural como verdaderamente refractario a una explicación genuinamente materialista? (Harris 1986c). Parece que sólo la contrastación entre teorías diferentes (que surgirían por una desordenada proliferación, como en el teoreticismo de K. Popper. vid. cap. I) podrá sacarnos de esta duda en cada caso. ¿Cómo debemos interpretar, entonces, la progresiva utilización, por parte de Harris, de causas estructurales (económicas y sociopolíticas) para explicar los enigmas históricos? (143)



Resumiendo las conclusiones de nuestro análisis del principio determinista infraestructural conductual etic, podemos decir:

1.- El materialismo cultural se mueve en una constante ambigüedad semántica considerando sinónimas las situaciones de causalidad estricta, de origen histórico, de determinación en un sentido amplio y múltiple, y de funcionalidad. Esta ambigüedad resulta muy confusa por cuanto pueden tomarse como nexos causales relaciones que, de hecho, no lo son, por falta de esquemas materiales de identidad explícitos. Además, la confusión entre origen, determinación y funcionalidad hace que sea muy difícil la evaluación del alcance gnoseológico de las teorías materialistas culturales. Al mismo tiempo, esta ambigüedad resulta muy útil para poder hacer frente a las críticas realizadas por otros antropólogos.



2.- El principio del determinismo infraestructural supone el ejercicio de un reduccionismo al ir unido a la propuesta de que toda la antropología debe ser materialista cultural (Harris 1979c). Podemos considerar que se trata de un reduccionismo que da prioridad explicativa a las relaciones radiales (frente a las circulares y angulares), a las metodologías  $\alpha$  (frente a las  $\beta$ ), y a los componentes etic de las culturas considerados como esenciales (en un sentido gnoseológico analítico semántico, vid. cap. I).

3.- El intento de presentar el determinismo infraestructural como una construcción probabilística no se corresponde con el modo de proceder efectivo de Harris a la hora de elaborar sus teorías sobre la causación histórica y cultural. Este rasgo se explica mejor como un postulado metaantropológico ad hoc cuya finalidad es defender al materialismo cultural de las críticas hechas desde el falsacionismo popperiano.

4.- Por último, hemos puesto de manifiesto cómo el mecanismo de la retroalimentación, habilitado por Harris, es una forma encubierta de dialéctica. Junto con la reelaboración del principio determinista en términos de "prioridades de investigación", supone una vía de escape que puede ser transitada cuando los enigmas culturales resultan especialmente rebeldes o refractarios a una explicación infraestructural. Pero, ¿quién decide cuándo un enigma puede ser explicado mediante un proceso de retroalimentación, o apelando a determinantes estructurales o superestructurales? Sólo una abundante proliferación de teorías y su eventual contrastación pueden permitirnos decidir sobre estos asuntos. Pero, nuevamente, ¿quién es el juez?

De lo anteriormente dicho se deduce que no podemos considerar el principio del determinismo infraestructural como un genuino principio gnoseológico de relaciones entre los términos del campo antropológico. El principio es ambiguo, y está basado en posiciones metaantropológicas (ontológicas y gnoseológicas) que establecen prioridades relacionales (radiales) y operatorias ( $\alpha$ ). El principio contiene vías de escape que hacen que sea indecidible y no operacionalizable. En la medida en que va unido a las categorías infraestructura/estructura/superestructura, implica una ontología trinitarista. En su unión a la distinción emic/etic supone una confusión gnoseológica que considera que lo etic es esencial en lugar de fenoménico. En su alianza con la distinción conductual/mental supone un dualismo ontológico y gnoseológico difícilmente compatible con el materialismo filosófico.

## CRITICA DE LOS MODOS GNOSEOLOGICOS DEL MATERIALISMO CULTURAL

### Sobre los modelos

En el capítulo primero nos hemos referido a los modi sciendi como las partes formales sintéticas (fisiológicas) propias de las ciencias en funcionamiento. En el apartado "A" de este capítulo hemos argumentado sobre cómo determinadas figuras gnoseológicas, utilizadas por Harris en el ejercicio de su estrategia materialista cultural, podrían hacerse corresponder con los modos gnoseológicos distinguidos por la teoría de la ciencia del cierre categorial. Se trataría ahora de determinar en qué medida esos modi sciendi

pueden considerarse internos al material antropológico, y hasta qué punto instauran un cierre parcial de un sistema de operaciones. La existencia de dicho cierre operatorio sería la que nos permitiría hablar de la unidad del materialismo cultural como ciencia. Si el cierre operatorio no se da, entonces la unidad del materialismo cultural no será interna al proceso operatorio de su construcción, sino que será intencional (un desideratum o una representación), o meramente enciclopédica (una unidad lograda por yuxtaposición de temas). Por el contrario, si el cierre de un sistema de operaciones, en torno a ciertos materiales antropológicos, logra ser efectivo, entonces la unidad de la antropología harrisiana es el resultado de un ejercicio operatorio que tiene lugar en el propio proceso de la ciencia antropológica. (de construcción)

En el capítulo primero caracterizamos los modelos gnoseológicos como aquellas partes formales sintéticas de las ciencias que, a partir de un conjunto determinado de términos, sacan relaciones complejas entre otros términos (recuérdese el modelo atómico de Bôhr trasbasado de la circulación planetaria del sistema solar). En el apartado "A" del presente capítulo pusimos de manifiesto cómo el materialismo cultural aplicaba a la investigación antropológica dos modelos tomados de la categoricidad biológica: el modelo ecológico y el modelo evolutivo.

El modelo ecológico estudia los grupos humanos en la medida en que se encuentran adaptados a un determinado nicho ecológico, con recursos limitados, al igual que el resto de los animales. Efectivamente, los grupos humanos que componen las sociedades tribales mantienen una relación con el

medio ecológico que ocupan enteramente similar al de los otros seres vivos con los que eventualmente compiten. En este sentido se trata de un modelo recto, isomorfo y específico. Los hombres están sujetos a un agotamiento de los recursos tróficos y constreñidos por unas limitaciones psicobiológicas propias de la especie (por ejemplo, la cantidad de kilómetros que pueden recorrer en una jornada). Su organización social y política, en grupos de mayor o menor tamaño, también limita sus posibilidades de obtener una dieta rica en proteínas para todos los individuos y su capacidad de movimiento. El modelo ecológico es perfectamente aplicable a las sociedades tribales dado su carácter aislado y autárquico. En este sentido, puede interpretarse como una reducción  $\alpha$ -operatoria ( $\alpha_2$  I) interna al estudio de las sociedades preestatales y no reduccionista. Harris aplica este modelo al estudio de los !Kung, los tsembaga maring, los genieri y, en general, a los sistemas autárquicos de caza y recolección, roza, regadío, y pastoreo nómada (Harris 1971a: cap. 11). La utilización del modelo ecológico aparece asociada a veces, en la obra de Harris, con un principio de carácter mental según el cual los nativos tratarían siempre de calcular costos y beneficios de una determinada conducta con el fin de optimizar sus recursos. Ya hemos criticado este principio cuando hablamos de la distinción conductual/mental, y argumentamos cómo se trataba de meter dentro de la cabeza de los sujetos procesos que podían ser explicados perfectamente desde fuera. A lo dicho debemos añadir una nueva crítica destinada a desterrar nuevamente el principio mental de la optimización de beneficios de la esfera de los modelos ecológicos o evolutivos: los individuos realizan unas

conductas y no otras en función de reforzadores positivos o negativos, pero la razón por la que una tribu (o una especie) sobrevive no hay que buscarla en conductas individuales sino en comportamientos grupales:

La especie adquiere el comportamiento (los instintos) bajo las contingencias de supervivencia, mientras que el individuo adquiere comportamientos (hábitos) bajo las contingencias del refuerzo. (Skinner 1974 tr.: 161)

Los individuos no realizan cálculos conscientes acerca de sus comportamientos ecológicamente adaptados. Decir que esos cálculos son inconscientes es tanto como decir que forman parte del inconsciente objetivo (vid. supra) y que pueden ser conocidos por el ecólogo. Pero decir que una determinada conducta es ecológicamente adaptativa es tanto como decir que los grupos que la han desplegado continúan vivos, mientras que el resto probablemente ha desaparecido. Por tanto, no es cierto que los nativos de un determinado grupo estén vivos porque han calculado los costos y beneficios de una determinada práctica cultural; tal cálculo sólo existe en la cabeza del antropólogo. La razón de esa supervivencia está en las operaciones y conductas desplegadas por los sujetos y, por tanto, estrictamente fuera de sus cabezas. Nuevamente lo mental, entendido como interno al sujeto, es superfluo.

Acabamos de decir que este modelo ecológico puede considerarse un auténtico modo gnoseológico (que funciona por reducción  $\alpha_2$  I operatoria) interno al material antropológico. Esta tesis necesita, sin embargo, una precisión que es a la vez una crítica al uso que Harris hace de este modelo: el paradigma ecológico es válido, única y exclusivamente, cuan-

do se aplica al estudio de las sociedades tribales o preestatales, que son aisladas y autárquicas. Cualquier medio ecológico tiene que estar necesariamente limitado geográficamente. Cuando Harris aplica la ecología al estudio de sociedades estatales complejas el modelo puede caracterizarse como reduccionista. Y se trata de un reduccionismo (y no de una reducción) porque la sociedad occidental, organizada en estados nacionales y ciudades ligadas por un intenso comercio, no puede considerarse como un ecosistema (que abarcaría la totalidad del globo terrestre). Nuestro planeta no puede considerarse un ecosistema por su tamaño, su infinita variedad y su elasticidad; es, por el contrario, un conjunto de infinidad de ecosistemas. Pero el conjunto de los ecosistemas no es, ni tiene por qué ser, un ecosistema, pues éste supondría incurrir en el sofisma "apostólico" de Peano (144). Por ello el modelo ecológico no es aplicable a la sociedad occidental dado que ésta, con sus líneas telefónicas, su comercio y transporte generalizados, sus comunicaciones hertzianas y estratosféricas, y su intercambio material y humano masivo, no se asienta sobre un hábitat geográfico específico que pueda funcionar como su ecosistema, sino que inunda por completo la biosfera (y hasta la estratosfera). En las sociedades complejas no tiene sentido la autarquía ni el aislamiento impidiéndose, así, su entendimiento por separado. La distinción entre sociedades tribales y sociedades estatales parece entonces tener una significación gnoseológica precisa en cuanto a la aplicación de los modelos ecológicos. Pero este tema será tratado extensamente en el apartado B.2 de este mismo capítulo (vid. infra). Por el momento resulta imprescindible concluir que Harris, al utilizar

el paradigma ecológico en el estudio de las sociedades complejas (Harris 1971a, 1974b, 1977a, 1981c, 1985a, etc. vid. bibliografía por temas), se excede claramente en los límites de aplicación de este modelo, y las demostraciones que construye en estas ocasiones distan mucho de presentar una estructura gnoseológica correcta, como tendremos ocasión de ilustrar.

La hipótesis de la evolución cultural funciona también, dentro del materialismo cultural, como un modelo trasbasado de la biología. Las semejanzas entre la evolución biológica y la evolución cultural fueron ya puestas de manifiesto en el apartado "A" de este capítulo. La teoría del neodarwinismo explica la evolución de las especies como un proceso de sucesivas mutaciones y selección natural. Las mutaciones se producen al azar, como consecuencia de radiaciones o fallos en los procesos de copiado de la información genética. La mayoría de esas mutaciones resultan perjudiciales para el individuo que las sufre. El resultado es que ese individuo, cuando se enfrenta al medio en la lucha por la supervivencia, tiene más probabilidades de desaparecer. Por el contrario, un escaso número de mutaciones resultan beneficiosas para los sujetos que las padecen. Estos sujetos tienen un éxito reproductor mayor debido a que sus descendientes, que heredan la mutación, están mejor adaptados y resultan exitosos en el proceso de selección natural. Sucesivas generaciones y selecciones de los más aptos hacen que los individuos no mutados, que anteriormente eran los más numerosos, tiendan a desaparecer paulatinamente (o queden estancados en la evolución, o evolucionen en otra dirección)

de modo que los individuos mutados pasan a generalizarse: la mutación y la selección natural han llevado a la especie a una evolución biológica.

La evolución cultural, tal como es usada por Harris, actúa por un mecanismo parecido, pudiendo considerarse un modelo recto, isomorfo, y específico. Dentro de cada cultura se están produciendo invenciones constantes, y al azar, en el juego, el arte, la técnica, etc. De estas innovaciones e invenciones sólo se seleccionan y sobreviven aquellas que resultan útiles para la supervivencia del grupo. El resto puede permanecer marginalmente, en forma de arte o juego, pero no es desarrollado ulteriormente, debido a su falta de utilidad. Otras, simplemente, desaparecen. La agricultura, por ejemplo, se conocía miles de años antes de que empezara a desempeñar un papel significativo en el mantenimiento de las sociedades neolíticas (Harris 1979c: 85 tr.: 103). Las invenciones surgen a la vez en lugares distantes geográficamente, y aparecen y reaparecen, pero sólo se mantienen y llegan a ser significativas cuando adquieren una existencia social y ejercen una influencia sobre la producción y reproducción que resulta adaptativa para el grupo:

Es más, la aparición independiente, bajo condiciones infraestructurales similares, de inventos como la cerámica o la metalurgia en diferentes partes del mundo nos sugiere que ni siquiera las ideas más originales ocurren sólo una vez [... ..] parece inevitable la conclusión de que, cuando están maduras las condiciones infraestructurales, surgirán las ideas apropiadas, y no una sino muchas veces. (Harris 1979c tr.: 75-76) (145)

La aplicación del modelo de la evolución cultural y del concepto de supervivencia sitúan el problema de la causación antropológica en unas coordenadas operacionalistas adecua-



das, por cuanto evitan la referencia a un creador que actuara persiguiendo un propósito previo (Skinner 1974 tr.: 218-219). El modelo evolutivo, al igual que el modelo ecológico, actúa por vía reductiva  $\alpha_2$  I: las mutaciones son equiparadas con las innovaciones y descubrimientos, y la selección cultural (la desaparición de las culturas inadaptadas) se corresponde con la selección natural (la muerte de los individuos no aptos).

El modelo evolutivo cultural como modi sciendi tiene, sin embargo, unos límites que Harris trasciende cayendo nuevamente en un reduccionismo: 1.- Estos límites vienen marcados históricamente por la aparición de la sociedad occidental inventora de los conocimientos críticos (ciencia y filosofía), porque es entonces cuando los conocimientos técnicos primitivos dejan paso a los conocimientos científicos y tecnológicos (146) de una complejidad creciente, cuya aparición y desarrollo no se puede reducir exclusivamente a los modos de producción y reproducción de una sociedad. 2.- Pero estos límites que separan la reducción del reduccionismo aparecen también en el estudio de las sociedades primitivas: se puede argumentar que unas condiciones infraestructurales (un nicho ecológico específico) favorecen o determinan, en un sentido amplio, una innovación técnica; pero no se puede decir que la causan en un sentido estricto (relación ternaria con esquema de identidad material, vid. supra), pues las adaptaciones culturales recorren, muchas veces, vericuetos que no tienen nada que ver con el descubrimiento de nuevas técnicas:

1.- La aparición y desarrollo de los conocimientos científicos y tecnológicos de la historia de los tres últimos mile-

nios no puede deducirse íntegramente de los contenidos infra estructurales de una cultura o sociedad. No se puede decir que las innovaciones tecnológicas y científicas surjen al azar en cualquier momento. Así como en la evolución biológica las mutaciones que tienen lugar han de ser factibles desde un punto de vista bioquímico (interno a la estructura de los ácidos nucleicos), del mismo modo, en la evolución cultural, las invenciones que se producen tienen que ser necesariamente posibles desde un punto de vista  $\beta$ -operatorio interno a la propia historia de la ciencia o de la tecnología de la que se trate. Sin embargo, Harris pretende que el modelo de la evolución cultural puede ser aplicado perfectamente al análisis de la historia de la ciencia y de la tecnología de la sociedad occidental.

Un caso que ha desatado polémicas ha sido la explicación harrisiana del surgimiento de la teoría de la evolución de Darwin. Para Harris, a mediados del siglo XIX las condiciones infraestructurales del capitalismo industrial temprano eran las adecuadas para la aparición de las tesis del evolucionismo biológico, como lo demuestra la formulación simultánea y separada de la teoría de la evolución por Darwin y Wallace, y la publicación de libros contruidos en una perspectiva claramente evolucionista (Das Mutterrecht de Johan J. Bachofen y Ancient Law de Henry Maine) (147). La razón por la que Charles Darwin esperó desde 1838 hasta 1859 para dar a conocer los resultados de sus investigaciones sería, según Harris, la falta de valentía: Darwin se habría mantenido en silencio hasta que las condiciones sociales que aseguraran el éxito de su obra estuvieran maduras. Esta explicación reduccionista de Harris ha sido contestada por Joha-

nes W. Raum (1974) y Derek Freeman (1974) en sendos artículos. Raum argumenta cómo, de hecho, los descubrimientos de Darwin y Wallace no fueron simultáneos como Harris pretende. Freeman insiste en este mismo punto (1974: 229) y, con una profusión de datos contundente, demuestra que es falso que en 1859 la audiencia estuviera "preparada" para recibir las teorías darwinistas: en 1860 los evolucionistas sumaban un número insignificante y, además, la teoría de Darwin pasó totalmente desapercibida (F. Darwin 1888: vol. 3, 186) y fue frontalmente atacada y denostada. Freeman, por último, hace un repaso, con un exhaustivo conocimiento de la biografía darwiniana, de todas las situaciones en las que el autor de El origen de las especies dió sobradas muestras de arrojo y valentía (Freeman op. cit.). Nos parece que la aplicación del modelo evolutivo a la historia de la ciencia no puede dar cuenta de gran cantidad de descubrimientos que sólo se pueden explicar desde una perspectiva interna al propio desarrollo científico. La diferencia en los modos de producción y reproducción no puede explicar por qué los antiguos mayas precolombinos habían desarrollado una aritmética que contenía el número cero, desconocido para los matemáticos y geómetras griegos (Harris 1964a: 7). Parece que sólo los estudios internos de las matemáticas griegas y precolombinas pueden arrojar luz sobre este tema. Quizás ésto sea considerado idiográfico por Harris.

La historia de la tecnología tampoco puede ser reexpuesta enteramente desde los presupuestos del modelo evolutivo cultural. Efectivamente, el determinismo infraestructural resulta extremadamente útil para explicar por qué determinadas invenciones técnicas no aparecieron en ciertas socie-

dades: en el Nuevo Mundo, la ausencia de animales de tiro apropiados hizo que la técnica de la rueda sólo se desarrollara como juguete o como instrumento para la alfarería. Por el contrario, en el viejo continente la utilización de la rueda en carros movidos por tracción sanguínea condujo al desarrollo de tinglados para el alzamiento y acarreo de cargas y, consecuentemente, a la invención de poleas, engranajes, ruedas dentadas y tuercas (Harris 1977a: 42-43 tr.: 46-47). Ahora bien, cuando se intenta utilizar el mismo esquema en la explicación del desarrollo tecnológico moderno y contemporáneo, el resultado es decepcionante. En estas circunstancias la suposición de que los avances tecnológicos surgirán una y mil veces, cuando hagan falta, es errónea. Su recíproca, según la cual cuando las condiciones infraestructurales no están maduras los descubrimientos más importantes y revolucionarios pasan desapercibidos, también es falsa. Un caso especialmente llamativo del abuso del modelo evolutivo es la explicación dada por Harris del fracaso del helicóptero diseñado por Leonardo da Vinci en el siglo XVI:

Las ideas de genios como [...] Leonardo da Vinci, que inventó el helicóptero en el siglo XVI, no pueden asumir una existencia social material a menos que también se den las condiciones materiales adecuadas para su aceptación y uso sociales. (Harris 1979c: 59) (148) (subrayado nuestro)

Cualquiera que se acerque mínimamente a los dibujos y manuscritos de Leonardo da Vinci sobre el vuelo de las aves y el efecto del aire en las alas de los pájaros, se dará cuenta de lo lejos que el célebre italiano estuvo de construir un aparato que volara (no ya un helicóptero). Un breve estudio de la historia de la aeronáutica y del surgimien

to del helicóptero ponen de manifiesto la imposibilidad material de diseñar y construir un aerodino de alas rotatorias en el siglo XVI. Estudiando las obras de Leonardo da Vinci sobre el vuelo de los pájaros (de los años 1486-1515) y los dibujos y esquemas de sus máquinas voladoras y de sus "helicópteros", se deduce: 1.- que Leonardo estaba totalmente confundido sobre las causas físicas y aerodinámicas que hacen que las aves vuelen. La falta de unas ideas adecuadas acerca de la fuerza de la gravedad terrestre, y la descripción de los movimientos relativos, hicieron que Leonardo no se diera cuenta de que la velocidad con respecto al suelo no tiene influencia aerodinámica. Sin embargo, sus teorías sobre el vuelo iban siempre asociadas a la idea de aprovechar el viento atmosférico tal como se puede observar claramente en el pliego conocido con el nombre de Observazioni sul volo degli uccelli, conservado en el Codex Atlanticus de la Biblioteca Ambrosiana de Milán (Codex Atlanticus, 845 rectus). Del mismo modo, sus diseños de ornitópteros estaban basados en la suposición, errónea, de que la sustentación aerodinámica de las aves era producto del movimiento hacia abajo y hacia atrás de sus alas, y en la hipótesis, también falsa, de que el pájaro comprimía el aire mediante un movimiento de los extremos de sus alas creando una masa de aire denso en el intradós, sobre la cual se mantenía en vuelo. 2.- que, consecuentemente, ninguna de las máquinas voladoras diseñadas por él habría logrado despegar del suelo. Un estudio atento de los dibujos confeccionados por el vinciano nos muestra su interés por construir máquinas que batieran las alas a la manera de los ornitópteros. Este es el caso de los esquemas que se conocen con el nombre de

Studi sul volo strumentale (Codex Atlanticus 755 rectus, 860 rectus ), Studi per il volo umano strumentale (Codex Atlanticus 846 versus, 70b rectus, 747 rectus, 719 rectus, 873 rectus, 897 rectus, y Codex B conservado en el Institut de France, Paris, 79 rectus), Ala battente (Codex Atlanticus 844 rectus), Struttura di ala battente (Codex Atlanticus 844 versus), Studi per l'ala (Codex Atlanticus 854 rectus) y Abitaculo di Machina Volante (Codex Atlanticus 824 rectus).

Pero el vuelo de los ornitópteros y pájaros sólo puede ser adecuadamente estudiado a través de la teoría aerodinámica de las alas fijas, donde los vectores sustentación y empuje aparecen perfectamente diferenciados. 3.- que todos los ingenios voladores de Leonardo estaban propulsados con energía humana. Hubo de esperarse hasta la década de 1970 para tener los conocimientos suficientes de aerodinámica, diseño y resistencia de materiales que posibilitaron la construcción de un aeroplano que se mantuviera en vuelo gracias a la energía muscular humana. Todavía hoy no se ha construido, y no parece que pueda llegar a construirse, un helicóptero propulsado por tracción sanguínea. El mismo Leonardo da Vinci se dio cuenta, alrededor de 1505, de que la fuerza muscular, por sí sola, no podía sostener a un hombre en vuelo, y que para volar no bastaba con batir las alas: fue entonces cuando abandonó toda investigación sobre vuelo. En el Codex Atlanticus y en el Codex B se dibujan máquinas que mueven palas semejantes a las de los molinos y que, de inmediato, se asocian con las del helicóptero. Pero el dibujo que ha desatado repetidas veces la reivindicación de Leonardo como inventor del aerodino de alas rotatorias es el que se contiene en el Codex B 83 versus, conservado en el Ins-

titut de France de París. En él se observa una máquina con un rotor que tiene la forma de un gigantesco berbiquí de los que se usan para taladrar la madera. Leonardo pretendía que tal artefacto sería capaz de "taladrar" el aire: el aparato "hace del aire una hembra", escribe Leonardo, del mismo modo que el tornillo crea su propia hembra al taladrar un cuerpo sólido. El artilugio consta de un elemento helicoidal que se mueve alrededor de un eje central, y es propulsado por un resorte. Sin embargo, tal helicóptero es incapaz de volar por muchas razones: el rotor no produce sustentación por su forma; aunque la produjera, sus dimensiones son irrisorias comparadas con el conjunto del avión; el muelle espiral, que hace de motor, es a todas luces insuficiente ya que no tiene la potencia necesaria para mover el conjunto a la velocidad apropiada. El diseño que aparece en el Codex B 83 versus no es más que un bosquejo con multitud de imprecisiones, como lo demuestra la forma en que están colocados los arriostramientos y tensores. Por último, aunque sea una cosa obvia, es necesario referirse al hecho de que Leonardo no vio la necesidad de dotar su ingenio con un rotor antipar con lo que la aeronave resultaría, a todas luces, ingobernable. Esto no debe extrañarnos ya que el vinciano desconocía el principio de acción y reacción. De nuevo la mecánica de Newton aparece como imprescindible para diseñar tal aeronave.

Decir que el helicóptero no se desarrolló en el siglo XVI debido a la ausencia de las condiciones materiales para su aceptación social y su uso, es olvidar, de modo simplista y reduccionista, toda la historia de la aeronáutica. Es olvidar que la conquista del vuelo se llevó a cabo, al comienzo, con aeronaves menos pesadas que el aire que se

elevaban según el principio de Arquímedes y no eran dirigibles. La conquista del aire por medio de aviones no se puede dar sin los fundamentos de la mecánica de Newton con su teoría de la gravitación y su análisis de los movimientos relativos. La aerodinámica surge, y no por azar, después de que lo hace la hidrodinámica. La construcción y diseño de aeroplanos que sean completamente dirigibles no puede darse sin el conocimiento del principio de Bernouilli y el efecto Ventury. Harris olvida que la primera teoría sobre la circulación del aire alrededor de un ala fue enunciada en 1894 por F. W. Lanchester, y el primer tratado de aerodinámica, de este mismo autor, data de 1907. Para entender el vuelo de los pájaros y ornitópteros es preciso elaborar primero una teoría de aeronaves de ala fija donde queden perfectamente separadas la sustentación, el peso, la resistencia y la potencia. Sólo desde esta teoría se pueden reinterpretar los movimientos de las alas de los pájaros. Pero Harris olvida aún más cosas: el desarrollo de las aeronaves y de los aeroplanos está ligado por vía directa con la posibilidad de construir un motor de combustión interna suficientemente ligero que actúe como órgano propulsor. Y ésto significa la termodinámica. Además, no es una casualidad el hecho de que las aeronaves de rotores se desarrollaran con posterioridad a las de alas fijas, ya que el diseño del rotor de un helicóptero implica la aerodinámica de alas fijas. Tampoco es casual que antes del desarrollo de una máquina capaz de mantenerse indefinidamente en vuelo estacionario controlado, fue necesaria la construcción y experimentación de máquinas híbridas; así, J. de la Cierva prueba oficialmente su primer autogiro en 1923, en el aeródromo de Cuatro Vien-



tos. Parece que Harris desconoce que el rotor de un helicóptero incluye una mecánica complejísima donde están teniendo lugar simultáneamente movimientos de cambio de paso (general y cíclico), batimiento y arrastre. Todo ésto hizo que hasta 1938 no fuera posible fabricar en serie el primer helicóptero diseñado por Igor Sikorsky. El helicóptero necesita un órgano motopropulsor permanente de alto rendimiento, implica el dominio de la tecnología metalúrgica para desarrollar aleaciones ligeras, supone cálculos de resistencia de materiales y desarrollos físicos y aerodinámicos complejos. El helicóptero debe mucho de su desarrollo a los avances en la aerodinámica de las alas fijas, así como a los refinamientos generales de la ingeniería mecánica. Su construcción hubiera sido imposible con los conocimientos científicos y técnicos del siglo XVI. Por tanto, es erróneo decir que la aparición del helicóptero se vió bloqueada por causas infraestructurales o sociales, a menos que se entienda que toda la historia de la ciencia y de la tecnología es meramente infraestructural o social. Leonardo da Vinci, sin menosprecio de su genialidad, no inventó el helicóptero sino que tan sólo realizó una serie de dibujos de máquinas que no hubieran podido llegar a volar. La tecnología y la ciencia tuvieron que desarrollarse gigantesca y duramente durante cuatro largas centurias antes de que ese sueño se hiciese realidad.

La historia interna de la ciencia y la tecnología no puede ser reexplicada desde un modelo evolutivo que iguala los procesos de descubrimiento tecnológico con las mutaciones genéticas. En palabras del propio Marvin Harris:

Ningún grupo humano ha podido hacer aparecer, donde y cuando se le haya antojado, ni el ha-

cha de mano, ni la azada, ni el convertidor Bessemer, pues los medios de producción han ido siendo inventados en un orden de progresión preciso. Orden que corresponde exactamente al que han descubierto los esfuerzos combinados de los arqueólogos y los etnógrafos. La cadena ininterrumpida de innovaciones tecnológicas que conecta las computadoras digitales con los guijarros olduwienses no admite ni desviaciones ni saltos, aunque el ritmo de los cambios sí pueda haber sufrido variaciones considerables. Los útiles de piedra tenían que preceder a los de metal, los dardos tenían que preceder al arco y las flechas, la caza y la recolección tenían que preceder al pastoreo y a la agricultura, el bastón de plantar tenía que preceder a la azada, el sílex para encender el fuego tenía que preceder a los fósforos, los remos y las velas tenían que preceder al vapor, la artesanía tenía que preceder a la manufactura industrial. (Harris 1968c tr.: 202) (149)

Las mismas razones que Harris esgrime en este párrafo valen para nuestra argumentación sobre los proyectos de Leonardo: la construcción de motores de explosión y de aeronaves de alas fijas tuvo que preceder al helicóptero y a los aviones V.T.O.L. (150). Pero la historia interna de la tecnología y de la ciencia de las sociedades complejas se desarrolla en gran medida por razones que tienen que ver con los propios materiales y con la organización interna de sus campos. Además, las explicaciones de la evolución científica y tecnológica son, muchas veces, de carácter  $\beta$ -operatorio (cuando no son filosóficas).

Por tanto, el modelo evolutivo (que iguala mutaciones genéticas e innovaciones científico-técnicas) resulta reduccionista si no va acompañado de una historia interna de la técnica, de la ciencia y de la tecnología.

2.- Unas condiciones infraestructurales concretas pueden favorecer o determinar, en un sentido amplio, la aparición de una innovación técnica, pero ésto no significa que las culturas se adapten al medio solamente por vía de la técnica. El modelo de la evolución cultural de Harris prevee la existencia de una innovación técnica creciente y constante de modo que se seleccionan positivamente los descubrimientos que resultan adaptativos para el grupo. Si alguna idea general resulta útil en unas condiciones infraestructurales dadas, surgirá, no una sino muchas veces, el descubridor de ese invento (sea rueda de carro, arado, o fuego). La técnica viene así a mitigar el constante deterioro del medio ecológico como consecuencia del crecimiento demográfico imparable que actúa como variable independiente (lo mismo que en las teorías de M. N. Cohen 1977 tr.: 26-29). Pero, ¿por qué unas veces la presión ecoambiental o demográfica se soluciona mediante una innovación técnica y otras mediante adaptaciones estructurales o superestructurales? Harris encarece la importancia de considerar el complejo tecnología-entorno como causante de la diversidad sociocultural (Harris 1968c: 375 tr.: 324). No olvidemos que la técnica forma parte de la infraestructura. Pero, ¿cómo determinar cuándo un deterioro ecológico se resuelve por medio de una innovación técnica (o tecnológica) y cuándo se soluciona mediante cambios en los modos de organización política y doméstica? El materialismo cultural no da instrucciones operacionales precisas para solucionar esta indeterminación, ni parece que pueda darlas. Esto es lo que ocurre cuando se explican por vía retrodictiva las causas de la guerra entre los nativos yanomami. La guerra primitiva aparece como una

adaptación sociocultural a unas condiciones ecológicas específicas (Harris 1972b):

La perpetuación y propagación de la guerra entre los nativos de las sociedades de bandas y aldeas se explica como una respuesta a la necesidad de regular el crecimiento demográfico en ausencia de alternativas efectivas o menos costosas (Harris 1976b: 527) (151)

Efectivamente, la guerra yanomamo, al favorecer la preponderancia masculina, sirve indirectamente como sistema de control de la población por medio del infanticidio preferencial femenino. Otro tanto les ocurre a los cultivadores itinerantes que, al no disponer de técnicas anticonceptivas benignas, recurren a la guerra como la alternativa menos costosa de las disponibles (Harris 1979c: 90-91 tr.: 109).

J. Lizot (1977) se opone a la interpretación dada por Harris para explicar la guerra yanomamo: el materialismo cultural exagera la intensidad de la guerra, sobrestima la densidad de población actual, malinterpreta el papel desempeñado por las mujeres yanomamo, e ignora la posibilidad de relacionar la guerra con factores ideológicos (Lizot 1977: 497-499). El resultado es una especulación histórica malinformada y distorsionada. Además, la relación entre el medio ambiente y la población sigue sin estar establecida: las teorías de Harris sobre la guerra y el infanticidio femenino no explican las pirámides de población yanomami, según Lizot (op. cit.: 502-5). No parece justificado decir que la guerra en este caso pueda explicarse como un sistema de control demográfico y un modo de conquistar territorios de caza (Lizot op. cit.: 507-515) (152).

Al margen de que las críticas de Lizot sean o no apropiadas para el caso yanomami, nos gustaría resaltar lo si-

guiente en relación con el tema del modelo evolutivo cultural. Si, según Harris, dadas las condiciones infraestructurales precisas, las invenciones técnicas surgen una y mil veces, ¿por qué la supuesta explosión demográfica yanomami se soluciona por una vía costosa y no muy eficiente (la guerra)?, ¿por qué no surge una invención técnica que pueda hacer frente a ese stress ecológico? (153). Nos parece que el modelo evolutivo cultural, cuando se ejerce por vía exclusivamente  $\alpha$ -operatoria, no puede dar cuenta de estos problemas. La razón es sencilla: la interpretación  $\alpha$ -operatoria de este modelo supone que las invenciones (técnicas, científicas y tecnológicas) surgen continuamente y al azar, lo mismo que las mutaciones genéticas en biología; por tanto, esas invenciones resultan opacas desde un punto de vista gnoseológico.

Resumiendo el papel jugado por los modelos gnoseológicos en el ejercicio de la estrategia materialista cultural, podemos decir lo siguiente: El modelo ecológico puede considerarse un auténtico modo gnoseológico interno al material antropológico siempre y cuando consideremos como material antropológico el resultante de los estudios de las sociedades tribales, preestatales, aisladas y autárquicas. En ningún caso este modelo puede ser aplicado al estudio de sociedades estatales, complejas, históricas, fuertemente estratificadas y con economías basadas (aunque sólo sea parcialmente) en el comercio a gran escala. En ningún caso puede considerarse el globo terrestre, en su totalidad, como un sistema ecológico. El modelo evolutivo, por su parte, constituye un modo gnoseológico interno con las mismas limitacio-

nes que el anterior: la historia de la ciencia y de la tecnología de la sociedad occidental no se deja reducir por este modelo y su uso, aun cuando se aplique al estudio de sociedades tribales, es muy restringido, ya que muchas veces las invenciones e innovaciones más nimias tardan cientos y miles de años en tener lugar. El modelo, además, no explica por qué ciertas innovaciones, de una gran simplicidad y alto rendimiento ecológico y funcional, han estado bloqueadas durante milenios utilizándose alternativas peores, más complejas y costosas. Probablemente este tipo de enigmas sólo puede ser reelaborado de momento por vía  $\beta$ -operatoria.

### Sobre las clasificaciones

Hemos caracterizado las clasificaciones como aquellos modos gnoseológicos que, a partir de ciertas relaciones entre términos, sacan otros términos. Las clasificaciones son verdaderas partes formales sintéticas de las ciencias sólo si forman parte del cierre operatorio material de algún conjunto de términos. De lo contrario, no se puede decir que una clasificación sea científica y, de hecho, hay multitud de clasificaciones, del sentido común, ideológicas, políticas, religiosas, técnicas, míticas, etc. En el apartado "A" de este capítulo tuvimos ocasión de enumerar gran cantidad de clasificaciones, utilizadas por el materialismo cultural, que son internas al material antropológico. Las clasificaciones construidas por Harris operan siempre sobre la totalidad distributiva ( $\mathcal{Z}$ ) de las diferentes culturas existentes. La vía clasificatoria es ascendente, tipificadora. Por estas razones podemos considerar que las clasificaciones

construidas por el materialismo cultural son tipologías (vid. cap. I).

A pesar de su vocación de clasificaciones esenciales (desde el punto de vista semántico analítico), las tipificaciones harrisianas, en lo que tienen de diacrónico, son más bien fenoménicas. No creemos que el principio del determinismo infraestructural conductual etic, unido a los modelos ecológico y evolutivo antes citados, sea capaz de deducir regresivamente de forma unívoca las diferentes categorías clasificatorias. Los mecanismos de transformación temporal, de unos tipos en otros, no son causales en un sentido estricto (vid. supra). La imposibilidad de construir relaciones causales ternarias también se da en los estudios comparativos sincrónicos. Quizás el rasgo más sobresaliente del materialismo cultural sea su intento de coordinar sincrónicamente las diferentes tipologías: los sistemas ecológicos (cazadores, recolectores, agricultores de roza, agricultores de regadío, pastores nómadas, agricultores ganaderos, industrial, Harris 1971a: cap. 11) se coordinan, en un sentido amplio, con los diferentes tipos de organizaciones políticas (banda, aldea, liderazgo, "gran hombre", jefaturas, reinados, feudalismo, estados, Harris 1971a: caps.: 16-17). Estas tipologías se pueden coordinar a su vez con los diferentes sistemas de intercambio (recíproco, redistributivo, estratificado, compra-venta, Harris 1971a: cap. 13). Se pueden ensayar también relaciones con las formas de filiación y de organización de la vida doméstica (Harris 1971a: caps. 14-15). Esta coordinación sincrónica es muy fértil, ya que no precisa necesariamente de relaciones causa-efecto estrictas, sino que puede ser fruto de determinaciones o funcio-

nalidades en un sentido amplio (154).

Como vemos, el carácter fenoménico o esencial de las tipologías (consideradas como modi sciendi) en el materialismo cultural está ligado a los diferentes usos del principio del determinismo infraestructural. La causalidad  $\alpha$ -operatoria es muy difícil de construir en los estudios históricos debido a la ausencia de esquemas materiales de identidad. Apenas sabemos nada de las culturas extintas y muy poco de las culturas preestatales en los siglos y milenios anteriores a su descubrimiento. La causalidad  $\alpha$ -operatoria es también difícil de ejercer en los estudios sincrónicos, ya que los esquemas materiales de identidad tendrían que ser contruidos de acuerdo con el método comparativo, y ésto no siempre es posible. Sin embargo, la coordinación sincrónica resulta una vía más adecuada y, en rigor, la única propiamente antropológica, pues permite localizar determinantes comunes e interpretar las culturas de un modo más funcional. Otra de las razones que contribuyen a su mayor plausibilidad es que necesita sólo del "principio antropológico" y no del "principio antropológico perfecto" (155).

### Sobre las definiciones

Hablamos de definición para referirnos a un modo gnoseológico que, como parte formal sintética de la ciencia, consiste en la construcción de unas configuraciones (términos complejos) a partir de otras (términos simples o complejos). Como en el caso de las clasificaciones, las definiciones son auténticos modi sciendi sólo si quedan insertadas en el proceso operatorio de cierre de un conjunto de términos. La



verdad de una definición radica en su capacidad para hacer posible la construcción de otras figuras gnoseológicas. En el apartado "A" de este capítulo enumeramos diversas definiciones que aparecen en el ejercicio antropológico del materialismo cultural. Unas definían contenidos fisicalistas y, denotativamente, se correspondían con muchos de los contenidos de la llamada "cultura objetiva": casa, silla, lanza, etc. Otras, las más, son fenomenológicas: culto, supremacía masculina, ritual, minoría, raza, explotación, etc. Otras, por fin, son esenciales (o pretenden serlo): modo de producción, infraestructura, estructura, acción, episodio, nodo, ecosistema, capacidad de sustentación, presión demográfica, etc. Desde un punto de vista sintáctico todas ellas son términos que remiten a otros términos (vid. Harris 1971 4ª ed.: 533-539 tr.: 3ª ed. 592-599).

Nuestra crítica a las definiciones en el materialismo cultural va dirigida a detectar definiciones prestadas de otras ciencias, definiciones oblicuas, y definiciones abiertamente filosóficas.

El materialismo cultural incorpora multitud de conceptos tomados de otros campos categoriales: biológicos, sociológicos, lingüísticos, etc. Es el caso de los conceptos de ecosistema, genotipo, heredabilidad, mutación, polimorfismo, pool genético, regla de Bergmann, etc., que son utilizados con su significado biológico. Lo mismo ocurre con los conceptos de glotocronología, morfema, fonema, etc. tomados de la lingüística, o rol, status, subcultura, etc. tomados de la sociología (vid. Harris loc. cit.). Esta profusión de definiciones, ajenas propiamente al material del campo antropo-

lógico, se explica por el interés del materialismo cultural en construir una ciencia general de la cultura que incluya el estudio de las sociedades complejas (156).

Abundan también definiciones oblicuas que actúan, muchas veces, como definiciones estipulativas o regulativas. Un ejemplo es la definición de "evolución cultural" que resume los contenidos del modelo al que nos hemos referido anteriormente: la selección cultural queda definida a través del campo biológico como un caso específico de selección natural. La igualdad de los individuos humanos, tal como la postula el materialismo cultural, puede ser considerada como definición oblicua que remite el problema de la desigualdad efectiva entre los sujetos (desigualdad de recursos y de culturas) a los campos biológicos o psicológicos.

Por último, es necesario hacer constar que hay otro conjunto de definiciones que no aparecen construidas de un modo interno al material antropológico. Son definiciones operacionales y estipulativas en un sentido laxo pues sus términos no son referidos a campos categoriales de otras ciencias, sino que son representaciones de carácter metacientífico, filosófico (ontológico y gnoseológico). Las definiciones de naturaleza y cultura son estipulaciones ontológicas que pueden ser puestas en relación directa con la tradición de la filosofía alemana clásica. Las definiciones de infraestructura, estructura y superestructura son marcadamente filosóficas como lo demuestran sus antecedentes en el materialismo histórico. Otro tanto puede decirse de las definiciones de lo mental frente a lo conductual (157). La definición de emic y etic no son antropológicas, ni tan siquiera lingüísticas (como pretende Heinen 1975: 453 (158)), sino

gnoseológicas, fenomenológicas. Las nociones de "etnocentrismo" y "relativismo cultural" son gnoseológicas y, tal como las entiende Harris, estipulativas (no operacionales). Las definiciones de conceptos como "dialéctico" o "eclectico" son también gnoseológicas (y, en este caso, oscuras, Heinen loc. cit.). También son plenamente filosóficas las definiciones (y sus usos) de palabras tales como "materialismo", "racionalidad", "control", "objetividad" (159). Y es que, en rigor, no se trata de conceptos operatoriamente definidos en el proceso del cierre del campo antropológico. Al contrario, se trata de ideas filosóficas generales, con amplia tradición en la historia de la filosofía que están construidas con multitud de materiales y conocimientos aportados por ciencias muy diferentes. Son, por tanto, definiciones meta-científicas, filosóficas. Tendremos que concluir que estas definiciones, construidas por vía intercategorial, no pueden considerarse modi sciendi.

### Sobre las demostraciones

En el capítulo primero caracterizamos las demostraciones como aquellas partes formales sintéticas de las ciencias que, partiendo de unas determinadas relaciones (normalmente contextos determinantes) construyen otras relaciones por procesos de identidad material sintética. La demostración es el modi sciendi más importante porque son los procesos de confluencia en una identidad material los que aseguran el cierre categorial de un campo, y porque en una demostración se encuentran contenidos (in actu exercitu) las restantes figuras gnoseológicas sintéticas.

En el apartado "A" de este capítulo citamos una gran cantidad de teorías elaboradas por Harris acerca de temas muy diversos, que pretenden tener forma de auténticas demostraciones, en un sentido gnoseológico estricto (160). El materialismo cultural construye todas sus teorías sustantivas desde el supuesto de que las relaciones infraestructurales determinan las superestructurales y estructurales. Del mismo modo, las conductuales determinan las mentales. A la vez, las relaciones observadas por el científico determinan las narradas por el nativo.

Nos hemos ido refiriendo ya, a lo largo de nuestra exposición, a muchas de estas demostraciones construidas por Harris (161). Ante la imposibilidad de recorrer una a una todas las teorías elaboradas por Harris, vamos a referirnos aquí a dos casos especialmente relevantes: el tabú hindú de la vaca sagrada y la explicación del origen de la guerra. Las demostraciones ensayadas por el materialismo cultural en estos casos son especialmente paradigmáticas porque movilizan todas las partes analíticas y sintéticas que hemos estudiado en este capítulo. Además, hemos hecho esta elección debido a que es en estos temas donde existe una mayor cantidad de materiales bibliográficos, tanto del propio Harris como de sus críticos (162).

#### La madre vaca (163)

Harris se interesa por primera vez en el tema del vacuno hindú en 1965 (1965a). Durante una década mantiene abundantes polémicas con economistas y antropólogos de todo el mundo. En 1976 hace un estudio de campo en el distrito de Kera-

la (al sur de la India). Los resultados de este estudio apuntan la teoría que seguirá exponiendo hasta la actualidad (vid. Harris 1985a: cap. 3) (164). Las tesis de Harris sobre las causas del origen y mantenimiento del tabú hindú podrían resumirse del siguiente modo: El modo de producción agrícola ganadero y el modo de reproducción hindú (que tiene un gran crecimiento demográfico), unido a las condiciones ecológicas y ambientales (sequías cíclicas, habitat, etc.) hacen que sea más aconsejable tener muchas vacas vivas e infraalimentadas, que matarlas para carne. La vaca viva produce leche, cría terneros que al crecer valen como animales de tiro, y produce estiércol que es utilizado como abono y como combustible doméstico. A cambio, se alimenta de rastrojos, desperdicios y hierbas de los caminos. Su eficacia es, por tanto, muy alta. Una vez que muere (por muerte natural o por inanición) es aprovechada entera, piel y carne. La demostración de Harris supone:

- 1.- La perfecta delimitación entre unos contenidos infraestructurales y un tabú ideológico-religioso superestructural.
- 2.- La distinción entre lo que dicen los nativos sobre el tabú y lo que observa el antropólogo (que es la demostración esencial).
- 3.- La distinción entre el mundo mental del nativo y sus conductas efectivas, unida a la tesis de que el origen del tabú se explica por la coincidencia de millones de decisiones individuales mentales.
- 4.- La suposición de que lo infraestructural etic conductual es la causa, el determinante, lo que da origen al tabú que es, además, funcional (y, por tanto, no debe ser cambiado).
- 5.- La suposición de que la India es un ecosistema al que

se puede aplicar el modelo ecológico. Dentro de este ecosistema el tabú es un rasgo evolutivo adaptativo, ya que el hombre y la vaca están en simbiosis.

La demostración (en sentido gnoseológico material) dada por Harris al tabú de la "madre vaca" ha encontrado un amplio apoyo entre antropólogos y especialistas en estudios hindúes, que se han mostrado de acuerdo con la teoría harrissiana. Baste citar aquí a N. K. Bose (1965), W. Suttles (1965), K. N. Raj (1969, 1971), M. Nag (1971), M. Coe (1982), D. L. Prasada (1982) y, con ciertas reservas relativas a los procedimientos estadísticos, S. Odend'hal (1979, 1982). Sin embargo, nos parece que los supuestos sobre los que descansa la explicación dada por el materialismo cultural son criticables en el siguiente sentido:

1.- No se puede decir que la religión védica, o hindú, sea superestructural frente al modo de producción, que es infraestructural. La religión hindú con sus templos y su cultura objetiva, tiene elementos que son tan infraestructurales como una fábrica o un arado. Igualmente, el modo de producción, que incluye la regla operativa de no matar vacas, tiene intercalados contenidos superestructurales (el ahimsa) que, de hecho, son imprescindibles para su funcionamiento.

2.- Las observaciones que realiza el antropólogo son tan fenoménicas como las del nativo. Si las estadísticas demográficas, de producción, de consumo, de crianza de vacuno, son esenciales, para la explicación del tabú, es precisamente porque no son observaciones (fenómenos), sino construcciones complejísimas que incluyen la referencia a una teoría evolutiva o a un modelo ecológico. La proposición

"Se deja morir de hambre a los machos" (Harris 1979c tr.: 54) (165) no es una observación etic (no es un fenómeno), sino que es una construcción esencial realizada por confluencias de múltiples cursos operatorios (observaciones fenoménicas) a través de recursos estadísticos. El punto de vista del antropólogo en sus observaciones (lo etic) no tiene ningún privilegio especial hasta que no sea elaborado por procesos de confluencia operatoria (observacional, en este caso) en el marco de una hipótesis o teoría que sí es esencial (en un sentido semántico).

3.- La separación de dos tipos de acontecimientos, mentales y conductuales, ha sido ya criticada en su momento. De hecho, todos los materiales con los que trabaja Harris son conductuales (lingüísticos o no lingüísticos). El único modo de acceder a lo que la gente "piensa" es observando conductas o haciendo preguntas, que son contestadas también a través de conductas (lingüísticas). La separación entre mental y conductual sume la demostración harrisiana en una contradicción: por un lado se dice que los tabúes dietéticos cumplen la función de evitar las tensiones a corto plazo y establecen una efectividad a largo plazo; por otro lado se nos dice que el tabú dietético de la "madre vaca" fue resultado de millones y millones de decisiones individuales independientes (Harris 1977a: 221 tr.: 199); en otra ocasión se nos dice que "las víctimas del sistema de castas no pueden basar su conducta en cálculos abstractos a largo plazo" (Harris 1979c tr.: 78) (166). Esta contradicción ya fue puesta de manifiesto por Ursula M. Sharma:

¿Por qué necesitan los hindúes una religión racional elaborada para fomentar un comportamiento racional que se seguiría de todas formas y que se

necesita justificar por sí mismo? (Sharma 1981: 498-499) (167)

Apelar a un análisis individual de los costos y beneficios del tabú es una forma de hacer residir en el interior de las cabezas de los nativos contenidos antropológicos que, en rigor, están fuera. Además, supone darle al mundo mental emic un papel determinante en el surgimiento y consolidación del tabú. O, dicho en otros términos, se trataría de explicar un hecho cultural a través de mecanismos operativos de tipo  $\beta$ . En cualquier caso, como señala D. Westen (Westen 1984: 641), Harris no explica los mecanismos mediante los cuales las condiciones infraestructurales de la India (los modos de producción y reproducción) se traducen en intenciones y cálculos conscientes o inconscientes de los nativos. Como ya quedó dicho (168), el procedimiento de situar en el interior de la cabeza de los sujetos los procesos que están teniendo lugar fuera obedece a la necesidad de mantenerse en un plano relacional radial (relaciones H-N), y olvidar que los labradores, en la India, estuvieron sujetos al imperio británico, a un feudo, y a una situación colonial (relaciones todas ellas circulares H-H). En palabras de Diener, Nonini y Robkin:

La evolución cultural no es el producto de las cre encias autónomas o la mecánica ambiental; la evolu ción cultural es el resultado de las fuerzas y los conflictos sociales. (Diener et al. 1978: 232) (169)

La distinción entre pensamiento y conducta supone una ontología dualista que puede ser reexpuesta en términos operacionistas desde la teoría del inconsciente objetivo. En el conjunto de la demostración del tabú de la vaca juega el papel de proporcionar una explicación mental (opaca e incon



trastable) a procesos que pueden ser explicados mediante relaciones circulares (H-H) que pueden documentarse históricamente. Pero ésto nos lleva a tratar sobre el siguiente supuesto harrisiano.

4.- Harris pretende aplicar el principio del determinismo infraestructural a la demostración de las causas del tabú hindú. Su teoría intenta ofrecer alternativas a las posiciones idealistas y mentalistas de S. N. Mishra (1978), S. L. Malik (1979) y Freed & Freed (1981). La gran cantidad de beneficios que las vacas vivas producen para sus propietarios (leche, terneros, estiercol) es, según Harris, la causa de que surja este tipo de adaptación que toma la forma superestructural de un tabú religioso. Por tanto, son las condiciones ecológico-ambientales de la India las que causan y determinan el tabú. Como consecuencia, el tabú es funcional. Su origen habría que buscarlo en las decisiones de millones de granjeros como resultado de un detenido análisis de costos y beneficios.

Todas estas tesis del materialismo cultural deben ser analizadas por separado. En primer lugar, es incorrecto decir que la causa del tabú es el modo de producción y reproducción hindú. Si utilizamos los términos causa-efecto en el sentido estricto que hemos definido anteriormente (vid. supra: crítica al principio del determinismo), la construcción de una relación causal supone la existencia de un esquema material de identidad con el objeto de establecer una relación ternaria (causa, efecto, esquema de identidad). Pero ese esquema de identidad no existe en el caso de la vaca: el continente europeo estaba sometido a las mismas presiones de crecimiento de la población y explotación de la

tierra y, sin embargo, no desarrolló ningún tabú dietético similar al ahimsa (Heston 1979: 482). Por tanto, hablar de causalidad en este caso es, a todas luces, excesivo. Otra cosa diferente es mantener la tesis de que el tabú dietético hindú es funcional. La estimación de la funcionalidad de una práctica cultural es siempre una cuestión relativa, con claros componentes valorativos, morales. Harris (1971b: 200) admite que el número de vacuno en relación con el de personas dista mucho de ser el óptimo. Corry Azzy (1974: 321, vid. nota 129 de este capítulo) se pregunta sobre cuánta gente tiene que morirse aún antes de que digamos que un sistema no es funcional. Eugene E. Robkin considera un abuso caracterizar las condiciones hindúes de hambre, superpoblación, enfermedad, explotación y destrucción ecológica, como algo funcionalmente adaptativo (Robkin 1979: 488). En el mismo sentido Diener, Nonini y Robkin afirman que

El vacuno muerto de hambre, como la gente muerta de hambre, es una evidencia pobre de funcionalidad. (Diener et al. 1978: 229) (170)

Alan Heston (1971) en su polémica con Harris (1971b) y Horowitz (1971) sostiene, desde un punto de vista económico, que en la India se podrían sacrificar (o exportar) treinta millones de vacas y lograr, de este modo, un mayor bienestar para la población:

Hasta aquí he argumentado que el número de vacas en la India es excesivo puesto que hay más hembras de las necesarias para mantener la actual (y, yo supongo, necesaria) población de machos, y para producir el actual abastecimiento de leche, piel y estiercol. Además, he mostrado cómo el vacuno extra existente supone un costo económico real ya que el uso de la tierra para alimentar al vacuno compete con otros usos humanos alternativos. (Heston 1971: 194) (171)

En el mismo sentido iría la argumentación de Frederick J. Simoons (1979):

Casi todos los expertos reconocen que en la India, como en sus países vecinos Pakistán y Bangladesh, el vacuno y el búfalo de agua son de importancia vital para la vida humana. A pesar de ésto, muchos expertos insisten en que las acciones y los puntos de vista hindúes en beneficio de la vaca sagrada no son, en términos generales, funcionales, y que los cambios beneficiarían al ecosistema, a la economía y a la nutrición en al India. (Simoons 1979: 468) (172)

Derych O. Lodrick se pregunta sobre la funcionalidad positiva de mantener casas de hospedaje para vacas (las kabutriyas y las parabadis), en su mayoría viejas, enfermas y heridas (Lodrick 1979: 483).

Otra cuestión diferente de la causalidad cultural y de la funcionalidad económica y ecológica, es la discusión sobre la medida en que las condiciones ecológicas y ambientales actúan como determinantes (en un sentido plural y amplio) de las prácticas culturales. Esta sería la versión más blanda del principio del determinismo cultural y es en la que Harris se atrinchera cuando las críticas arrecian. Ningún especialista en economía y ecología hindú niega la influencia que los factores ecológicos y ambientales tienen en el mantenimiento de ciertas pautas culturales que tratan de aprovechar los recursos disponibles. Lo que se discute es que sean estas razones las únicas que expliquen el origen, las causas y la funcionalidad del tabú dietético. Harris, en sus últimos escritos, se contenta con suponer que la influencia de los factores religiosos no es tan grande como la de los factores etic-conductuales-demo-tecno-económico-ambientales (Harris 1981b: 493) (173). Pero si nos atenemos

a esta versión, la especificidad del materialismo cultural como estrategia de investigación se borra. También se difuminan los principios gnoseológicos de los términos y de las relaciones, así como los modos gnoseológicos. El resultado es que la misma demostración, como construcción lógico-material cerrada, no logra establecer unas relaciones constantes y precisas en el seno del material antropológico y, consecuentemente, su estatuto es más bien precientífico y muy indeterminado.

Por último, es preciso recordar que "causa", "función" y "determinación" no son sinónimos de "origen histórico". El origen histórico del tabú dietético hindú no puede ser explicado por razones exclusivamente infraestructurales, ni a través de la eventual funcionalidad que dicha práctica pueda tener en el siglo XX, ni por medio de oscuros (e incontestables) mecanismos mentales de evaluación de costos y beneficios. La explicación del origen de la vaca sagrada exige una reconstrucción histórica que implica necesariamente la utilización de cursos operatorios  $\beta$  y la consideración de las relaciones circulares (H-H). Este tema es el que ha desatado las críticas más duras (y acertadas) en contra del materialismo cultural. El artículo de Paul Diener, Ronald Nonini y Eugene Robkin (1978) incide directamente en este asunto sosteniendo que, en los orígenes históricos del tabú de la "madre vaca", no se encuentra una adaptación ecológica, sino un fenómeno de apropiación política:

Lo que Harris intenta explicar como una virtud que resulta de condiciones ecológicas es, de hecho, un efecto resultante de conflictos y contradicciones políticas y sociales. (Diener et al.: 1978: 228)  
( 174)

Se puede documentar históricamente el hecho de que la prohibición de matar vacas, en la India, fue impuesta por gobiernos estatales como parte de una política de gestión de recursos y tributos. Fueron las élites minoritarias de los imperios estatales clásicos, y no las decisiones de millones de granjeros, las que impusieron el tabú. El problema no es sólo analizar los beneficios y los costos de una práctica cultural, sino también quién paga los costos y quién se beneficia. (Diener et al. op. cit.: 224, Nonini 1982: 378). De hecho, las clases bajas hindúes han sido las víctimas de un progresivo empobrecimiento del suelo, del habitat botánico, de la salud de los animales y de la suya propia, y del clima social (Diener et al. 1978: 225-231). El estado, que se apropia de las tierras y del ganado, en su alianza con la religión (en el periodo post-védico) prohíbe, además, que se maten vacas (175). Simoons (1979) demuestra cómo la aparición del tabú está directamente relacionada con cambios políticos y religiosos: la sedentarización a gran escala, la expansión del comercio y el nacimiento de los grandes estados urbanos (176). M. Nash (1971) y S. M. Batra (1979, 1982) se refieren también a causas políticas al tratar de explicar los orígenes del ahimsa, y Wellmann (1971) destaca la importancia de estudiar los aspectos históricos (origen) y sociales (distribución) de esta práctica cultural. En el mismo sentido argumenta W. E. Mey (1979).

Pero, ¿cuáles son las causas de la revitalización del tabú dietético, en el siglo pasado, y de su supervivencia hasta nuestros días? Nuevamente las razones histórico-políticas parecen las más plausibles:

La actual veneración por las vacas surgió después de la revitalización Brahmin y de la inyección de política combinada con odio contra los musulmanes y los dirigentes ingleses, comedores de vacas. (Batra 1979: 476) (177)

Fue con el desarrollo del movimiento reformista hindú de finales del siglo XIX cuando el símbolo de la vaca se convirtió en el blanco de todas las miradas de la movilización hindú contra las reglas inglesas y los terratenientes musulmanes (Freitag 1980, Panel 1969, Lodrick 1980, Batra 1979, Yang 1980). (Nonini 1981: 497) (178)

E. Robkin (1982: 379) argumenta sobre las razones por las que el mantenimiento del tabú dietético hindú continúa favoreciendo a las élites y J. P. Mencher (1971: 203), aun desde posturas cercanas al materialismo cultural, reconoce que los políticos locales hindúes saben hacer uso de eslóganes antimusulmanes y en contra de la matanza del vacuno, con el objeto de mantener separada a la gente pobre de ambos grupos. También las clases dirigentes musulmanas saben explotar los sentimientos anti-hindúes.

De todo ello deducimos que parece imposible explicar el origen y consolidación del tabú de la "madre vaca" sin referirse a relaciones entre unos grupos (clases o castas) y otros dentro de la sociedad hindú. La explicación no puede ser reducida a relaciones entre unos sujetos y un medio ecológico puesto que los costos y beneficios de tal práctica cultural se reparten de forma desigual entre los diferentes sectores de la población. Además, los que más se benefician son los que tienen el poder político y ejecutivo y, por tanto, pueden obligar a otros grupos a comportarse de una forma concreta. La milagrosa (y sospechosa) coincidencia de millones y millones de granjeros individuales de querer mantener

las vacas vivas al evaluar los costos y beneficios, es una explicación oscura y mentalista (que recuerda la metafísica suposición de Leibniz de una armonía preestablecida). Harris pone en el interior de la cabeza de los sujetos las razones de procesos históricos y políticos. Pero, de hecho, el origen histórico de la práctica cultural se puede estudiar perfectamente ateniéndose a conductas exteriores de sujetos y de grupos de sujetos, ya que nos remite a las relaciones entre unos grupos, que controlan la riqueza y el poder político y otros, que obedecen y apenas logran subsistir (Gulati 1981). Harris prefiere caer en el mentalismo más abstruso antes que reconocer la importancia de las relaciones circulares (H-H) en la explicación histórica. La "milagrosa coincidencia" se explica por sí sola cuando se supone que fue el poder coercitivo de una élite el que impuso un tabú que la beneficia en la conservación de sus tierras y su ganado. El hecho de que las clases indigentes se adaptaran a esa situación impuesta, intentando sacar el máximo beneficio posible de vacas famélicas y enfermas, no debe hacernos olvidar las razones que dieron origen al tabú y los aspectos disfuncionales de éste.

La utilización que hace Harris del principio del determinismo infraestructural, al aplicarlo a la demostración de la "madre vaca", adolece de los siguientes defectos: 1.- es ambigua, pues no distingue causa, función, determinación y origen, 2.- no es causal, pues no dispone de un esquema de identidad material, 3.- establece relaciones funcionales, pero el tabú tiene también consecuencias disfuncionales. La distinción funcional/no-funcional es, en todo caso, valorativa y no específica del materialismo cultural, 4.- esta-

blece que unas partes determinan otras, pero no se precisan los límites ni alcance de esta influencia, 5.- las razones que se esgrimen para explicar el origen histórico del tabú son erróneas, remiten a cuestiones funcionales o a un mundo mental interno de los nativos que es opaco e incontratable. El interés de Harris por mantenerse en un plano relacional (H-N) imposibilita cualquier tipo de explicación que tenga en cuenta los aspectos estructurales de la sociedad hindú. Sin embargo, parece que los datos histórico avalan más la hipótesis de los orígenes sociopolíticos del tabú.

5.- La demostración elaborada por Harris a propósito de la "madre vaca" se fundamenta en el supuesto de que la India puede ser considerada como un ecosistema al que se le puede aplicar el modelo ecológico. Dentro de este ecosistema, el tabú sería un rasgo evolutivo adaptativo que lleva a una relación <sup>de</sup> simbiosis entre el vacuno y la población humana. Estos dos supuestos son erróneos: En primer lugar, ha sido ya destacado por muchos autores el hecho de que la India no es un ecosistema:

El problema con este modelo es que se olvida de considerar que la India es un país muy grande que contiene zonas geográficas y climáticas muy diversas. (Weizmann 1974: 322) (179)

Según Freed & Freed (1982: 376) Harris supone, erróneamente, que las demarcaciones políticas (los estados) de la India se corresponden con ecosistemas o regiones tecnoambientales. Pero la unidad de la India, o de sus estados, es una unidad de tipo cultural o político y, en todo caso, no ecológica (Diener et al. 1978a 224-225); por eso es un sinsentido el hablar de ecología india. "Ecología india" es una fórmula



espúria, como "silogismo verde". No se puede comparar, desde un punto de vista ecológico, el valle del Indo con el desierto de Rajasthan o con la llanura del Ganges. La India, además, dista mucho de ser un sistema aislado, pues lleva manteniendo desde siglos un activo comercio internacional. Por esta razón tienen sentido los argumentos de F. Simoons (1979) sobre la utilidad de exportar la piel del vacuno hindú excedente con el fin de enjugar la deuda exterior India causada por el suministro de petróleo. Según Bennett (1967: 251-252) y Simoons (1979: 475-476), Harris sería un antropólogo funcionalista que, en la línea de Steward, se habría formado en el estudio de las tribus de cazadores recolectores. Sin embargo, estos esquemas ecológicos de tribus autóctonas no son aplicables a estados enteros. Y esto nos pone ya en la pista de cómo la distinción entre sociedades tribales y sociedades complejas o estatales tiene una clara significación gnoseológica que, en este caso, se detecta por la discusión entre el punto de vista ecológico (Harris) y el punto de vista histórico (Diener et al.) y económico (Heston).

En segundo lugar, el modelo simbiótico hombre-vaca propuesto por Harris (1966c: 55) es muy discutible. Muchos son los expertos que insisten en que, si se reduce el vacuno, quedará disponible más tierra para cultivar productos comestibles para los hombres (Schneider 1948: 89, Randhawa y Nath 1959: 50-51, Ford Foundation Agricultural Production Team 1959: 223, Whyte 1964: 22-24, U. S. AID Mission to India 1964: 21, Ravenholt 1966: 11, Shah 1967: 44, Whyte 1968: 13, San Francisco Chronicle 1972: 9, Heston 1971: 192, Freed & Freed 1972: 406-407, Wagner 1979: 490, Simoons 1979: 472).

Parte de la población vacuna india se alimenta, de hecho, de granos que se cultivan y se usan como pienso. El pasto salvaje no es suficiente para alimentar a todo el contingente de animales con lo que las vacas compiten con los hombres por la cantidad de tierra que se cultiva para uno y para otro. La simbiosis, por tanto, no existe. El modelo ecológico no puede ser aplicado a sociedades estatales complejas con una economía de mercado generalizada, pues las relaciones económicas no se dejan reducir por la ecología. El mismo concepto de simbiosis puede tener sentido en una sociedad tribal, pero lo pierde por completo en un estado fuertemente estratificado e influenciado por los movimientos económicos y financieros a escala mundial.

#### Los orígenes de la guerra

Harris elabora una demostración sobre las causas de la guerra primitiva basada fundamentalmente en el estudio de los ~~Tembaga~~ maring (Cordillera Bismark, Nueva Guinea) y de los yanomamo (Cabeceras de los ríos Orinoco y Negro en la frontera entre Brasil y Venezuela). La guerra primitiva es, para el materialismo cultural, un mecanismo de regulación demográfica indirecto, pues promueve la dispersión de las tribus y el infanticidio preferencial femenino. En palabras de Harris:

La guerra fue culturalmente seleccionada en bandas y aldeas porque acrecentó el bienestar y la capacidad de supervivencia de individuos y grupos por medio de la regulación del equilibrio entre el tamaño de la población y las variables ecológicas regionales. Estuvieron involucradas dos formas de regulación demográfica: la dispersión de bandas y al

deas, que llevó a la creación de tierras de nadie que actuaron como refugio de caza y plantas; y la limitación del crecimiento de la población local y regional a través de las muertes en combate y/o del abuso y abandono de las niñas pequeñas, prácticas debidas a la prioridad guerrera de educar hombres combatientes. (Harris 1984b: 111) (180)

La propuesta del materialismo cultural es una alternativa a todas aquellas teorías que pretenden explicar la guerra apelando a la solidaridad entre individuos, al juego, a la propia naturaleza humana innatamente agresiva, o a la política (Harris 1977a: 51-56 tr.: 53-57). De esta forma pretende mostrar la falsedad de las teorías sociologistas (Chagnon 1968a, 1968b, 1974; cfr. Harris 1984a, 1984b), y psicologistas (Freud, Lorentz, Ardrey; cfr. Harris 1977a) sobre el origen de la guerra. La explicación harrisiana del carácter ecológico adaptativo de la guerra tiene la ventaja de dar cuenta del fenómeno de la supremacía masculina (Harris 1972d, 1974b, 1976b, 1977b, 1978a, 1978j) y de las razones por las que el matriarcado nunca reemplazó al patriarcado, ni la poliandria a la poligamia (181). Del mismo modo que en el caso de la vaca sagrada, la demostración de Harris supone:

- 1.- Una perfecta delimitación entre unos contenidos infraestructurales (proteínas, caza, recolección, crianza de cerdos, etc.), otros contenidos estructurales (la supremacía masculina, el patriarcado, la poligamia), y otros superestructurales (el rumbin, el kaiko, las muestras folklóricas de agresividad, etc.).
- 2.- Una perfecta diferenciación entre el punto de vista del nativo (que incluye la creencia de que es el tamaño del rumbin el que determina el comienzo de la guerra, etc.) y un punto de vista del antropólogo, que es la demostración

esencial (déficit proteico, equilibrio ecológico, regulación demográfica, etc.).

3.- La distinción entre un mundo mental del nativo, compuesto de sentimientos de agresión, motivaciones personales y representaciones erróneas (el jíbaro que al capturar una cabeza cree estar capturando el alma de su enemigo), y un mundo de conductas efectivas.

4.- La tesis de que las condiciones ecoambientales y tecnológicas son las que causan, determinan y originan la guerra primitiva que es, por tanto, una adaptación cultural funcional (182).

5.- La guerra es una adaptación a un ecosistema dentro del proceso de evolución cultural de ciertos pueblos primitivos. Este hecho deja abierto el problema de determinar cuáles son las causas que conducen a la guerra moderna de las sociedades estatales.

Pasemos a precisar las implicaciones gnoseológicas de estos supuestos:

1.- La delimitación entre contenidos infraestructurales, estructurales y superestructurales es artificiosa en la medida en que se hallan completamente intercalados. El rumbin de los Tsembaga, aunque pueda considerarse un ritual mágico-religioso (superestructural) cumple, sin embargo, la función (básica) de regulador homeostático del sistema de cría de cerdos. El ritual da lugar al modo de producción efectivo y, por tanto, no se puede decir que sea un mero añadido superestructural (pues sus relaciones con la producción son diamétricas). La religión maring, con su culto a los antepasados, no puede considerarse un mero añadido superestructu-

ral a la guerra, pues controla las operaciones de los sujetos (treguas, rituales, comienzo de las hostilidades) que son las que dan lugar al efectivo sistema social y político. La religión es un fenómeno cultural ecológicamente pertinente que se encuentra intercalado en los propios modos de producción. La prueba de ello está en que es imposible descubrir el funcionamiento de ese modo de producción sin referirse a esos contenidos supuestamente superestructurales. Lo mismo ocurre con el modo de producción azteca, que es inexplicable sin apelar a los contenidos rituales o religiosos. La religión azteca, con sus sacrificios humanos, está intercalada en el modo de producción pues es la que, desde estructuras sociopolíticas, promueve y organiza la guerra.

2.- Las observaciones de los antropólogos que han realizado estudios de campo sobre los yanomamo son tan fenoménicas como las del nativo. Cuando el científico anota la disposición de los guerreros en el combate o describe el kaiko maring, sus observaciones etic no gozan de ningún privilegio gnoseológico frente a las que pueda realizar el nativo. Solamente cuando las observaciones de varios antropólogos (etic) y de varios nativos (emic) son coordinadas para formular una teoría podemos hablar de construcciones esenciales, independientes de los sujetos. Pero estas teorías no son etic como tampoco son emic, pues deben dar cuenta de los dos tipos de fenómenos. Los maring consideran que la ruptura de las hostilidades está causada por provocaciones de sus adversarios: raptos, violaciones de mujeres, robo de cosechas o cerdos, enfermedades y muertes causadas por brujería, etc. El antropólogo puede observar (etic) esos raptos, robos, enfermeda-

des y muertes. Pero estas observaciones son fenoménicas y tienen un contenido semántico distinto del de las teorías que elabora, que son esenciales. Napoleón Chagnon relata cómo los yanomamo descargan golpes sobre el pecho de sus adversarios en los duelos. Un yanomamo podría hacernos una descripción emic de ese hecho. Pero ambas descripciones son fenoménicas. La teoría antropológica que explique la agresividad yanomami tendrá que incluir ambas observaciones y explicar su eventual diferencia. Cuando el científico social propone que las causas de esos hechos están en la escasez de recursos proteicos, está proponiendo una teoría explicativa que no es ni emic ni etic, no es un fenómeno, sino una construcción esencial confeccionada con múltiples observaciones, tanto emic como etic.

3.- La distinción entre acontecimientos mentales y conductuales puede ser reexpuesta perfectamente suponiendo una diferenciación entre conductas simbólicas y no simbólicas: el encubrimiento del infanticidio preferencial femenino (Harris 1974b: 65 tr.: 74) se podría entender como una falta de adecuación de la conducta simbólica (lingüística) a la no simbólica. Harris no explica los nexos entre estos dos tipos de conducta y tiende a considerar lo mental como una mera alucinación psicológica: los jíbaros piensan en las almas de sus enemigos, los maring elaboran sortilegios brujeriles, los yanomamo creen que la sangre menstrual es mala y peligrosa mientras que el semen es vivificador, los aztecas, en vez de comerse sin más a sus enemigos, practican una extraña religión gastando enormes recursos en construir mastabas gigantescas. Esta reducción mentalista de los contenidos sim

bólicos de las religiones y de gran parte de la cultura objetiva, no es más que el resultado de no incorporar explicaciones elaboradas mediante metodologías  $\beta$ .

4.- Las causas de la guerra primitiva y su origen hay que buscarlos en un déficit proteico crónico de un medio ecológico. La guerra mantiene en equilibrio el ecosistema debido a: el mantenimiento de tierras de nadie, que hace que los recursos tróficos se regeneren, y la regulación demográfica directa, por la muerte en combate, e indirecta, a través del infanticidio preferencial femenino. Esta sería la tesis central de la demostración harrisiana de la guerra primitiva. En su sentido más fuerte supone que la escasez de recursos tróficos proteicos es la causa de la guerra, como también lo es del canibalismo. En esta demostración podemos decir que Harris está utilizando una relación causal que posee esquemas de identidad. Por lo que se refiere a la guerra de las sociedades de cazadores recolectores, el esquema de identidad vendría dado por aquellas tribus que, no sufriendo ningún tipo de restricción proteica, no practican la guerra. El registro etnográfico aporta abundantes ejemplos de pueblos mansos: los nativos de las Islas Andamán, los shoshoni (California, Nevada), los yahgan (Patagonia), los indios mission (California), los semai (Malasia), y los tosayday (Filipinas) (Harris 1977a: 47 tr.: 49). Lo mismo ocurre con el canibalismo azteca: los estados e imperios del viejo mundo, que no sufrían déficits proteicos crónicos, elaboran religiones de amor y gracia que prohíben las prácticas antropófagas: en estas sociedades la gente es más útil viva que muerta (Harris 1977a: 144-166 tr.: 152-189, Harris 1986d:

75; cit. supra n. 126). La comparación intercultural que hace que el esquema material de identidad sea aplicable es posible gracias al principio que asegura la igualdad de los individuos humanos, dispersos espacial y temporalmente. Es necesario precisar, de todos modos, que Harris no hace ningún análisis explícito de los recursos proteicos de los shoshoni, yahgan, mission, semai o tasaday, o de los estados del viejo mundo. Más bien parece que se trata de dar por supuesta la efectiva abundancia de prótidos, procediendo, así, por una especie de argumentum ad ignorantiam (Locke Essay IV, XVII, 20).

Para Harris (lo mismo que para Gross 1975) el déficit proteico está en el origen de la guerra yanomami, maring, y del resto de las bandas de cazadores recolectores (que, salvo raras excepciones, practican la guerra):

Los yanomamo "se han comido el bosque" -no sus árboles sino sus animales- y están sufriendo las consecuencias en forma de intensificación de la guerra, traición e infanticidio, y una brutal vida sexual. (Harris 1974b: tr.: 97) (183)

A través de la guerra se logra que el sistema quede funcionalmente adaptado. Por un lado, la existencia de tierras de nadie hace que los recursos alimenticios puedan regenerarse. Por otro lado, la práctica guerrera favorece la cría de varones que cazan y luchan. El infanticidio preferencial femenino, inducido por razones culturales, sirve como método indirecto de control demográfico (pues el número de mujeres que pueden quedar embarazadas es el que determina el crecimiento de la población). Si a esto añadimos algunas víctimas que puedan producirse en el combate, la funcionalidad del sistema está asegurada. La supremacía masculina,



lá poliginia, el patriarcado y la fiereza sexual de los hombres yanomami no son más que consecuencias (estructurales y superestructurales) de su modo de producción y reproducción (cfr. Norton 1978: 467, Lancaster and Lancaster 1978: 117). Las causas de la guerra quedan reducidas a las relaciones del hombre con la naturaleza (H-N, radiales). Otro tanto ocurre con el canibalismo azteca: las causas de esta práctica (como relación circular H-H que es) se remiten a relaciones ecológicas (H-N, déficit proteico). El canibalismo, considerado por Sahlins como la forma más alta de comunión (1978), es visto por Harris como la forma más alta de explotación (1979d: 53). Pero el término "explotación", de indudable contenido circular, es nuevamente remitido a sus eventuales componentes radiales (H-N): la ingesta de proteínas, derivada de un hábitat esquilado donde tampoco hay animales domésticos. El caso del canibalismo azteca ha desatado importantes críticas. Stanley M. Garn (1979) pone de manifiesto cómo unos mínimos cálculos muestran que es más lo que se gasta en capturar al enemigo que lo que se obtiene al comerlo. En la misma línea podemos situar lo estudios de Garn y Block (Garn y Block 1970) y Ortiz de Montellano (1978) (184). El mismo Harris, en obras posteriores (1985a: 215-232) reconsidera ciertas posiciones y ensaya algunas explicaciones que ligan el fenómeno del canibalismo azteca con causas de tipo sociopolítico (circular H-H). Serían estas causas las que diferenciarían a los aztecas del estado chino antiguo. En estas sociedades estratificadas los intereses de las élites no siempre coinciden con los del resto de la población (Harris 1985a: 229).

5.- Otro supuesto de la demostración harrisiana nos lleva a considerar la guerra preestatal como un episodio de adaptación a un ecosistema dentro del proceso de evolución cultural de los primitivos cazadores recolectores (Harris 1972b, 1976b: 527 y ss.). La tesis de Harris sería la siguiente:

Al igual que las poblaciones del nivel de las bandas, los cultivadores itinerantes carecen de alternativas benignas o poco costosas para regular el crecimiento demográfico. Esto convierte, teóricamente, a la guerra en la menos costosa de las alternativas disponibles. (Harris 1979c tr.: 109)  
(185)

Pero, ¿por qué las condiciones ecológicas de los cazadores o de los cultivadores itinerantes no condujeron a otra innovación tecnológica que controlara el crecimiento de la población de un modo menos dramático? ¿cuándo unas condiciones ecológicas desembocan en la guerra y cuándo desembocan en una innovación técnica (la agricultura o los anticonceptivos de barrera)? El determinismo ecológico radial  $\alpha$ -operatorio de Harris es incapaz de solucionar estos enigmas, ni tan siquiera por vía retrodictiva.

El materialismo cultural supone que la guerra y la supremacía masculina no son más que una fase evanescente en la evolución cultural que lucha por lograr una población mundial estacionaria (Harris 1976b: 533). Pero entonces, ¿cuáles son las causas de la guerra moderna? Harris reconoce que su modelo ecológico y evolutivo no vale para explicar las causas de la guerra moderna: la guerra de las sociedades estatales no contribuye al control demográfico sino que, por el contrario, conduce a un progresivo crecimiento de la población, y a un agotamiento de los recursos. (Harris 1979c: 69 tr.: 86, vid. tb. p. 102 tr.: 121, Harris

1977a: 58 tr.: 60). La guerra moderna no puede ser explicada por razones radiales (H-N) sino circulares (H-H): son guerras políticas donde de lo que se trata es de que unos grupos mejoren su situación a costa de otros (Harris 1977a: 54 tr.: 56, 1977b: 123, etc.):

Puesto que no quiero ser tildado de defensor de la guerra, permitidme hacer la siguiente puntualización: afirmo que la guerra es un estilo de vida ecológicamente adaptativo entre los pueblos primitivos, no que las guerras modernas sean ecológicamente adaptativas. (Harris 1974b tr.: 65) (186)

Los libros de Historia están repletos de detalles de guerras emprendidas para controlar rutas comerciales, recursos naturales, mano de obra barata o mercados de masas. (Harris 1974b tr.: 59) (187)

Las guerras de los estados modernos se explican por una necesidad que ellos tienen de expandirse política y económicamente. Es una guerra soportada por las clases bajas en beneficio de las clases altas y dirigentes (Harris 1987a). Alguna vez Harris ha intentado explicar la guerra centroamericana regresando a relaciones radiales H-N pero, francamente, ésto parece abusivo ya que cualquiera que conozca la situación económica y geopolítica centroamericana puede explicarse los intereses de los EE.UU. en la zona (vid. Harris 1983d).

El fracaso del modelo ecológico y evolutivo, y del principio del determinismo infraestructural, para explicar la guerra moderna y contemporánea, y su eventual interés a la hora de explicar la guerra primitiva, incide nuevamente en el tema del alcance gnoseológico de la distinción entre sociedades preestatales y sociedades complejas (vid. infra apartado B.2 de este capítulo). La guerra moderna no puede ser explicada como un mecanismo de adaptación ecológica

sencillamente porque su escenario, la totalidad del globo terrestre, no es un sistema ecológico. La reconstrucción y explicación de las causas de cualquier guerra moderna pasa por la utilización de metodologías operatorias <sup>9</sup> (historia fenoménica) y por el estudio de cuestiones económicas y políticas (circulares H-H, sociología, economía política). La imposibilidad de explicar la guerra moderna desde las categorías del materialismo cultural (Harris 1972b: 20) se convierte en una serie de propuestas idealistas e intencionales: el delicado equilibrio armamentístico actual debe conducirnos a la eliminación de la guerra y de los arsenales nucleares (Harris 1974b: 57 tr.: 65); las mujeres, a cambio de la igualdad entre los sexos, ofrecen a los hombres el más codiciado de los bienes: la paz. La supremacía masculina, consecuencia de la guerra primitiva y moderna, deja paso a la igualdad de los sexos y a la paz mundial.

Nuestro estudio de las demostraciones construidas por el materialismo cultural nos remite a las conclusiones establecidas al analizar el resto de los principios y de los modos gnoseológicos. La distinción infraestructura/estructura/superestructura, cuando se propone como una distinción universal, intemporal y utópica, lleva a situaciones paradójicas como pueda ser la de considerar superestructural la religión que, sin embargo, en los estados modernos controla presupuestos nada despreciables y posee una abundante cultura objetiva. La distinción emic/etic se confunde, en el materialismo cultural, con la distinción fenómeno/esencia. Esto es un error, pues tanto lo emic como lo etic son fenoménicos: las teorías esenciales deben construirse por confluencia de cursos emic y etic y, por tanto, no son meramen-

te etic. La distinción conductual/mental supone un dualismo metafísico. Su función estribaría, de hecho, en proporcionar una vía de escape que nos evite tener que ensayar explicaciones de tipo estructural o superestructural (el caso de la vaca sagrada hindú). El principio de igualdad de los individuos humanos aparece como un principio gnoseológico imprescindible para enfrentarse con la diversidad cultural y poder establecer relaciones comparativas entre unas culturas y otras. Está ligado directamente con la posibilidad de construir esquemas materiales de identidad que permitan hablar de una causalidad estricta en el campo de la antropología cultural. Por su parte, el principio del determinismo infraestructural conductual etic plantea los siguientes problemas: 1.- Arrastra las dificultades propias de las distinciones sobre las que está construido. 2.- Es un principio ambiguo, pues confunde y utiliza indistintamente las nociones de causa, origen, determinación y función. 3.- Es un principio reduccionista, por cuanto supone que toda antropología científica pasa por establecer la prioridad de las relaciones radiales (H-N) sobre el resto, la prioridad de las explicaciones construidas mediante operaciones  $\alpha$  sobre las  $\beta$ , y la prioridad de lo etic sobre lo emic. 4.- No es un principio genuinamente probabilístico, pues no incluye, como hemos visto, cálculo de frecuencias. 5.- Es un principio indeterminado y no operacionalizable, pues recurre a la retroalimentación y, cuando las explicaciones infraestructurales no son posibles (la guerra moderna) recurre a explicaciones estructurales o superestructurales. Los modos gnoseológicos son también problemáticos: los modelos evolutivo y ecológico no se pueden aplicar al estudio de las socieda-

das complejas (véase vaca sagrada y guerra moderna). La innovación tecnológica aparece como un mecanismo Deus ex machina. Las clasificaciones y definiciones son, en su mayoría, fisicalistas y fenoménicas, pues aquellas que pretenden tener un estatuto gnoseológico semántico esencial suelen estar ligadas a propuestas ontológicas o, más en general, filosóficas. Las demostraciones que acabamos de analizar ponen de manifiesto todas estas carencias y limitaciones de la estrategia de Harris; concretamente, algunos principios y modos gnoseológicos parecen inaplicables cuando se estudian las sociedades estatales. Por esta razón, parece importante decidir el estatuto que tiene el estudio de las sociedades complejas dentro de la antropología como ciencia y, más concretamente, dentro del materialismo cultural. Este será el tema del próximo apartado.

## 2.- IMPORTANCIA GNOSEOLOGICA DE LA DISTINCION ENTRE SOCIEDADES TRIBALES Y SOCIEDADES ESTATALES

### CRITICA DE LOS AUTORES QUE DEFINEN LA ANTROPOLOGIA COMO EL ESTUDIO DEL HOMBRE Y DE LA CULTURA

El materialismo cultural de Marvin Harris va unido a una serie de presupuestos metacientíficos que son auténticas autoconcepciones sobre el estatuto gnoseológico de la antropología, que aparece definida como el estudio científico y nomotético de la humanidad. Estudio científico en cuanto que se intentaría construir, de forma pública y verificable, teo

rías explicativas a partir de las observaciones. Estudio nomotético en cuanto que el antropólogo debe construir, o intentar construir, leyes universales que expliquen las causas de las diferencias y semejanzas entre las culturas. La ciencia de lo idiográfico sería un contrasentido, dado que la explicación de lo singular se reduce a su reexposición tautológica:

Aquella porción de la corriente conductual, que nunca se repite, no es de interés para una ciencia de la cultura. (Harris 1964b: 74) (188)

En toda su obra persigue la elaboración de leyes generales sobre la causación cultural y, aun aquellos casos que puedan parecer más abiertamente idiográficos (el canibalismo azteca: Harris 1977a: cap. 9, la historia de Jesucristo: Harris 1974b: 153-178 tr.: 158-181, los disturbios en Columbia University: Harris 1968f, 1968g, etc.), son traídos a colación con el objeto de ilustrar teorías más generales quedando incorporados a la disciplina general antropológica.

Para Harris la antropología se caracteriza por estudiar (nomotéticamente) la humanidad: "la antropología es el estudio de la humanidad, de la gente antigua y moderna, y de sus formas de vida" (Harris 1983a: 2) (189). La amplitud del objeto de estudio obliga a dividir la antropología en varias ramas: la arqueología, que estudia las edades prehistóricas; la antropología física, que estudia nuestros orígenes animales y los determinantes biológicos de nuestra naturaleza; la antropología lingüística, que estudia la gran variedad de idiomas hablados por los humanos; y la antropología cultural (a la que Harris dedica, precisamente, su obra de 1983 Cultural Anthropology), que trataría de la

descripción y análisis de las diferentes culturas del presente y del pasado.

La antropología aparece como una disciplina global y comparativa (Harris 1971a: cap. 1) que aúna todas esas ramas (biología, arqueología, lingüística, cultural) y otras muchas: Historia, sociología, psicología social, etc. (Harris 1958d: 238) (190).

El problema de caracterizar la antropología cultural se remite, ahora, a lo que entendemos por cultura:

Una cultura consiste en los modos socialmente adquiridos de pensar, sentir y actuar de los miembros de una sociedad particular. (Harris 1983a: 16) (191)

La cultura no puede ser reducida por la psicología (Kroeber) (Harris 1964b: 170-173) pero tampoco se confunde con la sociedad, ya que los grupos sociales y sus relaciones pueden ser considerados parte de la cultura (Harris 1971a: cap. 7). Según el materialismo cultural, la antropología incluye tanto el estudio de sociedades tribales como el análisis de los modernos estados industriales hipercomplejos. Uno de los libros más famosos de Harris (1981c) tiene por finalidad, según su autor, demostrar que el materialismo cultural puede ser aplicable al estudio de la sociedad americana contemporánea con pleno éxito (Harris 1985b: 118 tr.: 75). Los antropólogos, acostumbrados a vivir solos en culturas extrañas, y conocedores de multitud de costumbres, adquieren una especial capacidad para comprender y explicar nuestra cultura, no sólo de un modo más global, holístico, conectando problemas aparentemente dispersos, sino de un modo más objetivo. Harris ensaya, así, el enfrentarse con el exceso informativo proporcionado por los sociólogos, econo-



mistas, psicólogos, historiadores, etc., para reordenarlo dentro de un marco más general, antropológico (Harris 1981a Intr.). Desde el punto de vista del materialismo cultural, la unidad disciplinar de la antropología general y de la antropología cultural vendría dada por la unidad de sus objetos de estudio: humanidad y cultura. Pero la imposibilidad de caracterizar una ciencia por su aplicación sobre el equívoco concepto de "humanidad" nos parece obvia: la humanidad, lo humano, en su multiplicidad, es el ámbito de muchas ciencias, tanto humanas como físico-naturales: la Historia, la lingüística, la sociología, la economía política, son ciencias que estudian al hombre, como también lo hacen la química o la biología (el hombre como sólido en la mecánica, como agregado de compuestos orgánicos en bioquímica, como animal viviente en biología). Harris estaría sugiriendo, con su antropología general, la construcción de una ciencia de todas las ciencias, disciplina de disciplinas; pero tal "ciencia" no sería ya ella misma científica sino metacientífica, filosófica. O, en todo caso, constituiría un saber sobre el hombre, pero un saber de carácter enciclopédico del modo como lo muestran los tratados de antropología general (vid. Harris 1971a). No existe una ciencia unificada (Neurath 1931, 1932), como tampoco existe un método científico único (Thom 1985) (vid. cap. I). La yuxtaposición de ciencias no forma una ciencia. Alfred C. Haddon, en su célebre History of Anthropology de 1910, cuenta cómo esta disciplina nació como mezcla desordenada de contenidos referidos al hombre (Aristóteles, Vesalio, Tyson, Prichard, Linnaeus, Buffon, Blumenbach). Posteriormente se irían ordenando estos materiales hasta construir una factoría cohe-

rente donde se construyen los productos más ingeniosos de que es capaz la habilidad humana (Haddon 1910: X).

Pero la unidad de la antropología general como ciencia del hombre, o es meramente intencional, o es reduccionista (de la física, la química, la psicología, la lingüística, la sociología, etc. a la etnología). Su estatuto sería parecido al que tendría una disciplina titulada "cosmología" y presentada como ciencia general del universo. Tal disciplina sería intencional, pues el universo es estudiado por todas las ciencias (naturales y humanas) (Bueno 1971a: 135). El hecho de que se crearan cátedras universitarias o departamentos de "cosmología" sería un dato de interés sociológico que no variaría en nada la situación. Otro tanto ocurre cuando se define la antropología cultural como ciencia general de la cultura. Tal caracterización es gnoseológicamente muy confusa, puesto que no está basada en el análisis del propio ejercicio de los antropólogos culturales sino en una distinción de rancio sabor filosófico: naturaleza vs. cultura. Esta distinción (que se puede encontrar ya en los sofistas) es aplicada por primera vez con fines ontológicos por el idealismo alemán sustituyendo la distinción cristiana entre naturaleza y gracia. Para el idealismo alemán la omnitud entis se agota en la dicotomía naturaleza/cultura, donde el término cultura se corresponde con la idea de hombre, dentro de una tradición claramente idealista y espiritualista. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, no cabe coordinar biunívocamente hombre y cultura, ya que el hombre no se diferencia de los animales por tener cultura, sino por tener un tipo concreto de cultura (la cultura humana frente a la cultura animal). La claridad de la oposición naturaleza/

/cultura es sólo aparente: la naturaleza aparece mediada siempre por el hombre (recuérdese la afirmación de Augusto Laurent de que la química es la ciencia de los cuerpos que no existen en la naturaleza) y, del mismo modo, los contenidos culturales son, en cualquier caso, productos naturales. Además, la cultura no puede ser entendida exclusivamente en un sentido mental, "espiritual" (frente a la naturaleza, que sería lo corporal), ya que la cultura también es espíritu objetivo: loza, alcantarillas, viviendas (cultura ésta que, curiosamente, es más perenne que la moral y la religión de los pueblos).

Desde una ontología materialista, la cultura no puede oponerse a la naturaleza porque ella misma se da en la naturaleza, y recíprocamente. La oposición naturaleza/cultura tendría un significado pragmático (parecido al que tiene la oposición griegos/bárbaros): las relaciones que toman al hombre como una unidad de una escala estarían dadas en el plano de la naturaleza (el microcosmos: células, moléculas, partículas, etc., y el macrocosmos: estrellas, galaxias, quasars, etc.). Las relaciones que se dan en la misma escala que el hombre serían las que conforman la cultura (la indumentaria, la vivienda, los instrumentos, los modos de producción, etc.). Precisamente por estar en la misma escala humana es por lo que muchas relaciones culturales tienen un contenido simbólico.

La distinción naturaleza/cultura no puede, al margen de este significado pragmático, tener interés ontológico para el materialismo, sino que debería ser interpretada en base a otras categorías ontológicas fundamenteles (192).

Pero es que, además, el concepto de cultura no sirve para delimitar una disciplina categorial (la antropología cul-

tural como ciencia de la cultura), conforme han venido suponiendo tantos autores (Tylor 1871, Malinowski 1944, Lévi-Strauss 1958, Harris 1971a, etc.). Si es cierto que existe una disciplina categorial titulada antropología cultural no parece que pueda tener por campo la cultura, sino determinadas culturas. Recíprocamente, si existe algún tipo de saber que estudie la cultura en toda su amplitud denotativa y connotativa, no parece que este saber sea categorial (científico) sino filosófico. Sir Edward Burnett Tylor, considerado uno de los fundadores de la antropología académica, definió en 1871 la cultura del siguiente modo:

La cultura [...] en su sentido etnográfico amplio, es ese todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres, y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto miembro de la sociedad. (Tylor 1871: 1) (193)

Tylor argumentó en su trabajo que la cultura tal como él la había definido era el objeto de estudio de la antropología. La ventaja de la definición de Tylor, que ha hecho que siga siendo utilizada en la actualidad, radica en su amplitud denotativa. Podríamos, incluso, decir que los diversos tipos de definiciones de cultura que se ensayaron posteriormente no son más que subclases de esta definición omniabaricante de Tylor: se hace alusión a las "capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto miembro de la sociedad" (la herencia social, Malinowski, Linton, etc.); se hace también alusión a la "moral y el derecho" como guías de la conducta humana (la cultura como normativa, Firth, Young, etc.); pero también se habla de los hábitos y el aprendizaje en un sentido psicológico (Margaret Mead, Ruth Benedict) y de la cultura como productora de artefactos, conocimien-

tos y creencias (la cultura como lo artificial, Herskovits, Kluckhohn); incluso podríamos hablar de un estructuralismo avant la lettre cuando se hace referencia a ese "todo complejo" que constituye la cultura.

Los autores que definen la cultura mediante una enumeración denotativa (194) pretenden que es esta cultura, así definida, la que constituye el objeto de estudio de la antropología como ciencia. Las antropologías regionales (antropología lingüística, antropología del parentesco, antropología económica, antropología de la religión, etc.) se corresponderían con las partes de que consta la propia definición de cultura.

Cultura y Hombre no pueden erigirse en objetos formales de ninguna ciencia porque son ideas que están construidas con los materiales aportados por muchas ciencias. No se trata de conceptos unívocos, operacionalizados dentro del campo de una sola ciencia, como lo demuestra el hecho de que pueden tener significados muy diferentes, e incluso opuestos (Bueno 1987b: 170 y ss.). Por otra parte, el material antropológico (personas, cosas culturales y acciones) no es estudiado por una sola categoría científica sino por varias, algunas de las cuales se encuentran enfrentadas (195). Por tanto, no es posible definir la antropología como ciencia de la cultura (Tylor 1871, White 1949, Malinowski 1944, Lévi-Strauss 1958, Harris 1971a, etc.), y ello fundamentalmente por una razón, a saber: el estudio de los idiomas, de la economía, de la estructura social, de la historia, etc. en las sociedades estatales es llevado a cabo ya por una serie de disciplinas categoriales (cuyo grado de cientificidad será necesario discutir por separado), que se enfrentan unas

a otras en la delimitación de sus campos y que son, respectivamente, la lingüística, la economía, la sociología, la Historia, etc. Cada una de estas disciplinas, en cuanto aplicadas a las sociedades estatales, surge de una tradición histórica distinta que es, en su mayor parte, técnica. Podemos decir que todas ellas estudian una parte de la cultura, tal como la definen los antropólogos, pero, sin embargo, nadie llamaría antropólogo a un economista, a un psicólogo o a un historiador. La tentación de coordinar cada ciencia con un objeto de estudio es uno de los errores que se ha cometido más frecuentemente en Teoría de la ciencia. Así, la biología sería la ciencia que estudia la vida, la lingüística estudiaría el lenguaje, la antropología estudiaría al hombre o la cultura. Sin embargo, la vida es estudiada también por la psicología, la sociología y la fisiología, y el lenguaje puede ser estudiado también por la Historia. De igual forma, la cultura no puede ser puesta en correspondencia biunívoca con la antropología, pues la cultura también es estudiada por sociólogos, historiadores, lingüistas, psicólogos, etc. No podemos decir que una ciencia, por ejemplo, la biología, tenga un sólo objeto de estudio, exclusivo (la vida), sino que, por el contrario, tendrá muchos objetos de estudio que conformarán un campo de términos (células, mitocondrias, vacuolas, sustancias intercelulares, tejidos, miembros, etc.). Igualmente, la antropología no debe su unidad al estudio de la cultura pues ésta es estudiada por varias disciplinas científicas (lingüística, Historia, etc.), sino a un campo de términos, internamente acotado por las relaciones y operaciones que se puedan establecer entre ellos (arados, molinos de piedra, chozas, totems, flechas, chama

nes, etc.), en cuanto diferenciados de otros (monemas, morfemas, fonemas, sintagmas, etc. -lingüística-, tumbas egipcias, relatos griegos, calzadas romanas, templos góticos, etc. -Historia-). Negar que la antropología pueda caracterizarse por un objeto de estudio (el hombre o la cultura) no significa negar el alcance gnoseológico del concepto de antropología. Muy al contrario, implica analizar en qué medida es posible un estudio científico del hombre y de la cultura, y determinar cuáles son los contenidos efectivos con los que trabajan los antropólogos.

#### SOBRE LA DISTINCION ENTRE SOCIEDADES TRIBALES Y SOCIEDADES ESTATALES

El conocimiento humano de lo humano, el estudio del hombre como relación reflexiva, se descompone inmediatamente en el conocimiento de unos hombres por otros. La pretensión de Lévi-Strauss, <sup>pero</sup> también de Harris, de adoptar un punto de vista objetivo, neutral, desde donde el antropólogo ve a los hombres es precartesiana y utópica (Bueno 1971a: IV). La antropología no es el estudio de la humanidad o de la cultura tal como aparecen para el observador no humano (un Dios o un extraterrestre). La antropología debe ser redefinida como el estudio de lo humano particular desde lo humano particular, el estudio de una cultura por otras. Y esto no ocurre sólo con la antropología sino con el resto de las llamadas ciencias humanas. La lingüística ya no podrá entenderse como el estudio del lenguaje sino como el estudio de unos idiomas desde otro: la gramática general viene redactada en inglés, en

Lenguaje?  
Pr. Uni?

francés o en español. La Historia no será el estudio del pasado sino la construcción del pasado desde el presente. La economía política será la reexposición del capitalismo desde el comunismo, o viceversa. La relación reflexiva, metamérica, metafísica, contenida en la sentencia "el hombre reflexiona sobre el hombre", se convierte en una relación diamérica: "unos hombres reflexionan sobre otros" (Bueno 1976a: 984-1055). La cultura en sentido genérico no existe más que como idea, o como proyecto intencional de cultura universal. Lo que existen son diversas culturas enfrentadas unas con otras.

Si la antropología se redefine como el estudio de lo humano particular desde lo humano particular (el estudio de unas culturas por otras) podríamos suponer, en principio, que en el campo de esta disciplina existirían las "n" culturas existentes, incluida la nuestra. En rigor, podríamos considerar como genuinamente antropológicos tanto los estudios del antropólogo europeo sobre los dogon, como los estudios dogon sobre los europeos: ambos estudios corresponden a investigaciones sobre el hombre hechas desde diferentes culturas. Sin embargo, resulta curioso constatar que el dogon no realiza estudios sobre la civilización occidental. Más en general, resulta curioso constatar una asimetría gnoseológica que no parece casual: la cultura civilizada estudia el resto de las culturas (dogon, kwakiult, yanomamo, !kung, etc.) pero estas otras culturas tribales (196) no estudian la cultura occidental, civilizada, ni tan siquiera se estudian entre sí. Podríamos pensar que son razones fenoménicas, idiográficas, históricas, las que han hecho que sea la sociedad civilizada la que estudie al resto y no al



revés. Sin embargo, creemos que esta asimetría gnoseológica entre las sociedades estatales complejas y las sociedades tribales, al margen de sus causas, es insalvable:

El dogon no puede comprender mientras no estudie física el mecanismo de un helicóptero que sobrevuela su población; pero el etnólogo que viaja acaso en el helicóptero, se prepara para comprender los mecanismos de cualquier artefacto dogon y, en el momento en que no lo consiga, fracasa como etnólogo. (Bueno 1971a: 40)

Si el dogon quiere comprender el funcionamiento del helicóptero, indudablemente deberá conocer la física, las matemáticas, la aerodinámica y la termodinámica. Pero el aprendizaje de estas ciencias es un camino sin retorno: es el camino que conduce a la sociedad occidental. La cultura occidental estudio el resto de las culturas y asimila sus conocimientos a través de la antropología, y contiene los conocimientos de todas las demás culturas. Pero el dogon o el kwakiult, si asimila los conocimientos de la cultura occidental, se convierte él mismo en occidental. El mismo Harris expresa este hecho, de un modo oblicuo, cuando dice:

La urbanización, en este sentido, es un camino de un solo sentido, de modo que, una vez iniciado, no hay forma de retroceder. (Harris 1953: 369) (197)

O, dicho de otro modo, una vez que se aprenden las matemáticas, la física o la química, resulta imposible sustraerse a esos conocimientos. Toda argumentación o construcción racional posterior tendrá que tenerlos en cuenta. Resulta, por tanto, determinante el hecho de que, a la hora de estudiar al hombre, es la sociedad occidental la que estudia al resto.: la cultura occidental incluye críticamente (198) la totalidad de las culturas conocidas, pero la recíproca no se da: las culturas tribales (preestatales) son autárquicas,

aisladas y ágrafas. La cultura occidental es la negación dialéctica de las culturas tribales: negación por cuanto rompe el aislamiento espacial y temporal de las sociedades preestatales; dialéctica por cuanto, aún negándolos como verdaderos, asimila y reexplica todos los conocimientos y aspectos de las sociedades tribales (Bueno 1987b: 11).

La vocación por el estudio de las culturas extrañas no es un mero prejuicio profesional de los antropólogos, como pretende Harris (Harris 1977a: 82 tr.: 80) sino que constituye un rasgo característico de la antropología cultural frente a otras disciplinas. Desde un punto de vista gnoseológico, significa que las culturas tribales son términos complejos del campo de la antropología. La diferencia entre las sociedades tribales y la sociedad occidental no es solamente una cuestión de tamaño, como pretende Gutkind (1968: 20) sino que implica una asimetría gnoseológica. La antropología como ciencia nomotética que estudia las semejanzas y diferencias entre las diferentes culturas implica necesariamente la totalidad distributiva de las culturas tribales. La asimetría gnoseológica existente entre las culturas tribales y la cultura occidental es perfectamente explicable si se atiende al hecho de que las culturas preestatales son autárquicas, aisladas y ágrafas. Las culturas tribales son culturas con un nivel de organización relativamente bajo frente a la cultura occidental y se encuentran en una estrecha relación ecológica con el medio en que habitan, transmitiendo sus conocimientos míticos, mágicos, religiosos y técnicos, a través de la aculturación y la tradición oral. No tienen noticia de la existencia del resto de las culturas y apenas, algunas veces, mantienen escasas relaciones con

tribus vecinas. No disponen de escritura y, como consecuencia, tampoco tienen Historia: el tiempo pasado es siempre un tiempo mítico ligado a una tradición oral no cronológica. Sus formas de conocimiento son acríticas: magia, religión, mito, técnica, sin que ello signifique dudar de su funcionalidad.

La sociedad occidental, clase de un solo elemento, es impensable sin el comercio que le ha llevado a elaborar sistemas de comunicación masivos que extienden su influencia sobre todo el planeta. Su propia estructura es la negación de la autarquía: la ciudad nace como negación del aislamiento propio del medio rural. El desarrollo de la escritura, ligado a la aparición de los estados prístinos, supone el inicio de la Historia y la posibilidad de almacenar gran cantidad de información recabada de los lugares más remotos en el espacio y en el tiempo. Es muy importante destacar el papel fundamental que representó el uso de la escritura para la constitución del hombre tal y como lo conocemos ahora (Bueno 1971a) (199). Es necesario también poner de manifiesto el hecho, obvio, de que la ciencia y la filosofía no pueden, como saberes críticos, desarrollarse en sociedades aisladas y ágrafas: no pueden desarrollarse en sociedades aisladas puesto que nacen como un intento crítico de ordenar unos materiales heterogéneos (los diferentes mitos y creencias de culturas diferentes); no pueden desarrollarse en sociedades ágrafas, puesto que tanto una como otra son disciplinas que se desarrollan y evolucionan históricamente en un continuo debate que implica la asimilación de las fases y contenidos pretéritos.

La diferenciación gnoseológica de dos tipos de sociedades, tribales y occidental, no nos parece meramente feno-

ménica o arbitraria, sino esencial, pues entre estos dos tipos de sociedades existe un hiato que no es solamente una lejanía geográfica o de costumbres, sino que tiene que ver con el aislamiento y entroncamiento con el medio ecológico de las sociedades tribales, con su agrafía, y con su imposibilidad de asimilar la cultura estatal contemporánea sin convertirse, ellas mismas, en sociedades civilizadas. Si la sociedad occidental asimiló gnoseológicamente el resto es porque, de hecho, dispone de modos de conocimiento más potentes, más desarrollados. La interpretación de lo etic como semánticamente esencial hecha por Harris, criticada en el anterior apartado, es una manera oscura de poner de manifiesto que el nivel semántico de las relaciones ontológicas en la antropología está en la civilización: el antropólogo sabe que los dioses y los espíritus a los que se refiere el nativo no existen, como tampoco existen el cielo y el infierno. De no ser así, caeríamos en el escepticismo y en el relativismo cultural más estéril que supone que la magia y el mito son formas de conocimiento tan altas como la ciencia (200).

"Salvaje es quien llama salvaje a otro" reza el eslogan del relativismo cultural. Pero aquí nadie está proponiendo una tesis según la cual los miembros de las sociedades tribales tengan menos aptitudes psicológicas o intelectuales que los nativos de la sociedad occidental. Es bien conocido el hecho de que la especie humana es uniforme y que, en términos estadísticos, todos los hombres, de cualquier cultura, tienen las mismas capacidades (Harris 1971a 1ª ed.: 115, tr. 3ª ed.: 124-125). No estamos tratando de argumentar en favor de la "natural" inferioridad de una culturas ya que nuestra

propuesta tiene un alcance exclusivamente gnoseológico: "salvaje" es un término valorativo peyorativo, pero aquí no se trata de realizar un juicio de valor sobre las capacidades innatas de individuos pertenecientes a distintas culturas. Por supuesto, todos los individuos de la especie homo sapiens sapiens poseen las mismas capacidades psicobiológicas: el nativo !kung, debidamente aculturado desde su infancia, puede diseñar helicópteros o teorías antropológicas. Nuestra propuesta es meramente gnoseológica: las sociedades tribales (o preestatales) se encuentran aisladas espacial y temporalmente; su aislamiento espacial viene dado por su entroncamiento con un medio ecológico, y por su autarquía; su aislamiento temporal es consecuencia de la ausencia de Historia que supone la ausencia de escritura (Bueno 1971a: 93). Este aislamiento les lleva a desarrollar unas formas de conocimiento acríticas: magia, mito, religión, técnica. Las culturas estatales se caracterizan por la rotura de ese aislamiento espacial y temporal: el aislamiento espacial se rompe a través del comercio y la conquista; el aislamiento temporal se rompe a través de la escritura, que marca el comienzo de la Historia y sienta las bases materiales mínimas, e indispensables, para la construcción de la ciencia y la filosofía.

Lo anteriormente dicho tiene consecuencias inexcusables a la hora de concretar nuestra propuesta de reelaborar la relación reflexiva "el hombre estudia la cultura" de un modo no metafísico sino operatorio: "unos hombres de unas culturas estudian a otros, de otras culturas". Resulta, entonces, que la única cultura que estudia el resto, y que desarrolla una antropología, es la occidental, que no está ais-

lada y, por tanto, puede acceder a las demás; que ha desarrollado la ciencia como forma evolucionada de conocimiento y, por tanto, puede asimilar crítica y ordenadamente los conocimientos de las demás.

Resta ahora discutir en qué medida la antropología puede estudiar la propia cultura en la que surge. En principio, parece que no hay ningún inconveniente para que la antropología pueda, y deba, estudiar nuestra cultura como una más de las muchas existentes. Además, la clara diferenciación, profesional y social, de un colectivo de antropólogos científicos parece que hace posible que estos investigadores, armados con el afilado "instrumento" de la ciencia, estudien al resto de los sujetos que constituyen su propia sociedad. Por tanto, en el museo etnológico, al lado de la flecha y del arco yanomami, habrá que colocar la ametralladora o el misil nuclear. En los últimos libros de Harris, podemos ver, al lado de una chaman tapirapé, el retrato de un obispo en la catedral de San Juan Divino (Harris 1983a: 205). Parece que el estudio de la cultura occidental entre de lleno en el campo de la antropología cultural (Harris 1983c: caps. 10-14). Sin embargo, creemos que no corresponde a la antropología la tarea de estudiar la civilización occidental. En primer lugar, hay, al menos, un contenido de nuestra cultura que no puede ser metido dentro del museo etnológico: el propio museo etnológico. Esta especie de teorema de Gödel antropológico (Bueno 1971a: 33) nos pone de manifiesto el hecho de que la propia antropología, como contenido de nuestra cultura, no puede ser estudiada por ella misma, ya que estaríamos haciendo metaantropología, i. e.: filosofía.

Pero es que, además, al intentar estudiar la cultura occidental, la antropología entraría inmediatamente en conflicto con una serie de disciplinas especializadas que ya estudian nuestra cultura y que, por decirlo de algún modo, llegaron primero. Me estoy refiriendo a la Historia, la psicología, la sociología, la economía política, la lingüística, la ciencia de las religiones comparadas, la Historia del arte, etc. La sociedad occidental y su cultura son tan complejas que se necesitan varias ciencias distintas para comprender su funcionamiento. Todas esas ciencias tienen un cierre de operaciones distinto y son fruto de una tradición consolidada. El intento por parte de ciertos antropólogos, entre los que se encuentra Harris, de proporcionar una adecuada coordinación entre los conocimientos de todas esas ciencias es más intencional que efectivo. En todo caso, esa sería una tarea metacientífica, filosófica, propia de una Teoría o filosofía de la cultura. No parece que una sola disciplina categorial pueda cubrir el campo de estudio de toda la cultura occidental. Al menos, de hecho, no ha venido siendo así. El antropólogo no puede estudiar los idiomas de las sociedades estatales, pues eso lo hacen los lingüistas; tampoco puede estudiar su historia, pues los historiadores llevan ya tiempo realizando esa tarea; por las mismas razones, tampoco podrá estudiar la economía, la sociología o la psicología de nuestra sociedad. En la disputa con otras disciplinas categoriales (algunas de las cuales con una tradición histórica muy larga), la antropología cultural como ciencia queda reducida al estudio de la cultura de las sociedades preestatales o tribales. Esta tesis, que se basa en el análisis de la producción de los antropólogos, es perfectamente

justificable desde la idea de ciencia propuesta en el capítulo primero: las diferentes culturas tribales (existentes o extintas) son términos complejos del campo de la antropología en la que juegan un papel similar al que juegan los organismos dentro del campo de la biología (Bueno 1987b: 206): ésta divide los organismos vivos en aparatos, órganos, tejidos, y células tratando de establecer similitudes entre las especies biológicas. Intenta también establecer mecanismos evolutivos para explicar la transformación de unas especies en otras, a la vez que se investigan las causas y los determinantes que producen esas variaciones. Los organismos vivos son clasificados en grupos (taxones) de acuerdo con sus rasgos. Otro tanto podemos decir de lo que ocurre en las culturas preestatales: el antropólogo divide las culturas en rasgos, instituciones, ritos, mitos, etc., de modo que sea posible comparar unas sociedades con otras. Las culturas se clasifican de acuerdo con estas semejanzas y diferencias: bandas, aldeas, jefaturas, etc.; matrilocales, avunculares, patrilocales, etc.; cazadoras-recolectoras, agricultoras-ganaderas, agricultoras de roza, etc. El antropólogo, a su vez, intenta elaborar una teoría general que explique las causas de la evolución cultural. Intenta explicar el paso de las culturas nómadas a las sedentarias, de los cazadores-recolectores a los agricultores, de las sociedades igualitarias a las de cabecillas y jefes y, más tarde a los estados prístinos. El hecho de que las sociedades preestatales sean autárquicas y aisladas es lo que hace posible estas comparaciones interculturales y resulta una característica fundamental, como ya hemos visto, para poder construir esquemas materiales de identidad causales y teo-



rías nomotéticas que expliquen las diferencias y semejanzas socioculturales. Podríamos pensar que también correspondería a la antropología cultural el estudio de nuestra sociedad en la medida en que determinados rasgos de nuestra cultura puedan coordinarse con rasgos de las culturas tribales. O, dicho de otro modo, podríamos pensar que también corresponde al antropólogo el estudio de los aspectos tribales o pre-estatales de nuestra cultura. Por esta vía (transitada por Harris en 1983a, especialmente) el Papa Juan Pablo II se parecería entonces al chaman tapirapé, el gay moderno se pondría en relación con el berdache de los crow y con la pederastía etoro, el fútbol americano, como deporte violento, sería el resultado de un complejo de supremacía masculina similar al de los guerreros yanomamo, la choza tetum sería el antecedente de la catedral de Notre Dame de París, los poderes de los grandes hombres, jefes, y cabecillas, reexplicarían los actuales repartos de poder político y religioso, etc. Podría pensarse que la introducción de materiales antropológicos procedentes de nuestra propia cultura enriquecería aún más el ya de por sí rico panorama antropológico. Además, parece que este estudio de los aspectos tribales de la cultura occidental no entraría en conflicto con el resto de las disciplinas categoriales antes aludidas (Historia, lingüística, etc.) sino que, más bien, completaría sus hallazgos.

Pero esto tampoco es posible porque la antropología cultural estaría trascendiendo los límites de su campo para convertirse en una reflexión filosófica sobre la cultura occidental: el estudio de los aspectos tribales de nuestra cultura por parte de la antropología categorial supone un

reduccionismo de la filosofía a la etnología. Y esto es así porque bajo la rúbrica de "aspectos tribales de la cultura occidental" nos estamos refiriendo a contenidos muy heterogéneos (Bueno 1971a: 118-120): en primer lugar, nos estamos refiriendo a componentes arcaicos de nuestra cultura. Serían arcaicos aquellos rasgos culturales que aparecen en la cultura occidental como supervivencias de las sociedades tribales, y de los que se puede perfectamente prescindir (el culto a las ánimas sería un ejemplo de componente arcaico de nuestra cultura). En segundo lugar, habría que delimitar otra serie de rasgos que llamaremos antiguos. Son aquellos que surgen en las sociedades tribales, pero que resultan imprescindibles para nuestra sociedad aún cuando sean sustituibles por otros modernos (la rueda de carro, que coexiste con la del automóvil, sería un caso de este tipo). Por último están los rasgos que llamaremos basales. Surgen, o están presentes ya, en las sociedades tribales pero son imprescindibles y no sustituibles en nuestra cultura (el quiasma óptico de los prolemures <sup>to</sup> aparece también en el hombre como un rasgo incorporado a nuestra especie y del que no se puede prescindir. La rueda o el fuego, en cuanto componentes de máquinas o motores, serían rasgos basales de nuestra sociedad) (201).

Los aspectos arcaicos, antiguos y basales de nuestra cultura son todos ellos rasgos que están presentes en las sociedades tribales o preestatales; pero, sin embargo, no es lo mismo considerar un determinado contenido cultural como arcaico o como basal, pues en el primer caso estamos proponiendo su desaparición y en el segundo caso estamos afirmando su pertinencia y necesidad.

Resulta fácilmente comprensible que la determinación de

un rasgo como arcaico, antiguo o basal sea una tarea eminentemente filosófica. La crítica del culto a las ánimas y de las religiones terciarias no puede reducirse a la constatación de ciertos parecidos con los cultos de las sociedades tribales. Sin duda esta crítica debe tener en cuenta los contenidos de la Historia de las religiones, de la termodinámica, que nos informa, por ejemplo, sobre el carácter irreversible de los procesos de descomposición de un cadáver, de la biología, que pone al hombre al lado del mono y de los otros mamíferos superiores, etc. La crítica del culto a las ánimas y su inclusión como rasgo arcaico es una actividad que no se inscribe exclusivamente en el campo de ninguna ciencia particular, sino que es intercategorial. Otro tanto puede decirse de la catalogación de un determinado rasgo cultural como antiguo o como basal. La familia como rasgo civilizado, presente también en culturas tribales, ¿es un componente arcaico, antiguo o basal de nuestra cultura? La respuesta a tal pregunta no se puede construir internamente al campo de la antropología cultural. Elaborar una respuesta significa remover materiales de la sociología, de la Historia, de la economía, de la biología social, etc. Se trata, por tanto, de una tarea claramente filosófica. Cuando Harris pone una fotografía de un chaman tapirapé (Harris 1983a: 196 y 205) al lado de la de un obispo está condenando las religiones terciarias por arcaicas. De igual modo, cuando pone juntas las fotografías de un partido de rugby en Inglaterra, un partido de fútbol americano y un combate cuerpo a cuerpo en una tribu indonesia (Harris 1983a: 257) se está condenando como bárbaros aspectos de nuestra cultura que se consideran arcaicos. Pero la crítica de las religio-

nes terciarias o de ciertos deportes de nuestra sociedad no puede construirse solamente con el material etnográfico, ni corresponde al antropólogo cultural como científico de un determinado campo categorial. Para clasificar un rasgo cultural como arcaico, antiguo o basal, hace falta atenerse a contenidos de ciencias muy diversas: sociología (para conocer su funcionalidad), Historia (para conocer su desarrollo); psicología, etología, etc. La antropología cultural, cuando pretende erigirse en la disciplina científica encargada del estudio de los rasgos tribales o preestatales de la cultura occidental, está cayendo en un peligroso reduccionismo (de la filosofía a la antropología) y está saliéndose de sus límites categoriales, que vienen definidos por los materiales de las culturas preestatales.

Esto no obsta para que determinadas conclusiones, construidas estrictamente dentro del campo de la antropología cultural, puedan tener un significado crítico de primer orden. Imaginemos una cultura tribal en la que se respeta el derecho a la propiedad privada y en la que existe la creencia de que tal derecho está protegido por la divinidad. El estudio de otras sociedades tribales donde no exista propiedad privada puede llevar al antropólogo cultural a deducir la falsedad de la tesis del origen divino del derecho a la propiedad; y esto, sin salirse para nada del material que hemos considerado característico de la antropología cultural. La negación de tal divinidad es una tesis que, cuando se ve desde la sociedad occidental, resulta crítico-filosófica. Pero la negación del origen divino del derecho a la propiedad privada no refuta la institución de esta práctica en nuestra sociedad donde, eventualmente, puede ser un rasgo

basal o antiguo (Bueno 1971a: 144-145). Para discutir si se trata de un componente arcaico, antiguo o basal de nuestra cultura habrá que tener en cuenta cuestiones de sociología, Historia, economía política, etc. La discusión y decisión que tomemos será de índole filosófica, intercientífica. Ahora bien, la antropología cultural nos ha servido de vía de drenaje de una proposición asociada a la institución de la propiedad privada, a saber, aquella que presupone su origen divino. Pero este drenaje crítico se produce de forma interna al material antropológico de las culturas tribales aun cuando "proyecta su luz" sobre nuestra cultura.

Hasta aquí hemos criticado las pretensiones de definir la antropología como ciencia del hombre o de la cultura, y hemos argumentado sobre cómo los materiales con los que trabaja la antropología cultural se corresponden con las culturas que hemos llamado tribales. Esta tesis supone que la Historia y la economía política no están incumbidas con el estudio de sociedades preestatales. Efectivamente, ya hemos mostrado que estas sociedades no tienen Historia, y tampoco economía, en el sentido en el que emplean esta palabra los especialistas en economía de mercado. En las sociedades autárquicas hablar de conjunto de bienes producidos, plusvalía, valor de cambio, etc. no tiene sentido:

Aquí hay razón económica en el mismo sentido en que hay Geometría antes del descubrimiento del compás, o Mecánica antes del descubrimiento de la rueda.  
(Bueno 1972a: 97)

En este sentido se podrían entender las críticas de J. O'Neill (1976) y M. Painter (1984) para quienes la distinción de Marx entre base y superestructura no puede aplicarse a las socie-

dades preestatales. El caso de la sociología es diferente, pues sus estudios se basan fundamentalmente en relaciones circulares por lo que cabe la posibilidad teórica de que el sociólogo pueda estudiar los componentes circulares de las culturas tribales, aunque de hecho no se dé.

Creemos, por tanto, que la antropología cultural, en cuanto ciencia, tiene un campo determinado, opera exclusivamente sobre los materiales de las culturas preestatales (202). Habrá que discutir ahora las consecuencias que tiene esta tesis cuando se aplica al análisis del materialismo cultural.

#### EL MATERIALISMO CULTURAL Y EL ESTUDIO DE LA CULTURA OCCIDENTAL

Marvin Harris ha realizado abundantes estudios de la sociedad occidental pretendiendo moverse en el campo de la antropología (203). La perspectiva antropológica vendría asegurada por la utilización de una misma estrategia de investigación: el materialismo cultural. Pero en estos casos las explicaciones elaboradas son mucho más forzadas, los principios del materialismo cultural se vulneran frecuentemente, y se agudiza el carácter reduccionista de la estrategia de Harris. Además, se sobrepasan, de un modo intencionadamente oscuro, los límites de la antropología como ciencia, mezclando datos etnográficos con valoraciones filosóficas, morales o históricas. El resultado es un pastiche de etnografía, ideología y sentido común, que resulta peligroso por lo que tiene de confusión entre filosofía, ciencia e ideología. El hecho de que el materialismo cultural funcione mal cuando se aplica a la sociedad occidental es perfectamente ex-

plicable tras el análisis de las partes formales de esta estrategia de investigación hecho en este capítulo. El materialismo cultural se basa en unos principios gnoseológicos que, aunque tengan algún sentido cuando se aplican a sociedades tribales, no sirven para el estudio de las sociedades complejas. En estas últimas, las diferencias entre lo que es básico y lo que es superestructural, entre lo emic y lo etic, se desdibujan por completo. Además, la estrategia de Harris supone dar prioridad a las relaciones radiales (H-N) frente a las circulares (H-H), y a las explicaciones construidas por operaciones  $\alpha$  frente a las construidas por operaciones  $\beta$ . Estas prioridades pueden resultar útiles cuando se analizan sociedades preestatales que están directamente entroncadas con un medio ecológico específico e inelástico, de modo que la estructura y la organización de esa cultura se puede deducir, de algún modo, de las relaciones ecológicas. Pero la cultura occidental es inexplicable si no se recurre a relaciones circulares (H-H) y angulares (H- $\mu$ ), y si no se siguen cursos operatorios  $\beta$ . En este sentido podría entenderse la siguiente crítica de Drew Westen:

Si el principio del determinismo infraestructural no puede, por ejemplo, dar cuenta copiosamente de las diferencias entre los sistemas políticos de EE.UU. y la Unión Soviética [...], entonces no parece muy útil. (Westen 1984: 640) (204)

Otras veces, las causas de lo que ocurre en la sociedad occidental hay que ponerlas en relaciones angulares (H- $\mu$ ): decir que la revolución ideológica del Irán no tendrá consecuencias a largo plazo (Harris 1982: 142) es una manera un tanto frívola de tratar los problemas de nuestra sociedad. Del mismo modo, la superestructura influye en las desventa-

jas económicas actuales de los canadienses franceses frente a los ingleses: "Quizás es la religión, más que el lenguaje, lo que crea la división entre canadienses franceses e ingleses" (Harris 1958d: 194) (205). Harris, en sus últimas obras, ya habla de determinismo económico; pero, la economía es estructura dentro del patrón universal. El determinismo infraestructural no funciona cuando se aplica a la sociedad occidental: el mayor consumo de vacuno frente al de cerdo en los EE.UU. se explica por la mayor influencia de los productores de vacuno sobre el gobierno (i. e.: relaciones "circulares H-H y operaciones  $\beta$ ). Los ejemplos son superabundantes: en el capítulo quinto, al hablar de la evolución de la teoría de Harris, nos referiremos a sus últimos libros (1985a y 1987a, fundamentalmente), repletos de situaciones en las que se viola el principio del determinismo infraestructural, del determinismo ecológico (fuerzas de producción) en favor de un determinismo económico (relaciones de producción).

Si los principios gnoseológicos del materialismo cultural ruedan mal cuando se aplican a la cultura occidental, peor funcionan los modi sciendi. Concretamente, los modelos ecológico y evolutivo no pueden ser aplicados: el modelo ecológico es inaplicable porque la sociedad occidental no es un ecosistema. Sus estados, sus regiones, sus ciudades, sus instituciones, tampoco pueden considerarse sistemas ecológicos porque no están aislados. Además, tampoco se puede hablar de evolución cultural refiriéndose a nuestra sociedad: evaluar el carácter evolucionado o no de nuestra industria de armamento, o de nuestros programas de televisión, es una tarea que trasciende completamente el ámbito de la antropología cultural, e implica tomar en cuenta datos de múltiples



ciencias, así como de conocimientos no científicos: es, en fin, tarea no científica, extracientífica (filosófica, política, etc). Los ejemplos, nuevamente, son superabundantes. J. W. Bennett (1967: 251-252, 1971: 197-198) y F. Simoons (1979: 476) han criticado detenidamente el hecho de que la India no es un ecosistema: las naciones no son sociedades tribales ni bandas de cazadores-recolectores. Consiguientemente, toda la explicación del tabú de la vaca sagrada se derrumba. Lo mismo les ocurre a los arqueólogos que intentan estudiar sociedades estatales con cierta estratificación social e intercambio comercial: el modelo ecológico muestra nuevamente sus limitaciones (Conrad 1981: 4 y 23, Trigger 1978: 146, Yoffer 1979: 27). La sociedad norteamericana contemporánea tampoco es un sistema ecológico: su carrera armamentista no puede explicarse sin una referencia a su colonialismo exterior. Harris critica la carrera de armamentos contemporánea, pero si la industria de armamentos es infraestructural, se corresponderá con la manufactura de un hacha bororo, ecológicamente adaptada. Sin embargo, este tipo de comparaciones son, a todas luces, absurdas, ya que la evolución cultural, cuando se aplica a nuestra sociedad, no puede ser discutida en el campo de la antropología cultural.

De hecho, cuando Harris explica el funcionamiento de la cultura occidental es, muchas veces, marcadamente idealista. Para lograr que la sociedad norteamericana funcione, propone la descentralización (1981d: 51), como si ésta fuese accesible convenciendo a los que poseen el poder político y económico para que lo compartan. La guerra del Vietnam fue la consecuencia del estado de ánimo de los yanquis:

Mantuvimos la guerra en Vietnam porque nuestra conciencia estaba mistificada por símbolos de patriotismo, sueños de gloria, un orgullo inquebrantable y visiones de imperio. Nuestro estado de ánimo era exactamente lo que la contracultura deseaba que fuéramos. Nos creíamos amenazados por diablos de ojos rasgados y pequeños hombres amarillos despreciables; estábamos cautivados por visiones de nuestra propia majestad inefable. (1974b tr.: 226-227)  
(206)

Este idealismo ingénuo es un reduccionismo superestructural que entra en contradicción con los principios básicos del materialismo cultural.

Más frecuentemente, la antropología de Harris, cuando estudia la cultura occidental, se convierte en un reduccionismo etnológico que intenta presentarse como alternativa a una genuina reflexión filosófica. Ya hemos hablado de cómo el materialismo cultural, al establecer relaciones entre las culturas preestatales y nuestra cultura, está suponiendo que determinados rasgos de ésta última son arcaicos o antiguos: el Hare-Krishna, la iglesia electrónica y, en general, todo el culto a las ánimas sería uno de estos casos (Harris 1983a); el cultivo de deportes violentos sería otro (Harris op. cit.). Sin duda los contenidos internos al campo de las culturas tribales pueden arrojar mucha luz sobre nuestra sociedad pero, en cualquier caso, la discusión de si una determinada práctica de la cultura occidental es arcaica, antigua o basal, debe tener en cuenta también las aportaciones de otras ciencias: sociología, Historia, psicología, economía, etc. Es, por tanto, una tarea intercientífica, filosófica. De este modo, en la obra de Harris se cuelan muy a menudo proposiciones que no son internas a la construcción antropológica sino que presuponen juicios de valor o teorías abiertamente filosófi-

cas con una larga tradición en nuestra historia.

Las valoraciones morales y éticas abundan cuando se habla de evolución y progreso en la sociedad occidental. Harris ve como un progreso el hecho de que el sexismo tienda a desaparecer y no ve razones para suponer que esta desaparición no vaya a ocurrir (Harris 1976b: 123). Pero las tesis a favor de la igualdad entre los sexos no se deducen del material antropológico de las sociedades preestatales sino que son tesis construidas en el seno de nuestra sociedad, en el contexto de una declaración de los derechos humanos que es ultramoderna, y de una discusión filosófica que afecta a otras disciplinas categoriales: biología (anticoncepción y aborto), economía política (terciarización y acceso al trabajo), sociología (de la familia, de la empresa, etc.), psicología, etc. Otras veces, las tesis del materialismo cultural sobre el progreso y la evolución humana se confunden con lo que podemos llamar, con pleno derecho, una filosofía escéptica (que suele ser la postura más coordinable con el relativismo cultural):

en las cuestiones humanas no hay nada inherente que asegure el progreso material y moral. (Harris 1977a tr.: 211) (207)

Al margen de nuestra opinión a favor o en contra de esta postura, lo que nos interesa poner de manifiesto aquí es el carácter metacientífico, intercientífico, filosófico, de esta proposición. El intentar presentar este tipo de ideas como si se dedujeran lógicamente de la antropología categorial nos parece una confusión no desinteresada. Lo mismo ocurre cuando el pluralismo moral, como constatación de la existencia de muchas morales diferentes recogidas por el antropólogo, se presenta bajo la forma de un relativismo, según el

cual todas las morales son verdaderas, en cuanto adaptadas a sus respectivos ecosistemas. Pero la moral que corresponde a nuestra cultura occidental no es la de nuestros contemporáneos primitivos, ni tampoco, necesariamente, el escepticismo moral. Harris sostiene principios morales abundantes: contra la antropofagia, contra la guerra y la violencia, contra la injusticia en forma de hambre o de explotación. Pero la moral harrisiana no se deduce del material antropológico de las culturas tribales sino, más bien, de su condición de ciudadano norteamericano. O dicho de otro modo, no se deduce de la antropología categorial sino de presupuestos intercientíficos y supracientíficos, intercategoriales, filosóficos, o políticos.

Otra ocasión en la que el materialismo cultural sobrepasa los límites de su campo al estudiar la "cultura occidental" es en las teorías que podríamos llamar, con pleno derecho, históricas. Harris se pone a hacer Historia de las civilizaciones (1977a) y nos presenta su Historia antropológica como una Historia total, como la única Historia nomotética posible. Cuando se intenta reexponer la historia de la humanidad de un modo global desde los principios y los modos gnoseológicos del materialismo cultural, el resultado es la vuelta a una Historia cíclica, que es moralmente escéptica (Bueno 1987b: 215). Pero este tipo de Historia es una construcción que reduce las relaciones circulares y angulares a las radiales, y que opera por vía  $\Delta$ -operatoria. Se presenta como el despliegue cíclico de unos principios invariantes. La historia de nuestra cultura, y de la humanidad entera, aparece como un capítulo más de la historia natural. Este modo de presentar la historia lleva ya implícita una Filosofía de

la Historia, que está directamente relacionada con una postura filosófica concreta a la hora de exponer la antinomia determinismo/libertad. La solución propuesta por Harris deja fuera la Historia fenoménica (infecta) a la que considera meramente idiográfica (vid. supra al hacer la crítica del principio del determinismo como genuino principio gnoseológico). Como consecuencia, las Historias especiales (del arte, de la ciencia, de la tecnología, de la religión, etc.) son consideradas como simples subproductos, y se les niega su dimensión interna. Esto es lo que pasa paradigmáticamente a la hora de explicar la tecnología hipercompleja de nuestra cultura:

los argumentos de la Etología humana reduccionista son más convincentes a medida que regresamos "hacia atrás", o hacia lo genérico, por ejemplo, a medida que nos atenemos a los instrumentos como herramientas "prolongación de las manos". Pero se oscurecen cuando pasamos a las máquinas-herramientas y se apagan prácticamente cuando entramos en el reino de las máquinas automáticas. El etnoantropólogo puede decir muchas cosas ante un hombre manejando una azada, pero sólo puede decir trivialidades ante un hombre que maneja una computadora. (Bugno 1987b: 203)

Hemos analizado ya la absoluta incapacidad de la estrategia materialista cultural para explicar la invención del helicóptero. Allí vimos la importancia de referirse a episodios de la historia interna de las matemáticas, la aerodinámica, la termodinámica, y la física, con el objeto de poder explicar el surgimiento y evolución de las máquinas voladoras. En general, podemos decir que ningún contenido del arte, la religión, la ciencia, o la tecnología de nuestra cultura, se puede reexponer solamente a partir del material antropológico preestatal. Y, aún diríamos más, cualquier Historia

del arte, la religión, la ciencia o la tecnología civilizadas lleva asociada, in actu exercitu, una Filosofía del arte, de la religión, de la ciencia, o de la técnica. Al intentar una reexposición de los materiales históricos de la cultura civilizada, el materialismo cultural abandona, de hecho, su campo categorial antropológico y compite con el resto de las filosofías de la Historia existentes. Su pretensión de ser el punto de vista genuinamente científico es puramente intencional y constituye una forma encubierta de ideología: las ideas harrisianas van en busca de los datos etnológicos o históricos de modo que parezca que aquellas se apoyan en éstos (Bueno 1987b: 137).

#### SOBRE EL CARACTER CONSERVADOR DEL MATERIALISMO CULTURAL

Un hecho concluyente ha marcado la historia de la antropología de nuestro siglo: las sociedades primitivas se han ido extinguiendo paulatinamente, pues tras su contacto con la cultura civilizada son asimiladas, en un plazo de tiempo más o menos largo, por ella. Asimiladas significa colonizadas en el sentido más peyorativo del término (explotadas), pero también significa que los indígenas, una vez aculturados en ciertas costumbres occidentales e instruidos en las prácticas de la ciencia, no pueden volver a considerar su propia cultura como antes: Harris nos narra cómo ciertos nativos mejicanos, acostumbrados al sistema de vida occidental a través de las enseñanzas de la casa del estudiante indio, no querían volver a sus aldeas, ni tan siquiera como profesores rurales (Harris 1958d: 67).

Incluso algunos de los enigmas culturales que más han dado que escribir a los antropólogos sólo son explicables como consecuencia del contacto entre las sociedades prees-tatales y la occidental: este es el caso del potlach kwa-kiult (Harris 1968c: 302-314 tr.: 262-272) o los cultos caroo en Melanesia (Harris 1974b: 114 tr.: 121). La paulatina desaparición de las sociedades preliterarias supone la desaparición del material específico de la antropología cul-tural y, consiguientemente, la progresiva desaparición de esta ciencia: la antropología de campo deja paso a la antro-pología de gabinete. Los antropólogos, conscientes de esta situación, han reaccionado de dos formas no mutuamente ex-cluyentes: por un lado, han luchado para que las sociedades tribales se conserven; por otro lado, han reivindicado su capacidad y aptitud para estudiar nuestra propia cultura. Harris ha adoptado las dos estrategias simultáneamente. Re-firiéndose al caso de los indígenas mejicanos, antes citado, Harris dice:

Este experimento [la educación de los indígenas en la cultura occidental] tuvo, como muchos otros, un éxito y un fracaso. En su lado positivo, probó a Méjico, de una vez por todas, que los indios tenían la misma capacidad de aprendizaje que los mejicanos no indios [...]. En su lado negativo, el experimen-to de la casa del estudiante indio probó también que los indios, una vez acostumbrados a la vida ur-bana, prefieren esta vida a la de sus aldeas nati-vas. (Harris 1958d: 67) (208)

La valoración hecha aquí por Harris es clara: debemos in-tentar que se conserven las culturas preurbanas. La solución del problema sería educar a los nativos en su propio ambien-te, no sacándoles de él (Harris op. cit.: 67-77). Pero, ¿qué significa "educar a los nativos en su propio ambiente"? ¿qué

significa "no sacarles de su ambiente"? El carácter retrógrado y conservador de estas propuestas es evidente.

Otro ejemplo más reciente lo tenemos cuando Harris se queja de que los nativos yanomamo están en peligro de extinción y transformación debido a la presencia de misioneros y de compañías multinacionales que buscan beneficios en su región (Harris 1987a: 62). El proceso de extinción de las culturas tribales parece imparable (y el mismo Harris lo reconoce, vid. supra nota 200): el todo distributivo de las culturas preliterarias se convierte paulatinamente en un todo atributivo de una sola cultura que ha asimilado el resto.

El intento de explicar todas las prácticas culturales como funcionalmente adaptadas puede reinterpretarse, por vía pragmática, como un interés por lograr la conservación de las culturas extrañas. Hamilton pone de manifiesto cómo la teoría de Harris es incapaz de explicar el conflicto y el cambio cultural (Hamilton 1971: 199), y muchos han sido ya los que han tildado de "funcionalismo panglossiano" el materialismo cultural (Bennett 1967, Diener et al. 1978a, Dunnell 1981).

no resultará extraño que sospechemos si entre los componentes de la "nostalgia" que los etnólogos de campo suelen manifestar por los "contemporáneos primitivos", no hay que contar -a parte de otros componentes más profundos- simplemente el puro amor al oficio [...]. (Bueno 1971a: 74)

Nuevamente se cuelan de rondón, dentro de la categoricidad antropológica, tesis metacientíficas que, en este caso, son conservadoras. De cualquier modo, la conservación de una cierta identidad étnica, de carácter fundamentalmente folklórico, y la lucha por los derechos e intereses de las minorías, no



tienen por qué estar reñidas con la progresiva universalización de la cultura.

La segunda vía para dotar a la antropología cultural de unos contenidos sustantivos, que el devenir histórico le está sustrayendo, es la de reivindicar la posibilidad de un estudio antropológico de nuestra cultura. Esta es la propuesta explícita de Leo A. Depress (1968) y de D. Mandelbaum (1956):

la noción de que el método antropológico quedó concluido con los estudios de primitivos simples y estáticos, y que su mejor uso está en el estudio de primitivos, es [...] una noción que induce a error. (Mandelbaum 1956: 221) (209)

Depress (1968: 5) cita abundantes estudios, desde 1871, en los que los antropólogos afrontaron el análisis de las llamadas "sociedades complejas" inglesas, americanas, haitianas, canadienses, chinas, irlandesas, etc. Sin embargo, un análisis de sus contenidos nos revela que la antropología cultural, cuando pretende estudiar la "cultura occidental", entra en conflicto con otras disciplinas categoriales, y desemboca en un reduccionismo etnológico.

La proposición metaantropológica (filosófica), según la cual la antropología cultural es la ciencia encargada de estudiar la cultura, cobra ahora un significado que no es solamente denotativo sino que pretende salvar esta disciplina de su muerte debida a la paulatina extinción de las sociedades preestatales: la antropología pasaría de ser el estudio de un grupo de culturas dadas distributivamente (las culturas tribales, ágrafas) a ser el estudio atributivo de las partes de una sola cultura (la cultura occidental) que se habría fagocitado el resto de las culturas, dada la bru-

tal asimetría de relaciones entre aquella (la occidental) y todas las demás. Creemos que en la historia de la antropología como ciencia se podría rastrear el cambio de actitud (surgido fundamentalmente después de la Segunda Guerra Mundial) de los antropólogos en relación con sus intereses: la antropología nace como una disciplina interesada por las culturas extrañas y, especialmente, por las culturas tribales ágrafas. Conforme estas culturas se van extinguiendo, o son absorbidas por la cultura occidental, los antropólogos, atechados en la tesis de que "la antropología estudia la cultura", pasan a preocuparse por el estudio de los aspectos tribales de la sociedad occidental y, algunos, como Harris, por el estudio de la sociedad occidental. Pero la urgencia de una reconversión no es un argumento sobre su pertinencia gnoseológica: la antropología cultural no puede estudiar nuestra civilización a menos que se convierta en Historia, lingüística, sociología, economía, etc., o que sobrepase los límites internos de su categoricidad para convertirse en filosofía o en ideología.

Otras veces, Harris parece ver a los antropólogos como los futuros cronistas de los acontecimientos culturales. Así parece deducirse de algunas afirmaciones vertidas en su entrevista con Carol Tavris:

Tavris: ¿Qué ocurrirá con la antropología cuando las tribus exóticas desaparezcan?

Harris: Los antropólogos han abandonado ya hace mucho tiempo el estudio de los grupos tribales realmente primitivos. Ya no quedan grupos incólu-  
mes. En los último veinticinco años, los antropólogos han trabajado fundamentalmente con grupos de campesinos.

Tavris: ¿Dónde quiere usted llegar?

Harris: Siempre se necesitarán buenos observadores.

El hecho de que el mundo cambie tan rápido hará más importante que los antropólogos sean cronistas de los acontecimientos. Si los antropólogos permanecen unidos, prueban que son verdaderos reporteros de los fenómenos culturales, y juntan sus métodos de investigación y sus teorías de forma que sean útiles a los países huéspedes, su campo de estudio no se secará. (Harris 1975a: 68) (210)

Podemos decir que Marvin Harris utiliza todos los recursos a su alcance para dotar de contenidos a la antropología. Como contrapartida, el carácter temático y enciclopédico de algunos de sus manuales le hacen adentrarse en los quehaceres de otras ciencias como la Historia, la lingüística, etc. Al mismo tiempo, en todas sus obras aparecen, de un modo más o menos explícito, valoraciones y afirmaciones de carácter inconfundiblemente filosófico, ético, moral y político, y los paralelismos que establece entre la cultura occidental y las culturas preliterarias están cuajados de contenido filosófico y suponen un reduccionismo etnológico de la filosofía.

Cuando Harris nos dice que los antropólogos, como grupo, son liberales (1985b: 115 tr.: 72), está cayendo en una falsa conciencia que, aparte de lo anteriormente dicho, olvida la colaboración de su gremio con organizaciones claramente conservadoras (F.B.I., Ford, etc.).

## NOTAS

- (1) recuérdase el ejemplo del jarrón puesto en el capítulo primero: los añicos del jarrón roto son partes formales suyas, pues conservan la forma del jarrón. No así los granos de caolín que resultarían si trituráramos el jarrón.
- (2) es entonces una idea genérica posterior
- (3) véase capítulo primero.
- (4) Cuando Harris estudia la lactofobia de los chinos, japoneses y coreanos (Harris 1985a: 130 y ss.) nos ofrece una explicación basada en la lactasa deficiencia. La especie humana, genéticamente como especie, no está preparada para la digestión de lactosa (azúcar compleja que existe en la leche). La explicación del tabú lácteo queda entonces construida por la división del individuo en procesos bioquímicos o genéticos. Pero el mismo Harris advierte (loc. cit.) que tal explicación no es propiamente antropológica sino biológica, y que la lactofobia es el único de los hábitos dietéticos que se explicarían por esta vía (en realidad lo que se trata de explicar es por qué y cómo surge la lactofilia de los europeos, ya que la especie humana es genéticamente lactasa-deficiente).
- (5) Harris 1964b: 51: "Actones, in other words, are classes of responses whose instances occur repeatedly among human beings. Inasmuch as actones represent such simple categories of behavior, we may expect that almost all of them will be found in the behavioral repertory of every human society. Thus, an actonemic lexicon amounts in effect to a list of the lowest level operationally meaningful universal common denominators of human culture"  
tr.: "En otras palabras, los actones son clases de respuestas que ocurren repetidamente entre los seres humanos. En la medida en que los actones representan categorías de comportamiento tan simples, podemos suponer que la mayoría de ellos se encontrarán en el repertorio conductual de cada sociedad humana. Luego, un léxico actonémico equivale, en efecto, a una lista de los denominadores de la cultura humana comunes, universales, operacionalmente significativos del nivel más bajo
- (6) Harris 1964b: 168-69: "Culture is actones, episodes, nodes, nodal chains, scenes, serials, nomoclones, permaclones, paragroups, nomoclo-

nic types, permaclonic types, permaclonic systems and permaclonic supersystems. Culture is also phonemes, morphemes, words, semantically equivalent utterances, behavior plans, and many other emic things".

tr.: "Cultura es actones, episodios, nodos, cadenas nodales, escenas, series, nomoclones, permaclones, paragrupos, tipos nomoclónicos, tipos permaclónicos, sistemas permaclónicos y supersistemas permaclónicos. Cultura también es fonemas, morfemas, palabras, expresiones semánticamente equivalentes, planes conductuales, y muchas otras cosas emic"

(7) A la hora de estudiar el canibalismo azteca, Harris considera verosímiles los testimonios de antropofagia dados por los relatos de españoles e ingleses (Harris, 1985a, cap. 10), aunque dude de otros datos proporcionados por los mismos.

(8) vid. noción de "esencia" en el capítulo primero.

(9) Sobre la filosofía de la religión del materialismo académico de G. Bueno, vid. Bueno 1985a

(10) En el capítulo IV se estudiarán las diferencias entre Harris y Marx: el materialismo ecológico consideraría que las causas de la evolución sociocultural son sólo radiales, mientras que el materialismo histórico atendería a causas radiales y circulares.

(11) En el apartado A.2 de este mismo capítulo se discuten los principios del materialismo cultural como partes gnoseológicas sintéticas. En el apartado B se analiza su estatuto gnoseológico.

(12) Harris 1971a 4ª ed.: 218 y ss.: "Another common misconception concerning industrial and preindustrial modes of production is that industrial workers have more leisure than their preindustrial ancestors. The reverse seems to be true, however. With a 40-hour week and 3-week vacation, the typical modern factory worker puts in close to 2000 hours per year under conditions hunters and gatherers would probably regard as "inhuman". When labour leaders boast about how much progress has been made in obtaining leisure for the working class, they have in mind the standard established in "civilized" nineteenth-century Europe, when factory workers put in 12 hours a day or more, rather than the standards observed by the !kung".  
Harris 1971a, 3ª ed.tr.: 210: "Otro malentendido frecuente, respecto de los modos de producción industrial y preindustrial, es que los trabajadores industriales disfrutaban de más ocio que sus antepasados

preindustriales. Sin embargo, la verdad parece ser justamente lo contrario. Con una semana de cuarenta horas y unas vacaciones de 3 semanas, el típico obrero de una fábrica moderna se acerca a las 2000 horas por año bajo condiciones que los cazadores y recolectores probablemente calificarían de "inhumanas". Cuando los líderes obreros se jactan de los grandes progresos alcanzados en la obtención de tiempo libre para la clase obrera, piensan ciertamente en el nivel establecido en la "civilizada" Europa del siglo XIX, cuando los obreros dedicaban 12 horas o más diarias a la subsistencia básica, y no en las normas seguidas por los "ikung".

(13) Sobre la relación culturas tribales/culturas estatales véase el apartado B.2 de este mismo capítulo.

(14) Harris 1979c:63: "1. People need to eat and will generally opt for diets that offer more rather than fewer calories and proteins and other nutrients. 2. People cannot be totally inactive, but when confronted with a given task, they prefer to carry it out by expending less rather than more energy. 3. People are highly sexed and generally find reinforcing pleasure from sexual intercourse -more often from heterosexual intercourse. 4. People need love and affection in order to feel secure and happy, and other things been equal, they will act to increase the love and affection which others give them".

(15) Harris 1959b: 191: "It is quixotic to believe that unnecessary abundance has acted as the prime mover in cultural evolution when in our own world of great state societies half the population still goes to bed hungry [...]. The belief that specialization and stratification arise when the labor force produces more food than it needs to survive cannot be reconciled with the fact that largely as a result of malnutrition, the majority of the world's food producers have never survive beyond infancy to early adulthood".

tr.: "Es quijotesco creer que la abundancia innecesaria ha actuado como el motor de la evolución cultural cuando en nuestro propio mundo de grandes estados, la mitad de la población continúa yendo para la cama hambrienta [...]. La creencia de que la especialización y la estratificación surgen cuando las fuerzas de trabajo producen más comida de la necesaria para sobrevivir, no puede ser reconciliada con el hecho de que, fundamentalmente como resultado de la malnutrición, la mayoría de los productores de alimentos del mundo nunca han sobrevivido más allá de la infancia hasta la temprana mayoría de edad".

(16) Harris 1971a 4ª ed.:333: "One cannot say, therefore, that every inequality in power and in consumption standards necessarily involves exploitation. If, as a result of the rewards given to or taken by the ruling class, the economic welfare of all classes steadily im-

proves, it would seem inappropriate to speak of the people responsible for that improvement as exploiters.

Exploitation may be said to exist when the following four conditions exist: (1) the subordinate class experiences deprivations with respect to basic necessities such as food, water, air, sunlight, leisure, medical care, housing and transport; (2) the ruling class enjoys an abundance of luxuries; (3) the luxuries enjoyed by the ruling class depend upon the labor of the subordinate class; and (4) the deprivations experienced by the subordinate class are caused by the failure of the ruling class to apply its power to the production of necessities instead of luxuries and to redistribute these necessities to the subordinate class".

Harris 1971a 3ª ed, tr.: 343: "Por tanto, no puede afirmarse que toda desigualdad en el poder y en el nivel de consumo implique, necesariamente, una situación de explotación. Si, gracias a las recompensas que se otorgan a la clase dirigente o que ésta se apropia, el bienestar económico de todas las clases mejora constantemente, no parece muy adecuado referirse a las personas responsables de esta mejora como explotadores.

Sugiero que existe explotación cuando se dan estas cuatro condiciones: (1) la clase subordinada experimenta privaciones respecto a necesidades básicas tales como comida, agua, aire, luz, ocio, asistencia médica, alojamiento y transporte; (2) la clase dirigente goza de una abundancia de lujos; (3) los lujos de que disfruta la clase dirigente dependen del trabajo de la clase subordinada; y (4) las privaciones que experimenta la clase subordinada se deben a la negativa de la clase dirigente a aplicar su poder a la producción de artículos de primera necesidad, en vez de artículos de lujo, y a redistribuirlos entre la clase subordinada".

Harris cita en este punto a Boulding 1973.

(17) Desde ciertas posturas marxistas se ha acusado a Harris de promover un materialismo aburguesado neoliberal: Fontana 1982: 177-181; Paul 1976; Stein 1976; Diener, en Simoons 1979:467; etc.

(18) Harris 1985a: 232-233 : " Rather, my point is that the practice of warfare cannibalism was a normal by-product of prestate warfare and that the question that has to be answered is not what impelled state societies to practice it but what impelled them not to practice it. The scarcity of animal food among the Aztecs did not compel them to eat human flesh; it simply made the political advantages of suppressing cannibalism less compelling by leaving the residual utility of prisoners of war more or less where it had been among societies like the Tupinamba or the Iroquois".

(19) Harris 1972b: 20: "Why then does warfare persist? I shall have to postpone my answer, concluding for the moment only that neither instincts nor population can serve as reasons".

(20) Harris 1986d: 82: "Increasingly the solution to the puzzle of why certain foodways develop and persist must be found in a combination of biopsychological, infrastructural, political-economic, and profitability factors" (subrayado nuestro).

(21) Cowgill 1975: 507, citado por Conrad 1981a: 7: "we have always to ask, who is experiencing the stress, who is in a position to do something about it, and why might they see it to be in their best interest to do what they do?" (subrayados en el original)

(22) Harris 1964b: 3: "According to philosopher-physicist Percy W. Bridgman, a term may be said to acquire its particular epistemological status in accordance with the type of logical and behavioral procedures or operations by which it is related to its referent"

Harris 1979c: 15: "a strong dose of operationalism is desperately needed to unburden the social and behavioral sciences of their overload of ill-defined concepts, such as status, role, superordination and subordination, group, institution, class, caste, tribe, state, religion, community, aggression, exploitation, economy, kinship, family, society, social, culture, cultural, and many others that are part of every social scientist's basic working vocabulary. The continuing failure to agree on the meaning of these concepts is a reflection of their unoperational status and constitutes a great barrier to the development of scientific theories of social and cultural life".

(23) vid. Bueno 1978e y 1982a.

(24) Friedman 1974: 465 dice: "it is absolutely impossible for Harris's framework to do anything other than testate in a descriptive form that which we already know as a fact. Once again, explanation dissolves into redescription, but the original distribution remains unexplained". tr.: "es absolutamente imposible para el sistema de Harris hacer otra cosa que no sea permanecer en una descripción de aquello que conocíamos como un hecho. Una vez más, la explicación se resuelve en una redescipción, pero la distribución original permanece inexplicada para siempre".

(25) Bernardi 1968: 522, dice: "There is much more in man than cultural materialism would have us to believe" (tr.: "Hay muchas más cosas



en el hombre de lo que pretende hacemos creer el materialismo cultural"). Harris 1968e: 530, responde diciendo: "There is more in cultural materialism than Bernardi would like man to believe" (tr.: "Hay más cosas en el materialismo cultural de las que Bernardi quisiera que los hombres creyeran").

(26) Harris 1979c: 59: "when the infrastructural conditions are ripe, the appropriate thoughts will occur, not once, but again and again".

(27) Sobre este punto véase en el capítulo cuatro la discusión sobre las diferencias entre materialismo histórico y cultural.

(28) Harris 1985a: 96: "All subsequent major battles in Europe were decide by heavily armored cavarly riding horses bred to bear the extra load of armor".

(29) Harris 1986d: 79: "That is predicted is that religions that persist in taboing sistematically valuable and irremplacable foods will be selected again"

tr.: "Lo que se predice es que las religiones que insistan en convertir sistemáticamente en tabues alimentos valiosos e irremplazables, serán seleccionadas en contra".

(30) Diener 1981: 491: "the naive view of history as solely the emergence of the useful, needs to be discarded"

(31) Palmieri 1979: 486: "The ecological perspective, for example, must embrace dysfunctional and maladaptative cultural traits, and it must recognize that a single trait may be both positive-functioned and negative-functioned depending on its temporal or regional setting".

(32) Se refiere a Harris y Ross (eds.) Food and Evolution . Toward a Theory of Human Food Habits, Filadelfia, Temple University Press, 1986.

(33) Cohen se refiere aquí a la siguiente obra: Campbell, D. 1965: "Variation and Selective Retention in Sociological Evolution" en H.R. Barringer et al. (eds.) Social Change in Developing Areas, Cambridge, Mass: Schenkman.

(34) Cohen 1986: 279 nota: "In contrast with the stricter cultural materialism of the editors of this volume [(31)], I hold a view of human cultural evolution adopted from Campbell (1965) [(33)]. Campbell asserted that cultural evolution parallels biological evolution

in being a two-stage process. New variations are created or introduced to a population by a series of mechanism (invention and diffusion in cultural evolution, mutation and gene flow in the biological context). These variations are then secondarily channeled by differential survival or selection. The second selective phase of this process eliminates dysfunctional or competitively unsuccessful variations and thus imposes limits on the potential range of variation. Surviving cultures (or parts of the cultures), like surviving organisms, must therefore display some minimum degree of adaptive design, the degree being dependant on the stiffness of the competition. But the largely random nature of the original creative forces and the existence of competing sets of selective forces suggest that, within the limits imposed by selection, a good deal of random, non-adaptive, or even mildly dysfunctional variation is possible and is to be expected. Cultural evolution theory can no more predict all of the features of cultural design than the rules of biological evolution can predict the design of specific organism".

(35) Harris 1986d: 596-597: "We know of no one who supposes that all the features of culture -whether of foodways or any other aspect of human life- can be predicted or retrodicted"

(36) Harris 1986d: 597. Harris en 1979c: 315 dice: "As I said earlier there are domains of experience, knowledge of which cannot be achieved by scientific research" tr.: "Ya precisamos que existen areas de la experiencia inasequibles a la investigación científica" en Harris 1979c, tr.: 343.

(37) Bueno 1980 a; en el capítulo cuarto véase el apartado dedicado a las relaciones materialismo cultural-Historia.

(38) Bueno 1976a: 1184-1205.

(39) Harris 1977a:221: "individual decisions of millions and millions of individual farmers"

(40) Sharma 1981: 498-99:"Why on earth should Hindus require an elaborate religious rationale to encourage a rational course of management which they would be pursuing anyway and which ought to justify itself?"

(41) Alland 1975: 67: "To require a taboo on an animal which is ecologically destructive is cultural overkill. Why use pigs if they are not useful in a stated context?"

- (42) Harris 1974b: 4: "whose function it is to prevent people from understanding what their social life is all about"
- (43) ver capítulo primero.
- (44) Bueno 1978b y 1980a.
- (45) Sobre la distinción reducción/reduccionismo y los diferentes tipos de reducción vid. Bueno 1987 e (inédito). En el capítulo primero de esta obra nos hemos referido a este asunto.
- (46) vid. Bueno 1987e
- (47) Howard 1968: 524, refiriéndose a Harris 1968a dice: "it is not so much a plea for a particular theoretical viewpoint as it is an attempt to restrict the domain of legitimate interests, and that I find intolerable". tr.: "no es tanto un alegato a favor de un punto de vista teórico particular cuanto un intento de restringir el dominio de intereses legítimos, y eso yo lo considero intolerable".
- (48) la bibliografía sobre Harris también aparece desglosada al final por temas.
- (49) Harris 1964b: VI, dice: "this book attempts to develop a meta-taxonomy of cultural parts which will be simultaneously logical, empirical, and hierarchical". tr.: "este libro intenta desarrollar una metataxonomía de partes culturales que sea simultáneamente lógica, empírica, y jerárquizada".
- (50) Paul y Rabinow 1976: 127, comentan este texto y consideran que la afirmación de Harris es un mero positivismo pues el problema residiría en determinar qué tipo de orden es el que introduce una determinada clasificación, y el que muestra el materialismo cultural no sería otro que el paradigma del racionalismo universalista burgués, alejado de la praxis.
- (51) Harris 1964b: 14-15: "A particular mode of classification is good or bad depending upon the kinds of results which can be achieved with it. If the classification reveals orderly relations, it is a good classification; if it reveals nothing but chaos, it is worthless ... " Harris 1979c: 77 : "The value of a research strategy does not reside in the profundity of its epistemological viewpoint or the luminosity of its abstract theoretical principles; it lies in the cogency of its substantive theories".

Harris 1964b: 31: "the critical issue is not what are the smallest natural units, but rather what are the smallest scientifically useful units".

(52) Goodenough 1970: 133, argumenta que Harris utiliza mal la terminología de Pike (emic/etic). Para Goodenough lo intercultural es etic. Harris (1976a: 343, tr.: II, 9-10) replica diciendo que puede ocurrir que algo se repita en varias culturas y, sin embargo, continúe siendo emic.

(53) Harris 1968c: 579: "to insist upon the separateness of emic and etic phenomena and research strategies is not to affirm a greater or lesser "reality" or a higher or lower scientific status for either of them".

(54) más adelante se discutirá como los contenidos esenciales no son propiamente emic ni etic sino construcciones realizadas por procesos de identidad sintética material, por ejemplo el anillo Kula de B. Malinowski o la langue de F. Saussure.

(55) Harris 1979c: 32: "The test of the adequacy of etic accounts is simply their ability to generate scientifically productive theories about the causes of sociocultural differences and similarities"

(56) Harris, 1964b: 20-21: "the cultural field of inquiry includes those internal responses which are easily exposed to external observation by virtue of their direct effect upon external parts of the body or upon the body's immediate environment".

(57) Harris 1979c: 59: "What puzzles many people is how it can be maintained that behavior determines thought when their own behavior intuitively appears to be an acting out of mental goals and moral precepts".

(58) Harris 1971a, 4ª ed.: 111: "Modern H. sapiens is a polymorphic species consisting of many partially isolated breeding populations some of which have traditionally been assigned to the taxonomic category, race. With its implications of a subspecies on the verge of branching off to form a new species, the term race is strictly a taxonomically inappropriate designation for any contemporary human population"

(59) Harris 1979c: 124: "Children of English-speaking Americans whites reared by Chinese parents grow up speaking perfect Chinese. They

handle their chopsticks with flawless precision and experience no sudden inexplicable urge to eat McDonald's hamburgers. Children of Chinese parents reared in white U.S. households speak the standard English dialect of their foster parents, are inept at using chopsticks, and experience no uncontrollable yearning for bird's-nest soup or Peking duck".

(60) La versión de Harris dice: "the etic behavioral modes of production and reproduction probabilistically determine the etic behavioral domestic and political economy, which in turn probabilistically determine the behavioral and mental emic superstructures" (Harris 1979c: 55-56). Harris 1979c tr.: 71-72: "los modos de producción y reproducción conductuales etic determinan probabilísticamente las economías doméstica y política conductuales etic, que a su vez determinan las superestructuras conductual y mental emic".

(61) Vid. caps IV y V de este trabajo

(62) Harris 1977a: XIII: "In the context of twentieth-century science, one no longer speaks of cause and effect in the sense of a mechanical one-to-one relationship between dependant and independant variables. In subatomic physics Heisemberg's "indeterminacy principle", substituting cause-and-effect probabilities about microparticles for cause-and-effect certainties, has long held sway. Since the paradigm "one exception falsifies the rule" has lost its reign in physics, I, for one, have no intention of imposing it on cultural phenomena". Harris 1968c: 282: "why should anthropology continue to be burdened by Newtonian concepts that physics has abandoned? If probabilities had replaced mechanistic certainties, why should anthropologists demand that their laws admit no exceptions?".

(63) Tu Er-Wei 1968: 528, presenta el materialismo cultural como una estrategia que ahoga la libertad humana. Harris 1968e: 533, replica diciendo: "If Tu Er-Wei would reread my book, he might learn the secret revealed therein, of how it is possible for me to be an atheist, a cultural materialist, historical determinist, and at the same time to believe that I have more freedom than he has", tr.: "Si Tu Er-Wei releyese mi libro, aprendería el secreto allí revelado, de como me es posible ser un ateo, un materialista cultural y un determinista histórico y, al mismo tiempo, creer que tengo más libertad que él". En el mismo sentido vid. Harris 1977a: 290-91, tr.: 258. Véase el apartado B.1. de este capítulo el análisis de las relaciones entre libertad y determinismo, a la hora de criticar el principio del determinismo infraestructural conductual etic.

(64) Paul y Rabinow 1976, analizando la estrategia del materialismo cultural, acusan a Harris de un racionalismo burgués ya que "For Harris asserts that seemingly irrational behavior is basically "rational" since it eventuates in cultural activities which have ecologically sound, system-maintaining results" (Paul y Rabinow 1976: 122), tr.: "Harris afirma que la conducta aparentemente irracional es básicamente "racional" ya que ocurre en actividades culturales que tienen resultados ecológicamente sensatos y mantenedores del sistema".

(65) Sobre la vaca sagrada se hablará en el apartado de demostraciones, y al referirnos a la distinción conductual/mental: cap III, apartado B.1.

(66) En el apartado B de este capítulo se criticará esta teoría.

(67) En el apartado B.1. de este capítulo se discutirá la pertinencia de este punto de vista.

(68) Harris 1977a: 267: "Thus a system that is committed to perpetual intensification can survive only if it is equally committed to perpetual technological change. Its ability to maintain living standards depends on the outcome of a race between technological advance and relentless deterioration of the conditions of production".

(69) Harris 1971a, 4ª ed.: 126: "Mode of Production. The technology and the practices employed for expanding or limiting basic subsistence production, especially the production of food and others forms of energy, given the restrictions and oportunities provided by a specific technology interacting with a specific habitat. Technology of subsistence. Techno-environmental relationships. Ecosystems. Work patterns. Mode of Reproduction. The technology and the practices employed for expanding, limiting, and maintaining population size. Demography. Matting patterns. Fertility, natality, mortality. Nurturance of infants. Medical control of demographic patterns. Contracepcion, abortion, infanticide". Para una definición de "modo de producción" y "modo de reproducción" ver también Harris 1979c: 64-70, tr.: 80-87, y Harris 1987a:5.

(70) Bueno 1983a: 23: "El concepto de "modo de producción" tiene el estatuto gnoseológico de un género combinatorio cuyos factores han de tener capacidad de constituir contextos determinantes del campo histórico".

(71) Harris 1979c: 70: "There is no more important aspect of production than reproduction -the production of human beings. [...], the only difference being that for production it is the means of increase that is decisive, while for reproduction, it is the means of decrease that is decisive. The failure to accord the development of the technology of population control a central role in the evolution of culture does great damage to the credibility of both classical and new-wave Marxist principles and theories"

(72) Morgan 1894: "En ningún caso debemos interpretar una acción como resultado del ejercicio de una facultad psíquica superior si podemos interpretarla como el resultado del ejercicio de una facultad que se haya más por debajo en la escala psicológica"

(73) tr.: "No deben multiplicarse las entidades más de lo necesario", formulación tomada de la Logica vetus et nova, 1654, de Clauberg.

(74) E= energía alimentaria que fluye a través de un sistema (en calorías), m= número de productores de alimentos; t= horas de trabajo de cada productor; r= energía gastada por productor a la hora; e= índice de eficiencia tecnoambiental= cantidad media de energía alimentaria obtenida por unidad de energía gastada en la producción de alimentos.

(75) nos referimos a los principios de los términos: distinción base/estructura/superestructura, emic/etic, conductual/mental. Principios de las relaciones: igualdad de los individuos humanos y determinismo. Modos de producción como contextos determinantes.

(76) de un modo parecido a como el segundo principio de la mecánica de Newton vale para definir la fuerza como un producto de masa por espacio y dividido por el tiempo al cuadrado  $F=m.a=m.v/t=m.e/t^2$ .

(77) vid. en el apartado dedicado a la bibliografía un desglose de la bibliografía harrisiana por temas.

(78) Leeds 1985: 529: "I find its linear [...] and hierarchic causality -despite the buffer of "feed-back"- even more unacceptable. I find its pervasive dualism (emic/etic, cost/benefit, behavioral/mental) and trinitarism (infrastructure/structure/superstructure) profoundly western (hence emic) and, of course, therefore, ethnocentric impositions on the world", tr.: "Encuentro que su causalidad lineal [...] y jerárquica -a pesar de la amortiguación de la "retroalimentación"- es incluso más inaceptable. Encuentro que su saturación de dualismos

(emic/etic, costo/beneficio, conductual/mental, etc.) y su trinitarismo (infraestructura/estructura/superestructura) son profundamente occidentales (luego emic) y, por supuesto son, entonces, imposiciones etnocéntricas sobre el mundo".

(79) Manuel Sacristán traduce el término alemán Ueberbau como "sobreestructura" por considerar esta palabra más adecuada que "superestructura". "Sobreestructura" supone una traducción más fiel del original pues evita la connotación del prefijo "super" como algo superior. Nosotros, sin embargo, venimos usando la más corriente "superestructura" por razón de su mayor difusión, y su uso continuo en las versiones españolas de la obra de Harris al traducir la palabra inglesa "superstructure".

(80) Ateniéndonos a los diversos tipos de partes que hemos distinguido en otro lugar de este capítulo y en el capítulo primero, las categorías infraestructura/estructura/superestructura, cuando van referidas a una determinada cultura, pueden considerarse partes formales atributivas de ella. Por el contrario, cuando van referidas al todo "cultura" son distributivas pues aparecen en cada una de las culturas existentes o extintas.

(81) vid. capítulo primero de esta obra.

(82) Estudio del valor ecológico de los rituales de los Naskapi, Guarao y Tsembaga maring en Martínez 1978: cap. 6

(83) Harris 1974b: 4: "Ignorance, fear and conflict are the basic elements of everyday consciousness. From these elements, art and politics fashion that collective dreamwork whose function it is to prevent people from understanding what their social life is all about", Harris. 1974b, tr.: 12-13: "La ignorancia, el miedo y el conflicto son los elementos básicos de la conciencia cotidiana. El arte y la política elaboran con estos elementos una construcción onírica colectiva cuya función es impedir que la gente comprenda qué es su vida social"

(84) Como Bueno pone de manifiesto (1983a) este uso del concepto superestructura no está exento de problemas pues entonces "puede ser superestructural no solamente la moral calvinista, sino también el programa del Mercado Común europeo o el de una prospección petrolífera en los Alpes" (Bueno op. cit.: 28).

(85) SAPIR, 1927: "It is impossible to say what an individual is doing unless we have tacitly accepted the essentially arbitrary modes of in-



terpretation that social tradition is constantly suggesting to us from the very moment of our birth. Let anyone who doubts this try the experiment of making a painstaking report of the actions of a group of natives engaged in some activity, say religious, to which he has not the cultural key. If he is a skillful writer, he may succeed in giving a picturesque account of what he sees and hears, or thinks he sees and hears, but the chances his being able to give a relation of what happens, in terms that would be intelligible and acceptable to the natives themselves, are practically nil. He will be guilty of all manner of distortion; his emphasis will be constantly askew. He will find interesting what the natives take for granted as a casual kind of behavior worthy of no particular comment, and he will utterly fail to observe the crucial turning points in the course of action that give formal significance to the whole in the minds of those who do possess the key to its understanding" (citado por Pike 1954: 9-10, y por Harris 1968c: 570-71), tr.: (tomada de Harris 1968c, tr.: 493) "Resulta imposible decir lo que un individuo está haciendo sin haber aceptado tácitamente los modos de interpretación esencialmente arbitrarios que la tradición social está constantemente sugiriéndonos desde el momento mismo de nuestro nacimiento. Si alguien lo duda, que haga el experimento de dar un informe detallado de las acciones de un grupo de nativos entregados a alguna actividad, digamos religiosa, de la que él no tenga la clave cultural. Si es escritor hábil, conseguirá hacer una descripción pintoresca de lo que ve y oye, o piensa que ve y oye; pero las posibilidades de que sea capaz de dar una relación de lo que acontece en términos que resulten a la vez inteligibles y aceptables a los nativos mismos son prácticamente nulas. Se hará culpable de toda clase de distorsiones y su interés lo pondrá siempre donde no debe. Encontrará interesante lo que los nativos dan por descontado como una muestra casual de conducta que no merece comentario especial; y en cambio dejará completamente de observar los momentos cruciales que en el transcurso de la acción dan significado formal al conjunto en las mentes de aquellos que poseen la clave de su comprensión"

(86) Sobre Ibn Hazm o Aben hazam, vid. Asín Palacios 1927 (5 vols) y Cruz Hernández 1957, t.1: 239-293.

(87) Naroll 1973: 2 "Emics are the study of concepts peculiar to particular cultures. Etics on the other hand, are the study of concepts for the study of culture in general -panculture", tr.: "Emic es el estudio de conceptos peculiares de culturas particulares. Etic, en cambio, es el estudio de los conceptos para el estudio de la cultura en general -pancultura".

Los conceptos clave de Naroll que se reiterarían en sistemas terminológicos de parentesco de diversas culturas son: 1.- consanguinidad-afinidad; 2.- generación; 3.- sexo; 4.- colateralidad; 5.- bifurcación; 6.- edad relativa; 7.- "decedencia"; 8.- distancia genealógica.

(88) Harris 1976a: 341-342, tr.: 7-8, y Harris 1979c: 40-41, tr.: 56-57.

(89) Harris 1959d: 88: "In discussing Brazilian class structures, it is important to distinguish between the social hierarchy as subjectively perceived by the inhabitants of town-peasant communities, by inhabitants of metropolitan communities, and by an objective observer of the national scene".

(90) Harris 1959d: 161-162: "and they are generally pro-U.S.A."

(91) Harris 1968c: 219: "It was Marx himself, of course, who insisted that social science and political action were inseparable. This scientifically unacceptable proposition was first enunciated by Marx in his critic of the philosopher Ludwig Feuerbach: "The philosophers have interpreted the world in various ways: the point however is to change it" (1941:82)". La cita se refiere a la Tesis sobre Feuerbach de Karl Marx, cuyo original manuscrito es de 1845. Por lo demás resulta obvio que Marx no se está refiriendo a la ciencia sino a la filosofía. El interés de Harris por forzar la cita resulta elocuente en relación con el escrito de 1959 para la Fundación Ford antes citado.

(92) Harris 1979c: 32: "Emic operations have as their hallmark the elevation on the native informant to the status of ultimate judge of the adequacy of the observer's descriptions and analyses. The test of the adequacy of emic analyses is their ability to generate statements the native accepts as real, meaningful, or appropriate. In carrying out research in the emic mode, the observer attempts to acquire a knowledge of the categories and rules one must know in order to think and act as a native [... ..] Etic operations have as their hallmark the elevation of observers to the status of ultimate judges of the categories and concepts used in descriptions and analyses. The test of the adequacy of etic accounts is simply their ability to generate scientifically productive theories about the causes of sociocultural differences and similarities. Rather than employ concepts that are necessarily real, meaningful, and appropriate from the native point of view, the observer is free to use alien categories and rules derived from the data language of science".

(93) Harris 1964b: 148: "One cannot escape the conclusion that the extension of the emic viewpoint to nonverbal behavior is doomed to generate nothing but intuitive, culture-bound, and subjective descriptions", sobre este asunto vid. también Harris 1964b: 143.

(94) vid. supra nota 92. cfr.: Fisher y Werner 1978 con Harris 1979c: 34-35, tr.: 49-50

(95) Zwaan 1976: 301: "The cultural materialist, in my view, stress the distinction between "emic" and "etic" too rigidly [...] "Etic" seems to imply, for instance, that consensus reigns regarding scientific concepts and procedures of analysis and explanation. As a matter of fact, there is quite a lot of evidence [...] that this is not at all the case".

(96) Westen 1984: 652: "Diener and Harris have emerged from the same economic system in the same historical period, and it is difficult to see how, for example, Diener can claim as etic and objective the view that Harris's materialism is animism and disguise".

(97) Sahlins 1976a: 300: "the apparent stupidity of merging all the manifold relationships of people in the one relation of usefulness, this apparently metaphysical abstraction arises from the fact that, in modern bourgeois society, all relations are subordinated in practice to the one abstrac monetary-commercial relation".

(98) Diener 1984: 647: "the interes of the social and behavioral sciences research community coincides with the national interest".

(99) Marvin Harris se pregunta a este respecto: "Does this mean that ethnographers detest questionnaires, or is it that we just don't like to answer questions about the etics of our trade?" (Harris, 1974d: 176), tr.: "¿Significa esto que los etnógrafos detestan los cuestionarios o, sencillamente, que no nos gusta reponder preguntas acerca de los aspectos etic de nuestro oficio?". Nuestros cuestionarios pasados a profesores de universidad acerca del materialismo cultural tambien han tenido una respuesta muy escasa. (vid. cap. V).

(100) Desde un punto de vista gnoseológico, en cuanto a los diferentes tipos de conocimiento desarrollads por cada cultura, hay una total asimetría entre la cultura occidental (donde se practican los saberes críticos: la ciencia y la filosofía) y el resto. Esta característica será explotada y discutida más ampliamente en el apartado B.2 de este capítulo.

- (101) Harris 1972b: 20 se pregunta por las causas de la guerra moderna confesándose incapaz de determinarlas, vid. supra nota 19.
- (102) Paul y Rabinow 1976: 126: "there is, then, nothing particularly or exclusively "etic" about Harris' analyses".
- (103) Oakes 1981: 19: "Harris's Emic/etic Dichotomy is incoherent. It is logically impossible to identify any Harrisian etic propositions, because the condition for their constitution or definition cannot be satisfied".
- (104) Bueno 1976a: t.III: 1251-1253, explica la situación creada por la asimetría motora humana estudiada por F.O. Gulberg, Stanley Hall y otros (vid. Novoa Santos 1930: 28): la hipotética trayectoria rectilínea cuya ejecución se pide a los sujetos no es un contenido mental interno, sino una materialidad tipográfica, por tanto externa al individuo.
- (105) Harris 1964b: V: "I have attempted here to show how a taxonomy of cultural things can be grounded in the observation of the nonverbal behavior of individuals. The result is properly speaking, a "meta-taxonomy", since its constituent categories are found not among particular actors, but in all large human populations".
- (106) Harris 1968c: 233: "Finally, we may take brief notice of the failure of social science to ground its categories in definite etic operations, with the result that mentalistic, subjective, and idealistic -i.e., "emic"- entities contaminate even the most devotedly materialist analyses".
- (107) Frake 1964: 133: " We must get inside our subjects' heads".
- (108) Harris 1975b:454: "The aim of scientific inquiry in general is to account for observable entities, events, and their relations by means of powerful parsimonious generalizations [...]". (el subrayado es nuestro).
- (109) Harris 1971a, 4ª ed.: 122: "By talking with people, anthropologists learn about a vast inner mental world of thought and feeling" (subrayado nuestro).
- (110) Harris 1979c: 31: "The scientific study of human social life must concern itself equally with two radically different kinds of phenomena. On the one hand, there are the activities that constitute

the human behavior stream -all the body motions and environmental effects produced by such motions, large and small, of all the human beings who have ever lived. On the other hand, there are all the thoughts and feelings that we human beings experience within our minds. The fact that distinctive operations must be used to make scientifically credible statements about each realm guarantees the distinctiveness of each realm. To describe the universe of human mental experiences, one must employ operations capable of discovering what people are thinking about. But to describe body motions, one does not have to find out what is going on inside people's heads -at least this is not necessary if one adopts the epistemological stance of cultural materialism", en el mismo sentido Harris 1976a: 329.

(111) Harris 1987b pone de manifiesto el carácter conductista de su teoría invocando su obra de 1964, The Nature of Cultural Things. Según Harris, su uso del término "mental" sólo tendría como finalidad el conectar mejor con las posturas de sus colegas, por lo general refractarios al conductismo.

(112) Sobre los eventuales logros obtenidos por Harris en este intento se discutirá en el apartado 8.2 de este capítulo el carácter gnoseológico problemático y utópico de las propuestas que insisten en la construcción de una antropología general como ciencia general de la cultura.

(113) Harris 1976a: 336: "The way to get inside of people's heads is to talk with them, to ask questions about what they think and feel".

(114) Harris 1976a: 330: "For reasons to be made clear in a moment, the operations suitable for discovering patterns with respect to what goes inside of people's heads have come to be known as "emic" operations, while those which are suitable for discovering patterns in the behavior stream have come to be known as "etic" operations"

(115) Sobre la teoría del inconsciente del materialismo de Bueno que se reexpone aquí, vid. Bueno 1971a: 154-155 y 1972b: 406-409.

(116) vid. el apartado "demostraciones" dentro de este mismo capítulo Allí se analiza el caso de la "madre vaca" con especial referencia a la teoría del inconsciente objetivo.

(117) vid. Palop 1976 b.

( 118) vid. apartado A de este mismo capítulo.

( 119) vid. infra el caso analizado del canibalismo azteca, al hablar del principio de la causalidad en el apartado dedicado al análisis del principio del determinismo.

( 120) Harris 1979c: 55-56: "The etic behavioral modes of production and reproduction probabilistically determine the etic behavioral domestic political economy, which in turn, probabilistically determine the behavioral and mental emic superstructures".

( 121) El análisis que vamos a realizar del principio del determinismo de Harris utiliza nuevamente el esquema filosófico crítico de los "conceptos conjugados" expuesto en el capítulo primero. Vid. Bueno 1978c: 88-89. Llamamos relaciones metaméricas a aquellas que consideran a los conceptos como todos enterizos que se relacionan globalmente. Por el contrario, las relaciones diaméricas son aquellas que tienen lugar a través de las partes de esos todos.

( 122) Bueno 1987i, dice que  $V(t)$  es un "resultado" de  $V(o)$ . Yo aquí prefiero decir que "determina" a  $V(o)$ , con el único fin de arrojar luz sobre el asunto del determinismo harrisiano que estamos tratando.

( 123) Harris 1977a: 166: "If this analysis is correct [la aparición del canibalismo como consecuencia del déficit protéico], then we must consider its inverse implications, namely, that the availability of domesticated animal species played an important role in the prohibition of cannibalism and the development of religions of love and mercy in the states and empires of the Old World. Christianity, it may yet turn out, was more the gift of the lamb in the manger than the child who was born in it".

Harris 1977a: 189: "The lesson seems plain: the flesh of the ruminants tamed the appetites of the gods and made the "great providers" merciful".

Harris 1986d: 75: "The widespread prohibition on the slaughter of human beings for food is founded on the benefit side that in state societies, at least, people are exceedingly more useful alive than dead".

( 124) En este sentido deben entenderse las críticas de Diener y Robkin 1978, Bennett 1967, y Dunnell 1981. Cfr. Harris 1967a, 1978b: 17, 1985a: 235, y 1987a: 19-20.

( 125) Hamilton 1971: 199: "Harris seems to ignore the possibility that ecological imbalance may cause an "irrational" use of ideology to

maintain a relationship that no longer applies because institutional and environmental relationships have changed".

(126) Azzy 1974: 321: "how many people may die before a system is called negative-functioned? Harris (C.A. 12:200) admits that he believes the system to be suboptimal: "I repeat over and over that the numbers of cattle and people are not in any sense the 'best' possible balance which can be achieved". But that is the objective criterion for determining how far a system can deviate from the optimum and still be called positive-functioned".

(127) Harris 1974d: 323: "I hope that further comments about cattle in India that appear in Current Anthropology will be substantive and addressed to the many Indianists who are competent to continue the debate", tr.: "Espero que los futuros comentarios, acerca del vacuno de la India, que aparezcan en Current Anthropology, serán sustantivos, y se encargarán a los muchos especialistas en la India que existen y que son competentes para continuar el debate". Cuando Harris elaboró su teoría sobre la vaca sagrada de la India lo hizo a partir de investigaciones de otros indianistas pues él no iría a la India hasta 1976. Cuando Harris escribe esta crítica a C. Azzy, no había estado todavía en la India.

(128) Diferencia entre "reducción" y "reduccionismo" en Bueno 1987 e.

(129) Wallace 1980: 426: "Harris minimizes the theoretical importance of situations where important change in the mode of production is blocked by structural and superstructural components".

(130) Harris 1971a 4ª ed.: 333: "If as a result of the rewards given to or taken by the ruling class, the economic welfare of all classes steadily improves, it would seem inappropriate to speak of the people responsible for that improvement as exploiters".

(131) Concretamente por mecanismos que hemos llamado  $\alpha_2$ , situaciones I y II.

(132) Westen 1984: 640: "How, for example, does the greater availability of beef (Harris and Ross 1978) become a psychological preference for beef?".

(133) Paul y Rabinow 1976: 131: "1.- Nature rules the universe unchallenged, and people must, and do, submit to it. 2.- There is no intelligent or rational will or entity in the universe except for mo-

dem humans armed with the tool of science, which is , in turn, the only rational agency in the cosmos. It is therefore beholden upon those who adhere to the scientific world view to assume control of the world if chaos is to be avoided".

(134) Harris 1977a: XIII : "[...] I may be accused of seeking to imprison the human spirit within a closed system of mechanical relationships. But my intention is exactly the opposite. That a blind form of determinism has ruled the past does not mean that it must rule the future"

(135) Harris 1984f: 649: "the day critics like Westen abandon their purely destructive sophistries and offer a coherent and testable corpus of theories for explaining the evolution of cultural differences and similarities is the day I will take their epistemological and theoretical pronouncements seriously", tr.: "el día en que los críticos como Westen abandonen sus sofismas puramente destructivos, y ofrezcan un corpus de teorías coherentes y comprobables para explicar la evolución de las semejanzas y diferencias culturales, será el día en que yo me tome en serio sus pronunciamientos epistemológicos y teóricos".

(136) Harris 1979c: 160: "Cultural materialism holds that the transformation of social systems is usually (probabilistically) initiated by deviation amplifications within the infrastructure; that these usually then induce additional deviations and amplifications both within and between the other parts of the system".

(137) La utilización de ciertas estadísticas por parte de M. Harris y W. Divale (Harris 1976b) dió lugar a una encendida polémica en la que se acusó a estos autores de haberse inventado el sistema de la "supremacía masculina", a través de una manipulación de los datos (Norton, 1978). L. Hirschfeld, J. Howe y B. Levin critican también los censos utilizados por Divale y Harris y su mala aplicación del test "students t". Harris salió al paso de estas críticas en 1978d' y 1978j.

(138) Harris 1979c: 145: "The central weakness of dialectical epistemology is the lack of operational instructions for identifying causally decisive "negations" [...] Since there are no instructions for identifying the properties or components that are the crucial negations, dialectical relationships can never be falsified"



(139) Harris 1979c:163: "By stressing the feedback effect of structure and superstructure upon infrastructure in the name of dialectic, Marxist materialism rapidly dissolved itself back into its bourgeois origins, passing from dialectical materialism to structuralism, from structuralism to eclecticism, from eclecticism to idealism, and from idealism to obscurantism".

(140) Harris 1978b: 516: "I eschew 'dialectics' not because of any theoretical substantive abstinence from problems of evolving systems, but because the systemic processes which Hegel and Marx intended to denote in their 19th-century political and philosophical mode of discourse are more responsibly denoted in 20th century by the concepts of positive and negative feedback"

(141) Harris 1979c: 71: "As I have said in previous sections, infrastructure, structures, and superstructure constitute a sociocultural system. A change in any one of the system's components usually leads to a change in the others. In this regard, cultural materialism is compatible with all of those varieties of functionalism employing an organismic analogy to convey an appreciation of the interdependencies among the 'cells' and 'organs' of the social 'body'".

(142) Harris 1979c: 56: "Cultural materialists give highest priority to the effort to formulate and test theories in which infrastructural variables are the primary causal factors. Failure to identify such factors in the infrastructure warrants the formulations of theories in which structural variables are tested for causal primacy. Cultural materialists give still less priority to exploring the possibility that the solution of sociocultural puzzles lies primarily within the behavioral superstructure; and finally, theories that bestow causal primacy upon the mental and emic superstructures are to be formulated and tested only as an ultimate recourse when no testable etic behavioral theories can be formulated or when all that have been formulated have been decisively discredited".

(143) vid. cap. V, donde trataremos de la evolución sufrida por las teorías de Marvin Harris.

(144): "Los apóstoles son doce; Pedro y Juan son apóstoles, luego Pedro y Juan son doce".

(145) 1979c: 59: "Furthermore, the recurrence of such inventions as ceramics and metallurgy independently in different parts of the world under similar infrastructural conditions suggests that not even

the most original ideas happen only once [...] the conclusion seems inescapable that when the infrastructural conditions are ripe, the appropriate thoughts will occur, not once but again and again". (en mi traducción me alejo ligeramente del original para ajustar la cita).

(146) Sobre la diferencia ciencia, técnica, tecnología, vid. cap. I, párrafo A , y Bueno et al. 1987a, cap.I.

(147) vid. Harris 1968c: 143, tr.: 122, y Harris 1974a: 225-226.

(148) Harris 1979c: 59: "Thoughts in the minds of geniuses like [...] Leonardo da Vinci, who invented the helicopter in the sixteenth century, cannot assume a material social existence unless appropriate material conditions for their social acceptance and use are also present" (el subrayado es nuestro).

(149) Harris 1968c:232: "For no groups of men can will into existence whenever and wherever they choose, the apparatus of production -coup the poing, plows, or Bessemer converters- except in a definite order of progression. That order of progression corresponds precisely to what the combined efforts of archaeologists and ethnographers have revealed it to be. The unbroken chain of technological innovations which connects digital computers with Oldowan choppers does not admit of deviations or leaps (although the rate of change may conceivably vary rather widely). Stone tools had to come before metal tools; spears had to come before bows and arrows; hunting and gathering had to precede pastoralism and agriculture; the digging stick had to precede the plow; the flint strike-a-light had to be invented before the safety match; oars and sails had to precede the steamboat; and handicrafts had to precede industrial manufacture" (los subrayados aparecen en el original, pero la versión española prescinde de ellos).

(150) iniciales de Vertical Take Off and Landing: aviones de despegue y aterrizaje vertical.

(151) Harris 1976b: 527: "The perpetuation and propagation of warfare among band and village societies is explained as a response to the need to regulate population growth in the absence of effective or less costly alternatives".

(152) Resulta curioso comprobar como Harris (en 1974b: 125 y 128) cita varias obras de Lizot para apoyar sus tesis en contra de N. Chagnon. Sin embargo, el artículo de Lizot citado en el texto (1977), y que es claramente opuesto a la explicación ofrecida por el materialismo cultural, no aparece citado por Harris en ninguna de sus obras.

( 153) Es obvio que el yano mamo, lo mismo que otros pueblos primitivos, no podía inventar los anticonceptivos hormonales de tres fases, pues para ello se necesitan conocimientos biológicos y bioquímicos científicos, pero ¿cuáles fueron las causas que impidieron y retrasaron la utilización de los métodos anticonceptivos de barrera, cuya invención no tuvo lugar hasta entrado el siglo XVIII?

( 154) Sobre el distinto significado dado a "causa" y a "determinación", vid. supra al hablar del principio del determinismo infraestructural como principio gnoseológico de las relaciones.

( 155) vid. supra al hablar de los principios de las relaciones: el principio de la igualdad de los individuos humanos comparado con el principio cosmológico de la astrofísica.

( 156) vid. infra: cap. III, apdo. B.2.

( 157) vid. supra nuestro análisis al hacer la crítica a los principios de los términos.

( 158) Heinen 1975: 453: "Emic vs. etic turned out to be a spurious distinction (except for linguistics)", tr.: "La distinción emic/etic ha resultado ser espúrea (excepto en lingüística)".

(159) Paul 1976: 129-134, hace un análisis de los significados que da Harris a este vocabulario.

(160) En el apartado de bibliografía se puede ver una bibliografía harrisiana por temas que da cuenta de la variedad de problemas tratados por Harris. El libro Harris 1971a puede ser también útil en este sentido.

(161) Al potlach kwakiult, a los tabues dietéticos, a la homosexualidad contemporánea, a los problemas raciales, etc.

(162) véase en el apartado de bibliografía la bibliografía de, y sobre Harris desglosada por temas.

( 163) Así titula Harris el capítulo primero en 1974b.

(164) Harris 1965a, 1966c, 1967a y c, 1968c, 1971b, 1972f y h, 1974 b, c y d, 1975b, 1977a cap.12, 1978f, 1979a, 1981b, 1982a y 1985a cap. 3.

- (165) Harris 1979c: 38: "Male calves are starved to dead".
- (166) Harris 1979c: 62: "the victims of the caste system cannot base their behavior on long-term abstract calculations".
- (167) Sharma 1981: 498-99: "Why on earth should Hindus require an elaborate religious rationale to encourage a rational course of management which they would be pursuing anyway and which ought to justify itself?". En el mismo sentido vid. Alland 1975 refiriéndose al tabú del cerdo.
- (168) vid. supra en este capítulo al hacer la crítica a la distinción conductual/mental como principio gnoseológico de los términos.
- (169) Diener et al. 1978: 232: "cultural evolution is not the product a autonomous beliefs or environmental mechanics; cultural evolution results from social forces and social conflicts".
- (170) Diener et al. 1978: 229: "Starving cattle, like starving people, are poor evidence for 'positive functions'".
- (171) Heston 1971: 194: "Thus far, I have argued that the number of cattle in India is in excess because there are more females than necessary to maintain the present (and, I assume, needed) male population and to produce the present milk, hide, and dung supply. I have further shown that extra cattle are a real cost to the economy because the use of land for cattle feed competes with alternative human uses". Cfr.: Harris 1974b: 13, tr.: 31: Harris argumenta cómo los 30 millones de vacas de los que se quiere librar Heston pertenecen a las familias pobres que sólo tienen una vaca. Esto obligaría a 150 millones de personas a abandonar el campo y emigrar a las ciudades. Como vemos el enfoque económico de Heston se salta también las relaciones circulares (cfr.: Heston 1971: 206-209).
- (172) Simoons 1979: 468: "Almost all experts recognize that in India, as in its neighbors Pakistan and Bangladesh, common cattle and water buffalo are of vital importance to human livelihood. Despite this, many experts insist, certain Hindu views and actions on behalf of the sacred cow are, on balance, negative-functioned, and changes would be to India's ecological, economic and nutritional benefit".
- (173) Harris 1981b: 493, explica que no pretende que el número de vacas existentes en la India se pueda explicar exclusivamente por factores infraestructurales: "But this does not mean that I subscribe to the no-

tion that the influence of religious factors is as great as or greater than that of the etic-behavioral-demo-techno-econo-environmental [...] infrastructure", tr.: "Pero esto no significa que yo suscriba la idea de que la influencia de los factores religiosos es tan grande como, o más grande que la de la infraestructura conductual demo-techno-económico-ambiental".

(174) Diener et al. 1978: 228: "What Harris attempts to explain away as an efficiency resulting from ecological conditions is in fact an inefficiency resulting from social and political conflicts and contradictions", cfr.: Eichinger 1979: 230.

(175) Donald M. Nonini (1981: 496) cita a Freitag (1980), Yang (1980) y Parel (1969).

(176) Harris contesta a Simooms diciendo que por supuesto no hay nada que beneficie a las clases bajas que no beneficie también (lo mismo, e incluso más) a las clases dirigentes (Harris 1979a: 480 y 1986d: 78).

(177) Batra 1979: 476: "the present veneration of cows come after Brahmin revivalism and the injection of politics combined with hatred for beef-eating Muslims and British rulers"

(178) Nonini 1981: 497: "it was with the rise of the Hindu reform that the cow symbol became the cynosure for Hindu mobilization against both British rulers and Muslim countrymen (Freitag 1980, Parel 1969, Lodrick 1980, Batra 1979, Yang 1980)".

(179) Weizmann 1974: 322: "the trouble with this model is that neglects to consider that India is a very large country containing widely diverging geographic and climatic zones"

(180) Harris 1984b: 111: "Warfare was selected for culturally among bands and villages because it enhanced the well-being and survivability of individuals and groups by regulating the balance between population size and crucial local and regional ecological variables. Two forms of demographic regulation were involved: dispersion of bands and villages leading to the creation of no-man's-land plant and game refuges; and the limitation of local and regional population growth through combat deaths and/or the abuse and neglect of female infants and children, practices sustained by the priority warfare conferred on rearing male combatants". Lo mismo se dice sobre la guerra maring en Harris 1974b: 60, tr.: 69.

(181) Resulta interesante resaltar que Harris nunca llevó a cabo ningún estudio de campo sobre los maring o los yanomamo. Kenneth R. Good, estudiante de posgrado de la universidad de Gainesville (Florida), y discípulo de Harris, ha estado durante tres años y medio con los yanomamo y corrobora las tesis de Harris (Good 1986).

(182) Harris 1977a: 60: "Regulation of population growth through the preferential treatment of male infants is a remarkable "triumph" of culture over nature", tr.:62: "La regulación del crecimiento de la población mediante el trato preferente dado a los niños varones constituye un "triumfo" excepcional de la cultura sobre la naturaleza".

(183) Harris 1974b: 89: "The yanomamo have "eaten the forest" -not its trees, but its animals- and they are suffering the consequences in terms of increased warfare, treachery, and infanticide, and a brutal sex life", cfr.: Lizot 1977.

(184) vid. también Castille 1980, que considera dogmática la postura de Harris en este punto

(185) Harris 1979c: 90-91: "Like band-level populations, shifting cultivators lack benign or inexpensive alternatives for regulating population growth. This makes warfare theoretically the least costly of the available alternatives".

(186) Harris 1974b: 57: "I don't want to be labeled an advocate of war, so permit me to make the following disclaimer: I am saying that warfare is an ecologically adaptive lifestyle among primitive peoples, not that modern wars are ecologically adaptive".

(187) Harris 1974b: 51: "History books brim with details of wars in which the combatants struggled for mastery over trade routes, natural resources, cheap labor, or mass markets".

(188) Harris 1964b: 74: "that portion of behavior stream which is never replicated is of no interest to a science of culture". En el mismo sentido vid. Harris 1958d: 14.

(189) Harris 1983a: 2: "Anthropology is the study of humankind, of ancient and modern people and their ways of living".

(190) La definición de la antropología como ciencia del hombre (Edmonson 1968: 18-19), o como ciencia del hombre en cuanto creador de cultura (Dittmer 1960) sigue siendo un tópico dentro de la literatura antropológica.

(191) Harris 1983a: 16: "A culture consists of the socially acquired ways of thinking, feeling, and acting of the members of a particular society".

(192) G. Bueno (1972b) desde su teoría de los tres géneros de materialidad especial, analiza el hecho de que tanto los objetos naturales como los culturales participan de cada uno de estos tres géneros, siendo así que cuando falta alguno de estos tres componentes (primogénicos, segundogénicos o terciogénicos) no puede hablarse ya de cultura. De esta forma demuestra como "la oposición naturaleza-cultura es, ontológicamente, menos profunda que la oposición entre los tres Géneros de Materia, dos a dos" (Bueno 1972b: 467).

(193) Tylor 1871:1: "Culture [...] taken in its wide ethnographic sense is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society".

(194) véase singularmente Kroeber y Kluckhohn (1963) que tras examinar quinientas definiciones de cultura, diseñan una nueva definición que quiere ser una síntesis de todas las anteriores.

(195) por ejemplo, la psicología y la culturología, según el análisis de Leslie A. White: 1949: cap. VI.

(196) Nos vamos a referir aquí a culturas "tribales" o "preestatales" y no a culturas "barbaras" siguiendo las indicaciones de Bueno (1987b: 208) frente a sus obras anteriores (Bueno 1971a). De todas formas el arrinconamiento del término "bárbaro" por sus connotaciones peiorativas tiene el inconveniente de perder su sentido etimológico que está cargado de significación gnoseológica.

(197) Harris 1953: 369: "Urbanism, in this sense, is a one-way road, from which, once having embarked upon it, there is no turning back".

(198) Por ejemplo, en el Atlas etnográfico de Murdock y en su bibliografía asociada.

(199) Curiosamente, según Skinner, fué la aparición del alfabeto escrito lo que facilitó el desarrollo de las ideas mentalistas (Skinner 1974, tr.: 106). En la línea de Platón: "el pensamiento como diálogo del alma consigo misma".

(200) Esta es la vía que parece que siguen ciertos "antropólogos" norteamericanos, como lo demuestra una famosa tesis doctoral leída en la Universidad de California (Los Angeles): véase Castaneda: 1969. Sin embargo, las leyes científicas (y, en menor medida, las teorías filosóficas) no son el resultado de votaciones "democráticas".

(201) Cuando el origen de los rasgos culturales está ya en la sociedad occidental y es conocido por su Historia los componentes de nuestra cultura pasan a recibir otros nombres: los rasgos que son prescindibles podemos llamarlos subproductos (por ejemplo, las modas). Los rasgos imprescindibles, pero sustituibles, podemos llamarlos clásicos (por ejemplo, el cinematógrafo de los hermanos Lumiere es clásico con respecto a uno moderno). Los rasgos que son imprescindibles y no sustituibles podemos llamarlos fundamentales (por ejemplo, la ciencia, y hoy por hoy, algunas tecnologías como las metalúrgicas). Me parece que en la división de G. Bueno (1971a: 118-120) resultaría útil la diferenciación entre basal y fundamental, tal como proponemos, sin que por ello se vea afectada en lo demás.

(202) No nos extendemos más en la argumentación de esta postura pues ha sido ya tratada por Bueno (1971a y 1987b, fundamentalmente).

(203) vid. Harris 1978g, 1979e, 1983d, 1985a, 1972e, 1973c, 1981a, c y d, 1963b, 1968a, 1955, 1965b, 1956, 1963a, 1964c, 1970a, 1957, 1958d, 1968f y g, 1981c y d, 1982c, etc.

(204) Westen 1984: 640: "If the principle of infrastructural determinism cannot, for example, largely account for the differences between the political systems of the United States and the Soviet Union [...], then it does not appear very useful".

(205) Harris 1958d: 194: "Perhaps it is religion, more than language, which creates a division between English and French Canadians"

(206) Harris 1974b: 228: "We kept the war going in Vietnam because our consciousness was mystified by symbols of patriotism, dreams of glory, unyielding pride, and visions of empire. In mood we were exactly what the counter-culture people want us to become. We imagined we were menaced by slant-eyed devils and worthless little yellow men; we enthralled ourselves with visions of our own ineffably majesty".

(207) Harris 1977a: 235: "there is nothing inherent in human affairs to ensure material and moral progress".



(208) Harris 1958d: 67: "This experiment [la educación de los indígenas en la cultura occidental] was, like many others, both a success and a failure. On the positive side of the ledger it proved to Mexico once and for all that the Indian had the same capacity to learn as did non-Indian Mexicans [...] On the other side of the ledger, the experiment of the House on the Indian Student also proved that the Indians, once accustomed to urban life, preferred that life to that of their native villages"

(209) Mandelbaum 1956: 221: "the notion that anthropological method was perfected on simple and static primitives and is best used in studying primitives is [...] a misleading one".

(210) Harris 1975a: 68: "Tavris: What will happen to anthropology when the exotic tribes vanish? Harris: Anthropologists ran out of truly pristine tribal groups a long time ago. There are no untouched groups left. For the last 25 years anthropologists have primarily worked with peasants groups. Tavris: Where do you go from here? Harris: There will always be a need for good observers. The fact that the world is changing so fast should make it more important for anthropologists to chronicle events. If anthropologists can get themselves together enough, prove that they are reliable reporters of cultural phenomena, and get their research methods and theories together in a way to be useful to host countries, the field work won't dry up". En el mismo sentido Harris 1985b: 118 y 75-76.

# IV

PROBLEMAS DE DEMARCACION DEL  
MATERIALISMO CULTURAL

Realizar un estudio gnoseológico del materialismo cultural supone determinar las razones que dan unidad a esta estrategia de investigación, y discutir en qué medida su organización interna puede considerarse o no científica. Se trata de analizar las partes formales y el funcionamiento del materialismo cultural con el objeto de evaluar el grado de parecido con otras ciencias. Este ha sido el tema del capítulo tercero. Un estudio gnoseológico de la antropología de Marvin Harris implica también interesarse por los problemas de demarcación del materialismo cultural. Este será el tema del presente capítulo.

Bajo el título genérico de "problemas de demarcación del materialismo cultural" se agrupan tres tipos de cuestiones de diferente naturaleza. O, dicho de otra forma, la demarcación a la que hace alusión nuestro título puede referirse a tres niveles distintos. En primer lugar, será pertinente proponer criterios para diferenciar el materialismo cultural del resto de las escuelas antropológicas: difusionismo, funcionalismo, estructuralismo, etc. En segundo lugar, será necesario delimitar la antropología cultural de Harris frente a otras ciencias: lingüística, economía, sociología, Historia, etc. En este apartado habrá que referirse a las diferencias entre la antropología cultural y las antropologías médica y física. Por último, en tercer lugar, habrá que tratar el problema de la demarcación del materialismo cultural frente a otros tipos de conocimiento no científicos: resultará especialmente fructífera la discusión

de sus relaciones con la filosofía, pero también habrá que referirse a su distinción con respecto a los saberes no críticos, fundamentalmente la ideología.

Tal va a ser el contenido de este capítulo. Es necesario recordar, sin embargo, que los problemas de distinctio-  
ne scientiarum están intercalados con la organización gno-  
seológica de una disciplina, por lo que no debe extrañarnos que las tesis mantenidas en los asuntos de demarcación es-  
tán construidas sobre nuestro análisis del ejercicio del ma-  
terialismo cultural, realizado en el capítulo tercero, y so-  
bre la idea de ciencia expuesta en el capítulo primero. Pre-  
cisamente, esta articulación interna de nuestra teoría, uni-  
da a su eventual potencia explicativa y analítica, pueden  
ser indicadores de su grado de verdad.

# A

## EL MATERIALISMO CULTURAL Y SU RELACION CON OTRAS ESCUELAS ANTROPOLOGICAS

El estudio de la relación entre el materialismo cultural y el resto de las escuelas antropológicas debe pasar, necesariamente, por una diferenciación entre el ejercicio efectivo que se lleva a cabo en el campo de la antropología cultural y las representaciones (autorrepresentaciones) intencionales, metacientíficas, que los antropólogos elaboran sobre sus quehaceres. O, dicho de otro modo, las disputas entre escuelas, muchas veces, no nos remiten tanto a diferentes modos de ejercer la ciencia cuanto a diferentes formas de autorrepresentarse dicho ejercicio. Ejercicio y representación se comportan como conceptos conjugados (vid. cap. I). Dado que el análisis histórico de las relaciones entre los miembros de este par de conceptos es tarea que no podemos afrontar aquí, para simplificar, podemos entender sus relaciones a través de un mecanismo de articulación. Si hacemos corresponder el ejercicio con la práctica efectiva, operatoria, de los científicos cuando realizan sus observaciones y construyen sus teorías, la representación la coordinaríamos con una construcción de carácter metacientífico, filosófico o ideológico, que el científico realiza con el fin de autoexplicarse y reexponer su ejercicio. A menudo, las autorrepresentaciones de los científicos de todas las ciencias van unidas a tesis intencionales o normativas sobre lo que su ciencia debería ser, o acerca de los temas que su ciencia debería

tratar. Será tarea del filósofo de la ciencia estudiar si las autorrepresentaciones de los científicos se corresponden o no con su ejercicio efectivo.

Pues bien, cuando Harris polemiza con otras escuelas es tá confundiendo continuamente los planos del ejercicio y de la representación; el resultado es que, en una misma discusión, está mezclando materiales muy heterogéneos: modos distintos de ejercer la ciencia antropológica, autoconcepciones diferentes sobre objeto de estudio y método e, incluso, materiales tomados de ciencias que tienen campos operatorios bien delimitados, o posturas claramente metacientíficas, ideológicas y filosóficas.

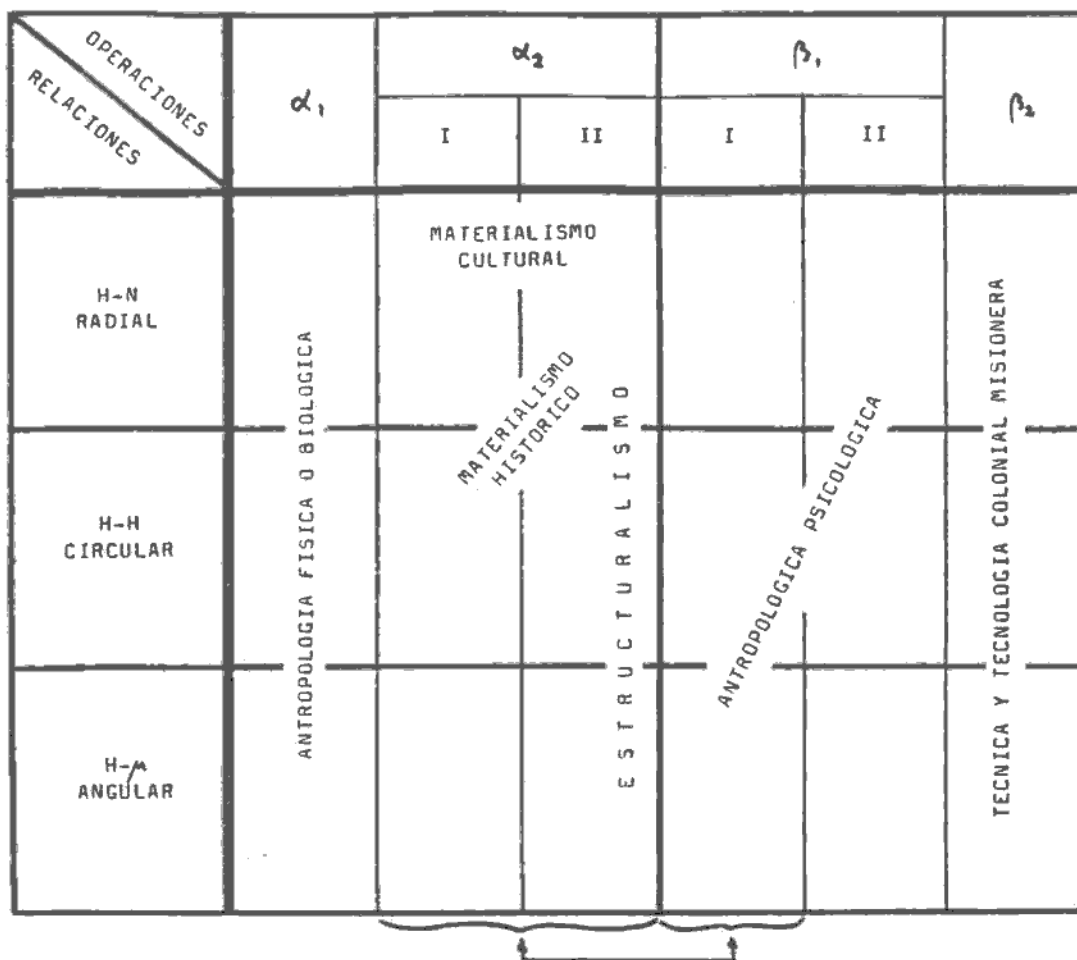
Harris presenta el materialismo cultural como alternativa frente a otro tipo de escuelas antropológicas que gozan de gran predicamento en el panorama universitario de los EE.UU. (Harris 1979c: 2ª parte): la sociobiología (Wilson), el materialismo dialéctico (Marx y Engels), el estructuralismo (Lévi-Strauss), el marxismo estructural (Godelier, Sahlins), el idealismo psicológico y cognitivo (R. Benedict, W. Goodenough), el eclecticismo (R. Lowie, D. Lewis, E. Service), y el oscurantismo (la fenomenología, Castaneda, Silverman). Dedicó un capítulo a refutar dialógicamente cada una de estas escuelas, y a mostrar las ventajas del materialismo cultural frente a estos otros enfoques. Sin embargo, estas siete "escuelas rivales" no son gnoseológicamente conmensurables, pues unas son ciencias distintas (la biología), otras son auténticas escuelas antropológicas (el estructuralismo) y, por último, otras son más bien posturas filosóficas (el escepticismo) o ideológicas (el oscurantismo).

Si hacemos un estudio de las diferentes operaciones y

relaciones que aparecen en el campo de la antropología cultural, podremos evaluar en qué medida el ejercicio de los antropólogos determina diferentes posibilidades de actuación dentro de la categoricidad antropológica. Es decir, podremos saber si las diferentes escuelas antropológicas reflejan modos diversos de ejercer la ciencia o, por el contrario, sólo designan autorrepresentaciones de los antropólogos.

En el capítulo anterior hemos diferenciado tres tipos de relaciones entre los términos del campo antropológico: radiales (H-N), circulares (H-H) y angulares (H- $\mu$ ). Hemos hablado también de dos metodologías operatorias diferentes ( $\alpha$  y  $\beta$ ) dependiendo de que el científico reconstruya o no las operaciones del sujeto al que estudia. Distinguíamos también metodologías  $\alpha_1$ ,  $\alpha_2$ ,  $\beta_1$  y  $\beta_2$ . En  $\alpha_1$  las operaciones del sujeto al que se estudia desaparecen como tales. En  $\alpha_2$  se suponía que eran fenoménicas y que debían explicarse regresando a componentes genéricos (situación I) o específicamente humanos (situación II). En  $\beta_1$  las operaciones del sujeto que aparece como término del campo eran reconstruidas efectivamente (situación I) o se actuaba sobre el sujeto para dar lugar a otras operaciones (situación II).  $\beta_2$  suponía ya una interrelación total entre el científico y el sujeto que fuera su objeto de estudio, llevándonos a hablar de técnica o tecnología, más que de ciencia.

Construyendo una matriz de doble entrada con las operaciones y relaciones al nivel de los términos simples del campo antropológico tendríamos el siguiente cuadro:



Recorriendo el cuadro, de izquierda a derecha, podemos ver: la antropología física, o antropología biológica, o sociobiología, intentaría hacer un estudio de las relaciones entre el individuo y la naturaleza no numinosa (termodinámica, fisiología, ecología), de unos individuos con otros (zoología), y de los individuos humanos con el resto de los animales (nuevamente, ecología y zoología). Todas estas relaciones se construirían mediante mecanismos  $\alpha_1$ -operatorios en los que las operaciones de los sujetos quedan absorbidas en



sus componentes anatómicos, fisiológicos y genéticos. Eventualmente se podrían utilizar metodologías  $\alpha_1$  I en los campos de la ecología humana.

Las metodologías  $\alpha_2$  creemos que son las propias del ejercicio antropológico, aunque (como indican las flechas inferiores) nunca se puede prescindir de una cierta utilización de metodologías  $\beta_1$  I. Esto es así debido a que es necesario reconstruir las operaciones de los nativos aun cuando sea para suponer que son fenoménicas. Hemos incluido el materialismo cultural, el materialismo histórico, y el estructuralismo, dentro de las metodologías  $\alpha_2$  porque es en las construcciones llevadas a cabo por cursos  $\alpha_2$  donde estas escuelas hacen residir el momento semántico esencial de la ciencia: las explicaciones logradas mediante operaciones  $\beta_1$  son fenoménicas frente a las logradas por operaciones  $\alpha_2$ . Dentro de este grupo, el materialismo cultural aparece sólo en los espacios relacionales radiales, ya que, como ya hemos argumentado, tiende a reducir las relaciones circulares y las angulares, a las radiales. El concepto de explotación, el de invención tecnológica, el concepto de escasez y el de evolución cultural, están reducidos en el materialismo cultural a sus aspectos radiales. El materialismo histórico y dialéctico, por el contrario, considerarían pertinentes las relaciones circulares y en ésto se diferenciarían, fundamentalmente, del materialismo cultural. Cuando Harris arremete (1979c: cap. 6, 1968c: cap. 8) contra la dialéctica como una aberración hegeliana del materialismo histórico, está incurriendo en una discusión metaantropológica. Como ya hemos visto, Harris utiliza la dialéctica bajo el nombre de retroalimentación negativa. Por tanto, la diferencia Harris/

/Marx no radica en que Harris sea analítico y Marx dialéctico sino en los diferentes tipos de dialécticas ejercidos y, sobre todo, en el sector sintáctico de las relaciones: el materialismo cultural considera que sólo son esenciales las relaciones radiales; el materialismo histórico considera que las circulares son esenciales para explicar la evolución cultural. También podrían encontrarse diferencias entre materialismo cultural y materialismo histórico en el hecho de que el último elabora necesariamente los aspectos circulares (por ejemplo, las relaciones de producción) a un nivel operatorio  $\beta_1$  con lo que, en rigor, tendría que aparecer sobrepasando los límites metodológicos  $\alpha$  en nuestro cuadro. El estructuralismo sería un caso de metodología operatoria  $\alpha_2$  II, y se desplegaría en todo tipo de relaciones, radiales, circulares y angulares. Se diferencia de los materialismos en que no utiliza la situación I de las metodologías  $\alpha_2$  ya que, en sus explicaciones, regresa a componentes específicamente humanos, culturalológicos.

Las metodologías  $\beta_1$  están ocupadas íntegramente por la antropología psicológica que, en sus diferentes versiones, es capaz de recoger relaciones radiales, circulares y angulares. Esta sería la "escuela" que Harris llama "idealismo psicológico y cognitivo". Por último, en las metodologías  $\beta_2$  la antropología se convierte ya en una serie de técnicas y tecnologías propias de los colonizadores y misioneros (vid. cap. I).

Debemos llamar la atención sobre lo siguiente: la antropología biológica recorre solamente metodologías  $\alpha$ -operatorias, lo cual la convierte en una ciencia físico-natural con un sólo plano operatorio. La antropología psicológica

o cognitiva también recorre un solo plano operatorio, pero esta vez es un plano  $\beta$ . Esto debe interpretarse considerando que este tipo de antropología: 1.- o es una mera representación de un ejercicio psicológico que incluye los dos planos ( $\alpha$  y  $\beta$ ), o 2.- no es propiamente una ciencia o una escuela antropológica sino una técnica psicológica.

La tesis según la cual la antropología biológica y la antropología psicológica no son propiamente "escuelas antropológicas" se confirma si estudiamos el diferente nivel de constitución de los términos complejos en estas disciplinas y en la antropología cultural. Como ya quedó dicho en su momento (vid. cap.III: A), los términos complejos específicos de la antropología cultural son los rasgos culturales y las diferentes culturales tribales. Analizando las partes de estos términos complejos se pueden realizar comparaciones entre rasgos de diferentes culturas, estudios de todos los rasgos de una sola cultura, y estudios evolutivos de rasgos y culturas. Pero el nivel pertinente de los términos complejos de la antropología biológica y la antropología psicológica no son ni los rasgos, ni las culturas, sino los individuos. El raziólogo, el zoólogo, el fisiólogo, o el anatomista, toman al individuo como un término complejo que es a su vez divisible en partes. El psicólogo también tiene que trabajar al nivel individual pues si no, se convierte en sociólogo.

Nuestro cuadro fue capaz de albergar a la vez, tanto a la antropología biológica como a la antropología cultural, porque atendió a las relaciones de unos sujetos con otros, o con cosas y animales. Pero los sujetos son términos complejos para la antropología biológica y para la antropolo-

gía cognitiva pero, sin embargo, son términos simples (no analizables) para la antropología cultural entendida como ecología humana (Harris) o como culturología (White).

La única ocasión en la que Harris utiliza al sujeto humano como término complejo es cuando estudia la lactofobia de chinos, japoneses y coreanos (Harris 1985a: 130 y ss.). Entonces nos ofrece una explicación basada en la lactasa-deficiencia que implica dividir al sujeto en partes bioquímicas: la especie humana no está preparada para digerir la lactosa (azúcar complejo de la leche); sólo los europeos, y sus descendientes, han logrado adaptarse genéticamente, a través de muchas generaciones, desarrollando un nuevo encima, la lactasa, capaz de fraccionar la lactosa. Nuestra lactofilia, en consecuencia, va unida a nuestra capacidad para producir lactasa. Los individuos no adaptados al consumo masivo de leche son lactasa-deficientes y, por tanto, lactófobos. La explicación del tabú lácteo se construye por vía biológica, pero el mismo Harris advierte (loc. cit.) que éste es el único caso de tabú dietético que incluye adaptaciones genéticas (y que, por tanto, tiene que considerar al sujeto humano como término complejo).

Nuestro análisis de las metodologías operatorias y del nivel de términos complejos pertinentes para cada ciencia nos ha valido ya para determinar que ni la antropología biológica ni la antropología psicológica pueden considerarse "escuelas antropológicas" alternativas al materialismo cultural. La antropología biológica es una disciplina categorial que estudia a los individuos en cuanto que divisibles en partes. La antropología biológica es una ciencia natural

que se mueve, exclusivamente, en un plano  $\alpha$ -operatorio. La polémica con la sociobiología (Harris 1979c: cap. 5, 1978c, 1978e) no es una discusión entre escuelas sino un problema de demarcación entre dos ciencias distintas: la antropología biológica, que se construye por vía  $\alpha$ -operatoria (especialmente  $\alpha_1$ ), y la antropología cultural, que necesita cursos operatorios  $\beta$ , aunque sólo sea para presentarlos como fenoménicos. La antropología biológica tiene que considerar a los sujetos como términos complejos característicos de su construcción. No así la antropología cultural, para la que los individuos son términos simples (y, por tanto, opacos) de su campo.

La polémica con el idealismo psicológico y cognitivo, como toda la polémica entre cognitivistas y conductistas, es una discusión metacientífica que se mueve en la dicotomía tradicional ser/conciencia, conducta/mente (Fuentes 1985a, 1985b, 1985c, 1987). Por otra parte, si consideráramos la psicología como una ciencia, sus términos complejos específicos serían los sujetos en cuanto divisibles en conductas, y las metodologías operatorias serían fundamentalmente  $\beta_1$ . Por tanto, su demarcación del campo de la antropología cultural es inmediata, pues en éste los términos complejos característicos son los rasgos culturales y las culturas, y las operaciones discurren, fundamentalmente, por cursos  $\alpha_2$ . De cualquier modo, la antropología psicológica, o es una mera representación, o es una técnica, ya que no existen construcciones esenciales claras, ni modi sciendi característicos que nos hagan pensar en su estatuto científico.

El cuadro anterior, al analizar el ejercicio de las ciencias antropológicas a partir de sus elementos simples (individuos, cosas, animales), no resulta demasiado fértil a la hora de diferenciar, en el ejercicio, las diferentes escuelas que, históricamente, han aparecido en la antropología cultural. Para ello tendremos que fijarnos en las diferentes relaciones que se establecen entre los términos complejos característicos de la categoricidad antropológica. Ya hemos dicho que el nivel específico de términos complejos construidos por la antropología cultural incluye, fundamentalmente, dos tipos de términos. las diferentes culturas tribales y los distintos rasgos culturales. Conjugando rasgos y culturas en una matriz de doble entrada, G. Bueno construye el siguiente cuadro donde aparecen las escuelas antropológicas diferenciadas por las relaciones que, en su ejercicio, establecen entre estos términos (Bueno 1971a: 131):

RASGOS CULTURAS	1	2	3	4	5	...	...	10.000	ESTRUCTURALISMO
I	I.1	I.2	I.3	I.4	I.5	...	...	I.10.000	FUNCIONALISMO
II	II.1	II.2	II.3	II.4	II.5	...	...	II.10.000	
III	III.1	III.2	III.3	III.4	III.5	...	...	III.10.000	
IV	IV.1	IV.2	IV.3	IV.4	IV.5	...	...	IV.10.000	
V	V.1	V.2	V.3	V.4	V.5	...	...	V.10.000	
...	...	...	...	...	...	...	...	...	
...	...	...	...	...	...	...	...	...	
DCXX	DCXX.1	DCXX.2	DCXX.3	DCXX.4	DCXX.5	...	...	DCXX.10.000	
MORFOLOGISMO	DIFUSIONISMO							EVOLUCIONISMO	

Podemos perseguir en él diferentes modos de ejercer la antropología, y no sólo diferentes teorías representacionales antropológicas. Cuando se ponen en relación las cabeceras de las columnas, se construyen estructuras ideales, las del estructuralismo de Lévi-Strauss. Si componemos las cabeceras de las filas verticalmente, construiremos "áreas culturales" en la línea del morfologismo de Boas y Lowie. Si seguimos una sola fila, estaremos estudiando los diferentes rasgos de una sola cultura y proponiendo esquemas para su articulación: es el funcionalismo de Malinowski. Si seguimos verticalmente una sola columna, podremos estudiar cómo se difunde un determinado rasgo cultural (Kroeber). Cabe una última posibilidad: se trataría de combinar a la vez cuadros pertenecientes a filas y a columnas distintas tal como hace la perspectiva del evolucionismo cultural de Morgan, pero también el materialismo cultural de Marvin Harris (1).

La polémica de Harris con el estructuralismo habría que entenderla, entonces, del siguiente modo (Harris 1976c, 1979c: cap. 7). En el ejercicio:

1.- Se refiere a dos modos distintos de establecer relaciones entre los términos de campo antropológico: 1.a.- los términos simples son relacionados indistintamente por el estructuralismo mientras que el materialismo cultural supone que las relaciones radiales determinan el resto; 1.b.- el estructuralismo sólo atiende a rasgos culturales para intentar establecer estructuras relacionales ideales entre ellos, por lo que puede ser considerado como una especie de formalismo; el materialismo cultural atiende a rasgos y culturas desde una perspectiva evolucionista (siguiendo la diagonal

del cuadro anterior).

2.- La polémica Harris/Lévi-Strauss tiene que ver también con la utilización de metodologías operatorias diferentes: Harris utilizaría un bricolage operatorio que intenta mantenerse en las metodologías  $\alpha_2$  I; Lévi-Strauss, sin embargo, realiza sus construcciones en virtud de metodologías  $\alpha_2$  II, aunque también haya tramos  $\beta$ -operatorios.

Ahora bien, las polémicas entre Harris y Lévi-Strauss se mueven muy a menudo en el terreno de la representación de la teoría antropológica. En este sentido, Harris mantiene una postura materialista cientista y, normalmente, conductista. Lévi-Strauss, por el contrario, propone esquemas idealistas y mentalistas, y lleva las propuestas del relativismo cultural hasta extremos que hacen desaparecer la diferencia entre los conocimientos científicos y los no científicos.

La distinción entre el materialismo cultural y el materialismo histórico y dialéctico, y marxismo, no puede interpretarse fijándonos en el cuadro anterior, y ello porque materialismo histórico y cultural son ambas dos escuelas evolucionistas que se interesan por los problemas de transformación de unas culturas en otras. El cuadro que pusimos en primer lugar resulta fértil para su demarcación, pues en el materialismo cultural se da preferencia causal a las relaciones radiales, mientras que el materialismo histórico considera que el motor de la historia es la dialéctica entre las clases, remitiendo las causas del cambio cultural a las relaciones circulares.

La crítica realizada por Harris a las estrategias de investigación eclécticas y oscurantistas (Harris 1979c: caps.



10-11) debemos entenderlos como críticas metaantropológicas, más que como diferentes formas de ejercer la antropología cultural. O, dicho de otro modo, el eclecticismo y el oscurantismo no son escuelas dentro de la antropología categorial sino que más bien son concepciones filosóficas sobre la ciencia y sobre el hombre. Se trata de posturas de carácter escéptico. El oscurantismo descrito y criticado por Harris es un escepticismo radical donde la ciencia se iguala con el mito, la magia o la religión. Pero esta postura no es ni crítica, ni hipercrítica, sino ideológica: es la ideología de Carlos Castaneda, que pretende hacer pasar por científica una "investigación" que, al margen de su interés privado, es completamente acrítica y dogmática (Castaneda 1968).

El eclecticismo es también una tesis metacientífica sobre la imposibilidad de decidir de una forma general cuáles son las causas que llevan a las diferentes culturas. Normalmente aparece ligado a un descripcionismo gnoseológico y, como representación filosófica, es compatible con cualquiera de las escuelas antropológicas presentadas en el segundo cuadro. Harris se opone al eclecticismo en virtud de su principio del determinismo infraestructural conductual etic. Pero este principio, en la medida en que no está definido operatoriamente desde dentro de la categoricidad antropológica (como vimos en el capítulo III), puede considerarse más bien una proposición metacientífica, que formaría parte de una filosofía de la historia o de la cultura. En el tercer apartado de este capítulo hablaremos más detalladamente de las relaciones entre la antropología de Harris y la filosofía.

Resumiendo: las escuelas que Marvin Harris considera alternativas al materialismo cultural constituyen un conjunto heterogéneo de disciplinas. Algunas de las "escuelas rivales" son ciencias: antropología biológica. Otras son técnicas : la psicología, o representaciones metacientíficas erróneas: el idealismo cognitivo. Otras son posturas claramente filosóficas que se oponen a los componentes filosóficos del materialismo cultural: el eclecticismo y el oscurantismo. Otras veces son auténticas escuelas antropológicas que pueden diferenciarse por los tipos de operaciones y relaciones utilizadas en el ejercicio antropológico: el estructuralismo y el materialismo histórico. De todas formas, en estos últimos casos, siguen mezclándose cuestiones de representación y de ejercicio: por ejemplo, la crítica a la dialéctica del materialismo histórico es vacua, pues el materialismo cultural admite procesos de retroalimentación negativa, y encubre una efectiva diferencia en los tipos de relaciones considerados pertinentes.

# B

## EL MATERIALISMO CULTURAL Y SU RELACION CON OTRAS CIENCIAS

Para Marvin Harris la antropología general es una disciplina científica global y comparativa que se subdivide en cuatro ciencias diferentes: la antropología física, que reconstruye la evolución humana mediante el estudio del registro fósil y analiza los aspectos que son heredables genéticamente en nuestra especie. La arqueología, que estudia las culturas de edades pasadas intentando establecer secuencias de evolución cultural. La antropología cultural, que describe y analiza las culturas del pasado y del presente. Y, por último, la antropología lingüística, que estudia los diversos lenguajes hablados por los humanos, interesándose por su historia e influencias mutuas (Harris 1983a: 2-4):

La antropología es el estudio de la humanidad. Sus cuatro grandes ramas son la antropología social o cultural, la antropología lingüística, la antropología física y la arqueología. Su aproximación característica descansa en su perspectiva global, comparativa y multidimensional. (Harris 1983a: 16)  
(2)

Nuevamente, la sencillez aparente de los esquemas harrisianos reúne un conjunto de disciplinas de naturaleza muy diversa. Además, la caracterización de la antropología general como una ciencia de ciencias, con una perspectiva especial, global, multidimensional y comparativa, resulta gnoseológicamente oscura. Harris mezcla bajo el rótulo de antropología general una serie de contenidos heterogéneos: la antropología física o biológica, que es una ciencia físi-

co-natural donde aparece el hombre al lado de los restantes seres vivientes; la arqueología, cuyo estatuto científico va ligado a la Historia, pues en su campo aparecen reliquias y relatos; la antropología cultural, que opera con los contenidos de las culturas preestatales; y, por último, la antropología lingüística, que es un mero desideratum, una quimera gnoseológica.

Los problemas de demarcación del materialismo cultural con respecto a otras ciencias humanas hay que entenderlos en relación con las tesis sobre el alcance gnoseológico de la distinción entre las culturas preestatales y la cultura occidental. En el último apartado del capítulo tercero, ha sido tratado este asunto. Vimos cómo el campo de la antropología cultural como ciencia se corresponde con los contenidos de las sociedades tribales, autárquicas y ágrafas. El estudio comparativo de estas culturas aisladas puede conducir a un cierto cierre operatorio que asegure la unidad de esta categoría antropológica (siguiendo la tesis de Bueno en 1971a y 1987b). La determinación de una ciencia del hombre, antropología general, o de la cultura, antropología cultural, es meramente intencional. Se trata de una representación metacientífica que choca con el ejercicio efectivo de las ciencias: son muchas las ciencias que estudian al hombre o la cultura. Suponer que existe una antropología general que incluya las antropologías física, cultural y lingüística, y la arqueología, resulta una pretensión que no se corresponde con la organización y articulación de estas disciplinas. Además, la antropología general de Harris, tal como él mismo la presenta (1971a), excede con mucho estos cuatro saberes. En el manual introductorio de Harris

podemos encontrar contenidos de la psicología (1971a: cap. 25), de la historia del arte (cap. 24), de la sociología (caps. 17-18-19), de la economía política (cap. 13), etc. Suponer que existe una ciencia que englobe a todas éstas resulta una representación errónea del estado de la cuestión. La mera yuxtaposición enciclopédica de conocimientos científicos sobre el hombre no forma, ni tiene por qué formar, una ciencia. La unidad de la antropología general es meramente temática, acumulativa, pues no hay un cierre de un sistema de operaciones entre los términos diversos que la componen. Para que un conjunto de términos dé lugar a una categoría científica tienen que existir unas operaciones materiales cerradas de un modo muy peculiar (vid. cap. I). Por esta razón, los contenidos de los manuales de antropología general son un conjunto disperso de conocimientos sobre el hombre, con una unidad meramente temática. En el caso del materialismo cultural se intenta cohesionar todos esos contenidos diseminados haciéndolos confluír en la demostración de la verdad del principio del determinismo infraestructural conductual etic. Pero esta forma de proceder es un caso de reduccionismo, ya que las distinciones infraestructura/estructura/superestructura, etic/emic, conductual/mental no son verdaderos principios gnoseológicos de los términos de ningún campo. Más bien se trata de presupuestos filosóficos, externos a la categoría antropológica, pero mucho más todavía a las ciencias sociales, lingüísticas o económicas. Lo mismo ocurre con el principio del determinismo.

La relación entre la antropología general y la Historia, la lingüística, o la sociología, no puede ser del tipo todo/parte, ya que una disciplina formada por varias ciencias

no es una ciencia, sino un proyecto metacientífico. Nuestra tesis no puede ser más clara: la antropología general no existe como ciencia (desde los presupuestos del capítulo primero de esta obra).

En otras ocasiones, Harris hace que sea la antropología cultural la que asuma el papel coordinador (más bien, polarizador) de los contenidos de la Historia, la sociología, la economía, etc. Este es el caso de su libro Cultural Anthropology (1983a).

A pesar de las perspectivas armonistas que pretenden que todas las ciencias humanas contribuyen de algún modo a aumentar nuestro conocimiento sobre el hombre, el hecho es que hay un continuo enfrentamiento entre la antropología cultural de Marvin Harris y otras disciplinas científicas. En el apartado primero de este capítulo ya hablamos de las diferencias entre el materialismo cultural y la antropología física y la psicología. Vamos a referirnos ahora a sus relaciones con la Historia, la lingüística, la economía y la sociología. Posteriormente hablaremos de las disciplinas categoriales antropológicas.

#### 1.- MATERIALISMO CULTURAL E HISTORIA

El materialismo cultural pretende determinar las causas de las diferencias y semejanzas entre las culturas, y las razones por las que unas culturas dan paso a otras. La cultura occidental será una más dentro de las conocidas a través del registro etnográfico. Como consecuencia, el materialismo cultural debe preocuparse por la historia para reexponerla de acuerdo con los principios del determinismo infra-

estructural. Esto es lo que hace Harris en su obra Kanibals and Kings (1977a), fundamentalmente. En el momento en que Harris se interesa por la historia de la cultura occidental, la antropología cultural entra en conflicto directo con la Historia. Las sociedades tribales y aldeanas son ahistóricas debido a la falta de relatos escritos: las culturas preestatales ágrafas están fuera del tiempo histórico como también lo están las sociedades de insectos (Bueno 1971a: 101). La aparición de la ciudad, y de la escritura, marca la posibilidad de realizar estudios históricos; es la escritura la que nos permite relacionarnos con las sociedades pasadas a través de los relatos.

Los conflictos entre materialismo cultural e Historia son una consecuencia del intento de estudiar la cultura occidental desde la antropología cultural. Ya hemos argumentado cómo el ejercicio operatorio característico de la antropología cultural toma como términos las diferentes culturas tribales. Las culturas preestatales forman una totalidad de tipo distributivo (D), cuyas partes son finitas, clausuradas, debido a la existencia de un número ya delimitado de culturas preliterarias cuyo aumento no es previsible. La cultura civilizada, sin embargo, es una totalidad de tipo atributivo (T), abierta, infecta, inacabada, indefinida (Bueno 1971a: 92-102), que, además, contiene virtualmente en su interior todas las demás culturas ágrafas como situaciones primitivas o degeneradas. La organización de la antropología cultural en torno a una totalidad distributiva es la que permite la utilización del método comparativo, y abre la posibilidad de establecer relaciones entre las diferentes culturas tribales, y entre los diferentes rasgos

culturales.: relaciones de difusión, de evolución cultural, de funcionalidad, morfológicas, etc. La Historia, por el contrario, implica la construcción de la idea de Humanidad o de sociedad universal, y se aplica al estudio de una totalidad atributiva (T). Los materiales históricos sólo admiten una ordenación correlativa cuya unidad y globalización es posible en virtud de ideas extracategoriales: filosóficas, religiosas, ideológicas, etc. (Bueno 1983a: 12)

El materialismo cultural supone que no existe un hiato gnoseológico entre las sociedades preestatales y la sociedad civilizada y, consiguientemente, trata una totalidad atributiva (T), infecta, inacabada, como si fuera una totalidad distributiva (D), perfecta, clausurada. Pero esta tesis gnoseológica implica el ejercicio de una determinada filosofía de la Historia que presupone la existencia de una Historia total del género humano o de la cultura. La Historia construida por el materialismo cultural se concibe, entonces, como una ciencia nomotética capaz de exponer periodológicamente la evolución cultural de las sociedades tribales, pero también de la cultura occidental (Bueno 1983a: 28).

Efectivamente, Harris argumenta cómo el materialismo cultural tiene la ventaja, sobre el materialismo histórico, de poder aplicarse indistintamente a todas las culturas, tanto tribales como estatales:

Por supuesto, el marxismo es también importante para el estudio de los pueblos sin historia, al igual que para el de las sociedades históricas. Pero el materialismo histórico tiene, en sí mismo, un límite. Por eso hablo de materialismo cultural, que se extiende a la interpretación de todas las culturas con independencia de límites cronológicos. (Harris 1985b tr.: 74)(3).



Las construcciones del materialismo cultural a la hora de explicar la evolución histórica y prehistórica descansan sobre dos supuestos gnoseológicos extracategoriales: 1.- la creciente presión demográfica que lleva irremisiblemente a un agotamiento de los recursos, 2.- un fin distributivo general según el cual el individuo sigue una conducta optimizadora o económica: obtener el máximo beneficio con el mínimo esfuerzo (Bueno 1980a: 36-37 y 89). El individuo se adapta al aumento constante de la población a través de las innovaciones tecnológicas y culturales. Los diferentes modos de producción se suceden conforme se van agotando las posibilidades de sostener un contingente humano que aumenta sin tregua. El horizonte de nuestro futuro histórico se amplía en la actualidad, ya que el descubrimiento de tecnologías anticonceptivas hormonales, inocuas y seguras, hace que el hombre pueda influir ya, de un modo determinante, sobre el número de individuos que quiere procrear.

La Historia construida por el materialismo cultural está determinada por las relaciones radiales y constreñida por la capacidad finita, limitada e inelástica del planeta, considerado como un gigantesco nicho ecológico. La narración histórica cobra así un cierto tinte mítico (Harris 1977a) donde el hombre lucha por reconciliarse con la naturaleza a través de las adaptaciones culturales (circulares y angulares), y a través de la técnica, la ciencia y la tecnología. Desde el punto de vista de las operaciones, se ejerce una yuxtaposición de mecanismos  $\alpha$  y  $\beta$ : la presión demográfica y el agotamiento ecológico son determinantes  $\alpha$ -operatorios; la adaptación cultural, estructural y superestructural, y la invención técnica y tecnológica, proceden por

cursos  $\beta$ -operatorios pero, al cabo, están determinados por la presión ecológica.

Las limitaciones del enfoque antropológico, cuando se aplica al estudio de la cultura civilizada, ya han sido comentadas en el capítulo anterior. Hemos visto la imposibilidad de reconstruir, desde un determinismo radial y  $\alpha$ -operatorio, los orígenes históricos del tabú dietético de la vaca sagrada en la India. Tampoco se pueden entender las causas de las guerras entre estados, que son una parte sustancial del argumento de la Historia. También hicimos alusión a la imposibilidad de reconstruir la historia interna de la técnica, la ciencia y la tecnología que, desde los modelos ecológico y evolutivo, resultan mecanismos adaptativos opacos: el caso estudiado de la invención del helicóptero puede servir de ejemplo de las limitaciones del materialismo cultural cuando estudia nuestra cultura.

Aunque nadie duda de la influencia de los modos de producción sobre el desarrollo científico-técnico (cfr. Farrington 1946, 1969, Bueno 1971b), sin embargo, no parece que la historia interna de las ciencias y de la tecnología se deduzca de los diferentes modos de producción. Otro tanto ocurre con la historia del arte occidental que, al ser estudiado por el materialismo cultural (Harris 1971a: cap. 24, 1983a: cap. 11), se reduce a la tesis metaantropológica, gnoseológica, o filosófico-crítica, de la similitud de nuestro arte con el arte primitivo.

La demarcación entre antropología cultural e Historia resulta perfectamente posible si nos atenemos a los diferentes tipos de términos complejos (fisicalistas y fenomenológicos) característicos de cada una de estas dos disciplinas.

La antropología cultural se construiría, como ya quedó dicho, alrededor de las diferentes culturas preestatales, y de sus rasgos culturales. La Historia lo haría a partir de las reliquias y los relatos. Las ruinas, los vestigios, los documentos, los monumentos, son reliquias:

Las reliquias son restos dotados de un nombre (operatorio) aunque este nombre sea desconocido. Este es, probablemente, el criterio más profundo, aunque no siempre aplicable, para establecer la distinción entre reliquias y los restos paleontológicos. (Bueno 1978b: 9)

Las reliquias son objetos presentes que se supone (β-operatoriamente) fueron fabricadas por hombres parecidos a los actuales. El científico edifica, reconstruye, la historia a partir de esos restos presentes, estableciendo relaciones entre ellos. Pero dentro de la clase de las reliquias hay un grupo con una especial significación gnoseológica: determinadas reliquias escritas que nos narran hechos ocurridos en el pasado, los relatos. Reliquias y relatos son dos tipos distintos de términos, ya que mediante su operación y relación forman clases de equivalencia diferenciables (Bueno 1978b: 11).

Más complejas de determinar resultan las relaciones entre antropología cultural y arqueología. Su aparente proximidad gnoseológica deriva, en parte, del hecho de que en algunas ocasiones los arqueólogos deben llevar a cabo estudios de culturas de las que sólo se conservan reliquias. Este hecho lleva a J. Price a considerar que la separación entre antropología y arqueología es improductiva, ya que el pasado prehistórico y el presente pueden ser explicados en el mismo paradigma: el materialismo cultural de Harris es,

entonces, la única estrategia de investigación que asegura que, a partir de restos materiales no escritos, se puede estudiar la sociología, la política, y la superestructura de las sociedades extintas (Price 1982: 713-715, 730-733). Sin embargo, Price no tiene en cuenta que los arqueólogos estudian estados primitivos estratificados:

parece que se han adherido más pronto al materialismo cultural los investigadores de sociedades relativamente simples, mientras que los prehistoriadores, que estudian sociedades más complejas, han sido mucho más escépticos. (Conrad 1981: 4) (4)

El pormenorizado estudio de Geoffrey W. Conrad sobre la "herencia partida" en los imperios peruanos antiguos pone de manifiesto que a partir de reliquias no escritas también se pueden construir relaciones circulares, y se pueden seguir cursos operatorios (Conrad 1981). Allison Paulsen (1976, 1981) ofreció una explicación de la expansión de los imperios Inca y Chimu basándose en unas supuestas variaciones climáticas. William Isbell (1978, 1981) ofreció una explicación de este fenómeno de expansión política centrándose en el estudio del modelo ecológico de la verticalidad: diferentes vegetales crecen a diferentes altitudes. El imperio Inca sería un modo de llevar a cabo la redistribución entre los distintos ecosistemas.

Según Conrad (op. cit.) el modelo materialista cultural es incapaz de explicar el expansionismo chimu. En cuanto al expansionismo inca, el modelo de Paulsen no puede asegurar la efectiva existencia de los cambios climáticos que presupone. El modelo de Isbell no explica por qué el imperio Inca continuó expansionándose indefinidamente, hasta su extinción. Para Conrad la explicación del expansionismo de los imperios peruanos antiguos no puede construirse desde el

materialismo ecológico (radial,  $\alpha$ -operatorio) sino que, por el contrario es necesario referirse a causas sociales y superestructurales. Pero lo más interesante del caso es que son también las reliquias no escritas las que permiten deducir las razones del expansionismo. Efectivamente, el estudio de las características de las plataformas de los enterramientos Incas y Chimus (Conrad 1981: 10-16) permite inferir que fue el sistema hereditario de las clases dirigentes de estos imperios el que determinó una expansión incesante. Conrad ha llamado este fenómeno "herencia partida" (split inheritance), y propone un modelo explicativo funcional que integre las necesidades de tierra y la fuerza de trabajo, el sistema de herencia partida, y los beneficios obtenidos por los gobernantes de estos imperios. La explicación de Conrad discurre por vías  $\beta$ -operatorias y relaciones circulares (explotación de una mayoría por la élite): el motivo de la expansión no es la búsqueda de un equilibrio ecológico sino las necesidades de tomar tierras y reclutar mano de obra por parte de la clase dirigente.

La arqueología, cuando se enfrenta únicamente con reliquias, no tiene por qué confundirse con el materialismo cultural, ni con su reduccionismo radial y  $\alpha$ -operatorio. Pero es que, además, en el campo de los estudios arqueológicos, también aparecen relatos, lo cual pone de manifiesto la práctica indiferenciación gnoseológica entre arqueología e Historia. Podríamos decir, en este sentido, que el intento de los arqueólogos por construir una ciencia aparte (Childe 1951b, Binford 1972), diferente de la Historia, se explica por las diferentes técnicas (arqueológicas e histórico-filológicas) para acceder a esas reliquias y relatos, ya que,

por lo demás, dichos términos se relacionan y operan de modo similar para construir teorías históricas, hayan sido rescatados por los historiadores o por los arqueólogos. El éxito logrado por el materialismo cultural entre los arqueólogos (Isbell 1978, 1981, Paulsen 1976, 1981, Price 1978, 1979, 1982, Schiffer citado por Harris 1985b: 113 tr.: 69-70) puede ser interpretado como un intento por parte de éstos de emanciparse de la Historia, de donde surgieron como técnicos auxiliares, y consolidar académicamente una nueva disciplina.

Por otra parte, las relaciones entre arqueología y antropología cultural pueden ser especialmente estrechas cuando los arqueólogos se dedican al estudio de sociedades extintas preliterarias, en cuyo caso su trabajo confluye con el de los antropólogos en la medida en que esas culturas pueden relacionarse con las culturas ágrafas actuales.

Pero el materialismo cultural, al presentarse como la única alternativa para construir una Historia nomotética, está cayendo en un claro caso de reduccionismo. Este reduccionismo va unido a una determinada filosofía que presenta una única Historia total omnisciente, y que está cuajada de propuestas políticas (la descentralización, la paz) y morales. Parece que la propia fuerza convincente del materialismo cultural fuese capaz de cambiar el mundo (Harris 1977a: 285 y ss. tr.: 255 y ss.). El materialismo cultural aplicado a la historia, lo mismo que el materialismo histórico (Díamat, Althusser), se autoconcebe como una ciencia, como la única ciencia histórica posible. Esto es un error por dos razones: en primer lugar, porque caben Historias construidas por medio de cursos operatorios  $\uparrow$ , y relaciones

circulares y angulares; en segundo lugar, porque las propuestas históricas de Harris son claramente metacientíficas y, más que una Historia, constituyen una filosofía de la Historia (muy discutible, por otra parte).

El supuesto de considerar la arqueología como una parte de la antropología también es excesivo, pues los trabajos arqueológicos, cuando se aplican al estudio de sociedades con escritura, pasan a formar parte de la Historia, con independencia de las técnicas utilizadas para el descubrimiento de las reliquias y los relatos. Solamente cuando los arqueólogos estudian sociedades preliterarias, la arqueología confluirá con la antropología cultural, pues compartirá con ella los términos complejos específicos de su construcción gnoseológica (culturas tribales y rasgos culturales de éstas).

## 2.- MATERIALISMO CULTURAL Y LINGUISTICA

Cuando el antropólogo cultural estudia una tribu o una aldea, debe interesarse necesariamente por el idioma de los nativos con el objeto de entender y de hacerse entender mejor. La lingüística, como ciencia, surge precisamente de las técnicas de traducción de unos idiomas a otros, y su aparición está asociada con la construcción de diccionarios bilingües y gramáticas prácticas. Las necesidades prácticas que tiene el antropólogo para comunicarse no deben ser confundidas, sin embargo, con la ciencia lingüística.

Para Harris, la lingüística antropológica es una de los cuatro campos en los que se divide la antropología general:

Los lingüistas de orientación antropológica intentan reconstruir la historia de estas lenguas y de familias lingüísticas enteras. Se interesan por la forma en que el lenguaje influye y es influido por otros aspectos de la vida humana, por la relación entre la evolución del lenguaje y la evolución del homo sapiens, así como por la relación entre la evolución de las lenguas y la evolución de las diferentes culturas. (Harris 1971a 3ª ed. tr.: 15)  
(5)

La visión antropológica de la lengua consistiría en su dimensión comparativa, en su interés por la historia de la evolución del lenguaje y en las relaciones cultura-lenguaje. Un estudio atento del ejercicio de la lingüística revela, sin embargo, que, de hecho, se viene ya ocupando de estas tres tareas. Los lingüistas están interesados en la comparación de unos idiomas con otros, y ésto es así necesariamente, porque la lingüística nació a partir de técnicas de traducción, y porque las gramáticas generales tienen que estar formuladas necesariamente en una de las lenguas existentes (español, inglés, ruso, etc.). La lingüística también ha estado históricamente interesada por el problema de la evolución y la historia de los diferentes lenguajes, como lo muestra el hecho de que en sus orígenes se confunde con las técnicas filológicas. Los lingüistas se han interesado también por el problema de las relaciones entre el lenguaje y la realidad, y entre lenguaje y conducta no lingüística (Whorf 1956, Pike 1954) aunque, en rigor, esa sea, por el momento, una tarea más bien metacientífica, filosófica. Por lo que se refiere a este último punto, podemos decir que el materialismo cultural ha resultado absolutamente estéril al aplicarse al estudio de las relaciones cultura-lenguaje, como lo demuestran los intentos frustrados de explicar la



zoonimia por esta vía (Harris 1972c). Esto no debe extrañarnos, pues Harris reconoce que el lenguaje no es un componente exclusivamente infraestructural, estructural o superestructural, como tampoco es un fenómeno exclusivamente mental o conductual (Harris 1979c: 54-55 tr.: 70-71, cfr.: Bean 1979: 109). En suma, Harris no sabe qué hacer con el lenguaje, lo cual demuestra el estrepitoso fracaso del patrón universal y de la dicotomía conductual/mental. El materialismo cultural, al suponer que son las relaciones radiales (H-N) las que determinan el resto, está perdiendo de vista el hecho de que el lenguaje es reforzado operatoriamente por otros hablantes (H-H), y no sólo por el medio (H-H). La distinción entre antropología lingüística y antropología cultural significa que el materialismo cultural es incapaz de abordar el estudio del lenguaje: de hecho, Harris, en Cultural Anthropology (1983a), no se refiere para nada a este asunto. Al mismo tiempo, da a entender que el lenguaje no forma parte de la cultura, o que es algo que está sobreañadido de una manera misteriosa, cuestión ésta que se ve ratificada por su falta de coordinación con el patrón universal y con la distinción conductual/mental.

La antropología lingüística se nos aparece como una auténtica quimera gnoseológica, o como un intento de reduccionismo antropológico. La definición dada por Harris (1971a 4ª ed.: 2 y 6 1971a 3ª ed. tr.: 15, vid. notas) es una representación intencional que resulta vacua, pues los contenidos que él asigna a esta rama de la antropología los viene cumpliendo con creces la lingüística.

Si analizamos el contenido que el materialismo cultural asigna a la lingüística antropológica (Harris 1971a: cap. 23)

no encontramos ningún contenido categorial específicamente antropológico. Llama, sin embargo, la atención el interés que muestra Harris por mantener la tesis de que todas las lenguas humanas son mutuamente traducibles en virtud de una estructura profunda común, y de su completa interconvertibilidad (vid. Harris 1976a). Esto supone la negación de las conclusiones de Benjamin Whorf (1956) sobre el modo en que la lengua modela el pensamiento. Harris no logra refutar gran parte de la tesis de Whorf a pesar de su encendida réplica (Harris 1971a 4ª ed.: 407-408 tr. 3ª ed.: 469): la Crítica de la Razón Pura de Kant no puede ser traducida al hopi a menos que se reinvente gran parte del vocabulario y la gramática hopi. Esto no significa, por supuesto, que un nativo hopi no tenga capacidad intelectual para entender la obra kantiana. Un nativo hopi, debidamente aculturado en la sociedad occidental, puede llegar a ser un filósofo erudito en la dialéctica trascendental kantiana. Pero, si intenta traducir la Crítica de la Razón Pura al hopi tendrá que inventar cantidades masivas de vocabulario, y modificar sustancialmente la gramática. Por tanto, ya no estará traduciendo al hopi sino a un nuevo lenguaje. La igualdad, en lo que respecta a capacidades intelectuales y psicomotoras, no implica un igualitarismo lingüístico de hecho, como tampoco implica la igualdad de todas las culturas en cuanto a su potencia gnoseológica (vid. supra cap. III B.2). Es curioso que la única tesis que el materialismo cultural añadiría explícitamente a la lingüística categorial, la tesis de la completa traducibilidad de todas las lenguas, sea enteramente discutible. Podríamos decir que, en la polémica Chomsky (1959)/Skinner (1957b), el materialismo cultural abandona nuevamente el conductismo, y se refugia en un innatismo

de claro cariz mentalista. Pero éste es un recurso ideológico, metaantropológico, que sólo intenta disimular la asimetría relacional esencial existente entre la cultura civilizada y las culturas tribales y que, por la vía de hecho, está considerando el lenguaje como superestructural:

Harris no se da cuenta aparentemente de que los hablantes están constreñidos por reglas sociolingüísticas cuando al hablar recrean esas distinciones sociales. El lenguaje no refleja simplemente las distinciones sociales, sino que las constituye [...]. Me parece que él no se da cuenta de que el cambio lingüístico es una forma de cambio social, de modo que, dependiendo de qué otros cambios sociales le acompañen, el cambio lingüístico puede oscurecer otros componentes de la "realidad social", o servir para provocar cambios ulteriores. (Bean 1979: 106) (6)

Susan S. Bean se queja de que Harris diga que el lenguaje ocupa un lugar central en la vida humana, pero de hecho suponga que es algo mental y superestructural, y determinado por la vida social (Bean 1979: 107).

Podríamos pensar que el hecho de que Harris acepte estas posturas, en lo relativo al lenguaje, no nos permite descartar la posibilidad de una antropología lingüística con unos contenidos específicamente antropológicos distintos de los de la lingüística tradicional. Sin embargo, parece que se trata de una situación generalizada. Susan S. Bean examinó concienzudamente ocho de los tratados de antropología general más vendidos en los EE.UU. (7), y resultó que todos ellos eran chomskyanos. Escrutados los ocho libros, no se observa ninguna contribución a la lingüística de carácter específicamente antropológico. Sin embargo, todos los autores consideran que: 1.- el estudio del lenguaje es una

parte necesaria de la antropología, 2.- el estudio del lenguaje está teniendo cada vez mayor importancia y auge dentro del campo antropológico, y 3.- sigue existiendo incertidumbre sobre cómo encajar la antropología con el estudio del lenguaje (Bean 1979: 103).

De todo lo dicho, no nos parece aventurado concluir que la lingüística antropológica es una ficción gnoseológica que tiene que ver con el interés práctico por apuntalar la tesis de la traducibilidad universal de Chomsky, y que se coordina perfectamente con el mentalismo y el innatismo. Sin embargo, los estudios de Whorf ponen de manifiesto una asimetría entre ciertos lenguajes que no se puede salvar a menos que reinventemos gran parte de cada uno de ellos. Los antropólogos no ejercen, de hecho, investigaciones lingüísticas en la mayor parte de los casos. Cuando el antropólogo se interesa por los lenguajes no añade nada (excepto la proposición metalingüística chomskyana) que no haya sido ya construido por la lingüística categorial. El añadido de capítulos sobre el lenguaje en los tratados de antropología general no hace sino poner de manifiesto el carácter temático y enciclopédico de estos tratados.

Cuando se trata de demarcar la lingüística y la antropología cultural, en sus respectivos ejercicios categoriales hay que fijarse en los términos complejos característicos de cada campo: en la antropología cultural los términos complejos característicos, con los que se realizan operaciones materiales, son las culturas y los rasgos culturales, donde el lenguaje aparece como un término complejo más, al lado de los otros rasgos. Pero para la lingüística, un idioma no es un término complejo, sino hipercomplejo, cuyos términos

simples serían los rasgos distintivos de los sonidos que conforman un conjunto cerrado y homogéneo de términos complejos (los fonemas, la segunda articulación) que, a su vez, se combinan en un conjunto abierto y no homogéneo de unidades significativas (los monemas, la segunda articulación), de carácter léxico o gramatical. Estos, a su vez, se combinan para dar lugar a un acto de habla que, dentro del campo de la lingüística, es un término hipercomplejo (doblemente articulado).

### 3.- MATERIALISMO CULTURAL Y ECONOMIA

Los problemas de demarcación entre antropología cultural y economía discurren por una doble vía. La primera discute sobre la posibilidad de aplicar las categorías de la economía política de los estados al estudio de las sociedades tribales. La segunda vía trata del problema inverso, a saber, la posibilidad de realizar estudios antropológicos de las economías estatales.

Creemos que, al margen de los intentos reduccionistas respectivos, las categorías de la economía y la antropología son perfectamente diferenciables. La antropología cultural opera con un conjunto distributivo de culturas, cada una de las cuales va referida a un nicho ecológico aislado concreto. Estas culturas tribales son autárquicas, y en ellas no se puede hablar de una organización económica porque apenas hay intercambio. En las sociedades tribales no existe inflación ni ciclos económicos. Los ritmos de explotación y consumo de bienes se ajustan a las leyes ecológicas: la ley de los rendimientos decrecientes y la ley del

mínimo de Liebig. En este sentido, podemos decir que los conceptos de escasez y de consumo primitivos tienen una aplicación muy controvertida: el concepto de escasez propio de la categoricidad económica sólo cobra su sentido cuando va referido a unos planes elaborados para producir un número finito de bienes; el concepto de comunismo, surgido en la sociedad capitalista, resulta problemático de aplicar en las sociedades tribales, donde no existe propiedad de los medios de producción.

No parece que la economía política pueda interesarse por el estudio de las cultural tribales, y si lo hace

será en el sentido en que podemos estudiar la razón aritmética en los pueblos que aún no saben contar, o que cuentan sólo hasta el 17. Lo que no es posible [...] es considerar "demasiado restrictiva" una definición de aritmética porque establezca una discriminación entre el algoritmo de Euclides y la cuenta de Mande de los Dogon. (Bueno 1972a: 98)

El estudio de los ecosistemas de las sociedades tribales, y su comparación, son las tareas propias de la categoricidad antropológica. El antropólogo pone, además, en relación, las características del ecosistema con el resto de los rasgos culturales, no sólo en el materialismo cultural sino también en el funcionalismo, en el estructuralismo, y en las antropologías evolucionistas.

La economía política, sin embargo, se aplica sobre una totalidad de tipo atributivo donde las economías de los diferentes estados están íntimamente relacionadas, y donde hay organizaciones reguladoras supranacionales (el Fondo Monetario Internacional, por ejemplo). La complejidad de las economías estatales, con sectores diferenciados, y una fuerte estratificación social, no tiene parangón en las culturas

tribales. Los procesos económicos resultan, en la mayor parte de los casos, independientes de los ecosistemas o, mejor aún, el concepto de "ecosistema" pierde por completo su sentido al no existir aislamiento ni autarquía. Los ciclos monetarios y financieros, la especulación con los valores de cambio, las bolsas interconectadas por procedimientos informáticos, los ajustes de las monedas en el mercado internacional, etc., son procesos que inauguran sistemas relacionales y operatorios completamente diferentes de los que ocurren en las sociedades aisladas. Incluso podríamos decir que estas mismas sociedades tribales terminan siendo explotadas en virtud de intereses económicos, ventilados a muchos kilómetros de sus ecosistemas, y que resultan ininteligibles para el nativo. Inflación, precio, valor, renta variable, ciclo económico, especulación financiera, importación, etc., son, todos ellos, conceptos específicos de la economía, y no tienen sentido cuando se aplican a las sociedades ágrafas. Recíprocamente, las leyes de la ecología animal o humana no pueden ser aplicadas para desentrañar la compleja maraña de relaciones económicas. El mismo Harris reconoce la especificidad del campo de la economía política cuando dice:

Hay universos enteros de fenómenos relativos a la propiedad y el intercambio en contextos de mercados de precios, por ejemplo, que deben enfocarse mediante las categorías y modelos con los que los economistas describen, y predicen los insumos y productos monetarios, las inversiones de capital, los precios y los salarios, etc. Rechazo de plano cualquier pretensión de que se pueda interpretar todo acontecimiento y proceso económicos como mero reflejo de los modos de producción y reproducción. (Harris 1979c tr.: 81) (8)

Sin embargo, en contraste con estas declaraciones, el mate-

rialismo cultural se interesa, al menos intencionalmente, por el estudio de la economía occidental. En el capítulo 13 de su libro introductorio a la antropología general (1971a), el capitalismo es puesto al lado de los sistemas de intercambio recíproco, del kula, de la redistribución semai, y del potlach. Además, en su libro sobre la sociedad americana contemporánea (1981c), se trata el tema de la inflación en los EE.UU. (1981c: cap. 4): Harris habla de oligopolios y de "estagflacion", y discute la teoría económica de Keynes. Pero, ¿qué tiene todo esto de específicamente antropológico? Creemos que nada. El desarrollo de las economías estatales, desde Grecia hasta la actualidad, es un contenido específico de la Historia de la economía. Cuando el materialismo cultural y la antropología discuten estos temas, lo único que hacen es aplicar una filosofía de la Historia de carácter cíclico que es enteramente discutible (vid. supra "Materialismo Cultural e Historia"). El estudio de la economía norteamericana actual es una tarea que no tiene que ver con la antropología sino con la economía política: la inflación y la "estagflacion", lo mismo que el oligopolio, son fenómenos que se definen dentro de la categoricidad económica, dentro de sociedades complejas donde existen mercados de dinero y especulación internacional. Son conceptos inaplicables al estudio de las culturas tribales, y se centran sobre relaciones circulares (H-H) muy precisas. La compleja realidad económica de los estados modernos no puede ser estudiada con las mismas categorías con las que se estudia la ecología !kung, sino que da lugar a un nuevo cierre operatorio, no exento de problemas (vid. Bueno 1972a), que configura un nuevo campo de estudio: la economía.



Los conflictos economía / antropología resurgen cuando Harris insiste en realizar estudios sobre estados complejos considerándolos como ecosistemas. Ya nos hemos referido al caso de la explicación dada por el materialismo cultural al tabú dietético de la vaca sagrada de la India. Weiznan (1974), Freed & Freed (1982), Diener (1978), Bennett (1967), Simoons (1979), y Heston (1971), entre otros, habrían criticado esta errónea pretensión que confunde ecología y economía. El enfoque económico de Heston (1971) pone de manifiesto el hecho de que el tabú dietético hindú no está aislado, sino que se encuentra intercalado dentro de una determinada economía en donde existen relaciones de comercio internacional, y abundantes intereses de grupos económicos. Quizás la propuesta de Heston de sacrificar varios millones de vacas pueda ser equivocada, o ensanche aún más el hiato entre los poderosos y los desposeídos, pero en cualquier caso, la discusión debe darse internamente al campo de la economía política, haciendo referencias a precios, a mercados, estadísticas, rentabilidades económicas, posibilidades de importación/exportación, etc. Resulta impropio deducir una propuesta sobre la necesidad de sacrificar o no parte del vacuno de las relaciones infraestructurales de un sistema ecológico que, de hecho, no existe.

De todo ello, se sigue que el interés del materialismo cultural por incluir la antropología económica dentro de la antropología cultural (Harris 1971a) no está justificado por el efectivo ejercicio de estas dos ciencias. En su funcionamiento, la economía política y la antropología cultural se delimitan claramente y construyen cierres operatorios diferentes, que traen consigo problemas gnoseológicos distintos.

En el campo de la antropología cultural hallaríamos bororos y yanomamos, hachas y flechas, rituales y trueques. En el campo de la economía política encontramos valores, precios, acciones, papel moneda, créditos, ciclos económicos, inflación, datos sobre el producto interior bruto, etc.

El interés del materialismo cultural por inmiscuirse en la categoricidad económica no tiene ningún fundamento gnoseológico, y sólo se explica por vía pragmática, como un intento de la antropología por abrirse paso en el estudio de la cultura occidental. Pero ésta es demasiado compleja para poder ser estudiada por una sola ciencia, y necesita de la economía política, de la lingüística, de la Historia, de la sociología, etc. para poder reconstruir en los niveles apropiados sus complicados mecanismos.

#### 4.- MATERIALISMO CULTURAL Y SOCIOLOGIA

La demarcación entre antropología cultural y sociología resulta una tarea gnoseológicamente controvertida por el hecho de que cultura y sociedad son un par de conceptos conjugados (vid. cap. I). Las relaciones entre cultura y sociedad han sido entendidas tradicionalmente mediante esquemas de conexión metaméricos. Se han ensayado relaciones de reducción de la cultura a la sociedad (Boas, Radcliffe Brown, Benedict), y de la sociedad a la cultura (White, Lowie, Frobenius). Se han propuesto también relaciones de articulación (Darlington), y de fusión (Malinowski, Parsons). Más bien, parece que cultura y sociedad están intercalados diaméricamente a través de sus partes constituyentes (Bueno 1976: 1335-1365).

Desde un punto de vista estrictamente gnoseológico, lo importante es que las formaciones culturales logran consolidar un orden autónomo respecto de las formaciones sociales. De este modo, podemos decir que los términos complejos de estos dos campos categoriales son diferentes. La cultura incluye, además del aprendizaje, la referencia a objetos físicos: instrumentos, construcciones, técnicas, tecnologías (cultura objetiva). La sociología incluye necesariamente referencias a grupos de sujetos y a relaciones entre grupos. Analizando el ejercicio de la sociología y del materialismo cultural, se encuentran diferencias analíticas y sintéticas, que hacen posible una clara delimitación. Ya nos hemos referido a los distintos tipos de términos complejos de ambas disciplinas. El sector sintáctico de las relaciones también arroja diferencias por cuanto la sociología se centra en el estudio de las relaciones circulares (H-H), mientras que el materialismo cultural considera que las relaciones radiales (H-N) son las determinantes. La antropología cultural en la medida en que articula relaciones radiales y circulares (e, incluso, angulares) resulta una ciencia capaz de reexponer con gran riqueza el material antropológico. Como contrapartida, su campo se ve reducido al estudio de las culturas tribales, donde los materiales son relativamente simples, y pueden ser estudiados desde una sola ciencia. La sociología se limita al plano relacional circular y, por ello, deja fuera porciones importantes del material antropológico. Como contrapartida, regresa a componentes más abstractos que hacen que su campo de estudio incluya tanto las sociedades tribales como la sociedad occidental. Esto hace que exista un conflicto objetivo entre el antro-

pólogos y los sociólogos que se dedican a estudiar las relaciones circulares de las sociedades tribales (Bueno 1971a: 102). Desde un punto de vista operatorio, también existen diferencias, pues la antropología cultural, al realizar estudios comparativos interculturales de las relaciones radiales (H-N) tiende a privilegiar los cursos operatorios  $\alpha$  (especialmente  $\alpha_2$ ) con el fin de reexplicar las operaciones de los nativos a partir de sus componentes objetivos. El sociólogo, sin embargo, está interesado por la subjetividad de los individuos en cuanto enclasados en grupos, y el análisis de las relaciones entre unos grupos y otros le lleva a la utilización de metodologías  $\beta$ , que reconstruyan las operaciones de los sujetos a su misma escala. Desde el punto de vista semántico, la antropología cultural tenderá a construir explicaciones en las que el momento esencial de la ciencia se hará residir en relaciones radiales: presión demográfica, intensificación, déficit proteico, agotamiento de recursos, etc. Por el contrario, la sociología considerará esenciales las relaciones circulares: poder, dominio, control, sumisión, etc. Como consecuencia de este hecho, los modelos ecológico y evolutivo no serán aplicables en la sociología, que construirá modelos más abstractos, basados en sociogramas y en estructuras matemáticas.

De lo dicho, se deduce que la antropología cultural no puede ser considerada la sociología de las sociedades preestatales, ya que es mucho más que eso al incluir el estudio de la cultura objetiva y de las relaciones de los individuos con el medio ecológico que habitan. La estrecha relación entre antropología y sociología no debe, sin embargo, llevarnos a la errónea conclusión de que así como la

sociología puede estudiar las relaciones circulares (H-H) en las sociedades preliterarias, del mismo modo la antropología cultural puede dedicarse al estudio de la cultura civilizada. Esta ya es estudiada por un conjunto de ciencias especializadas entre las que se encuentran la Historia y la economía política. Además, en la cultura occidental, aparece una forma de conocimiento crítico no científico, la filosofía, que es el foro donde se tienen que discutir las relaciones entre las ciencias y el alcance metacientífico de sus proposiciones.

Ronald Cohen dice que la antropología cultural habría sufrido dos revoluciones científicas, en el sentido de Kuhn (Cohen 1968: 17-18): la primera habría cortado con el naturalismo del siglo XIX; la segunda tuvo lugar después de la Segunda Guerra Mundial, y habría hecho que la antropología pasara del estudio de las sociedades tribales al de las sociedades complejas. Pero, como ya hemos argumentado, esta supuesta segunda revolución es, más bien, un interés personal de los antropólogos por dotar a su disciplina de nuevos contenidos, que una realidad gnoseológica. La sociedad occidental ya venía siendo estudiada desde hacía mucho tiempo por historiadores, sociólogos, economistas, etc. La pretensión de Gutkind de considerar la antropología como una sociología comparada, que estudie todas las sociedades, incluida la civilizada, puede ser reinterpretada del mismo modo (Gutkind 1968: 20).

El materialismo cultural puede considerarse como una teoría reduccionista en la medida en que considera que los grupos sociales y sus relaciones mutuas, forman parte de la cultura. En el patrón universal son considerados como com-

ponentes estructurales mentales y conductuales. En este sentido podríamos decir que Harris sigue la vía del reduccionismo metamérico de la sociedad a la cultura. Según este punto de vista, los diferentes contenidos que se le han ido asignando a la antropología cultural y a la antropología social, dependerían de las posturas idealistas o materialistas de los diferentes autores (Harris 1980). En palabras de Harris:

A mi juicio, la distinción entre antropología social y cultural ofusca la que debería ser la distinción principal: entre los que confinan la cultura en el reino de las ideas y los que la entienden como interacción entre ideas y comportamiento. (Harris 1985b tr.: 72) (9)

El materialismo intenta reducir el problema de la demarcación entre la antropología cultural y la sociología a una discusión entre idealistas y materialistas dentro del campo antropológico. Al mismo tiempo, reivindica el derecho de estudiar los grupos sociales de la cultura occidental desde una "perspectiva antropológica" (Harris 1971a: caps. 19-20).

##### 5.- LAS DISCIPLINAS CATEGORIALES ANTROPOLOGICAS

Para terminar con nuestro repaso de los problemas de demarcación entre el materialismo cultural y las restantes ciencias, vamos a referirnos a las disciplinas científicas que, a lo largo de la historia de la ciencia, han sido distinguidas con el rótulo de "antropología". O, dicho de otro modo, hemos hablado ya de los problemas de demarcación entre antropología cultural y psicología, sociología, Historia, lingüística, economía; nos referiremos ahora a la diferen-

ciación entre antropología cultural, antropología biológica y antropología médica (10). Un estudio de la historia de la ciencia revela que la antropología, como disciplina categorial, es decir, el tratado científico del hombre, nace como antropología médica. Los orígenes podrían ponerse en el tratado ΠΕΡΙ ΦΥΣΙΟΣ ΑΝΘΡΩΠΟΥ atribuido a Pólipo, donde se sintetizan y ordenan un conjunto de conocimientos científicos y técnicos, médicos y biológicos, sobre el hombre, de carácter universal y nomotético. Efectivamente, parece que fue la medicina hipocrática la que primero hizo del hombre un objeto de estudio científico. La antropología biológica, como disciplina categorial que pone al hombre al lado del resto de los seres vivos, sería posterior, de forma que los primeros tratados categoriales sobre el hombre y la variedad humana serían los de Blumenbach (1775: De generis humani varietate nativa) y los de Linneo (1785 10ª ed. del Systema Naturae). El estudio de la diversidad biológica humana sería el que posteriormente derivaría hacia el estudio, no ya de las diferencias zoológicas, sino de las diferencias culturales dando lugar a la antropología cultural y al estudio comparativo de las sociedades preestatales. Según este esquema, la antropología cultural sería la disciplina categorial antropológica más moderna (Bueno 1987b: 194-209).

No podemos desarrollar extensamente una reexposición de las antropologías científicas, pero para lo que aquí nos interesa, baste decir que la clasificación de Harris, que divide la antropología general en antropología física, arqueología, lingüística antropológica, y antropología cultural, no se corresponde con el efectivo desarrollo histórico de las disciplinas científicas antropológicas, sino que es una

mezcla de propuestas muy heterogéneas. Ya hemos argumentado cómo la lingüística antropológica, o es lingüística a secas (con unos antecedentes históricos propios), o es una conjunto de proposiciones metacientíficas chomskyanas. Hemos tratado también los criterios de demarcación entre antropología cultural e Historia a través de los conceptos gnoseológicos de "reliquias" y "relatos". De donde se deduce que, de las antropologías que cita Harris, sólo la antropología cultural y la física tienen una tradición histórica propia y diferenciable, como disciplinas antropológicas categoriales. La antropología general es una disciplina de carácter temático y enciclopédico, cuyas partes no se articulan más que por yuxtaposición, o mediante ideas filosóficas enlazantes. La lingüística antropológica es una ilusión gnoseológica. La arqueología no puede considerarse una ciencia al margen de la Historia. Llama la atención que Harris nunca se haya referido a la antropología médica: probablemente considera que los médicos no han contribuido al desarrollo de una teoría antropológica (Harris 1968c).

Los criterios de demarcación entre antropología cultural y antropología biológica han sido ya adelantados al referirnos al supuesto conflicto entre "escuelas" antropológicas. La antropología biológica cierra un campo operatorio específico. Los términos de ese campo son los individuos que aparecen enclasados en razas. Los individuos son términos complejos divisibles en órganos, tejidos, células, incluso en macromoléculas orgánicas. Con este material cabe establecer diferencias y semejanzas anatómicas, fisiológicas, y también genéticas. La antropología biológica pone en conexión la especie humana con el resto de la fauna, tanto existente co-



mo extinta. La teoría de la evolución biológica es la que permite relacionar al hombre con los póngidos actuales, pero también con los homínidos, los australopitécidos y pitecántropidos, a través de los estudios paleontológicos. La antropología biológica, en cuanto ciencia natural del hombre, utiliza metodologías  $\alpha$ -operatorias. Sus conflictos con la antropología cultural afloran cuando los biólogos se convierten en etólogos, y empiezan a utilizar metodologías  $\beta$ -operatorias. La situación recíproca también es conflictiva: ocurre cuando los antropólogos culturales estudian la ecología humana de las sociedades tribales comparándola con la del resto de los antropomorfos.

La distinción entre antropología cultural y antropología médica plantea menos conflictos por cuanto esta última estudia al individuo humano como un término complejo que puede estar en dos situaciones: sano o enfermo. La antropología médica, mediante la comparación de unos individuos con otros, y su división en partes (órganos, tejidos, funciones, etc.), da lugar a una ciencia nomotética que abarca a todos los miembros de nuestra especie. Esta ciencia, de acuerdo con una normativa deontológica muy estricta, trata de hacer que los sujetos enfermos recobren la salud. La transformación inversa, es decir, hacer que enfermen los individuos sanos, está teóricamente prohibida en la investigación con humanos. La patología, la traumatología, la farmacología, etc. cobran pleno sentido como tratados específicos dentro de esta disciplina. El hecho de que la antropología cultural no se interese por los individuos enfermos, en cuanto personas singulares, sino por todos, hace que no se den conflictos objetivos. Además, la antropología cultural trabaja con in-

dividuos enclasados en culturas, lo que hace que el sujeto sea un término simple de su campo. Por el contrario, el antropólogo médico debe dividir el cuerpo humano en sus partes constituyentes para intentar restaurar el equilibrio roto por la enfermedad.

En cualquier caso, nuestras referencias a una disciplina científica como la antropología médica no deben hacernos olvidar la distinción entre la ciencia médica y la práctica facultativa. Desde un punto de vista gnoseológico, la práctica médica rutinaria es una actividad de mercado carácter tecnológico, a diferencia de la investigación científico-médica que, como es obvio, está íntimamente relacionada con la investigación biológica y bioquímica. La distinción entre una tecnología y una ciencia médica se hace sin perjuicio de reconocer los estrechos vínculos que las unen, aunque tales vínculos no tengan sentido si no se parte de su diferenciación.

# C

## EL MATERIALISMO CULTURAL Y SU RELACION CON OTROS CONOCIMIENTOS NO CIENTIFICOS

### 1.- PRESUPUESTOS GNOSEOLOGICOS DEL MATERIALISMO CULTURAL

La obra de Marvin Harris incluye implícitamente una filosofía del conocimiento que descansa sobre una serie de tesis gnoseológicas. Tales tesis pueden ser resumidas del siguiente modo:

1.- En lo fundamental, existen dos tipos diferentes de conocimiento: en primer lugar, el conocimiento científico, que está basado en la observación y trata de establecer leyes generales que expliquen los fenómenos; existen, además, conocimientos no científicos, ya sea porque son meramente idiógráficos o porque forman parte de la religión, la magia, el mito, la filosofía, la ideología, etc.

2.- Aplicando el método científico se puede hacer un estudio científico de la cultura que incluya el análisis de nuestra sociedad. La cultura incluye también la historia, los hechos sociales y psicológicos, la realidad económica, la lengua, etc. El materialismo cultural es la estrategia que hace posible establecer leyes científicas generales sobre las diferencias y semejanzas entre culturas, y sobre los procesos de evolución cultural. La disciplina científica que realiza esta tarea es la antropología general.

La crítica hecha por Harris al oscurantismo como estrategia de investigación antropológica (1979c: cap. 11) es

una defensa contra los que piensan que la ciencia es un conocimiento tan relativo y certero como la magia, el mito, la religión, o la alucinación.

La crítica realizada a las estrategias eclécticas (1979c: cap. 10) puede entenderse como una argumentación contra aquellos que, como Windelband y Rickert, piensan que puede construirse una ciencia idiográfica donde no se establecen leyes generales causales. Estas polémicas contra el eclecticismo y el oscurantismo son, por tanto, discusiones de carácter gnoseológico general y no pueden considerarse internas a las ciencias categoriales antropológicas.

Creemos que las tesis que acabamos de resumir son, ambas, erróneas, parcial o totalmente. Vamos a pasar a analizarlas críticamente de modo que podamos ir discutiendo, al mismo tiempo, los problemas de demarcación del materialismo cultural con otros conocimientos no científicos, singularmente con la filosofía.

Crítica de la primera tesis: La diferenciación de dos únicas formas de conocimiento, científico y no científico, es insatisfactoria. Efectivamente, el conocimiento que nos proporcionan las ciencias es distinto del resto por su organización, sus partes formales, su modo de construcción. Ello convierte a las verdades científicas en la forma más potente y elaborada de conocimiento como consecuencia de su universalidad e independencia del sujeto cognoscente. La ciencia surge en el seno de la sociedad occidental (para simplificar podemos decir que cristaliza en la Grecia clásica, vid. Farrington 1946, 1969). Sin embargo, las verdades de la ciencia no son específicas de una cultura sino

que son universales: la mecánica de Newton rige tanto para las trayectorias de las flechas de los yanomamo como para el lanzamiento de satélites artificiales estratosféricos. Lo que resulta insatisfactorio de la gnoseología de Harris es que, bajo la rúbrica de conocimientos no científicos, se agrupan saberes muy heterogéneos: sentido común, ideología, teología, religión, mito, magia, leyenda, filosofía, etc. En el apartado primero del primer capítulo se hizo una clasificación de todos estos conocimientos no científicos. Por lo que nos interesa en este momento, es muy importante poner de manifiesto que la filosofía, aun no siendo un conocimiento de naturaleza científica categorial, puede diferenciarse perfectamente de los conocimientos propios de las sociedades tribales (magia, mito, leyendas, religión, técnica), y de los conocimientos acríicos de la cultura occidental (ideología, sentido común, teología, pseudociencia, tecnología). Y ésto porque la filosofía, al contrario que los saberes ágrafos y los saberes civilizados acríicos, tiene una historia única y universal en la que se da una acumulación de conocimientos ciertos. La filosofía comparte con la ciencia características comunes: carácter crítico sistemático, surgimiento simultáneo y desarrollo histórico paralelo, intento de construcción de verdades universales. La filosofía, sin embargo, se diferencia de la ciencia por ser un saber de segundo grado, construido sobre saberes previos (la ciencia, entre otros), y por no tener un campo determinado por un cierre operatorio, sino atravesar por medio de ideas multitud de campos de diferentes ciencias. La filosofía no se confunde con los saberes propios de las culturas tribales. La magia, el mito, la religión, e inclu-

so la técnica, son saberes acrílicos que surgen en sociedades aisladas y ágrafas y que, la misma antropología cultural, al comparar los contenidos de estos saberes de culturas distintas, nos enseña que son falsos, aunque puedan ser altamente funcionales. La filosofía tampoco se confunde con los saberes acrílicos de la cultura civilizada ya que no es una mera opinión o el resultado del sentido común. Los filósofos académicos, aunque no siempre hayan sido los inventores de las ideas con las que trabajan, formulan estas ideas de un modo razonado, crítico-sistemático, "geométrico", estableciendo relaciones entre ideas y otros tipos de conocimiento, y entre unas ideas y otras. La filosofía tampoco se confunde, después de la Crítica de la Razón Pura, con la teología. Tampoco tiene el mismo estatuto gnoseológico que la ideología o la paraciencia. Existen múltiples religiones enfrentadas e, incluso, teologías monoteístas opuestas (musulmana y cristiana, por ejemplo). Existen, también, multitud de ideologías (la de la clase dirigente sudafricana, la de los militares norteamericanos, o la de los socialistas españoles). Sin embargo, la filosofía tiene una historia única y es universal: cualquiera que haga filosofía se verá obligado a argumentar dentro de unos esquemas de ideas muy limitados: Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Espinosa, Kant, Hegel, etc. No hay una filosofía para cada cultura: la filosofía académica es una y, precisamente, en sus orígenes, surge como un intento de organizar mitos, religiones, leyendas, de pueblos y culturas muy diversas, enfrentadas entre sí (Bueno 1974a: 36 y ss.).

Estamos perfectamente de acuerdo con Harris en que el oscurantismo es una forma enmascarada de ideología, pero si

mantenemos la verdad de esta tesis es porque suponemos que existe un conocimiento crítico, la filosofía, desde el cual se pueden analizar los diversos tipos de saberes, pudiendo diferenciar el conocimiento científico del que no lo es. O, dicho de otro modo, la tesis sobre el carácter pseudocientífico del oscurantismo antropológico es una tesis gnoseológica, meta-antropológica, no científica, sino filosófica. Si Harris exige que se abandone el oscurantismo antropológico es porque, in acto exercitu, está suponiendo que cabe una verdad analítica, argumentativa, crítico-sistemática, filosófica. Por tanto, no nos podemos contentar con la distinción entre dos tipos de saberes: científico y no científico. La clase de los conocimientos no científicos es una clase negativa que incluye conocimientos diversos, críticos y acrílicos, tribales y civilizados. La filosofía puede construir verdades, aunque no tengan exactamente el mismo estatuto que las verdades científicas. En cualquier caso, no son acrílicas, como las de la religión o la teología, sino que son críticas y sistemáticas, y utilizan como horizonte teórico la racionalidad científica. De lo dicho se infiere el siguiente corolario: las ciencias y la filosofía no pueden ser clasificadas sin más dentro de la superestructura, ya que son únicas y válidas para todas las culturas. Ciencia y filosofía no son meros reflejos de un modo de producción (el capitalista, el feudal o el esclavista) sino que, aunque necesitan para su desarrollo una serie de condiciones materiales, logran construir leyes y teorías universales, independientes de los sujetos y de las culturas, semánticamente esenciales (trascendentales). Nuevamente reaparece el "teorema de Gödel antropológico": la antropología cultural

no puede estudiar la ciencia o la filosofía, como contenidos superestructurales de la cultura, porque entonces se convierte en gnoseología, en filosofía del conocimiento, o en teoría de la ciencia, es decir, en metaciencia.

Crítica a la segunda tesis: En el apartado B.2 del capítulo tercero ya hemos argumentado la imposibilidad de construir una antropología general como ciencia de la cultura que incluya el estudio de nuestra sociedad. Allí se habló de la distinción entre sociedades tribales y sociedad occidental como criterio gnoseológico que sirve para diferenciar la antropología cultural del resto de las ciencias humanas: el método científico general para todas las ciencias no existe. Cada ciencia tiene un campo diferente, unos materiales distintos, y un método también específico. Si por método científico entendemos existencia de observaciones públicamente verificables, e intento de formulación de hipótesis y teorías, no hay nada que nos asegure el poder construir relaciones semánticamente esenciales con todos los materiales que se nos ocurran. De ser ésto así, las ciencias proliferarían continuamente. De hecho, la historia de la psicología es un buen ejemplo de la incapacidad de construir relaciones semánticamente esenciales, y teorías generales sobre determinados hechos y materiales: el resultado es que no se logra construir una ciencia, y los conocimientos se quedan a un nivel técnico. Durante este capítulo hemos ido argumentando cómo la antropología cultural no debe ser confundida con la Historia, la sociología o la economía política. Hemos visto también cómo las lenguas no son estudiadas por la antropología sino por la lingüística. El análisis del ejercicio de las diferentes ciencias permite di-



diferenciar perfectamente, por sus orígenes, y por su funcionamiento y términos, la Historia, la sociología, la economía, la lingüística; también permite detectar la existencia de tres disciplinas categoriales antropológicas: la antropología médica, la antropología biológica o física, y la antropología cultural. Esta última es la que practica Harris y, en cuanto disciplina científica, tiene como términos característicos las culturas preestatales. El interés por colonizar otros campos gnoseológicos por medio de una estrategia reduccionista debe ser explicado atendiendo a las relaciones entre materialismo cultural e ideología.

## 2.- IDEOLOGIA EN EL MATERIALISMO CULTURAL

La ideología es una forma de conocimiento no científico y acrítico, de carácter idealista y dogmático, que se construye con el objeto de justificar unos intereses prácticos inmediatos. La ideología se diferencia de la filosofía académica en su carácter no crítico, en su dogmatismo e idealismo. Las ideologías, además, tratan de justificar intereses de grupos y, por tanto, son más bien pseudofilosofía, una autojustificación a posteriori. Podemos hablar de ideología en el materialismo cultural en la medida en que algunas de las tesis mantenidas por esta estrategia de investigación no están razonadas y argumentadas mediante un análisis filosófico-crítico, sino que se sustentan mediante intereses de tipo pragmático.

La primera tesis que podemos considerar ideológica es la de la existencia de la antropología general como ciencia que estudia todas las culturas, incluida la nuestra. Ya hemos

analizado cómo después de la Segunda Guerra Mundial los antropólogos culturales se dieron cuenta de que su disciplina corría peligro como consecuencia directa de la progresiva extinción y asimilación de las sociedades tribales. Ante este peligro inminente, la antropología cultural, con objeto de asegurar su propia existencia, se interesó por la conservación de las culturas preliterarias, últimos términos complejos específicos y sustantivos de su campo. La invención del concepto de "identidad étnica" o de "etnicidad", al margen de su funcionalidad política obvia, puede interpretarse como un recurso ideológico destinado a asegurar la conservación del material específico de la antropología cultural. En la sociedad occidental universal contemporánea no debe extrañarnos que esta vía ideológica conservadora derive en un folklorismo.

La necesidad de disolverse como colectivo, o de restringirse cada vez más al estudio de un conjunto de culturas definitivamente clausurado, forzó a los antropólogos culturales a un quiebro audaz de carácter práctico, dogmático e idealista: se propuso la posibilidad de estudiar la sociedad occidental. Entonces, el antropólogo cultural entró en conflicto con otros colectivos: historiadores, sociólogos, lingüistas, economistas, etc. La solución a esta situación conflictiva viene por dos vías: una de ellas consiste en crear una metodología general que sea capaz de incluir el estudio de las sociedades estatales. El materialismo cultural, como estrategia de investigación antropológica, puede entenderse de este modo. Las distinciones entre infraestructura, estructura y superestructura, y el principio del determinismo, actúan como metodología enlazante que permite

poner juntos, pongamos por caso, el hacha de la tribu y la computadora de la fábrica, en la medida en que, como tecnologías, forman parte de modos de producción diferentes. El pluralismo cultural como tesis del sentido común, apuntala aún más la perspectiva según la cual nuestra cultura puede ser igualada con el resto. De paso, la historia de occidente puede ingresar en el campo de la antropología cultural como un episodio más (o como un conjunto de episodios) de la evolución cultural. Pero esta historia antropológica, cíclica, donde los agotamientos ecológicos se suceden, se confunde con la antropología filosófica: el hombre, conocedor de las leyes deterministas que gobiernan su historia, está ya preparado para cambiarla. La descentralización por convicción que propone Harris (1981d: 51) es un idealismo ingenuo; sus críticas a Marx por promover la lucha revolucionaria, también (Harris 1968c: 219 tr.: 191). Otra forma de aminorar el conflicto, entre la antropología cultural y el resto de las ciencias humanas que estudian nuestra sociedad y nuestra cultura, es pretendiendo que corresponde al antropólogo la tarea de determinar, mediante el uso del método comparativo, los componentes arcaicos de nuestra cultura. Pero en este caso la antropología se convierte en filosofía (vid. cap. III apdo. B.2 y vid. infra).

Otro contenido claramente ideológico del materialismo cultural es la distinción conductual/mental. Y creemos que es ideológico porque las razones para su mantenimiento son claramente pragmáticas. De hecho, después de la obra de B. F. Skinner, el dualismo ser/conciencia es difícilmente compatible con el materialismo. Además, en sus primeras

obras Harris era conductista (1964b). Su cambio de actitud puede explicarse por intereses prácticos de dos tipos. En primer lugar, al estudiar la sociedad occidental el materialismo ecológico infraestructural es, a veces, incapaz de construir teorías debido al hecho de que, en las sociedades complejas, las relaciones circulares y los contenidos estructurales y superestructurales son, en ocasiones, independientes de la infraestructura. La causa de muchos de los rasgos culturales de las sociedades estatales es de índole histórico circular: explotación, intereses de élites, dominación política, etc. En estas circunstancias el materialismo histórico ha resultado mucho más potente que el materialismo cultural (Bueno 1978f). Pero Harris no quiere poner en peligro la unidad de su teoría, ni la de la antropología general: el mundo de lo mental interno al sujeto toma la forma de un cálculo económico de costos y beneficios, y sirve de vía de escape al dilema. El caso de la "madre vaca" analizado en el capítulo anterior (cap. III B.1) puede servir de ejemplo.

Pero la función ideológica, idealista, y práctica de lo mental, entendido como interno a los individuos, aparece también en el caso, estudiado en este capítulo, de la lingüística antropológica. Si la antropología se presenta como estudio de la cultura es lógico que se le interrogue por el papel que juega el lenguaje. El lenguaje no encaja en ninguna de las categorías diseñadas por Harris: no es ni mental ni conductual, ni estructural ni infraestructural (Harris 1979c: 54-55 tr.: 70-71). Sin embargo, todos los lenguajes pueden ser puestos en relación en virtud de la tesis de la traducibilidad universal. Los universales lingüísticos son

entendidos como esquemas inconscientes, mentales, internos al hablante, innatos, que aseguran la interconvertibilidad entre todos los idiomas. De esta forma, la antropología sigue siendo general, y el mundo mental se puebla de fantasmas. A pesar de su encendida réplica, Harris no logra refutar algunos de los datos concluyentes presentados por Whorf (Harris 1971a 4ª ed.: 407-408 tr. 3ª ed.: 469).

Por último, resulta ideológico refutar y criticar el eclecticismo (Harris 1979c: cap. 10) cuando, de hecho, el materialismo cultural se ejerce como una estrategia ecléctica. Efectivamente, la formulación del principio del determinismo infraestructural conductual etic, en términos de prioridades en la investigación (Harris 1979c: 56 tr.: 72), es una forma oculta de dejar la dirección causal abierta. Es el propio antropólogo el que decide cuándo se han agotado todos los intentos de explicación infraestructural, pero no se dan reglas operatorias para fundamentar gnoseológicamente esta decisión. En el capítulo anterior ya nos hemos referido al "quitting early" (11) como una vía de escape de las constricciones del principio determinista.

### 3.- FILOSOFIA EN EL MATERIALISMO CULTURAL

La obra de Marvin Harris se encuentra plagada de contenidos propios de la filosofía. O, dicho de otro modo, en la antropología general del materialismo cultural conviven y se articulan conocimientos categoriales de la antropología cultural con conocimientos propios de la ontología, la gnoseología, la filosofía del arte, la Historia y la técnica, y la filosofía de la religión. Por supuesto, no tenemos na-

da que censurar por el hecho de que Harris mantenga tesis en filosofía de la Historia o en gnoseología. Lo que, sin embargo, resulta rechazable es la ingenuidad acrítica con la que se presentan tales tesis, pareciendo como si se dedujeran naturalmente de los propios contenidos categoriales antropológicos. Harris se manifiesta en contra de la filosofía antropológica; por tanto, desde su punto de vista, lo que aparece en sus libros serían conocimientos científicos:

Estoy en contra de una filosofía antropológica pero no de una filosofía de la ciencia. Convertir la antropología en una filosofía significaría destruir por completo sus raíces históricas, que son raíces empíricas, al menos en Inglaterra y, me atrevería a decir, que también en la tradición francesa. En Alemania, fundamentalmente, es donde la tradición antropológica hunde sus raíces en la filosofía.  
(Harris 1985b tr.: 66-67) (12)

No estamos criticando, por tanto, las ideas filosóficas sostenidas por el materialismo cultural, sino el hecho de que se hagan pasar por científicos contenidos que no lo son. Sin embargo, todos ellos aparecen bajo la rúbrica de antropología científica (no filosófica). De ahí que sea extraordinariamente urgente la aplicación al caso de los criterios de demarcación entre ciencia y filosofía (expuestos en el capítulo primero de este trabajo).

Creemos que el materialismo cultural, al dividir los conocimientos en dos clases, científicos y no científicos, está metiendo en el mismo grupo los conocimientos acríticos (religión, magia, leyenda, mito), y la filosofía. El resultado es que se le niega a la filosofía un lugar específico como conocimiento no científico, pero sí crítico, racional y sistemático. De esta forma los contenidos propios de la

filosofía siguen dos caminos: o son entendidos como falsos, ideológicos, o son entendidos como verdaderos, y se incluyen en la propia disciplina categorial antropológica. Pero esta inclusión es completamente acrítica y, además, no discrimina los conceptos científicos de las ideas filosóficas: el resultado es una confusión total que no redundará en el avance de la propia antropología cultural, ni en el de la filosofía.

Los presupuestos gnoseológicos del materialismo cultural a los que nos hemos referido en este apartado son tesis claramente filosóficas que, sin embargo, en el conjunto de la obra de Harris, no aparecen explícitamente discutidas en un contexto gnoseológico, sino que se dan por supuestas de un modo acrítico, y se intentan apuntalar y reforzar desde dentro de la categoricidad antropológica. La discusión de estas tesis gnoseológicas, sobre los contenidos de la antropología como ciencia, es muy ardua, e incluye análisis gnoseológico-especiales así como una teoría de la ciencia de carácter general. Esta discusión implica el estudio de la manera en que se ejerce la antropología cultural y el resto de las ciencias humanas y físico-naturales, y supone la construcción de una idea genérica de ciencia, y el debate del papel de la filosofía en el conjunto del saber. Todo esto es obviado por Harris que da por supuestas una serie de tesis filosóficas como si se dedujeran ingenuamente del estado de los acontecimientos. Los contenidos del materialismo cultural que hemos calificado de ideológicos en el epígrafe anterior podrían, con pleno derecho, ser llamados filosóficos (ontológicos), si no fuera por su carácter acrítico, y por su fundamentación en los intereses prácticos de un grupo.

En realidad, la distinción entre ideología y filosofía supone ella misma una filosofía del conocimiento, y una valoración negativa del conocimiento ideológico como interesado y acrítico. Las distinciones base/estructura/superestructura, y conductual/mental, tienen una rancia tradición en la historia de la filosofía: la distinción base/estructura/superestructura supone una combinatoria finita de posibilidades en filosofía de la historia y de la cultura; la dicotomía conductual/mental lleva asociado un dualismo antropológico cuyos antecedentes filosóficos no hace falta recordar aquí. Otro tanto ocurre con el par naturaleza/cultura. Por lo demás, ya nos hemos referido en su momento al carácter filosófico, intercategorial, de estas ideas (cap. III apdo. B.1).

El modo como Harris cuele de rondón más contenidos filosóficos, en las teorías del materialismo cultural, es a través del estudio, pretendidamente científico, de la cultura occidental. En primer lugar, como ya hemos dicho, a través de la construcción de una Historia de carácter global que lleva implícita una filosofía de la historia muy determinada. En ella los ciclos se repiten como consecuencia del ajuste continuo entre una presión demográfica, creciente e imparable, y una tecnología que hace esfuerzos para sostener con vida todo el potencial humano. Pero, ¿por qué la historia avanza a saltos en vez de darse un proceso continuo de adaptación? La filosofía de la Historia de Harris, además, parece presuponer una cierta teleología según la cual a cada nivel ecológico y tecnológico le corresponde una determinada organización política y económica (Bueno 1983a: 25). Por otra parte, el motor de la historia harrisiense aparece siempre al nivel de las relaciones radiales (H-N) co-



mo un deterioro del equilibrio ecológico. Ello le hace dejar fuera regiones enteras de la historia de la humanidad, con sus guerras y colonizaciones. Dentro de este esquema, la historia de las religiones y las dinastías aparecen como superestructurales.

Otra forma de introducir componentes filosóficos en la antropología cultural es la de realizar comparaciones entre la cultura occidental y las culturas tribales. Estas comparaciones pueden resultar, por otra parte, de una fertilidad crítica indudable y de una gran vistosidad literaria.

Resulta, por ejemplo, especialmente fructífera la comparación de las religiones, los mitos, o las formas de gobierno. Sin embargo, esta tarea no es científica, antropológico-categorial, sino filosófica. Por tanto, podemos decir que siempre que Harris analiza nuestra cultura en comparación con las culturas preestatales está ejerciendo como filósofo; o, para decirlo con más precisión, está haciendo una reducción etnológica de la filosofía. La comparación de nuestra cultura con las culturas preestatales tiene como finalidad la determinación de los rasgos tribales de la sociedad occidental. Pero como ya quedó dicho (cap. III B.2) los aspectos tribales de la cultura occidental incluyen rasgos arcaicos, antiguos y basales. La decisión de considerar determinado rasgo como basal (i.e.: imprescindible para nuestra cultura y no sustituible), o como arcaico (i.e.: perfectamente prescindible) es una tarea de carácter intercategorial, filosófico, que incluye estudiar su historia, su función social y económica, etc., y que además supone implícitamente una prospección, y una propuesta de eliminación en el caso de los rasgos catalogados como arcaicos.

Pero es que, además, la consideración de una determinada práctica cultural como arcaica (o antigua, o basal), aunque sea una tarea claramente filosófica, valorativa, sin embargo no agota los contenidos de la filosofía, sino que los reduce a sus componentes etnológicos. Esta situación es especialmente clara cuando nos referimos a la filosofía de la religión. La perspectiva antropológica, a la hora de referirse al estudio de la religión, es una mezcla de datos etnográficos, históricos, sociológicos, psicológicos, etc. cuya unidad no es en absoluto obvia (Harris 1971a: caps. 21-22). Más bien, podríamos decir que la unidad de estos contenidos tan diversos se da por supuesta, como si fuera evidente, aunque, de un modo más exacto, lo que ocurre es que se renuncia a elaborar una teoría filosófica de rango general que reúna de un modo coherente y crítico todos esos materiales heterogéneos:

Los capítulos que Marvin Harris consagra en su Antropología General a la religión son un buen ejemplo de lo que puede decirnos acerca de la religión una metodología que quiere ser puramente empírica en este punto: tiene que suponer datos ya los fenómenos religiosos como procesos psicológico-alucinatorios -por tanto, dimitiendo de toda pretensión de entendimiento antropológico de la religión- y se ve obligada a ceñirse a la presentación de una miscelánea de viñetas religiosas (que pueden estar elegidas con gran inteligencia literaria y "periódica") cuyo orden cronológico podrá sugerir la forma de un desarrollo. (Bueno 1985a: 222, en el mismo sentido vid. tb. 95 y 136)

De esta forma, la teoría que propone Harris para explicar el origen de la religión se mantiene en una perspectiva relacional radial. Los nativos construyen en su imaginación un mundo fantástico onírico que les sirve para explicar he-

chos relevantes de su vida cotidiana: el nacimiento, la procreación, la muerte, etc. La religión se presenta como metafísica del mundo (Bueno 1978i). Las variedades religiosas se correlacionan directamente con niveles de organización económica y política que, a su vez, se corresponden con modos de producción y reproducción característicos. Así, Harris distingue cuatro niveles de organización religiosa: individualista, chamanista, comunitaria, y eclesiástica. El problema es que, más tarde, reconoce que los cultos individuales, chamanistas y comunitarios, están presentes, en cierta medida, en todos los niveles político-económicos (vid. Harris 1971a: cap. 21). Por tanto, su clasificación de los diferentes tipos de religión se reduce a constatar que los cultos eclesiásticos son específicos de sociedades estatales, lo cual resulta obvio debido a la ingente inversión de medios económicos y humanos que suponen.

Otras veces, el origen de las religiones, sobre todo de los movimientos mesiánicos modernos, se reduce a su componente circular:

La cuestión es que los impulsos religiosos de la humanidad son, mucho más a menudo de lo que se cree, instrumentos en la lucha por la riqueza, el poder terrenal, y el bienestar físico, además de manifestaciones de la búsqueda de la salvación espiritual. (Harris 1981c tr.: 167) (13) (en el mismo sentido vid. Harris 1971a: cap. 22)

Los fenómenos de revitalización y los cultos cargo son reexplicados desde una perspectiva que mezcla desordenadamente componentes radiales y circulares.

Basándose en datos etnográficos, históricos, y también sociológicos, de naturaleza muy diversa, Harris argumenta en favor de la tesis según la cual la religión sería una

mentira política: la misma teoría del Critias de Platón y del maquiavelismo que San Agustín, en La ciudad de Dios (IV 27, 3032) atribuye a los gobernantes romanos: "Siempre es más barato conseguir la obediencia mediante la mistificación que mediante la coerción policíaco-militar" (Harris 1979c: 102) (14). Resuena nuevamente aquí la frase de Napoleón: "un cura me ahorra diez gendarmes". En este caso la antropología cultural se convierte en sociología o en Historia. El problema es que estas constataciones del aspecto adaptativo y funcional de la religión (Harris 1971a: cap.22) no explican las razones por las que los contenidos de las religiones son unos y no otros. Paul y Rabinow (1976: 125) se han referido ya al hecho de que el materialismo cultural es incapaz de explicar los contenidos específicos de la brujería europea. Por el contrario, Harris, una vez que ha logrado determinar la existencia de la droga que provoca el fenómeno, considera que todos los problemas están resueltos. En el mismo sentido podría interpretarse la pregunta de Drew Westen (1984: 641) a propósito del tabú dietético hindú: ¿quién es el legislador, benefactor o maquiavélico, que decide los contenidos de la religión hindú y el ahimsa?

La explicación del fenómeno religioso a partir de sus componentes radiales y circulares implica una reducción de la filosofía de la religión a la antropología cultural, a la sociología o a la Historia. En este contexto cobra pleno sentido la propuesta de incluir dentro de unas coordenadas filosófico-antropológicas mínimas un tercer orden de relaciones que sean capaces de dar cuenta, de un modo operatorio e interno, de los contenidos de la religión. Este es el sentido que tiene la adición del eje angular (H- $\mu$ ) en la teoría

del espacio antropológico de G. Bueno (1978i). De este modo, es posible construir una verdadera filosofía de la religión que, desde una postura materialista atea, sea capaz de proponer explicaciones sobre el origen de la religión, y sobre el carácter unitario y plenamente diferenciable del fenómeno religioso. La riqueza y complejidad de esta filosofía de la religión hace que sea imposible reexponerla aquí ni tan siquiera sumariamente (vid. Bueno 1985a). Por lo que aquí nos interesa, solamente decir que tal teoría filosófica, al margen de su verdad, que tendrá que ser discutida, presenta la ventaja obvia de poder dar cuenta, de un modo perfectamente inteligible e interno a sus partes, 1.- de los orígenes de la religión, 2.- de sus contenidos efectivos, 3.- de las distintas fases históricas y tipos de religión (primaria, secundaria y terciaria), y 4.- de la diferencia entre el conocimiento religioso y otros tipos de conocimiento. La teoría, además, explica el estado actual del desarrollo de las religiones y expone, de un modo extraordinariamente fértil, las diferencias entre las religiones tribales y las religiones estatales. Desde esta teoría de la religión, construida sobre un espacio antropológico tridimensional, el materialismo cultural aparece como un intento de reducir el fenómeno religioso a sus aspectos radiales (H-N) y circulares (H-H), que está incapacitado para dar cuenta del origen y contenidos de las religiones, y de la unidad de la religión frente a otros saberes. Se trataría de una reducción etnológica, sociológica o histórica de la filosofía de la religión. Es lógico, entonces, que el materialismo cultural tenga que partir del material antropológico religioso como algo que viene ya dado, y cuyos contenidos no

se deducen de parte alguna, siendo meramente alucinatorios.

Lo anteriormente dicho no debe ser interpretado como una reivindicación de la antropología filosófica frente a la antropología cultural, sino como una exigencia de tratar determinados problemas antropológicos desde una perspectiva explícitamente filosófica. Hemos definido la filosofía como saber de segundo grado (cap. I); por tanto, aquellas construcciones que impliquen la organización y articulación de conocimientos construidos en campos de ciencias diferentes, son filosóficas y suponen la construcción de ideas. No se arregla nada suponiendo una "ciencia general de la cultura" que incluya la sociología, la Historia, la lingüística, y la antropología cultural (entre otras ciencias) por que tal disciplina no es científica sino filosófica, intercategorial. Cuando valoramos el carácter arcaico, antiguo o basal de un rasgo cultural, en la medida en que atendemos a su origen (etnología), a su historia, a su función (sociología), etc., estamos realizando una actividad intercategorial que es, por tanto, filosófica. Los campos de las ciencias humanas, además, no agotan las relaciones que se pueden establecer en el material antropológico, por lo que no hay nada que nos asegure que todo aquello que atañe al hombre forme ya parte de una determinada ciencia. La suposición de que las ciencias humanas agotan el material antropológico es ya una determinada filosofía del conocimiento que nosotros hemos considerado reduccionista. Oponerse a este reduccionismo no implica afirmar de un modo ingenuo la unidad de la antropología filosófica (vid. Bueno 1987b: 209-231). Tal unidad es internamente problemática, pues la idea de hombre está per-

manentemente inacabada, por razón de su desenvolvimiento histórico constante. Quizás el carácter de conocimiento negativo, frente a la antropología teológica (Rahner, Teilhard de Chardin) o la antropología de predicados (Scheler, Heidegger, Cassirer, Gadamer), puedan proveerle de alguna unidad, aunque sólo sea crítica. Pero éste es un tema que excede el marco de nuestro trabajo.

Para terminar, es necesario volver a recordar el hecho de que las tesis que hemos mantenido, al delimitar los aspectos científicos y filosóficos del materialismo cultural, no niegan en absoluto la posibilidad (que ya ha sido contemplada en el apartado 8.2 del capítulo tercero) de que determinadas proposiciones, construidas internamente al campo de la antropología cultural, puedan tener un efecto depurador sobre la filosofía. Pero este hecho, de una importancia indudable para la construcción de muchas ideas filosóficas, no pone para nada en peligro, sino que refuerza, nuestro criterio de demarcación entre los conocimientos científicos y filosóficos.

## NOTAS

(1) un desarrollo más extenso de esta tabla en Bueno 1987la: 129-132.

(2) Harris 1983a 16: "Anthropology is the study of humankind. Its four major branches are cultural or social anthropology, anthropological linguistics, physical anthropology and archeology. Its distinctive approach lies in its global, comparative, and multidimensional perspective".

(3) Harris 1985b: 116: "Il marxismo è certamente importante anche per lo studio dei popoli senza storia, quanto lo è per quello delle società storiche. Ma il materialismo storico ha in sé, per definizione, un limite. Per questo io parlo di materialismo culturale, che si estende all'interpretazione di tutte le culture, indipendentemente da limiti cronologici", cfr.: Painter 1984.

(4) Conrad 1981: 4: "it seems to be that cultural materialism has been most readily espoused by investigators of relatively simple societies, while prehistorians studying more complex societies have been much more skeptical".

(5) Harris 1971a, 4<sup>a</sup> ed.: 2, 6: "Anthropological linguistics attempt to trace the history of all known families of languages. They are concerned with the way language influences and is influenced by other aspects of human life, and with the relationship between the evolution of language and the evolution of H. Sapiens. They are also concerned with the relationship between the evolution of languages and the evolution of different cultures".

(6) Bean 1979: 106: "Harris apparently does not realize that speakers are constrained by sociolinguistics rules to recreate those social distinctions when they speak. Language does not simply reflect social distinctions, it constitutes them [...] What he misses, it seems to me, is that linguistic change is a kind of social change, no that depending on what other social changes accompany it, linguistic change may obscure other components of 'social reality' or serve to further change".

(7) Bean 1979 analiza los siguientes manuales: Barnouw 1978, Ember y Ember 1973, Harris 1971 3<sup>a</sup> ed., Havilano 1974, Keessing y Keessing 1971, Kottak 1978, Plog et al. 1976, Spradley et al. 1975.



(8) Harris 1979c: 65: "There are whole universes of phenomena concerning ownership and exchange in price-market settings, for example, which must be approached by means of the categories and models by which economists describe and predict monetary inputs and outputs, capital investments, wages and prices, and so forth. Let me emphatically renounce any pretension that all economic events and processes can be understood as mere reflexes of the modes of production and reproduction".

(9) Harris 1985b: 115: "Secondo me, la distinzione fra antropologia sociale e culturale offusca quella che dovrebbe essere la distinzione principale: fra coloro che confinano la cultura nel regno delle idee e coloro che la concepiscono come interazione fra idee e comportamenti".

(10) Por lo que se refiere a este punto estamos resumiendo las ideas de Bueno 1987b: 194-209.

(11) En 1986c Harris emplea la expresión "quitting early" (abandonar antes de tiempo) para referirse a aquellos autores que, como Lowie, dejan enseguida de proponer explicaciones infraestructurales conductuales etic en favor de teorías estructurales o superestructurales mentales emic.

(12) Harris 1985b: 110: "Sono ostile a una filosofia antropologica, ma non a una filosofia della scienza. Convertire l'antropologia in una filosofia significherebbe distruggere completamente le sue radici storiche, che sono radici empiriche, almeno in Inghilterra e direi anche nella tradizione francese. E' piuttosto in Germania che la tradizione antropologica ha le sue radici nella filosofia".

(13) Harris 1981c: 150: "The point is that humankind's religious impulses are more often than not as much instrumentalities in the struggle for worldly wealth, power, and physical well-being as manifestations of the search for spiritual salvation".

(14) Harris 1979c: 102: "It is always cheaper to produce obedience through mystification than through police-military coercion".

V

SURGIMIENTO, DESARROLLO, Y  
EVOLUCION DEL MATERIALISMO  
CULTURAL

En los capítulos precedentes hemos estudiado la organización gnoseológica del materialismo cultural, y nos hemos interesado por los problemas de demarcación entre este ejercicio antropológico y otras disciplinas científicas y no científicas. Consideramos entonces que tales asuntos eran susceptibles de ser tratados desde la filosofía de la ciencia.

En el capítulo primero expusimos las tareas sobre las que trata una verdadera filosofía de la ciencia (al margen de que sea o no una filosofía verdadera). Nos referimos allí a los problemas de organización y demarcación gnoseológica, pero también a los problemas de evolución de las ciencias y, singularmente, al proceso de transformación del conocimiento no científico (precientífico o protocientífico) en conocimiento científico. Se puso de manifiesto, también, cómo el materialismo gnoseológico es solidario con la tesis sobre el origen técnico de las ciencias.

En el presente capítulo vamos a tratar sobre el surgimiento y evolución del materialismo cultural. Tal tarea podrá considerarse gnoseológica en la medida en que se precise el origen histórico de las partes formales del determinismo harrisiano que hemos distinguido en el capítulo tercero. Es obvio que la tesis sobre el origen técnico de la ciencia no puede ser aplicada aquí, ya que la obra de Harris no inaugura una nueva disciplina científica sino que se inserta dentro del quehacer de la antropología cultural que, como ocupación académica, tiene una tradición consolidada, al

menos en los EE.UU. Pero este hecho no agota el estudio de los problemas de transformación gnoseológica. Efectivamente, el materialismo cultural, como teoría práctica antropológica, tiene un surgimiento histórico, un desarrollo, y una evolución que pueden ser documentados y estudiados, y que estarán ligados a la biografía y bibliografía de Marvin Harris. Por tanto, creemos que un análisis gnoseológico del materialismo cultural no estará completo si no se estudia cronológicamente la obra de Marvin Harris, y si no se establecen criterios para su clasificación y periodización, de un modo interno a sus propios contenidos y a sus partes formales constituyentes.

Tal tarea es gnoseológica, no meramente biográfica o histórico-erudita, porque está construida sobre el análisis de la organización interna (de unitate scientiarum) y externa (de distinctione scientiarum) del materialismo cultural. Ni que decir tiene que el estudio del surgimiento, desarrollo y evolución de las teorías harrisianas nos remitirá necesariamente a ciertos aspectos relevantes de su biografía: formación, lecturas, investigaciones de campo, relaciones con sus colegas, etc. Tampoco habrá que desdeñar datos de carácter sociológico sobre el impacto de su producción y sobre las polémicas suscitadas por sus libros. Pero todas estas referencias, necesarias, imprescindibles, irán encaminadas a determinar la evolución interna del materialismo cultural.

El resultado de nuestro análisis evolutivo e histórico ha desembocado en la diferenciación de tres periodos distintos dentro de la obra de Marvin Harris. El periodo inicial, desde su primera publicación en 1952 hasta una de sus obras

cumbres, El desarrollo de la teoría antropológica (1968c), se corresponde con el surgimiento de la teoría harrisiana, y puede ser subdividido, a su vez, en dos partes. La primera abarca hasta 1964 y en ella se situarían los orígenes, teóricos y prácticos, del materialismo cultural. La segunda parte, 1964-1968, se corresponde con la formulación pormenorizada y explícita de la teoría. El segundo periodo diferenciable en el conjunto de la bibliografía harrisiana abarca desde 1968 hasta 1985, cuando tiene lugar el desarrollo y proliferación de explicaciones construidas de acuerdo con los principios epistemológicos del materialismo cultural. Entre estas fechas, 1968-1985, se sitúa la mayor parte de las obras de Harris traducidas al español. Sería el materialismo cultural estándar que hemos analizado en los capítulos precedentes. Al último periodo, que va desde 1985 en adelante, aunque hunde sus raíces en algunas obras y estudios anteriores, le daremos el nombre de evolución o transformación del materialismo cultural. Su característica más notable es la consideración de que ciertas relaciones circulares, singularmente las económicas y las sociopolíticas, construidas por procesos  $\beta$ -operatorios, pueden actuar como determinantes de las semejanzas y diferencias socioculturales, especialmente en las sociedades complejas.

Pasaremos a continuación a recorrer la obra de Marvin Harris de acuerdo con estas divisiones cronológicas, que serán convenientemente justificadas basándose en los contenidos de la producción del materialismo cultural.

# A

## SURGIMIENTO DEL MATERIALISMO CULTURAL

El materialismo cultural, como estrategia de investigación en antropología, es una creación original del antropólogo norteamericano Marvin Harris (1927- ), aun cuando sus componentes fundamentales no hayan sido inventados todos por él: la distinción base/superestructura es ya clásica en la historia de la filosofía; otro tanto ocurre con la dicotomía conductual/mental; la distinción emic/etic está tomada de Pike (1954: 8) y Sapir (1927: 97-113); el principio del determinismo infraestructural tiene antecedentes explícitos en Marx (1970 [1859]: 21). Sin embargo, el mérito de haber articulado todos estos conocimientos anteriores en una teoría antropológica le corresponde a Harris, y el momento de esta síntesis puede ser perfectamente situado en su biografía y bibliografía.

El periodo que vamos a llamar de "surgimiento del materialismo cultural" se corresponde con los inicios de la actividad antropológica de Marvin Harris, y abarca desde las primeras obras, que podemos considerar eclécticas, hasta la formulación explícita de la estrategia materialista que culmina con la obra monumental de 1968: El desarrollo de la teoría antropológica (1968c). El surgimiento del materialismo cultural (1952-1968) puede, a su vez, subdividirse en dos fases. En la primera, hasta 1964, habría que situar los orí-

genes, tanto teóricos como prácticos, de las posturas que más tarde mantendrá Harris. En 1964 aparece ya una exposición de los principios epistemológicos del materialismo cultural. Desde esa fecha, hasta 1968, se aplica la teoría al problema de las razas en América y al enigma de la vaca sagrada hindú. A la vez, se progresa en la formulación del materialismo cultural, perfectamente caracterizado en 1968, fecha en la que situamos el inicio del periodo de desarrollo.

Vamos a referirnos, por tanto, al periodo 1952-1964 como el de los "orígenes" de la teoría mientras que hablaremos de "formulación del materialismo cultural" para referirnos a los años 1964-1968.

## 1.- ORIGENES

La carrera intelectual de Harris comienza en la Universidad de Columbia. Harris, en su juventud, fue un estudiante indeciso cuyos intereses se movían en un conjunto muy amplio de disciplinas: arquitectura, medicina, lengua inglesa, etc. (Harris 1987b: 16). En 1948 termina su primer grado universitario como Bachelor of Arts en el Columbia College. Por aquel entonces se dedicaba a las carreras de bicicleta y, de hecho, fue ciclista con éxito en su universidad. Sus intereses intelectuales seguían muy indefinidos: vagaba de departamento en departamento buscando algún oficio que llamara su atención. De este modo se encontró con Charles Wagley, profesor en el departamento de antropología de aquella universidad, que le animó a continuar sus estudios de grado en Columbia y le exhortó a que se dedicara a la

antropología. Al mismo tiempo le ofreció la posibilidad de viajar a Brasil para realizar un trabajo de campo. A Harris comenzó a tentarle la idea de enrolarse en una profesión en donde no fuera necesario permanecer constantemente enclausurado en una oficina (Tavris 1975). Además, la posibilidad de conocer otras culturas diferentes le pareció muy emocionante:

La noción de una infinidad de contrastes culturales es emocionante, y atrae a mucha gente al campo de la antropología. Fue lo que me motivó a mí a introducirme en la antropología, incluso teniendo en cuenta que ahora yo creo que esa vía es intelectualmente estéril ya que no logra dar cuenta del determinismo que opera en la historia. (Harris 1975a: 67) (1)

Wagley proporcionó a Harris las primeras oportunidades de trabajo y le guió en sus primeros pasos en la disciplina antropológica. Wagley fue el editor de su primer artículo, "Race Relations in Minas Velhas" en 1952, y le acompañó como coautor en sus primeras obras (Harris 1955, 1957, 1958d, 1959d). Además le ayudó constantemente en su carrera profesional, como el propio Harris reconoce (1985b: 110 tr.: 67). Esta es la opinión de Harris sobre su maestro:

Ha sido un etnógrafo extraordinario. Ha trabajado sobre los mayas, y también ha publicado una espléndida monografía sobre los tapirapé del Brasil. Ha trabajado, además, con Edoardo Galvao, quien es muy apreciado por todos los científicos brasileños. Aunque no coincidimos en el plano teórico, su eclecticismo le permite, sin embargo, estimar algunos elementos de mi paradigma materialista. (Harris 1985b tr.: 67) (2)

Por su parte, Wagley ha tenido siempre a Harris en gran consideración, como lo demuestra el hecho de que en el año 1980, estando Wagley en la Universidad de Florida (Gainesvi-



lle), llamó a Marvin Harris con el objeto de que ocupara el cargo de Graduate Research Professor. Interrogado sobre la opinión que le merecía su alumno, ésta fue la respuesta de Wagley en 1982:

El es uno de los antropólogos más conocidos en todo el mundo en la actualidad [...]. No creo que vaya por mal camino. Si él fuera una especie de excéntrico intelectual, no habríamos estado interesados en tenerle aquí con nosotros. (en Harris 1982d: 7-8) (3)

Durante sus años como alumno, Harris tiene dos profesores que influirán enormemente en su carrera profesional: Julian Steward y Alfred Kroeber. Del primero Harris tomaría su interés por los hechos ecológicos y, del segundo, por los hechos históricos (Harris 1987b: 16).

La influencia teórica de Julian Steward sobre Marvin Harris es innegable, como lo demuestra el capítulo 23 de El desarrollo de la teoría antropológica (1968c). A través de Steward Harris tuvo conocimiento de la hipótesis hidráulica de Karl Wittfogel (1957), y de las teorías de Leslie White y Gordon Childe. Las influencias de Steward en el campo de la arqueología fueron, además, especialmente llamativas en el panorama antropológico norteamericano de mediados de siglo. Por su parte, el mismo Harris reconoce su deuda para con estos autores:

Quien más ha influido en mí en el plano teórico ha sido Julian Steward. A pesar de haberle tratado durante muy poco tiempo, sus ideas me dejaron una huella profunda que, mucho tiempo después, ha influido en mi evolución intelectual. Por otra parte, Alfred Kroeber ha ejercido una influencia considerable. Asistí a un curso suyo en 1948, cuando llegó a Columbia como "visiting professor". Escribí incluso un ensayo sobre la controversia entre Kroeber y Leslie

White en torno a la definición de cultura. Para Kroeber la cultura equivalía a un dato físico que se puede ver o tocar. Para mí seguía siendo un dato abstracto del que no se puede partir. Por el contrario, hay que partir de los individuos reales, como sostenía Shapiro. Mi ensayo fue precisamente un intento de conciliar la posición de Kroeber con la de Shapiro. (Harris 1985b tr.: 67) (4)

Harris coincidirá con Steward en dar prioridad al estudio de los fenómenos ecológicos. De Kroeber recogerá la idea de aunar los estudios antropológicos e históricos. También es de Kroeber la tesis de la "simultaneidad de la invención" (Kroeber 1917: 199 y 201). A través de Steward Harris se acerca a los principios de Marx, aun cuando Harris no leería al filósofo alemán hasta 1957 (Harris 1985b: 111 tr.: 68). Steward, por otra parte, había redescubierto el marxismo por su cuenta sin querer reconocerlo (vid. Harris 1968c: 655 tr.: 568). En Steward se hallaría el primer intento de analizar causalmente la relación entre una cultura y su entorno ecológico sin caer en el particularismo histórico o en el determinismo geográfico (Steward 1936, vid. Harris 1968c: 666 tr.: 577), con el objeto de probar que causas tecno-ecológicas similares producen efectos similares en las diversas culturas.

Otra influencia que recibirá Harris en sus tiempos de estudiante en la Universidad de Columbia será la de los alumnos de Skinner, que le enseñarán las técnicas del conductismo psicológico. Harris lee entonces The Behavior of Organisms (Skinner 1938), obra que marcará el enfoque epistemológico de The Nature of Cultural Things (Harris 1964b). Ernest A. Vargas (1985) y Kenneth E. Lloyd (1985) han estudiado las relaciones entre materialismo cultural y conductismo psico-

lógico, considerando que son teorías estrechamente emparentadas. Sin embargo, para Harris el skinnerismo tiene serias limitaciones ya que es incapaz de dar cuenta de la evolución cultural y de la historia (cfr. Harris 1984c).

En 1950 el Social Science Research Council otorga una beca a Marvin Harris para realizar un trabajo de campo durante un año en el estado de Bahía en Brasil, dentro del Columbia University-Bahía State Community Study Project cuya dirección corría a cargo del profesor Charles Wagley. Harris se marcha al Brasil en el mes de julio de 1950 y permanece en aquel país hasta junio de 1951. El programa en el que se encuadraba su estudio estaba auspiciado por la Universidad de Columbia, la Secretaría de Educación del Estado de Bahía y la Fundación para el desenvolvimiento de la ciencia en Bahía; llevaba asociados, además, tres estudios de otras tantas comunidades que fueron realizados por compañeros de la Universidad de Columbia: Harry Hutchinson, Benjamin Zimmerman y Anthony Leeds. Wagley asesoró a Harris en la preparación, consecución, y redacción de su proyecto. Nuestro antropólogo contó también con la colaboración de tres estudiantes brasileños: Joseldeth Gómez, Maria Guena, y Nilo García, que le ayudaron en la recogida de datos (Harris 1956: V-VI).

Las observaciones recogidas por Harris durante su estancia en Brasil le valieron para escribir un estudio de una treintena de páginas, publicado en inglés y francés en 1952, en donde se narra la historia, demografía y organización político-económica del pequeño pueblo de Minas Velhas estudiado por Harris. El trabajo de campo de los años 50-51 en Brasil también sirvió como base para la redacción de la tesis

doctoral, leída en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Columbia en 1953, y titulada Minas Velhas: A Study of Urbanism in the Mountains of Eastern Brazil. Esta obra (publicada en microfilm en 1953, y en papel en 1956) es un intento de definir la naturaleza del fenómeno urbano en las montañas del Este brasileño, donde la economía está basada en la minería de oro y diamantes. El urbanismo de esta zona se caracteriza, según Harris, por un marcado grado de heterogeneidad, individualismo y secularización: por heterogeneidad se entiende la división del trabajo, la estratificación y la especialización ocupacional; con individualismo se refiere a la escasa cooperación política y económica, al escaso sentido de comunidad, y a la gran incidencia de las transacciones comerciales personales; la secularización está referida a la ausencia de control religioso, y a la mezcla entre religión y magia. Harris estudia, además, las diferencias entre la ética urbana y la rural (utilizando el concepto de ethos de Kroeber) y da importancia explicativa a los aspectos emic y mentales de la cultura, aun cuando no utilice para nada estos términos, llegando a criticar la pertinencia de los estudios estadísticos (Harris 1956: 283). Esta obra puede considerarse dentro de la tradición de las monografías etnológicas o particularistas en la línea de Wagley y Kroeber.

Posteriormente, Harris se prepara para su segundo viaje al Brasil, que tendrá por objeto el estudio de las diferencias raciales. Es entonces (1953) cuando lee las teorías del historiador Franz Tannenbaum pero, al contrastar estos esquemas idealistas con la realidad brasileña, se da cuenta de su falsedad:

Un personaje muy importante fue el historiador Franz Tannenbaum, uno de los primeros historiadores de América Latina, quien en un famoso libro, Esclavos y ciudadanos, trató de explicar las relaciones raciales entre el mundo anglosajón y el latino desde principios idealistas. Tannenbaum sostenía que los pueblos americanos de raza ibérica tenían una actitud más favorable hacia la gente de color porque España había sido invadida por los moros y los dos pueblos se habían mezclado. Según Tannenbaum, los católicos sudamericanos reconocían la humanidad de los esclavos mientras que, por el contrario, la religión protestante los colocaba entre los objetos y los animales. Cuando fui a Brasil para mis primeras investigaciones empíricas sobre las relaciones inter-raciales tenía in mente este modelo. Pero me encontré ante un sistema completamente distinto de relaciones raciales. Comprobé que los brasileños tienen tantos prejuicios como los norteamericanos hacia la gente de color. Sólo que si en Brasil uno es bastante rico puede soslayar estos prejuicios. En otras palabras, se permite una combinación entre el color de la piel y el status social. Y no sólo eso. La estructura de clases está marcada por diferencias muy acentuadas. Mediante la renuncia a un prejuicio social explícito, los brasileños han conseguido eliminar el peligro de las clases populares. Si, por el contrario, Brasil hubiera desarrollado un sistema parecido al de los EE.UU., se habría creado una clase inferior que comprendería la mayoría de la población, con todos los peligros inherentes para el grupo dominante. Ahora bien, combinando la raza con las posiciones de clases, los brasileños han logrado desdibujar los contornos de la pirámide social evitando el riesgo de un black power. El caso de los EE.UU. es distinto, pues allí sólo el 20% del electorado es negro. Pero, además, a través de la división de las clases subalternas, y separando radicalmente a blancos y negros, se ha impedido la formación en América de un movimiento obrero solidario, o una basculación compacta a la izquierda. A mi juicio, uno de los caracteres esenciales de la historia americana es la división según líneas étnicas que no tienen equivalente en ningún país europeo. (Harris 1985b tr.: 67-68) (5)

Esta vez, Harris permanece nueve meses en Brasil, entre los años 1953 y 1954. A la vuelta escribe, junto con Charles Wagley, un artículo en el American Anthropologist titulado "A Typology of Latin American Subcultures" (Harris 1955), donde se distinguen nueve subculturas brasileñas diferentes clasificadas en términos económicos y de fuerzas de trabajo: aplicando anacrónicamente las categorías harrisianas, diríamos que se trata de una tipología que mezcla componentes estructurales e infraestructurales. En 1956 publica una versión revisada de su tesis doctoral bajo el título de Town and Country in Brazil, lo cual nos pone de manifiesto el hecho de que todavía pesaban mucho las teorías eclécticas en las que, a la hora de construir modelos explicativos, confluyen sistemas de valores (Harris 1956: 278-280) y factores económicos (Harris 1956: 241), coexistiendo explicaciones nomotéticas e idiográficas (Harris 1956: 39-43, 214-215, etc.).

La circunstancia personal más importante dentro de la biografía de Marvin Harris tendría lugar por estas fechas en las que la Fundación Ford le concede fondos para realizar un estudio de campo en Mozambique, donde permanece desde mayo de 1956 hasta abril de 1957:

-Usted ha escrito que su experiencia en Mozambique ha sido muy importante para su formación profesional.

-Me atrevería a decir que esencial. Cuando fui a Mozambique ya había comprendido que Tannenbaum se equivocaba al sostener que los portugueses, con su catolicismo, habían creado democracias sociales. En seguida me di cuenta de que Mozambique era distinto de Brasil y se parecía más bien al modelo de Sudáfrica, en peor. El standard de vida era peor; el grado de separación racial, increíble. Toda la vi-

da social estaba organizada de acuerdo con líneas de división racial: un apartheid mucho más duro que en Sudáfrica. A pesar de las cartas de recomendación de Charles Wagley choqué con infinidad de dificultades en mi investigación. Las autoridades portuguesas trataron de estorbarme a toda costa. Sin embargo, a pesar de las dificultades, permanecí allí un año, pude trabajar en los archivos de Lourenço Marques y terminé una monografía sobre el sistema colonial. (Harris 1985b tr.: 68) (6)

Este viaje fue el que más influyó política y profesionalmente, ya que los portugueses africanos presumían de no tener prejuicios raciales. Harris, sin embargo, describió lo que vio, no lo que la gente le contó, documentando lo que de hecho era una situación de apartheid (Harris 1987b: 16). Fue entonces cuando empezó a pensar en las clases que había recibido de Steward sobre la importancia de los factores ecológicos. Durante su estancia en Mozambique, Harris y sus colegas estaban bajo la vigilancia de los consulados portugués y americano al ser considerados izquierdistas peligrosos por el gobierno. Su casa estaba constantemente vigilada por la policía, y el correo no se podía utilizar porque era registrado incesantemente por el consulado portugués. Incluso la valija diplomática americana no era de fiar. Esto hizo que Harris tuviera que pasar sus notas de contrabando. El viaje perjudicó sus intereses profesionales siendo recriminado por algunos de sus colegas:

Muchos antropólogos de Columbia pensaron que lo que yo había hecho era inaceptable profesionalmente, porque había puesto en peligro la posibilidad de que otros antropólogos volvieran a Mozambique al contrariar a los portugueses, y haciéndome persona non grata. Se supone que los antropólogos no deben hacer eso. (Harris 1975a: 64) (7)

También tuvo repercusiones en su carrera académica, pues

dos años más tarde se produciría un enfrentamiento en el tribunal que juzgaba la concesión del empleo de Associate Professor a Marvin Harris. Este había sido nombrado Assistant Professor en 1953, tras la lectura de su tesis doctoral, pero en 1959, al tratar sobre su promoción a Associate, algunos colegas se opusieron argumentando que Harris no se dedicaba a la antropología sino a la política (1987b: 16). Aun así, logra su empleo, que desempeñará hasta 1963 cuando es nombrado Professor, siempre en el Departamento de antropología de la Universidad de Columbia.

El viaje a Mozambique fue una experiencia psicológicamente perturbadora para Harris (Harris 1985b: 117 tr.: 75) porque le sacude en contra de las posturas nihilistas y eclécticas con su endémica incapacidad para realizar generalizaciones (Tavris 1975). En su viaje a Brasil de 1953-1954, Harris había vislumbrado la necesidad de separar los conocimientos émicos de los éticos, y de no dejarse llevar por lo que los nativos dicen sino por lo que hacen. Después del viaje a Mozambique estas distinciones se consideraron ya fundamentales para poder entender lo que ocurría con la explotación de los nativos Bathonga. Podemos decir que fue entonces cuando se comenzó a gestar la estrategia del materialismo cultural: Harris relee a Steward y empieza a interesarse por Marx:

A mi regreso a EE.UU., en 1957, leí por primera vez los textos de Marx. Con anterioridad ya había tenido ocasión de leer el Manifiesto, pero entonces no suscitó en mí ningún interés. Hojeé también el Capital; pero hablaba de problemas que en aquel momento no me interesaban. En cambio, cuando volví de Africa empecé a leer a Marx con mayor atención. Pero sobre todo releí los libros y las lecciones



de Julian Steward. En aquella época estaban en el grupo de Columbia Stanley Diamond, Robert Murphy, Eric Wolf, Sidney Mintz, Lewis Faron. Todos ellos habían vuelto de la guerra. Por primera vez en los EE.UU. los estudios antropológicos habían abierto las puertas a jóvenes que no provenían de las clases altas. Por primera vez los fondos gubernamentales permitían a los estudiante no tener que trabajar para proseguir los estudios. De este modo, después de la Segunda Guerra Mundial se formó una promoción consistente de jóvenes estudiosos de antropología. A la salida de las clases de Steward íbamos al bar de la esquina y comentábamos: "Julian Steward está a punto de redescubrir a Marx". En realidad Steward se negó siempre a hablar de Marx. Tampoco Wagley lo mencionaba jamás. Era la época del mac-carthismo. Aunque Steward leía a Marx y lo aplicaba conscientemente a los problemas de la antropología ecológica, se cuidaba muy mucho de mencionarlo. (Harris 1985b tr.: 68-69) (8)

Anteriormente Harris había tenido alguna relación con el marxismo a través de algunos amigos comunistas que conoció en el Columbia College, y que intentaban convencerle para que entrara en el partido. Pero aquel era un Marx conocido exclusivamente a través de Stalin, donde se explicaban fundamentalmente las tesis del materialismo dialéctico y su aplicabilidad política, cosa que no logró interesar a Harris:

Cuando traté de incluir a Marx en la teoría antropológica, mi imagen del marxismo era la adoptada y difundida por Stalin. Tenía amigos afiliados al partido comunista. Escuchaba sus argumentos pero los encontraba carentes de interés. Eran terriblemente dogmáticos e intelectualmente apagados. Estaban empeñados en que leyera los libros de Stalin sobre el materialismo dialéctico. Pero usaban la dialéctica para justificar el dogma esencial del partido comunista de que la historia estaba de su parte. La dialéctica servía para justificar una fe en la historia, vista como proceso cuyo éxito final justificaba su movimiento político, de la sociedad

primitiva a la sociedad de clases, del feudalismo al capitalismo, del capitalismo al comunismo. Yo tengo una formación empírica refractaria a cualquier filosofía de la historia. Es más, no sabría decir qué caracteres asumirá la nueva clase dominante. (Harris 1985b tr.: 69) (9)

Poco después del viaje a Mozambique Harris releo a Marx con el objeto de extraer de sus libros componentes que puedan ser utilizados en la estrategia antropológica. Harris recoge la crítica a las ideologías realizada por Marx en La ideología alemana (1845-1846) (Harris 1985: 111 tr.: 68) pero, sobre todo, en su conjunción con las teorías de Steward, Harris toma nota de ciertas orientaciones metodológicas que aparecerán claramente en su teoría:

De él he extraído tan sólo algunas orientaciones. Pero, sobre todo, una importante lección de método: que muchos problemas teóricos de la antropología podían afrontarse partiendo de la infraestructura. No sólo de la economía, sino también de la demografía, de la ecología; en una palabra, de la vida material. [...] Del marxismo he extraído la lección de que es necesario acabar con el supuesto de que las ideas dominan el mundo. Las circunstancias materiales en que viven los hombres son una clave para comprender las variaciones de los esquemas culturales. (Harris 1985b tr.: 69)(10).

Efectivamente, según Harris, Marx ocupó un papel muy importante en la historia de las ciencias sociales debido a su característico enfoque evolutivo y diacrónico, y a la elaboración de una auténtica ley de la evolución cultural cuyos componentes más importantes serán: 1.- la división de los sistemas socioculturales en base, organización social e ideología, 2.- la consideración de la organización social y la ideología como adaptaciones a condiciones tecno-económicas, 3.- la construcción de un modelo donde se establecen

las interacciones entre las partes de los sistemas socioculturales, 4.- la previsión de las variables que se mantienen y se destruyen dentro del sistema, y 5.- la oposición al racismo (Harris 1968c: 240 tr.: 209-210). Sin embargo, siempre según Harris, esta ley de la evolución histórica de Marx está cuajada de adherencias hegelianas y políticas, que son claramente anticientíficas (Harris 1968c: 219 tr.: 190-191), y no tiene en cuenta el estudio de la prehistoria y de las sociedades tribales (Harris 1968e: 519-520). A todo ello se uniría una continua ambigüedad que descalificaría el materialismo histórico como estrategia de investigación antropológica científica:

No existe un acuerdo generalizado en lo que atañe a qué entendía Marx por infraestructura y modo de producción (Legros 1979). Aunque distinguía entre relaciones y fuerzas de producción, ambos conceptos conllevan desdichadas ambigüedades. [...] Careciendo de los conceptos de operaciones emic y etic, y mezclando indiscriminadamente los fenómenos mentales y conductuales, Marx transmitió a la posteridad una herencia de ambigüedad dialéctica hegeliana que, en nuestros días, los marxistas de nuevo cuño están llevando hasta sus últimas consecuencias. No creo que sea posible adivinar lo que Marx verdaderamente quiso decir con modo de producción, ni qué componentes se proponía incluir o excluir de dicho concepto. (Harris 1979c tr.: 80-81) (11)

Siguiendo con sus estudios sobre las minorías raciales, Harris publicará en 1957 un artículo, hecho con la colaboración de Charles Wagley, sobre la situación de los negros en los EE.UU. y, en 1958, también en compañía de Wagley, publicará un libro titulado Minorities in the New World. Six case Studies (1958d). Se trata de un estudio de antropología comparada donde se mezclan, de un modo todavía desordenado,

explicaciones idealistas y materialistas, aunque con pretensiones de generalización (1958d: 14). El enfoque de esta obra es claramente diacrónico, pero en ella no aparecen todavía las clasificaciones harrisianas del patrón universal ni la distinción emic/etic. De hecho, una vez se esgrimen causas emic (Harris 1958d: 169) y, otras veces, etic para explicar los cambios históricos, y los factores infraestructurales y económicos aparecen, a veces, determinados por razones ideológicas: el último criterio para diferenciar a un indio mejicano es que él mismo se considere indio o que un no indio le considere indio (luego emic) (Harris 1958d: 79); la evolución de la esclavitud fue debida tanto a cuestiones económicas como al impacto de un humanitarismo creciente (Harris 1958d: 89); las diferencias de trato dadas a los esclavos de Sudamérica y a los de América del Norte se debe tanto a razones económicas como a la diferente influencia del catolicismo y del protestantismo (1958d: 126 y 1957); la iglesia ejerce como determinante de las relaciones sociales en el Canadá (1958d: 170-197) y la educación y aculturación determinan las ocupaciones de los canadienses franceses o ingleses (loc. cit.); la revolución mejicana de 1910 aparece movida por preocupaciones mentales emic idealistas sobre el respeto a los indígenas (1958d: 61-62). En este libro se plantea ya de un modo explícito la reivindicación del estudio antropológico de la cultura civilizada como alternativa y compendio de los estudios históricos y sociológicos:

La mayor parte de la información sobre la que se basan los estudios precedentes fue recopilada por especialistas que se autodenominan sociólogos, his-

toriadore, científicos políticos, o psicólogos sociales, excepto cuando nos referimos a los indios del Brasil, que son "pueblos primitivos" y, por tanto, caen bajo el terreno tradicional de la antropología. Cuando los antropólogos se han interesado por el estudio de los grupos minoritarios, en enclaves no primitivos, se han ocupado, o bien de la aculturación, o bien de las relaciones raciales. En sus estudios de la aculturación nos han enseñado mucho acerca del proceso de cambio cultural, especialmente de una cultura minoritaria en contacto con una cultura dominante. En sus estudios de las relaciones raciales, nos han clarificado la diferencia entre la herencia biológica de características físicas, y la transmisión social de la conducta aprendida [...]. Nos parece que hay una única perspectiva implícita en el ámbito tradicional de la antropología, y que esta perspectiva puede ser útil para la comprensión de los grupos minoritarios. (Harris 1958d: 237-238) (12)

También es necesario resaltar que en Minorities in the New World (1958d) se intenta construir una teoría nomotética sobre el fenómeno de las minorías: éstas aparecen con la sociedad estatal como consecuencia de la formación o expansión de los estados mediante actos de violencia, de modo que los grupos minoritarios entran a formar parte de la nueva sociedad a través de las capas más bajas (1958d: 14 y 252-253). Aparece, además, en este libro una crítica frontal a la antropología psicológica (1958d: 254-255), pero no se observa un determinismo infraestructural ya que las causas de la organización cultural se hacen residir en factores estructurales e histórico-fenoménicos (1958d: 256-285). En este punto Minorities in the New World (1958d) contrasta claramente con Patterns of Races in the Americas (1964a) ya que la obra de 1964, de idéntico tema que la de 1958, es ya claramente materialista cultural. Como veremos, en 1964, Harris tenía

claramente formulados los principios de su estrategia de investigación. Para entonces ya había logrado el empleo de Professor en el departamento de antropología de la Universidad de Columbia, y escribía sus libros en solitario.

En 1959 Harris es promovido a Associate Professor, no sin cierta polémica en el tribunal que juzgaba la provisión de su plaza. También en este año se publica en la revista Africa un artículo muy importante en la bibliografía harrisiana titulado "Labour Emigration Among the Mozambique Thonga", en donde se exponen las conclusiones del estudio realizado en Mozambique en los años 1956 y 1957 (1959a). La emigración thonga a Sudáfrica aparece aquí explicada como un resultado de su estructura social tradicional, y de la acción político-económica europea: los hombres thonga no ofrecen mucha resistencia a la emigración ya que el reparto del trabajo según los sexos en su cultura permite la movilidad geográfica. La política colonial portuguesa obligó a que esta emigración durara años y a que se realizara en condiciones infrahumanas por medio del reclutamiento obligatorio. De esta forma, el gobierno portugués ha despreciado la posibilidad de desarrollar la agricultura en los asentamientos thonga. Pero lo curioso es que este fenómeno migratorio es el resultado de una voluntad política por salvaguardar la preeminencia del puerto de Lourenço Marques, ya que las autoridades mozambiqueñas pactaron con las sudafricanas en los siguientes términos: Mozambique asegura la emigración de un contingente de 65.000 a 100.000 personas al año hacia Sudáfrica. A cambio, el gobierno de Pretoria pagará por nativo reclutado y, lo que es más importante, asegurará que el tráfico marítimo de las minas sudafricanas pasará por el puerto de Lourenço Marques,

en vez de hacerlo por otros puertos (Durban, East London, Port Elizabeth, etc.). De este modo el 40% de los nativos thonga fueron convertidos en emigrantes forzados y explotados en condiciones de trabajo infrahumanas: entre 1902 y 1914 mueren 43.484 thonga como consecuencia de accidentes y malas condiciones de vida; entre 1902 y 1955 la cifra se eleva a 81.166 muertos. Aun así, los emigrados a Sudáfrica eran mejor tratados, y tenían mayor sueldo y prestigio, que los thonga obligados a trabajar en Mozambique. La denuncia de este estado de cosas escandaloso provocó malestar en la administración portuguesa, como lo demuestra el artículo de A. Rita Ferreira, de 1960, que pretendía justificar el fenómeno migratorio desde un punto de vista ideológico ultraconservador (Rita Ferreira 1960: 142-152). Este artículo es contestado exitosamente por Harris (1960b) quien insiste nuevamente en la situación de explotación a la que se ven sometidos los trabajadores thonga y chopi, y denuncia con nuevas evidencias el apartheid que se daba de hecho en Mozambique.

Los artículos antes citados (Harris 1959a, 1960b) tienen importancia a la hora de evaluar el surgimiento de la estrategia materialista cultural. No se puede decir que la explicación de la emigración thonga, dada por Harris, sea infraestructural, ya que las causas que la determinan son fundamentalmente políticas. Sin embargo, se van decantando determinados rasgos que serán formulados más tarde con mayor precisión. En primer lugar, la necesidad de estudiar las relaciones ecológicas (Harris 1959a: 55). En segundo lugar, la importancia explicativa de las condiciones materiales de existencia, en contra de las posturas idealistas y mentalis-

tas. Por último, Harris observa cómo estas teorías idealistas no son inocuas sino que están interesadas en la elaboración de una falsa conciencia, y en el ocultamiento de situaciones políticas vergonzantes. Como Harris dirá más tarde, en 1975, la popularidad de las estrategias fenomenológicas y estructuralistas (idealistas) radica en su inutilidad:

Tavris: ¿Por qué cree que su posición teórica en antropología es minoritaria?, ¿por qué son tan populares, hoy en día, las propuestas emic, fenomenológicas y estructuralistas?

Harris: Porque tienen la virtud suprema de ser inútiles. La principal escuela antropológica no está involucrada en las realidades de la vida económica y política. Permanece lejos de los temas importantes, del conflicto entre clases, las relaciones raciales, la explotación, las minorías. Permanece lejos de las preguntas sobre las causas de la guerra, el sexismo, el racismo. Permanece lejos de cualquier declaración de causalidad. Sólo opera en un reino etéreo de las ideas, escuchando lo que la gente dice que piensa. Los académicos son los grandes sacerdotes de la conciencia vuelta hacia el interior que se ha propagado por América. (Harris 1975a: 69)  
(13)

En 1959, en un artículo publicado en American Anthropologist y titulado "The Economy Has no Surplus?", Marvin Harris expone lo que podemos considerar un antecedente claro del determinismo cultural. Sin embargo, en esta obra (1959b), no se habla de una causalidad unidireccional sino que se propone simplemente un estudio del grado de correlación existente entre los componentes tecno-ambientales de una cultura y el resto. La siguiente cita nos permite apreciar cómo Harris, en esta época, todavía no había elaborado su teoría antropológica, pero se acercaba ya a las posturas defendidas más tarde por el materialismo cultural:



Desde el punto de vista de una ciencia evolutiva de la cultura, no importa en absoluto si se empieza primero con cambios en el complejo tecno-ambiental o en la matriz institucional [la paradoja del huevo y la gallina de Pearson 1957]; lo que importa es si existe o no una correlación. La suposición de que no puede encontrarse esta correlación, y de que las excepciones sagradas piden más bien terminar con la búsqueda, que intensificarla, representa indudablemente un momento totalmente irracional y etnocéntrico en la historia de las ciencias sociales. (Harris 1959b: 194-195) (14)

También en 1959, Harris escribe, junto con Wagley, una obra sobre el Brasil, que nunca sería publicada, titulada A Background Report on Brazil (1959d). Se trata de un informe de más de doscientas páginas mecanografiadas que fue elaborado por requerimiento de la Fundación Ford en su Overseas Development Program. Los autores reconocen no saber muy bien qué es lo que la Fundación Ford pretende con sus estudios sobre el Brasil, ni que tipo de información les interesa recabar (1959d: IV). El informe está escrito con la prudencia de dos espías americanos que intentan proporcionar información útil a una multinacional: allí se habla del estado de opinión de las fuerzas armadas brasileñas en relación con sus vecinos norteamericanos; también se propone la formación de los líderes y especialistas políticos que están en el poder como la mejor forma de intervenir en el sistema social brasileño (1959d: III). Se trata de un informe con tintes colonialistas en el peor sentido del término. De vez en cuando se intercalan algunas explicaciones que pueden ser consideradas antecedentes del ejercicio materialista cultural. Este es el caso de los movimientos fanáticos religiosos de Canudos, dirigidos por Antonio Conselheiro en 1896, y del ban-

didaje de Virgilio Ferreiro da Silva, "el Lampeao" († 1938), que son explicados como consecuencia de factores ambientales:

Lo mismo que el fanatismo religioso, el bandolerismo parece resultar de la frustración constante de este medio ambiente duro e incierto. (Harris 1959d: 24) (15)

Sin embargo, quizás por la influencia de su maestro Wagley, que compartía la autoría de este informe, o quizás porque todavía Harris no tenía sus ideas claras, no podemos decir que esta obra represente ningún avance sustancial en las posiciones de nuestro antropólogo. Fijándonos en algunos escritos posteriores de Harris y de Wagley, tal vez se le pudiera achacar el sesgo neocolonialista de esta obra a Charles Wagley, mientras que los aspectos más materialistas puedan ser debidos a Harris. De todas formas, es difícil de determinar este extremo, ya que no se especifica la parte redactada por cada uno. Como ya hemos dicho en el capítulo III, esta obra tiene su interés porque en ella aparece ejercida por primera vez la distinción emic/etic (Harris 1959d: 88) que se formula de un modo pragmático al encarecer la importancia de diferenciar las observaciones de los habitantes del campo, las de los de la ciudad, y las de un "observador objetivo" (1959d loc. cit.).

Durante los años 1960 al 1963 Harris continúa publicando algunos artículos, pero todos ellos de una extensión muy breve, y de una importancia menor por lo que se refiere a la discusión de los orígenes del materialismo cultural. El artículo sobre la adaptación en las ciencias biológicas y culturales (1960a) es más bien tentativo, y deja abiertos los problemas planteados sobre la evolución cultural. De

1960 es también la polémica sobre la emigración thonga mantenida con A. Rita Ferreira a la que nos hemos referido ya (1960b). En 1960 Harris hace un estudio de campo en Chimbo-razo (Ecuador) patrocinado por la National Safety Foundation. En 1962 vuelve nuevamente al estado de Bahía, en Brasil, donde permanece durante ocho meses. De esta época quizás convendría destacar un artículo de 1963, escrito en colaboración con Conrad Kottak y titulado "The Structural Significance of Brazilian Categories" (1963a). En él aparece nuevamente la necesidad de separar los acontecimientos tal como los narra el nativo y tal como los observa el antropólogo. También se pone de manifiesto la ambigüedad de las categorías raciales brasileñas, lo cual abunda en la necesidad de recoger datos que puedan hacerse objetivables. Las investigaciones de campo en Brasil fueron, según Harris, las que le llevaron a apreciar la necesidad de distinguir el punto de vista del nativo y del observador:

La investigación sobre el terreno desarrollada en Brasil ha generado los primeros interrogantes sobre la relación entre émica y ética. (Harris 1985b tr.: 74) (16)

Por último, es necesario resaltar el hecho de que en 1963, a los 36 años, Harris mejora su situación académica y pasa del empleo de Associate professor al de Professor, siempre en el departamento de antropología de la Universidad de Columbia. Harris permanecerá como Professor en Columbia hasta 1980. También en 1963 es nombrado Chairman (presidente) del departamento, cargo que ostentará durante tres años, hasta 1966. Además Harris venía siendo, desde 1960, secretario ejecutivo del programa de estudios de verano de Columbia-Cornell-Harward-Illinois, y permanecerá en este cargo hasta

1964, fecha en la que es nombrado director del susodicho programa. Esto significa que a partir de 1963 Harris ya tiene una situación académica consolidada que le permitirá independizarse cómodamente del resto de sus colegas. En este contexto habría que entender el hecho de que sus primeras formulaciones explícitas del materialismo cultural no se produzcan hasta un año después de su nombramiento como Professor en Columbia. Efectivamente, el libro de 1964 titulado The Nature of Cultural Things (1964b) inaugura una nueva fase en la bibliografía harrisiana en la que se establecen de un modo claro los principios epistemológicos del materialismo cultural.

## 2.- FORMULACION

En el año 1964 Marvin Harris publica dos libros que tienen una enorme importancia dentro de su biografía intelectual, pues en ellos cristaliza de un modo explícito la estrategia de investigación antropológica conocida luego con el nombre de materialismo cultural. Uno de ellos, Patterns of Races in the Americas (1964a) puede considerarse la primera aplicación sistemática del determinismo ecológico y económico, mientras que el otro, The Nature of Cultural Things (1964b), supone el intento de desarrollar una epistemología apropiada que sirva como guía de la investigación antropológica.

Patterns of Races in the Americas (1964a) trata de explicar las relaciones raciales que surgen en la América post-colombina, intentando deducir los diferentes modelos raciales (brasileño costero, brasileño del interior, norteamericano, etc.) a partir de las condiciones ecoambientales, con-

sideradas como factores determinantes. Resulta especialmente convincente el desarrollo del capítulo séptimo titulado "The Origin of Descent Rule" donde, basándose en datos demográficos sobre la emigración portuguesa, española e inglesa, hacia América, se tratan de explicar las causas por las cuales se produce un mestizaje masivo en América del Sur y, sin embargo, se da un aislamiento racial en Norteamérica. De este modo, Harris se opone totalmente a las explicaciones idealistas que hablan del mayor humanitarismo de las coronas católicas española y portuguesa, frente a los protestantes ingleses. En este libro aparecen analizados los intereses materiales tanto de la iglesia como de los gobiernos y colonizadores, de forma que el episodio histórico del descubrimiento queda reexplicado a partir de los intereses político-económicos de los conquistadores. Harris se opone ya frontalmente a las teorías superestructurales de Gilberto Freyre (1956 y 1963) y de Frank Tannenbaum (1947) para quienes las diferencias entre la situación racial en el Brasil y en los EE.UU. se explica apelando a una psicología de masas:

Lo que llamamos prejuicios son solamente las racionalizaciones adquiridas con el objeto de probarnos a nosotros mismos que los seres humanos a quienes hacemos daño no son dignos de un trato mejor. (Harris 1964a: 68) (17)

El marco de acontecimientos mentales queda claramente determinado por las conductas de los sujetos que, a su vez, están determinadas por factores ecológicos y económicos. Las explicaciones construidas en esta obra combinan componentes raciales (medios ecológicos diferentes) y circulares (economía de los estados europeos y fenómenos de colonización) pero evitan en todo momento las causas psicológicas, idealis-

tas o superestructurales. Por esta razón podemos considerar que esta obra rompe ya definitivamente con el eclecticismo de las anteriores y supone la reelaboración de los contenidos tratados en Minorities in the New World (1958d) en clave materialista cultural. El libro sobre los esquemas raciales americanos (1964a) tuvo una difusión importante: aparte de su primera edición de 1964, conoció otras dos más en 1974 y 1980, fue extractado en sendos libros de Gross (1973) y Lane (1971), y publicado en portugués en 1967. Además, hay que tener en cuenta que una porción del material de la primera parte de este libro fue difundida por televisión en las estaciones Metromedia Inc., a través de una producción de WNEW-TV, dentro de la serie "Columbia Lectures in International Studies".

The Nature of Cultural Things (1964b) es el primer intento harrisiano de elaborar una epistemología susceptible de ser aplicada a la investigación antropológica. El libro resulta extraordinariamente interesante, sobre todo si lo comparamos con obras posteriores (por ejemplo, 1971a), ya que el autor pretende desde el comienzo realizar una clasificación de los fenómenos antropológicos para construir una metataxonomía de las cosas culturales que sea, a la vez, lógica, empírica, y jerarquizada (1964b: VI). La perspectiva del estudio es claramente conductista y operacionalista. Es conductista, pues considera que el campo sustantivo de la antropología son las conductas de los individuos que incluyen aquellas respuestas de los sujetos observables desde fuera (1964b: 20-21). Es operacionalista, pues partiendo de Bridgman trata de elaborar una serie de operaciones cuya pertinencia gnoseológica quede asegurada por su capacidad

para desvelar relaciones ordenadas dentro del material antropológico:

En la medida en que la definición de cultura sea concebida en términos de esencias, arquetipos, causas finales, y otros miasmas procedentes de las ciénagas intelectuales legadas por Aristóteles y Platón, la vaguedad conceptual de la edad antigua permanecerá. Si adoptamos un modelo de cultura operacional y actónico, muchos de los viejos asuntos reciben de una vez por todas, su bien merecido golpe de gracia. (Harris 1964b: 168) (18)

Harris elabora una teoría para seccionar la conducta de los sujetos en unidades atómicas científicamente útiles, a las que llamará actones (1964b: 36-37). A partir de estas unidades se construirán figuras conductuales más complejas: episodios, cadenas de episodios, nodos y cadenas nodales (Harris 1964b: 63-94), escenas, grupos, permaclones, nomociones, etc. (Harris 1964b: cap. 6). Podemos decir, por tanto, que la prioridad explicativa de lo conductual frente a lo mental queda ya perfectamente formulada en esta obra. También en The Nature of Cultural Things queda ya explícitamente establecida la necesidad de diferenciar los aspectos emic y etic de la cultura, con el objeto de buscar las causas etic de los enigmas culturales (Harris 1964b: 75-78 y cap. 8). Harris critica abiertamente a los antropólogos emicistas (kluckhohn 1949), pues nada nos permite asegurar que las metas que el nativo dice perseguir sean las que efectivamente sigue (loc. cit.). Si queremos realizar comparaciones interculturales debemos elaborar unas categorías etic de observación que puedan ser aplicadas uniformemente en todos nuestros estudios (1964b: cap. 8):

No se puede evitar la conclusión de que la extensión del punto de vista emic a la conducta no verbal está condenada a generar nada más que descripciones intuitivas, culturalmente limitadas y subjetivas. (Harris 1964b: 148) (19) (en el mismo sentido vid. Harris 1964b: cap. 9)

Esto significa que si hay alguna relación consistente entre los fenómenos emic y etic sólo puede ser que las cosas emic están, en última instancia, modeladas por las condiciones del mundo material. (Harris 1964b: 170) (20)

El propio Harris reconoce (Harris 1987b: 16) que fue su viaje a Mozambique y su estudio de los patrones raciales americanos los que le llevaron a intentar resolver en este libro (1964b) los problemas epistemológicos de la antropología desde un punto de vista materialista, que conjugara las posturas de Steward, Kroeber y Skinner.

Desde nuestro punto de vista, creemos que este libro sobre la naturaleza de las cosas culturales marca el comienzo de una nueva etapa dentro de la bibliografía harrisiana; en ella se empiezan a formular lo que luego serían las distinciones y principios fundamentales del materialismo cultural. Concretamente, en The Nature of Cultural Things (1964b), se establece ya la diferenciación entre lo mental y lo conductual, lo emic y lo etic, y se postula la necesidad de construir explicaciones conductuales etic de los fenómenos antropológicos. Simultáneamente, Harris (en 1964a) está argumentando a favor de elaborar explicaciones materialistas basadas en el estudio de los aspectos económicos y ecológicos de las culturas, de modo que podemos considerar que, en estas fechas, los principios del materialismo cultural están ya claramente establecidos. Esta fase de la formulación de la teoría harrisiana se culminaría, de un modo especialmente



relevante, con la publicación, en 1968, de El desarrollo de la teoría antropológica (1968c) donde, desde una perspectiva histórica muy exhaustiva, los principios epistemológicos del materialismo cultural son presentados como el resumen y <sup>y</sup> conclusión de la historia de la antropología. La preparación de este libro ocupó a Harris desde 1965. En el periodo entre 1964 y 1968 se sitúan algunas publicaciones que insisten en los problemas raciales (Harris 1964c, 1965b, 1968a), y en el estudio de Mozambique (1966a), pero lo más importante, por su repercusión posterior, son los artículos en los que Harris intenta argumentar el valor ecológico adaptativo del tabú de la vaca sagrada hindú (1965a, 1966c, 1967a, 1967c). Con estas publicaciones se abrirá un largo y controvertido debate a propósito de la pertinencia o no de sacrificar parte del vacuno malnutrido de la India. Harris convertirá este tema en uno de sus enigmas favoritos, supuestamente resuelto por el materialismo cultural, y escribirá repetidamente exponiendo sus argumentaciones (Harris 1965a, 1966c, 1967a, 1967c, 1968c, 1971b, 1972f, 1972h, 1974b, 1974c, 1974d, 1975b, 1977a, 1978f, 1979a, 1981b, 1982a, 1985a); pero todavía más abundantes serán las críticas y controversias despertadas por su teoría sobre el vacuno (21).

Como es sabido, el materialismo cultural mantiene la tesis de que la relación entre el hombre y la vaca, en la India, es simbiótica en lugar de competitiva, ya que las vacas producen leche, estiércol, carne y piel y, además, crían terneros que son indispensables, una vez adultos, como animales de tiro. A cambio, las vacas se alimentan de cualquier tipo de pasto, rastrojos, y desperdicios. Los artículos de 1966 y 1967 sobre la vaca hindú suponen ya

el ejercicio de la estrategia materialista cultural, incluyendo las distinciones emic/etic y conductual/mental, y el determinismo infraestructural. Sin embargo, es necesario resaltar que Harris no iría a la India hasta el año 1976, lo que significa que su teoría sobre el tabú dietético hindú está elaborada a través de las lecturas de otros autores.

También en esta época merece la pena detenerse en un artículo titulado "The Limitation of the Principle of Limited Possibilities", publicado en el American Anthropologist (1966b), que fue leído por Harris en la sexagésimo tercera reunión anual de la American Anthropological Association, en Noviembre de 1964. En esta obra se mantiene explícitamente la tesis de que las convergencias y los paralelismos culturales permiten establecer leyes generales sobre la evolución sociocultural, y construir teorías operacionalmente válidas sobre la causación en antropología.

En Noviembre de 1967, Harris organiza en Washington, junto con Morton H. Fried y Robert C. Murphy, un simposio que tendrá lugar durante la sexagésimo sexta reunión anual de la American Anthropological Association, y que tratará sobre el problema de la guerra y la agresión. Un resumen de las conclusiones fue publicado en Diciembre de 1967 en un suplemento extraordinario del Natural History (Harris 1967b). El texto completo del simposio vería la luz en forma de libro en 1968 (Harris 1968b), actuando Harris, Friend y Murphy, como editores del volumen. Harris, sin embargo, no escribiría sobre estos temas hasta 1972 (1972b, 1972d).

También durante los años 1965 a 1967, Marvin Harris ocupa el cargo de Lecturer (conferenciante) en el Foreign Service Institute del Departamento de Estado de los EE.UU.

En 1965 comenzará una investigación sobre etnografía etic y metodología de vídeo aplicada a la investigación antropológica, bajo los auspicios de la National Safety Foundation, que durará hasta 1972. Así, llegamos a 1968, año en el que fue nombrado asesor del Family Research Project en el Bronx State Hospital. También en este año será nombrado profesor visitante distinguido en el Central Washington State College, cargo que desempeñará durante dos años.

En 1968 se publica una de las obras más importantes y definitorias del materialismo cultural, El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura (Harris 1968c). Con ella culmina la fase que hemos denominado "formulación del materialismo cultural". Por supuesto, es necesario advertir que la tarea de establecer cuándo terminan los orígenes y cuando comienza el desarrollo de una determinada estrategia de investigación antropológica es siempre controvertida. El final de la etapa constitutiva del materialismo cultural podría muy bien hacerse coincidir con las primeras tentativas de formular esta teoría, en 1964 (principalmente 1964b). Sin embargo, nosotros hemos preferido posponerlo hasta 1968 porque creemos que es precisamente en El desarrollo de la teoría antropológica donde Harris culmina la formulación de su teoría, precisamente como resultado de su crítica y contraposición al resto de las teorías antropológicas dadas en la historia. Es en esta obra, además, donde se exponen los nexos entre materialismo cultural y las demás escuelas y antropólogos. En ella se discute la importancia y orígenes de las distinciones emic/etic (cap. 20), y conductual/mental (caps. 15-16-17), pero también se establece el principio del determinismo ecológico (cap. 23),

que ya no es entendido como una correlación estadística (1968c: 620-621 tr.: 537-538).

Como Harris advierte en la Introducción, su historia de las teorías antropológicas no es un mero repaso erudito-filológico de los autores más influyentes de su disciplina, sino que tiene por objeto la presentación de una nueva estrategia de investigación denominada "materialismo cultural". Tal estrategia supone una síntesis, y permite descubrir las leyes que gobiernan la evolución cultural: Harris sería, de este modo, el Darwin de las ciencias sociales (vid. Harris 1968c: cap. 8) que pondría orden en el caos fenoménico sociocultural, y el materialismo cultural se autorrepresentaría como la cumbre de la historia de las teorías antropológicas. En palabras de R. A. Paul y P. Rabinow:

Harris tiene el hábito arrivista de elevarse sobre la historia de las ideas y de presentar su trabajo como una contribución sui generis de proporciones heroicas a la solución de los Problemas de la Humanidad y de los Enigmas de la cultura. El supone que es mejor que sus predecesores. (Paul y Rabinow 1976: 121) (22)

En El desarrollo de la teoría antropológica se pueden rastrear de un modo claro, aunque necesitado de una reinterpretación gnoseológica, muchos de los antecedentes históricos del materialismo cultural. De modo especial cabe mencionar la recuperación de la filosofía neokantiana de la escuela de Baden (Heinrich Rickert y Wilhelm Windelband) con su distinción entre ciencias idiográficas y nomotéticas. Harris estudia (cap. 9) la influencia del neokantismo sobre el particularismo histórico de Franz Boas y Alfred Kroeber, y critica las posturas que intentan mantenerse en un inductivismo idiográfico. En contraposición, el materialismo cultural

se autorrepresenta como un intento de construir una ciencia nomotética de la cultura y, de esta manera, niega la posibilidad de una ciencia idiográfica, en contra de Windelband, Rickert, y los particularistas, aunque su teoría siga quedando presa de la perspectiva epistemológica de la distinción meokantiana (cfr. Heinen 1975: 451). Otro tanto pasa con las relaciones entre Pike y Harris (Harris 1968c: cap. 20): el materialismo cultural se opone a la Taqmémica, ya que se presenta, precisamente, como la crítica y negación del emicismismo pero, en cualquier caso, puede considerarse un episodio más dentro de la combinatoria de posturas gnoseológicas inauguradas por la distinción de Pike (lo que G. Bueno ha llamado el "prisma de Pike" como contexto "colimador" en antropología, 1988a).

Otra influencia que no puede dejar de mencionarse cuando se habla de los antecedentes del materialismo cultural, y que el propio Harris reconoce en El desarrollo de la teoría antropológica (1968c: caps. 6 y 7), es la del evolucionismo cultural (Morgan, Tylor, Spencer). Esto no debe extrañarnos, ya que las tesis evolucionistas van ligadas gnoseológicamente a la aparición a gran escala del método comparativo que, como ya hemos señalado, constituye uno de los sistemas relacionales más fructíferos de los términos del campo antropológico. El método comparativo es indispensable para la elaboración de leyes generales sobre la causación socio-cultural, y fueron los evolucionistas de finales del siglo XIX los que lo utilizaron de una forma masiva, aunque desde perspectivas que Harris considera idealistas o eclécticas. Desde la epistemología del materialismo cultural, el método comparativo posibilita la construcción de una ciencia

nomotética de la cultura que evite la desordenada proliferación de estudios idiográficos a la que condujo el particularismo. Desde el punto de vista gnoseológico, ya hemos analizado cómo el método comparativo está ligado al principio de la igualdad de los individuos humanos considerado como principio de relaciones del campo de la antropología cultural. Además, resulta imprescindible en la elaboración de esquemas materiales de identidad que permitan hablar de relaciones causales estrictas, en la construcción del modelo evolutivo cultural como modi sciendi antropológico.

En El desarrollo de la teoría antropológica pretende recoger también, de un modo crítico, las influencias que el materialismo histórico y el materialismo dialéctico han ejercido sobre el materialismo cultural (1968c: cap. 8). Para Harris, el materialismo histórico y dialéctico son productos claramente eurocéntricos: la dialéctica debe ser desterrada si es que queremos construir una auténtica ciencia de la cultura:

[el materialismo cultural] Tampoco se identifica con el materialismo histórico, porque éste es un producto esencialmente eurocéntrico, concierne a las civilizaciones occidentales. No cabe extenderlo, como pretende, a una configuración global. Si se quiere desarrollar los principios generales de la evolución sociocultural, no se puede asumir la cultura europea como dovela universal. El materialismo cultural es una combinación de factores peculiares en la historia intelectual de EE.UU., en la medida que es distinta de la europea. La cultura americana no ha tenido que combatir contra nada parecido al idealismo alemán, que es destruido en realidad por el empirismo spenceriano y darwiniano. Este es nuestro modelo cultural, y la dialéctica le es sustancialmente extraña. Para nosotros la cuestión fundamental en las ciencias sociales era la distinción en-

tre el sistema social en cuanto que es percibido por sus participantes o en cuanto percibido por observadores exteriores al sistema. Esta búsqueda de un fundamento objetivo de la ciencia social, de la máxima aproximación a la verdad empírica es una instancia metodológica sin duda presente en Marx. Aunque los antropólogos marxistas europeos se ocupen principalmente de resolver el problema de cómo podemos ser al mismo tiempo sujetos y objetos, resolviéndolo con la noción mística de la praxis dialéctica... (Harris 1985b tr.: 69) (23)

Sin embargo, el análisis gnoseológico de las semejanzas y diferencias entre materialismo cultural y materialismo histórico, nos pone de manifiesto que la reexposición de Marx hecha por Harris (1968c: cap. 8, 1979c: cap. 6) distorsiona interesadamente la obra del filósofo alemán, lo cual puede recibir una interpretación por vía pragmática, ya que Harris está claramente interesado en desmarcarse del marxismo porque goza de muy mala reputación en el stablishment de la antropología norteamericana. Efectivamente, no nos parece que la dialéctica sea el rasgo definitorio del materialismo histórico frente al materialismo cultural, que sería analítico, ya que Harris incorpora la dialéctica en forma de retroalimentación, positiva y negativa. Aun a su pesar, las semejanzas de Harris con Marx son grandes: ambos trabajan sobre el mismo campo, ambos son deterministas materialistas, y ambos se autoconciben como científicos. Analizando el ejercicio del materialismo histórico y del determinismo cultural, Bueno (1978f) ha establecido una serie de diferencias gnoseológicas. En primer lugar, el materialismo histórico considera que las relaciones circulares (H-H) actúan como determinantes de la realidad histórico-cultural, ya que la naturaleza es una fuente de recursos inagotables, y las re-

voluciones históricas no son exclusivamente revoluciones tecnológicas sino revoluciones políticas donde la lucha entre grupos sociales diferentes se plantea como consecuencia de la desigualdad. Frente a esta moral política, el materialismo cultural presenta al individuo enfrentado con el medio, considerando que las relaciones radiales (H-N) son las que determinan el resto. La naturaleza aparece en Harris como un receptáculo inelástico finito, un nicho ecológico, y el individuo posee una moral monástica individual que coincide sospechosamente con la moral de ciertos sectores sociales en los países neoliberales capitalistas. Además, en el materialismo cultural, la evolución cultural aparece ligada exclusivamente a la evolución tecnológica, en contra del materialismo histórico donde cabe un cambio a través de la acción política. Efectivamente, para Marx, el motor de la historia es la lucha de clases con la que se aspira a lograr la igualdad entre todos los individuos. Esta igualdad se convierte, entonces, en un ideal político a conseguir. Al contrario, Harris da por supuesta una igualdad espacial y temporal entre todos los sujetos, cuyo paradigma sería el igualitarismo primitivo: el motor de la historia no es la lucha de clases, sino las relaciones hombre-medio. Por último, es necesario referirse al hecho de que materialismo histórico y materialismo cultural descansan sobre presupuestos filosóficos distintos. Para el materialismo cultural las necesidades del hombre son siempre las mismas en cualquier fase de la historia, ya que lo único que cambia es el modo de adaptación al medio para satisfacer esas necesidades; las diferentes formas culturales no son sino diferentes modos de adaptarse con el objeto de poder realizar las actividades propias de todos



los humanos: alimentarse, procrear, guarecerse de los elementos adversos, etc. Por el contrario, para el materialismo histórico, las necesidades cambian con la historia y por eso la cultura es el mismo contenido de la humanidad que se desarrolla históricamente. La cultura no es un modo de adaptación ecológica, sino que es el argumento mismo de la historia. Frente a la visión atemporal y ahistórica del desarrollo humano propiciada por el materialismo cultural, el materialismo histórico pretende recuperar el contenido específico de cada momento de la historia (Bueno 1978f).

Podríamos pensar que, así como la teoría de la relatividad especial se opone a la mecánica clásica y, sin embargo, la incluye como un caso particular, ocurriría que el materialismo cultural, partiendo del materialismo histórico, lo negaría y lo introduciría como un caso particular, específico. Efectivamente, así es como tiene lugar el desarrollo científico: incluso la teoría de la relatividad especial fue negada por la teoría de la relatividad general que, sin embargo, la contiene internamente. Pero éste no es el caso cuando nos referimos a las relaciones Marx-Harris, ya que el determinismo cultural, aunque niega el materialismo histórico, no lo introduce como un caso específico dentro de una teoría más general. La oposición continúa siendo insalvable y nos remite a filosofías de la historia diferentes: moral monástica, moral política; cambio tecnológico, cambio por lucha de grupos; recursos escasos, recursos inagotables; igualdad como un hecho, igualdad como un objetivo; necesidades intemporales, necesidades cambiantes con la historia (24).

En El desarrollo de la teoría antropológica queda recogida la deuda que el materialismo cultural tiene contraída

con ciertos antropólogos contemporáneos entre los que es necesario destacar a White (vid. 1968c: cap. 22), Steward y Wittfogel (1968c: cap. 23). White habría formulado el materialismo cultural distinguiendo tres partes en los sistemas socioculturales (tecnoeconómica, social, ideológica), y estableciendo un determinismo tecnoeconómico (White 1959: 390), bajo el nombre de evolucionismo. Sin embargo, habría sido incapaz de aplicar esta estrategia general al estudio de los casos concretos (vid. Harris 1968c: cap. 22). El sinólogo e historiador Karl Wittfogel ejercería su influencia a través de Steward que, como ya hemos dicho, fue maestro de Harris. Las primeras formulaciones de la teoría hidráulica de Wittfogel sobre las sociedades asiáticas (1957) intentan explicar el surgimiento de ciertas burocracias estatales como una consecuencia de las condiciones ecológicas (25). Este determinismo ecológico aparece en "Cultural Causality and Law", uno de los artículos teóricos más significativos de Steward (1949). La influencia de Wittfogel sobre Harris, a través de Steward, puede explicar también la relación entre nuestro antropólogo y Montesquieu. Francisco Castilla ha puesto de manifiesto las extraordinarias coincidencias entre Harris y Montesquieu en sus explicaciones de los tabúes dietéticos del vacuno y del porcino. El autor francés habría anticipado ya demostraciones "materialistas" de estas prácticas culturales en De l'esprit des Lois y Lettres persanes, escritas en la primera mitad del siglo XVIII. Según Castilla, Wittfogel está claramente influenciado por Montesquieu (vid. Wittfogel 1957 tr. española 1966: 28), lo que justificaría la reivindicación de éste último como antecedente del determinismo ecológico. Además, Harris estaría equivocado al consi-

derar a Montesquieu como opuesto a la idea de progreso (Harris 1968c: 39-40 tr.: 35), como lo demuestra una lectura atenta del capítulo segundo del libro primero de De l'esprit des lois (vid. Castilla 1982).

Podríamos extender todavía más el repertorio de autores utilizados por Harris en El desarrollo de la teoría antropológica con el objeto de establecer los nexos históricos de su estrategia de investigación. Por nuestra parte, sóloamente poner de manifiesto lo siguiente: nos parece que es gnoseológicamente pertinente considerar que con esta obra se cierran los periodos de surgimiento y formulación del materialismo cultural (vid. infra "cuadro sinóptico") porque en ella Harris, además de reconocer los antecedentes de su teoría, presenta, por primera vez de un modo crítico, un conjunto de autores que son imprescindibles para entender la dialéctica interna de la disciplina antropológica. Sin duda, el materialismo cultural debe mucho a Marx, White, o Steward, pero tanto más debe al determinismo racial, al spencerismo, al particularismo histórico de Boas o Kroeber, al cognitvismo de Mead o Freud, al estructuralismo de Lévi-Strauss, al emicismo de Pike, etc. pues, dialécticamente, su formulación sólo tiene sentido como una negación parcial de todas estas teorías a las que frontalmente se opone. Todos estos autores aparecen estudiados sistemáticamente en El desarrollo de la teoría antropológica (1968c) y caracterizan, por vía negativa, la formulación del materialismo cultural, hecho que queda corroborado en el apéndice a la Introducción a la antropología general (1971a) y en la parte segunda de El materialismo cultural (1979c). Es obvio que muchas de las interpretaciones históricas dadas por Harris en su

Historia de las teorías antropológicas (1968c) pueden ser discutidas y matizadas de acuerdo con investigaciones especiales realizadas sobre la historia de la antropología y sobre su metodología; pero, sin embargo, ésta es tarea que excede con mucho los términos del presente trabajo, pues implicaría reescribir la historia de la antropología. Con todo, es necesario resaltar que El desarrollo de la teoría antropológica ha sido un libro extraordinariamente difundido, a pesar de su carácter especializado: en Norteamérica fue reimpresso dos veces en 1972 y 1979, al margen de la edición original; fue publicado independientemente en Inglaterra y traducido al italiano (ed. Il Mulino, 1971) y, en España, ha conocido varias ediciones desde 1979, con más de 8.000 ejemplares vendidos. Esta obra fue acogida con acritud por las revistas profesionales de antropología norteamericanas que, al principio, la ignoraron parcialmente (Tavris 1975: 65). Sin embargo, los estudiantes y profesores se interesaron enormemente por él, y rápidamente se convirtió en uno de los libros más influyentes de Historia de la antropología. Suponer, por tanto, que esta obra fue una prueba de fuego para la estrategia del materialismo cultural no resulta gratuito; en palabras de Harris:

puede que hasta haya convencido a algunos antropólogos de que la perspectiva del materialismo cultural es útil e incluso respetable. (Harris 1975a: 65) (26)

Para terminar con este apartado solamente añadir que en 1968 el resto de la producción harrisiana se compone de algunos artículos breves de mucho menos interés, que son comentarios a obras de otros autores (Harris 1968d, 1968h). Es necesario mencionar, sin embargo, dos artículos sobre las

revueltas estudiantiles de Abril de 1968 en la Universidad de Columbia; nos referimos a "Big Bust on Morningside Heights" (1968f) y "Columbia: Onus of Violence" (1968g) publicados en The Nation. Harris aprovecha los disturbios estudiantiles en el campus universitario de Morningside Heights de la Universidad de Columbia para denunciar la política seguida por los directores de su universidad. Los conflictos estudiantiles comenzaron para protestar contra la conexión de la universidad con el Institute for Defense Analysis, vinculado a la guerra del Vietnam, y para exigir la abolición del gymnasium racista. Las autoridades universitarias, formadas por hombres de negocios, directores de bancos, y gerentes de multinacionales (IBM, CBS, Ford, Shell Oil, AT & T, etc.), adoptaron una postura intransigente y cerrada al diálogo que culminó con la entrada de la policía en el recinto universitario. Harris, en estos dos artículos de carácter periodístico sale en defensa de los estudiantes:

¿Podemos verdaderamente condenar a una generación de estudiantes que está demostradamente mejor informada, social y políticamente más implicada, que es éticamente más sensible, y mental y físicamente más valiente que la juventud de ninguna generación anterior en nuestra historia?; ¿no son esas cualidades y capacidades de las que depende en última instancia la conservación de nuestra democracia? (Harris 1968g: 421) (27)

Es necesario darse cuenta de que, aunque ciertos pensadores tiendan a ver a Harris como un materialista primitivo (Fontana 1982: 177-181) o aburguesado (Paul 1976, Stein 1976, Diener en Simoons 1979: 467), sin embargo, se pueden encontrar multitud de ocasiones en sus escritos en las que adopta una postura políticamente crítica: los estudios de la emigración thonga en Mozambique antes citados, la crítica a

la teoría de la pobreza de Lewis, y a la acumulación de la riqueza en los países capitalistas (1971a: cap. 20), la oposición al idealismo a la hora de explicar los tabúes dietéticos (Harris 1979c: 189 tr.: 213), la crítica a la religión y a los fenómenos de revitalización y mesianismo (Harris 1974b, 1981c, 1983a), etc., ponen de manifiesto el compromiso político harrisiano:

A veces, pienso que la principal función de la antropología del establishment es ocultar la verdad. (Harris 1975a: 67-68) (28)

Curiosamente, en todas estas ocasiones en que Harris adopta una postura crítica se observa un alejamiento del determinismo ecológico y una preocupación por los factores que podemos llamar estructurales (i.e.: circulares, H-H): colonización, apartheid, mala distribución de la riqueza, análisis comparativo diferencial de los recursos alimenticios de unos grupos respecto de otros, uso ideológico de la religión con fines de lucro, intereses económicos de unas élites en la guerra contemporánea y en ciertas investigaciones universitarias, enfrentamiento entre grupos y segregación racial, etc.

Como veremos, las últimas obras de Harris se caracterizan por una consideración de los factores estructurales (circulares) como determinantes de la realidad sociocultural, lo cual rompe ya con el determinismo ecológico (vid. en este mismo capítulo el epígrafe titulado "Evolución del materialismo cultural").

En 1968, tras la publicación de El desarrollo de la teoría antropológica, el materialismo cultural, que ha sido ensayado en las explicaciones de la emigración thoga, el ra-

cismo, y el tabú de la vaca, queda perfectamente formulado frente a sus alternativas, y entre en una fase de desarrollo donde se da una proliferación de explicaciones construidas siguiendo sus principios. Este nuevo periodo será estudiado en nuestro próximo apartado.

# B

## DESARROLLO DEL MATERIALISMO CULTURAL

Al periodo que va desde 1968 hasta 1985 (desde los 41 hasta los 58 años, en la biografía de Harris) vamos a darle el nombre de desarrollo, florecimiento, o proliferación del materialismo cultural, ya que es en esta época cuando tiene lugar la aparición de las obras de Harris que aplican un materialismo cultural estándar, y que logran una mayor difusión. Los límites superior e inferior de esta periodización no son, sin embargo, tan claros y tajantes como podría, en principio, sospecharse. Considerar que la proliferación de las teorías, construidas utilizando la estrategia del materialismo cultural, comienza en 1968 es olvidar que las explicaciones del tabú dietético de la vaca hindú, de las diferencias raciales en América, y de la emigración thonga, son anteriores a 1968 y, sin embargo, pueden ser consideradas en gran medida deterministas ecológicas. Para simplificar, hemos alargado el periodo de surgimiento hasta la obra de 1968, El desarrollo de la teoría antropológica, ya que es en este libro donde se da la formulación dialógica definitiva de la estrategia de Harris pero, en rigor, las fases de formulación y desarrollo se solapan, ya que, como hemos visto, entre 1959 y 1968 el materialismo cultural aparece ya ejercido en determinadas publicaciones (Harris 1964a, 1965a, 1966c, 1967c, 1966a, 1959a).



Otro tanto ocurre con la fecha que tentativamente ofrecemos como final del periodo de desarrollo para dar paso a una fase en la que el materialismo cultural evoluciona hacia un determinismo que ya no es sólo infraestructural, sino también estructural, económico y sociopolítico. Como veremos, muchas de las explicaciones elaboradas entre los años 1968 y 1985 ya contienen, de un modo quizás no muy explícito, elementos que presuponen un determinismo económico o político; pero es en las obras de 1985, y posteriores, donde cristaliza manifiestamente este cambio de actitud. Por tanto, las fechas que ofrecemos como límites de nuestra periodización deben ser interpretadas con flexibilidad, presuponiendo todos los inconvenientes derivados del intento de presentar una cronología discreta de una realidad continua. Con todo, creemos que pueden tener un valor analítico instrumental indicativo de los procesos diacrónicos de surgimiento, proliferación y evolución del materialismo cultural, en la medida en que detectan procesos internos al propio desarrollo y organización de esta estrategia de investigación.

Hecha esta salvedad, vamos a referirnos a las obras de Harris del periodo 1968-1985, donde se sitúa el grueso de su producción antropológica. En primer lugar, es necesario referirse a ciertas circunstancias biográficas que posibilitan esta proliferación. Recordemos que en 1963 Harris había obtenido el empleo de Professor en el departamento de antropología de la Universidad de Columbia, lo que significa el completo reconocimiento profesional por parte de la academia. Nuestro antropólogo continuaría en Columbia como Professor hasta 1980, año en el que se traslada a Florida (Gainesville)

como Graduate ressearch professor. El tumor en la espina dorsal sufrido por Robert Murphy, el final de la docencia de Morton Fried debido a un ataque cardiaco, y las incesantes luchas internas del departamento, hicieron que la actividad de investigación antropológica en Columbia decayera. Harris fue acusado de querer convertir a todo el departamento a la teoría del materialismo cultural, y tuvo roces con algunos de sus colegas que, según Harris (1985b: 108), pretendían promocionar profesionalmente a determinadas personas en base a motivos privados incalificables. (Harris loc. cit.). Coincidiendo con este deterioro de la situación académica en el departamento de antropología de la Universidad de Columbia, Charles Wagley, desde Florida, propone a Marvin Harris como profesor de postgrado obteniendo la unanimidad del departamento de Gainesville. Harris acepta interesado por la posibilidad de compaginar enseñanza e investigación de acuerdo con sus intereses. (Harris loc. cit.), y ocupa el empleo de Graduate ressearch professor hasta la actualidad (vid. "cuadro sinóptico" al final de este capítulo).

Durante el periodo 1968-1985 nuestro autor mantiene una intensa actividad académica en otras universidades: en 1970 ocupa el cargo de Lecturer en el National Science Foundation Summer Institute de la Universidad de Colorado, donde volverá en 1973 para dar un ciclo de conferencias de una semana de duración; en 1980 actuará como Snider Bequest Lecturer en la Universidad de Toronto, y en 1984 será nombrado McMurrin Professor en la Universidad de Utah; a todo esto hay que añadir incesantes conferencias impartidas tanto en los EE.UU. como en el resto de América y en Europa (vid. conferencias en el apartado de bibliografía). El periodo

entre 1968 y 1985 también es rico en actividad investigadora. Desde 1969 hasta 1974 Harris actúa como investigador principal dentro del programa de estudios de domicilios urbanos a través de vídeos. En 1976, Harris marcha a la India para estudiar sobre el terreno el tabú dietético del vacuno bajo los auspicios de la National Safety Foundation, y durante los años 1983 y 1984 desempeña el cargo de asesor del Fondo de las Naciones Unidas para actividades de población. Pero la importancia del periodo de 1968-1985 radica, fundamentalmente, en su producción antropológica, que alcanza cotas difícilmente igualables en cantidad y grado de difusión. En primer lugar, es necesario mencionar seis libros publicados en estas fechas, cinco de los cuales están traducidos al español: Introducción a la antropología general (1971a), Vacas, cerdos, guerras y brujas (1974b), Caníbales y reyes (1977a), El materialismo cultural (1979c), La cultura norteamericana contemporánea (1981c), y Cultural Anthropology (1983a).

— La Introducción a la antropología general (1971a) es un libro de texto para universitarios que conocerá cuatro ediciones en inglés (1971, 1975, 1980, 1985). Harris trata en esta obra los temas que él considera propios de la antropología: biología humana, paleontología y prehistoria, raciólogía, ecología humana, demografía, guerra, economía e intercambio, parentesco, residencia, filiación, organización política, estratificación, desarrollo y subdesarrollo, pobreza, religión, lenguaje, arte, sexualidad, libertad. Se trata de construir una alternativa a los libros de texto al uso, cuya orientación es siempre ecléctica:

Mi objetivo era dar una información precisa y también evitar ese tipo de neutralidad muerta que es tan común en los libros de texto. Yo no pude adoptar esa postura ecléctica insípida donde no se toman compromisos de modo que no sea posible ofender a nadie. No veo cómo se puede escribir algo de valor en ciencias sociales sin ofender a alguien.  
(Harris 1975a: 65) (29)

Ya hemos discutido (cap. III y IV) los problemas derivados de este intento de confeccionar una disciplina antropológica omniabarcante, cuya unidad es meramente temática o enciclopédica.

Vacas, cerdos, guerras y brujas (1974b) es un libro temático donde, con cierto carácter de provisionalidad (reconocido por Harris en 1975a), se reúne la explicación materialista cultural de ciertos enigmas antropológicos: la vaca india, la porcofobia y la porcofilia, la guerra primitiva, el potlach, el carqo, la brujería medieval, y los fenómenos de revitalización y mesianismo. El libro tendrá una difusión importante y conocerá ediciones en Inglaterra, Bélgica, Alemania, Portugal y España.

Otro libro que será traducido también en muchos países es Caníbales y Reyes (1977a), que aparecerá en Inglaterra, Holanda, Francia, Alemania, Israel, Italia, Japón, Suecia, Dinamarca, Finlandia, y España. Esto nos puede dar cuenta del grado de difusión internacional de la estrategia materialista cultural. Caníbales y Reyes es un ensayo de Historia universal en donde, desde los presupuestos del determinismo ecológico, se tratan los problemas del infanticidio femenino como método de control de la población, los orígenes de

la agricultura, de la guerra primitiva, de la supremacía masculina, la aparición de los estados prístinos, el surgimiento de los estados precolombinos, el canibalismo azteca, la aparición del cristianismo, la porcofobia y el tabú del vacuno, el origen de los estados hidráulicos y del capitalismo, y el desarrollo de la sociedad industrial.

El materialismo cultural (1979c), publicado en italiano y español, además de la edición inglesa, es el estudio de los principios teóricos del materialismo cultural, y su contraposición con otras estrategias de investigación en antropología. Se trata de la formulación más elaborada de la estrategia de Harris, pues en esta obra se afrontan problemas epistemológicos y teóricos de la antropología a la vez que se repasan, desde un punto de vista sistemático (no histórico como en 1968c), las otras escuelas antropológicas rivales, reuniéndose ordenadamente muchos materiales dispersos en artículos menores.

La cultura norteamericana contemporánea (1981c) conoce dos ediciones en Norteamérica, y otras en Italia, Japón, y España. La finalidad de este libro no es otra que la de demostrar la aplicabilidad del materialismo cultural al estudio de los cambios verificados en los EE.UU. durante las últimas cuatro décadas (Harris 1985b: 120 tr.: 75, 1987b: 17): la inflación, el progresivo deterioro en la calidad de los productos, feminismo, homosexualidad, inseguridad ciudadana, proliferación de cultos extraños, son algunos de los temas tratados en esta obra cuyo estatuto gnoseológico ha sido discutido al referirnos a los problemas derivados de

aplicar el materialismo cultural al estudio de la sociedad civilizada (cap. III apartado B.2, cap. IV).

Por último, Cultural Anthropology (1983a) es una adaptación del manual introductorio de 1971 que tiene por objeto presentar los contenidos de la antropología cultural en forma de curso semestral, coordinable con la organización burocrática de los estudios en las universidades norteamericanas. La mayor parte de su material está tomado de la Introducción a la antropología general (1971a), aunque se han añadido partes relativas al estudio de la propia sociedad norteamericana (tomadas de 1981c).

A estos seis libros hay que añadir varias decenas de artículos también publicados en el periodo de 1968-1985, y aparecidos en revistas especializadas de gran difusión. "Referencial Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Identity" y "Portugals Contribution to the Underdevelopment of Africa and Brazil" (1970a y 1972a, respectivamente) inciden sobre temas ya tratados por Harris en obras anteriores, y recogen las conclusiones de los estudios de campo llevados a cabo en Brasil y Mozambique. También abundan artículos en respuesta a autores que critican las teorías materialistas culturales de la vaca sagrada en la India (Harris 1971b, 1974d, 1978b, 1979a, 1981b). El artículo de 1982 titulado "Bovine Sex and Species Ratios in India" (1982a), escrito en colaboración con Vaidynathan y Nair, también aborda el problema del vacuno hindú incluyendo observaciones de campo obtenidas por Harris en su viaje a la India de 1976. Este tema es tratado también en la Introducción a la antro-

pología general (1971a), Vacas, cerdos, guerras y brujas (1974b), Caníbales y Reyes (1977a), El materialismo cultural (1979c) y Cultural Anthropology (1983a) (vid. nuestro análisis en el capítulo III, apartado B).

Harris amplía sus intereses sobre los enigmas dietéticos (1972f, 1972h, 1984f) interesándose muy especialmente por los problemas de la porcofobia y la porcofilia en sendos artículos titulados "Riddle of the Pig, I & II" (1972g, 1973b), publicados en Natural History. También se interesa por las razones que llevaron a la sociedad occidental al consumo de vacuno, en detrimento del cerdo y el caballo, y trata de desentrañar las causas que determinaron el éxito de la "hamburguesa revolucionaria" (Harris 1972i, 1978g, 1979e, 1983d).

Mención especial merecen los artículos titulados "How Green the Revolution" y "The Whitering Green Revolution", publicados en Natural History (1972e, 1973c), en los que se analizan las causas del fracaso de la revolución verde en Filipinas, India e Indonesia. Las semillas especiales de alto rendimiento no pueden ser explotadas con éxito en estos países, ya que sólo son útiles en condiciones óptimas de agua, fertilizantes y pesticidas. Harris denuncia precisamente cómo las compañías que fabrican estos productos son las más interesadas en la "Revolución verde", con el objeto de reemplazar a los antiguos granjeros por modernos hombres de negocios agrícolas, fuertemente dependientes de los productos industriales.

Uno de los enigmas que ha dado lugar a gran cantidad de artículos durante este periodo es el de la guerra primitiva. Guerra, supremacía masculina, e infanticidio preferencial

femenino son, según Harris, fenómenos conectados que permiten el control demográfico de las bandas y aldeas (Harris 1972b, 1972d, 1976b, 1977b, 1978a, 1978d, 1978j). Harris analiza especialmente el caso de los yanomamo, poniendo en duda las teorías de Napoleón Chagnon, y elaborando una teoría materialista cultural donde la guerra sirve para controlar indirectamente la población a través del infanticidio femenino y de la supremacía masculina (1979b, 1984a, 1984b) (vid. nuestro análisis en apartado B del cap. III).

Abundan también artículos de carácter marcadamente teórico; en unos se trata sobre la distinción emic/etic (Harris 1976a, 1974c), y en otros sobre las diferencias entre antropología social y cultural (Harris 1980) o sobre los procesos de selección natural y cultural (1984c). También de carácter teórico son las polémicas que Harris mantiene con las posturas sociobiológicas de Wilson (1978c, 1978e, 1978h) que tuvieron, además, una amplia difusión a través de los debates en Radio Smithsonian y su ulterior publicación en el New York Times. En el mismo sentido habría que entender las discusiones con el sociobiólogo Derek Freeman (1983, Harris 1983b, 1983c, 1974a). Harris polemiza también con Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1972, 1976, Harris 1976c, 1979c: cap. 7), Staniford (1976, Harris 1976d), Magnarella (1982, Harris 1982b) y Dieter Heinen (1975, Harris 1974e, 1975b). También mantiene un intercambio de artículos con algunos de los críticos de sus libros: Harris sale al paso de las críticas hechas por Freeman (Freeman 1970, 1974) a El desarrollo de la teoría antropológica en sendos artículos (Harris 1970b, 1974a) donde se discuten las relaciones históricas entre Darwin y Spencer; Harris polemiza también con Sahlins



(Sahlins 1978, 1979) a propósito de las tesis sobre el canibalismo azteca expuestas en Caníbales y Reyes (Harris 1977a 1979d).

Para completar nuestro estudio del periodo que hemos llamado de "desarrollo del materialismo cultural" vamos a intentar evaluar el grado de difusión que la obra de Harris ha tenido en el panorama de la antropología mundial, y más concretamente en España.

Un análisis de la producción harrisiana nos pone de manifiesto que, aun sin llegar a las cotas de verdadero best-seller, se puede decir que el grado de propagación del materialismo cultural es grande. El desarrollo de la teoría antropológica (1968c) conoce tres ediciones extranjeras, además de la norteamericana. La Introducción a la antropología general (1971a) alcanza cuatro ediciones en los EE.UU. y varias ediciones en español, consagrándose como uno de los libros introductorios a la antropología más leídos (según Bean 1979: 101). Vacas, cerdos, querrras y brujas (1974 b) conoce ediciones en Inglaterra, Bélgica, Alemania, Portugal, y España, además de la original americana. Mayor difusión tiene todavía Caníbales y Reyes (1977a) que se edita en doce países diferentes, El materialismo cultural (1979c) editado en inglés, italiano y español, y La cultura norteamericana contemporánea (1981c), traducido al italiano, japonés y español, además de ser objeto de una edición internacional.

En el periodo de 1968-1985 Harris publica nueve artículos en el Current Anthropology, cuatro en el American Anthropologist, cuatro en el Psychology Today, once en el Natural History, y tres en el Journal of Anthropological Research.

En 1979 Harris coopera en la elaboración de un guión para un reportaje de televisión, de veintisiete minutos de duración, sobre el enigma de la vaca sagrada de la India, que será distribuido por la Canada Broadcasting Corporation. Este reportaje fue emitido por Televisión Española, convenientemente doblado, el día veinticinco de Enero de 1987, por la primera cadena en horas de gran audiencia (17:57 h). Harris aparecería en la NBC-TV (26-V-82) y en la WUFT-TV (31-1-83), y grabaría un debate sobre la sociobiología, con Lewontin y Trivers, para el canal cuatro de la televisión inglesa. En nuestro apartado de bibliografía se puede recorrer la apretadísima agenda de conferencias a que viene estando sometido nuestro autor desde 1982. La amplia bibliografía sobre Harris (30) también nos puede ayudar a evaluar el grado de difusión de su obra: en el periodo de 1968-1985 aparecen 94 artículos en los que se discuten los principios teóricos del materialismo cultural, 47 en los que se analiza la explicación dada por Harris al enigma de la vaca sagrada hindú, 7 en los que se analiza su teoría sobre la guerra primitiva, 5 sobre el canibalismo, 3 sobre los tabúes dietéticos del cerdo, y 4 comentarios del libro de Harris sobre la cultura norteamericana contemporánea (1981c). Todos estos comments y reviews nos ponen de manifiesto que la producción del materialismo cultural no cae en saco roto en el panorama de la investigación antropológica de los EE.UU. Harris ha contestado a muchas de estas críticas en otros tantos artículos (algunas veces de un modo algo despectivo, Harris 1974d, 1981b: 494, 1984f: 649).

La influencia del materialismo cultural se ha dejado sentir muy especialmente entre los arqueólogos, que han con

siderado, en muchas ocasiones, que esta estrategia de investigación es la que mejor se adecúa a las exigencias de sus trabajos. En palabras del propio Harris:

[El materialismo cultural] encuentra muchas simpatías entre los arqueólogos, quienes, pese a no autodefinirse materialistas culturales, practican un tipo de arqueología que prefiere modelos explicativos basados en las infraestructuras: o bien sobre variables demográficas, tecnológicas, económicas, ambientales, etc. En un artículo reciente, aparecido en American Antiquity, Michael Shiffer sostiene, por ejemplo, que la nueva arqueología es, en realidad, una forma de materialismo cultural y que muchos no quieren admitir, pues "Harris es una figura muy controvertida, aunque de hecho muchos sigan un método semejante al suyo". (Harris 1985b tr.: 69-70) (31)

Los artículos citados de Paulsen (1976, 1981), e Isbell (1978, 1981), sobre las causas de la expansión en los antiguos imperios peruanos Inca y Chimú, pueden servir como ejemplos de la aplicación del materialismo cultural a los estudios arqueológicos. El materialismo cultural ha ido ganando paulatinamente gran cantidad de seguidores entre los que cabe destacar: Altschuler (1968), Berger (1976), Chibnik (1984), Davis (1981), García (1985), Good (1986), Lieberman (1986), Opler (1965), Price (1978, 1979, 1982), Ross (1978, 1980, 1986), Schneider (1978).

En nuestras encuestas sobre el impacto del materialismo cultural en la docencia e investigación, pasadas a profesores de universidades extranjeras (32), se observa que la influencia del materialismo cultural fuera de los EE.UU. es más bien escasa (con la excepción española). En Inglaterra, por ejemplo, casi el 100% de nuestros encuestados están en desacuerdo con el determinismo ecológico, al que consideran

como un reduccionismo, o como una vulgarización del materialismo histórico. La influencia del paradigma harrisiano en EE.UU. es, por el contrario, mucho mayor. El 25% de nuestros encuestados obligan a sus alumnos a leer alguna de las obras de Harris, y el 75% citan, aunque sólo sea ocasionalmente (34%), la bibliografía harrisiana. El 25% de la muestra utiliza, en sus investigaciones, la estrategia del materialismo cultural, y otro 30% más usa algunas de sus categorías principales (base/superestructura, emic/etic, conductual/mental). Ahora bien, ésto no debe hacernos suponer que el materialismo cultural sea la escuela dominante en el panorama antropológico norteamericano, ya que, según los resultados de nuestras encuestas, un 25% de los profesores de antropología no citan a Harris para nada en sus enseñanzas, y un 60% afirma estar normalmente en desacuerdo con las conclusiones de las obras de nuestro antropólogo, pues las consideran limitadas (25%) o reduccionistas (30%).

En España la repercusión del materialismo cultural, entre el público general, y en los ambientes universitarios, ha ido en aumento desde la aparición en Marzo de 1978 de la primera traducción al español de una obra de Marvin Harris que sería uno de sus libros más vendidos, Caníbales y Reyes: los orígenes de las culturas (Harris 1977). En la actualidad, son seis las obras de Harris traducidas al español (Harris 1968c, 1971a, 1974b, 1977a, 1979c, 1981c).

La influencia de estas obras en el panorama editorial hispanohablante puede fácilmente cuantificarse: desde 1978 hasta nuestros días se han vendido casi 130.000 libros de Harris en versión española de los cuales, aproximadamente, un 20% fueron a parar al mercado hispanoamericano, fundamen-

talmente a Argentina, Méjico y Colombia. Por títulos, los índices de ventas son, en cifras aproximadas, los siguientes: El desarrollo de la teoría antropológica: 8.000 ejemplares, Introducción a la antropología general: 31.000 ejemplares, Vacas, cerdos, guerras y brujas: 54.000 ejemplares, Caníbales y Reyes. Los orígenes de las culturas: 8.000 ejemplares, El materialismo cultural: 6.000 ejemplares, La cultura norteamericana contemporánea: 22.000 ejemplares.

Marvin Harris es, sin duda, uno de los antropólogos más leídos en España en la última década.

La influencia de Marvin Harris en la docencia universitaria española es también muy grande pues, de las 16 universidades estatales más las dos privadas, que imparten la disciplina "antropología" y sus variantes (antropologías económica, social, de parentesco, cultural, filosófica, etc.), en todas ellas se hace algún tipo de referencia a la obra de Marvin Harris, según una encuesta que hemos realizado en septiembre de 1986 (33). Los alumnos que cursan estas disciplinas se ven obligados a la lectura de algunos de los libros de Harris traducidos al español en un 25% de los casos, y en un 60% de los casos, aunque no exista obligatoriedad, se utiliza alguno de los libros de Harris de forma preferente en el desarrollo de la asignatura. En el 15% restante, la bibliografía de Harris es citada ocasionalmente, o en algún tema específico a lo largo del curso.

Por lo que hace referencia a la utilización del materialismo cultural como estrategia de investigación antropológica, en las universidades españolas que antes mencionamos cabe decir que, el 25% de los profesores implicados en la

encuesta no investigan en el campo de la antropología cultural. Del 75% restante, un 42% no utiliza para nada la estrategia del materialismo cultural en sus investigaciones por considerarla inadecuada. Sólo un 17% de los casos siguen en gran parte la estrategia del materialismo cultural, y ninguno lo hace exclusivamente.

En nuestra encuesta sobre el impacto del materialismo cultural en la investigación se observa que más del 80% de los antropólogos españoles son críticos con respecto a este método por considerar que tiene serias limitaciones (25%), o que es claramente reduccionista (60%), tachándose de economicismo exagerado, reduccionismo infraestructural y etic, desinterés por lo idiográfico, etc.

De los datos expuestos se deduce que la influencia del materialismo cultural en el panorama de la antropología contemporánea es considerable, especialmente en nuestro país, lo cual justificaría, desde un punto de vista sociológico, la oportunidad de nuestro análisis gnoseológico.

Sin embargo, es preciso poner de manifiesto que bajo la rúbrica de materialismo cultural se agrupan tesis epistemológicas y teorías explicativas que han ido variando, ligeramente pero perceptiblemente, a lo largo de la vida académica de Harris. Nuestro análisis de la organización interna de esta estrategia de investigación (cap. III) la caracterizó como un determinismo técnico y ecológico (infraestructural), conductual y etic, que aplicaba los modelos evolutivo cultural y ecológico al análisis de las diferencias y semejanzas entre las culturas. Efectivamente, ésta es la formulación del materialismo cultural en sus versiones más desa-

rrolladas, en la Introducción a la antropología general (1971a), en Vacas, cerdos, guerras y brujas (1974b), en Caníbales y Reyes (1977a), o en El materialismo cultural (1979c). Este es, también, el sentido que Harris da a su estrategia de investigación al aplicarla al análisis del tabú dietético de la vaca hindú, y de la guerra primitiva (vid. apartado B.1 cap. III). Los sistemas de parentesco y de organización política, así como la religión y el arte, también son explicados apelando a un determinismo tecno-ecológico-ambiental. En esta versión estándar del materialismo cultural, la organización económica y los problemas de la distribución de la riqueza están situados claramente en la estructura, dentro del patrón universal (Harris 1971a: cap, 7), y aparecen determinados por los modos de producción y reproducción conductual etic (34). Pues bien, hay toda una serie de explicaciones socioculturales elaboradas por M. Harris que presentan la organización económica como un factor determinante de las diferencias y semejanzas socioculturales. Podríamos decir que sus dos últimos libros, Good to Eat (1985a) y Death, Sex and Fertility (1987a) son claramente deterministas estructurales (económicos). Esto hace que podamos hablar de un cambio, una "evolución" dentro de la propia estrategia materialista cultural, desde un determinismo exclusivamente tecno-ecológico-ambiental hacia un determinismo tecno-ecológico-económico e, incluso, sociopolítico. La tarea de determinar el momento en que se produce este cambio es muy controvertida, ya que tiene lugar gradualmente. Por nuestra parte, y conscientes de la dificultad, hemos elegido el año 1985, pues es en Good to Eat (1985a) donde aparece claramente formulado un determinismo económico.

Pero el análisis de esta evolución del materialismo cultural será llevado a cabo en el próximo apartado.



# C

## EVOLUCION DEL MATERIALISMO CULTURAL

El materialismo cultural como estrategia de investigación establece que la infraestructura conductual etic determina probabilísticamente la estructura y la superestructura mental emic. Este principio ha sido ejercitado abundantemente por Marvin Harris aplicándolo al análisis de los tabúes dietéticos de la vaca y el cerdo, al estudio de las causas de la guerra primitiva y del canibalismo azteca, a la explicación de las diferencias en los sistemas de parentesco y en la economía doméstica y política, a la justificación de la religión y del arte, a la investigación de las causas que llevan a los cambios de la sociedad norteamericana actual, etc. El determinismo técnico, ecológico y ambiental conductual etic es lo que diferencia el materialismo cultural de otras estrategias de investigación alternativas (Harris 1979c).

Sin embargo, un análisis más atento del modo en que Harris ejerce esta estrategia de investigación, pone de manifiesto que muchas veces se considera que la organización económica y política puede actuar como determinante de la realidad sociocultural. En las obras de Harris de 1985, y posteriores, este determinismo político-económico se hace explícito y se utiliza con verdadera profusión. Es por esto por lo que podemos hablar de una evolución o transformación en la obra de Marvin Harris.

Las explicaciones de carácter sociopolítico (por tanto, estructurales) se cueban ya en otras obras muy tempranas. En 1964, Harris, analizando los esquemas raciales americanos, considera que las razones de la existencia de patrones raciales distintos en América del Norte y del Sur habría que buscarlas en las diferentes relaciones político-económicas mantenidas entre los estados americanos y sus colonizadores europeos (Harris 1964a: 11), y en los conflictos de intereses entre la iglesia, el estado, y el contingente colonizador (Harris op. cit.: 16, 30 y ss.). En 1968 Harris estudia las causas de los conflictos en la Universidad de Columbia (Harris 1968f, 1968g) remitiendo su explicación a una esfera claramente sociopolítica o, en todo caso, económica, pero no ecológica, ni técnica, ni ambiental. También son políticos y económicos, según Harris, los intereses que movieron a los gobiernos de Filipinas e India a promover la llamada "revolución verde" (Harris 1972e, 1973c).

En Canibales y Reyes (1977a) aparecen también explicaciones basadas en el estudio de las relaciones políticas o sociales, como en el caso de la teoría elaborada por Harris para explicar la crisis del feudalismo. El siguiente texto muestra ésto concluyentemente:

No afirmo que la ecología y las presiones reproductoras puedan, por sí solas, explicar la crisis del feudalismo del siglo XIV. También ejercieron influencia otros factores, como la explotación de los campesinos por los señores feudales y el surgimiento de nuevas clases de comerciantes y banqueros. La presión de la nobleza feudal y de los crecientes intereses mercantiles seguramente jugaron un papel en la producción de la crisis, al igual que las corruptas ambiciones de la burocracia administrativa china jugaron un papel en la destrucción de

numerosas dinastías. Más aún, me parece concebible que si hubiese habido menos presión por parte de la clase dominante feudal para lograr que los campesinos intensificaran la producción, la población habría dejado de aumentar provisionalmente en un punto lo bastante bajo para evitar una crisis y mantener el nivel de vida por encima del umbral de pobreza. Quizás la oposición de la iglesia al infanticidio también jugó un papel al acelerar el crecimiento demográfico y precipitar la crisis. (Harris 1977a tr.: 231-232) (35)

En El materialismo cultural (1979c) y, anteriormente, en su Introducción a la antropología general (1971a), Harris critica la teoría de la pobreza de O. Lewis y hace hincapié en el hecho de que los intereses de las clases dominantes, en las sociedades estratificadas, no tienen por qué coincidir con los de las clases bajas. El surgimiento de las religiones estatales también tendrá como causa la apropiación política o económica:

La desmitificación de las religiones mundiales comienza con este sencillo hecho: el confucianismo, el taoísmo, el budismo, el cristianismo y el islam prosperaron porque las élites dominantes que los inventaron o se los apropiaron se beneficiaban materialmente de ellos. (Harris 1979c tr.: 129) (36)

En La cultura norteamericana contemporánea abundan también las explicaciones que consideran determinantes los contenidos estructurales. Esto puede ser entendido fácilmente si nos atenemos a lo dicho sobre la diferencia gnoseológica entre sociedades tribales y sociedades complejas (cap. III apartado B.2). Las razones de la explotación de los negros y los hispanos en los EE.UU. son de carácter económico. Durante la década de los años 60 se creó gran cantidad de

trabajo en el sector terciario, pero éste fue absorbido por las mujeres en vez de por los negros, que continuaron estando subempleados, mal pagados o, simplemente, parados:

Es erróneo pensar que los negros no quieren trabajar [...]. Lo que ocurre es que los empleos a los que tenían acceso han sido llenados por mujeres blancas. (Harris 1982d: 10) (37)

Efectivamente, las mujeres tienen "ventajas" sobre los negros: su nivel educativo es mayor, su dominio del inglés también y, además, resultan menos conflictivas y más sumisas: al acceder al mercado de trabajo, como modo de obtener un segundo sueldo para la familia, sus contratos son eventuales, pagados por horas, y en cargos sin responsabilidad. Las relaciones sociales, por tanto, determinan en gran medida las posibilidades de los negros para convertirse en ciudadanos no marginados y acceder al mismo mercado de trabajo que los blancos. En el mismo sentido discurren muchas de las teorías que aparecen en Cultural Anthropology (1983a) donde se llega a sostener, incluso, que la religión juega un papel crucial en la mayoría de las transformaciones sociales (Harris 1983a: 185).

Pero donde aparece ya de un modo explícito el determinismo económico es en Good to Eat (1985a), donde las preferencias norteamericanas por el vacuno frente al porcino se explican por razones sociopolíticas y económicas:

Los productores de vacuno tienen más influencias en los círculos de gobierno que los del porcino. (Harris 1985a: 126) (38)

Esta teoría, que ya se encuentra adelantada en 1978g, pone de manifiesto que "lo bueno para comer" es "lo bueno para vender". En Good to Eat (1985a) Harris rectificaría,

además, las explicaciones del tabú lácteo propuestas en un artículo anterior (1972h) considerando que, al menos en este caso, las explicaciones sociobiológicas son correctas ya que la deficiencia de lactasa está determinada genéticamente. (Harris 1985a: cap. 7).

La explicación dada por Harris en esta obra del canibalismo azteca pretende ser ya más estructural en la medida en que la práctica caníbal aparece como resultado, acológicamente adaptado, de la guerra (Harris 1985a: 215), lo cual significa recuperar la perspectiva circular(H-H) y considerar que la relación radial (H-N) del canibalismo es una consecuencia de aquella. Las diferencias entre el estado azteca y el chino se hacen residir en las diferentes formas de reparto del poder político (Harris 1985a: 229).

Incluso la teoría sobre la vaca sagrada hindú sufre modificaciones respecto a sus primeras formulaciones, que eran claramente deterministas ecológicas. Harris se contenta ahora con mentener que la culpa del progresivo deterioro de la eficacia del sistema agrícola-ganadero hindú no la tiene la vaca sagrada sino el crecimiento desmesurado de la población, el colonialismo, el sistema de castas, y el reparto de la tierra. Como vemos, parece que entonces estas causas estructurales están determinando la infraestructura de la cultura india. El siguiente texto, tomado del primer capítulo de Good to Eat (1985a) puede darnos cuenta de cómo Harris considera que la estructura puede ser determinante de la realidad sociocultural:

donde existen clases y castas, una ventaja práctica para un grupo puede ser una desventaja para otro. En tales casos la capacidad de los grupos privile-

giados para mantener niveles altos de nutrición, sin compartir su ventaja con el resto de la sociedad, depende de su capacidad para tener a raya a sus subordinados mediante el ejercicio del poder político (Harris 1985a: 17) (39)

En un artículo de 1986 titulado "Foodways: Historical Overview and Theoretical Prolegomenon" (Harris 1986d), el determinismo ecológico característico del materialismo cultural aparece ya completamente convertido en un determinismo social, político y económico, donde los contenidos estructurales del patrón universal juegan un papel tan importante o más que el medio ecológico y los recursos técnicos, especialmente en las sociedades estatales contemporáneas. Los costos y beneficios de un determinado hábito alimentario no son los mismos en grupos diferentes y aparecen determinados por la edad, el sexo, el status social, y el poder político y económico (Harris 1986d: 6). Muchas personas no comen lo que desean sino lo que les obligan desde centros de decisión política y económica. Efectivamente, cada vez resulta más evidente que los contenidos de las dietas alimenticias en el mundo contemporáneo están determinados en gran medida por factores sociales, políticos, y económicos, como demuestran Armelagos (1986: 589), Edelman (1986: 541-565), Franke (1986: 455-481) y Ross (1986: 7-57).

En el capítulo tercero (nota 34) ya hemos hecho alusión a la polémica mantenida por Harris en esta obra (1986d) con Cohen (1986). El modelo evolutivo cultural de Cohen es mucho más refinado que el de Harris aunque, por esta razón, también es menos determinista. Harris, en un intento de acercar posturas, y consciente de las limitaciones de un deter-

minismo exclusivamente tecno-ecológico, termina concluyendo que, por lo que se refiere al tabú dietético de la vaca, lo único que predice su teoría es que aquellas religiones que insisten en prohibir recursos alimenticios valiosos e irreemplazables, no tendrán éxito y desaparecerán (Harris 1986d: 79). Pero esta conclusión dista mucho de las posturas harrisianas en los primeros artículos sobre el vacuno (Harris 1965a, 1966c, 1967a, 1967c, 1968c, 1971b, 1972f, 1972h, 1974c, 1974d,...)

Los siguientes textos (extraídos de 1968d) nos ponen claramente de manifiesto el cambio que tiene lugar en la estrategia materialista cultural, que se acerca progresivamente al funcionalismo antropológico:

[...] el estudio de los modos alimentarios debe formar parte del estudio de la economía política y de la ecología política. En las sociedades estatales contemporáneas y sus posesiones neocoloniales, lo que la gente como es, a menudo, lo que se le permite comer o lo que se le obliga a comer como consecuencia de su subordinación a las prioridades materiales de las clases dominantes y las élites corporativas. (Harris 1986d: 6) (40)

Las estrategias materialistas culturales se basan en la suposición de que los factores biopsicológicos, ambientales, demográficos, tecnológicos, y político-económicos ejercen una poderosa influencia en los alimentos que pueden ser producidos y consumidos por una población humana dada. (Harris 1986d: 58) (41) (el subrayado es nuestro)

En el último libro publicado por Harris, Death, Sex and Fertility (1987a), donde se estudian los procedimientos de regulación de la población en países pre-industriales y subdesarrollados, se consolida aún más el papel de los factores sociales, políticos y económicos como causas de los enigmas

culturales. La estructura colonial impuesta en Irlanda y en la India es la que determina el crecimiento demográfico y la consiguiente pauperización de la población en estos países, y estos fenómenos, en contra de lo que pensaba Malthus, favorecen a las clases dirigentes y a los países colonizadores que pueden disponer de recursos humanos abundantes a precio de saldo (Harris 1987a: 128-142). El aumento de la población en estos países no es consecuencia de una mejora en las condiciones de vida sino de la necesidad de tener hijos para poder subsistir en el seno de una economía de explotación agrícola-ganadera (Harris 1987a: 110-115). La política colonial holandesa es también la que fuerza, por razones económicas, el crecimiento demográfico en Java (Harris 1987a: 143 y ss.). El problema no es sólo cuántos beneficios se obtienen de una determinada práctica cultural sino quién se beneficia. ("Who Benefits" Harris 1987a: 18 y ss.): en el caso del crecimiento demográfico de los países subdesarrollados está claro que los beneficiarios son los colonizadores y las clases dirigentes, mientras las clases bajas resultan claramente perjudicadas, especialmente las mujeres, que sufren los costos del embarazo, el nacimiento, el aborto y la lactancia en condiciones infrahumanas. Pero este tipo de desigualdades también se pueden documentar en las culturas arqueológicas, como entre los mayas del Yucatán, donde se observa una diferencia de estatura apreciable entre la clase dirigente y la subordinada (Harris 1987a: 76). Las políticas pronatalistas de las iglesias, resumidas en la máxima "creced y multiplicaos", cobran, de este modo, un sentido completamente interesado desde un punto de vista político, económico y social (Harris 1987a: 74, con antece-



dentos en Harris 1981c: cap. 5) (42) mostrando, así la con-  
nivencia entre iglesia y estado, y el hecho (ya mencionado  
en el capítulo III) de que la religión contiene intercala-  
dos contenidos estructurales e infraestructurales (vid. Ha-  
rris 1979c: 110 tr.: 130-131).

En este libro (1987a) Harris ejerce de un modo masivo  
una teoría de la falsa conciencia que aparece ya formulada  
en obras anteriores (1974b: 3-4 tr.: 12-13) pero que, al  
confluir con un determinismo político y económico, cobra un  
valor crítico muy grande. Las desigualdades entre los grupos  
humanos están disfrazadas y mitificadas con el objeto de im-  
pedir que las clases desfavorecidas comprendan su situación  
desventajosa, y se subleven. El papel de la religión en la  
tarea de crear esta falsa ilusión, posponiendo las recompen-  
sas para la vida eterna, parece indudable. El materialismo  
cultural, al recuperar la perspectiva relacional circular  
(H-H), recoge las críticas del materialismo histórico. Aun-  
que los modos de reproducción de las sociedades preindustria-  
les sean muchas veces inconscientes para el nativo; o se en-  
cuentren recubiertos de un halo ideológico o religioso, su  
efectividad no es menor, como tampoco es menor el beneficio  
obtenido por las clases dirigentes (Harris 1987a: 13-15).  
Harris llega a decir que la falta de correspondencia entre  
las construcciones de la falsa conciencia y los hechos mate-  
riales, es el argumento mismo de la historia. Un caso claro  
donde el mecanismo de la coerción política y la falsa con-  
ciencia funciona a pleno rendimiento es, según Harris, en  
la guerra de las sociedades preestatales (Harris 1987a), que  
no es debida a causas infraestructurales sino a causas estruc-  
turales, políticas y económicas. Efectivamente, a diferen-

cia de la guerra primitiva, la guerra moderna entre estados sólo se explica por razones políticas: las clases dirigentes de una nación necesitan una expansión territorial con el objeto de aumentar el número de sus contribuyentes y de poder mantener su alto nivel de gastos (Harris 1987a: 73 y ss.). Como consecuencia, la guerra moderna es soportada por las clases bajas en beneficio de las clases dominantes: el gran perdedor resulta siempre el mismo (Harris 1987a: 12) (43). El ejemplo de la guerra del Vietnam nos es suficientemente cercano. La ideología nacionalista, anticomunista y democrática actúa como falsa conciencia de los que van a morir en combate. Otro tanto ocurre con la oposición al aborto por parte de determinados sectores sociales de los EE.UU., que aparece como una falsa conciencia pronatalista de iglesias y gobiernos contribuyendo de este modo al aumento del infanticidio indirecto (Harris 1987a: 182-183) y a la progresiva pauperización de los sectores sociales más deprimidos.

Ni que decir tiene que gran parte de lo que se contiene en este último libro de Marvin Harris (1987a) no es antropología cultural, sino más bien Historia, sociología, economía y, sobre todo, tesis importantísimas de filosofía política, que en gran medida coinciden con las del materialismo histórico.

Todo esto abunda en las conclusiones de nuestro análisis de los capítulos precedentes relativas a la importancia gnoseológica de la distinción entre sociedades tribales y sociedades estatales, y a los criterios de demarcación entre ciencia y filosofía.

Con ello termina nuestro recorrido histórico a través de la producción bibliográfica de Marvin Harris, en el que hemos intentado analizar el surgimiento, evolución y desarrollo de esta estrategia de investigación antropológica, a la vez que proponíamos límites cronológicos para cada uno de estos periodos. El cuadro sinóptico de la página siguiente resume los aspectos más interesantes de la bibliografía y biografía de Harris tratados en este capítulo.

# MARVIN HARRIS

## CUADRO SINOPTICO

PERIODOS	LIBROS	INVESTIGACION	CARRERA ACADEMICA
	1927		1927
	1930		1930
	1935		1935
	1940		1940
	1945		1945
			Bachelor of Arts 1948 Columbia College
	1950	Columbia University Bahia Community Study Project Social Science Research Council (1950-51, un año)	1950
		Race Relations in Bahia UNESCO (1951)	
	<u>Minas Velhas: A Study of Urbanism in the Mountains of Eastern Brazil, 1953</u>	Research Advisor: National Institute of Pedagogical Studies Rio de Janeiro, Brasil (1953-54, nueve meses)	Philosophy Doctor Columbia University Anthropology, 1953
	1955		1955
	<u>Town and Country in Brazil, 1956</u>	Acculturation of the Bathonga, Mozambique Ford Foundation (mayo 1956 - abril 1957)	Assistant Professor Department of Anthropology Columbia University (1953-59)
			Executive Secretary Columbia-Cornell-Harvard-Illinois Summer Field Studies Program (1960-64)
	<u>Minorities in the New World, 1958 d</u>		1960
	1960	Highland Indian Villages Chimborazo, Ecuador National Safety Foundation (1960)	Associate Professor Department of Anthropology Columbia University (1959-63)
		Fishing Village Bahia, Brasil (1962, ocho meses)	Chairman Department of Anthropology Columbia University (1963-66)
	<u>Patterns of Race in the Americas, 1964 a</u> <u>The Nature of Cultural Things, 1964 b</u>		Director Columbia-Cornell-Harvard-Illinois Summer Field Studies Program (1965-66)
	1965	Cognitive Calculus of Brazilian Racial Categories (1965) Video-Tape Methodology and Etic-ethnography National Safety Foundation (1965-72)	1965
		Consultant Bronx State Hospital Family Research Project (1968)	Lecturer Foreign Service Institute U.S. Dept. of State (1965-67)
	<u>The Rise of Anthropological Theory, 1968 c</u>		Visiting Distinguished Professor Central Washington State College (1968-69)
	1970		1970
	<u>Culture, Man and Nature: An Introduction to General Anthropology, 1971 a</u>	Principal Investigator Video-Tape Study of Urban Domiciles (1969-74)	Lecturer University of Colorado National Science Foundation Summer Institute (1970)
			Visiting Lecturer University of Colorado (1973, una semana)
	<u>Gows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture, 1974 b</u>		
	1975		1975
	<u>Gnibals and Kings: The Origins of Culture, 1977 a</u>	Protein Utilization in India National Safety Foundation (1976)	
			Snider Bequest Lecturer University of Toronto (1980)
	<u>Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture, 1979 c</u>		
	1980		
	<u>America Now: The Anthropology of a Changing Culture, 1981 c</u>		
			Graduate Research Professor University of Florida (Gainesville) (1980- )
	<u>Cultural Anthropology, 1983 a</u>	Consultant United Nations Fund for Population Activities (1983-84)	McMurrin Professor University of Utah (1984)
	1985		1985
	<u>Good to Eat: Riddles of Food and Culture, 1985 a</u>		
	<u>Death, Sex and Fertility: Population Regulation in Preindustrial Societies, 1987 a</u>		

Orígenes

SURGIMIENTO

Formulación

DESARROLLO

EVOLUCION

## NOTAS

- (1) Harris 1975a: 67: "The notion of an infinity of cultural contrasts is exciting and it attracts many people into the field. It was what motivated me into anthropology, even though now I think that this view is intellectually sterile. It fails to account for the determinism operating in history".
- (2) Harris 1985b: 110-111: "È stato un etnografo straordinario. Ha lavorato sui Maya, e ha pubblicato una splendida monografia sui Tapirapé del Brasile. Ha lavorato inoltre con Edoardo Galvao ed è molto apprezzato da tutti gli scienziati brasiliani. Anche se non concordiamo sul piano teorico, il suo eclettismo gli consente, tuttavia, di apprezzare alcuni elementi del mio paradigma materialistico".
- (3) Harris 1982d: 78: "He's one of the best-known anthropologists in the world right now [...] I don't think he's way off [...] If he were some sort of intellectual screwball, we wouldn't have been interested in having him coming here".
- (4) Harris 1985b: 111: "La maggiore influenza teorica la esercitò su di me Julian Steward, che conobbi solo per un breve periodo. Ma le sue idee lasciarono in me una traccia profonda, che molto tempo dopo ha influenzato la mia evoluzione intellettuale. Un'altra influenza importante è stata quella di Alfred Kroeber. Frequentai un corso con lui nel '48-'49, quando venne alla Columbia come "visiting professor". Scrisse anche un saggio sulla controversia tra Kroeber e Leslie White intorno alla definizione di cultura. Per Kroeber la cultura era come un dato fisico, che si può vedere o toccare. Per me rimaneva un dato astratto dal quale non si può partire. Bisogna partire invece dagli individui reali, come sosteneva Shapiro. Il mio saggio fu precisamente un tentativo di conciliare la posizione di Kroeber con quella di Shapiro".
- (5) Harris 1985b: 111: "Un personaggio molto importante è stato lo storico Franz Tannenbaum. Fu uno dei primi storici dell'America latina. In un libro famoso, Schiavi e cittadini, cercò di spiegare le relazioni razziali tra il mondo anglosassone e quello latino in base a principi idealistici. Tannenbaum sosteneva che le popolazioni americane di discendenza iberica avevano un atteggiamento più favorevole verso la gente di colore perché la Spagna era stata invasa dai mori e le due popolazioni si erano mescolate. Secondo Tannenbaum i cattolici subamericani riconoscevano l'umanità degli schiavi,

laddove invece la religione protestante li classificava tra gli oggetti e gli animali. Quando andai in Brasile per le mie prime ricerche empiriche sulle relazioni inter-razziali, avevo in mente questo modello. Ma mi trovai di fronte a un sistema completamente diverso di relazioni razziali. Contatai che i brasiliani hanno altrettanti pregiudizi dei nordamericani verso la gente di colore. Solo che se uno è abbastanza ricco, in Brasile, può aggirare questi pregiudizi. In altri termini, è consentita una combinazione tra colore della pelle e status sociale. Non solo, ma la struttura di classe è segnata da differenze molto marcate. Rinunciando a un pregiudizio esplicito verso la razza, i brasiliani sono riusciti a eliminare il pericolo delle classi popolari. Se il Brasile, infatti, avesse sviluppato un sistema simile a quello degli Stati Uniti, si sarebbe creata una classe inferiore comprendente la stragrande maggioranza della popolazione, con tutti i pericoli connessi per il gruppo dominante. Ma combinando la razza con la posizione di classe, i brasiliani sono riusciti a offuscare i contorni della piramide sociale, evitando il rischio di un black power. Diverso è il caso degli Stati Uniti, dove solo il 20% dell'elettorato è nero. Non solo; ma dividendo le classi subalterne, separando nettamente bianchi e neri, si è impedita in America la formazione di un movimento operaio solidale, ovvero di uno schieramento compatto di sinistra. Questo, a mio avviso, è uno dei caratteri essenziali della storia americana: una divisione secondo linee etniche che non ha riscontro in alcun paese europeo".

(6) Harris 1985b: 111-112: "Lei ha scritto che la sua esperienza in Mozambico è stata molto importante nella sua formazione professionale. Direi cruciale. Quando andai in Mozambico avevo già capito che Tannenbaum si sbagliava quando sosteneva che i portoghesi, con il loro cattolicesimo, avrebbero creato comunque democrazie razziali. Mi resi conto ben presto che il Mozambico era diverso dal Brasile e assomigliava piuttosto al modello del Sud-Africa, in peggio. Lo standard di vita era peggiore, il grado di separazione razziale incredibile. L'intera vita sociale era organizzata secondo linee di divisione razziale: un apartheid molto più duro che in Sud-Africa. Nonostante le lettere di raccomandazione di Charles Wagley, ebbi molta difficoltà nella mia ricerca. Le autorità portoghesi cercarono di ostacolarmi in tutti i modi. Ma nonostante le difficoltà vi rimasi un anno, potei lavorare negli archivi di Lourenço Marques e portai a termine una monografia sul sistema coloniale"

(7) Harris 1975a: 64: "Many anthropologists in Columbia thought that what I had done was professionally unacceptable because I had endangered the possibility of other anthropologists returning to Mozambi-

que by antagonizing the Portuguese and becoming persona non grata. Anthropologists aren't supposed to do that".

(8) Harris 1985b: 112: "Quando tornai negli Stati Uniti, nel 1957, lessi per la prima volta i testi di Marx. Avevo già avuto occasione di leggere, in precedenza, il Manifesto, ma non suscitò in me, allora, alcun interesse. Sfogliai anche il Capitale: ma parlava di problemi che a quell'epoca non m'interessavano. Quando tornai dall'Africa, invece, cominciai a leggere Marx con più interesse. Ma soprattutto rilessi i libri e le lezioni di Julian Steward. Nel gruppo della Columbia vi erano allora Stanley Diamond, Robert Murphy, Eric Wolf, Sidney Mintz, Lewis Faron. Erano tutti tornati dalla guerra. Per la prima volta, negli Stati Uniti, gli studi antropologici avevano aperto le porte a giovani che non provenivano dalle classi alte. Per la prima volta, i fondi governativi consentivano agli studenti di non dover lavorare per mantenersi agli studi. Dopo la seconda guerra mondiale si formò, così, una leva consistente di giovani studiosi di antropologia. Dopo le lezioni di Steward adavamo al bar dell'angolo e commentavamo: "Julian Steward sta per riscoprire Marx". In realtà Steward rifiutò sempre di parlare di Marx. Anche Wagley non lo menzionava mai. Era l'epoca del maccarthismo. Anche se Steward leggeva Marx e lo applicava consapevolmente ai principali problemi dell'antropologia ecologica, si guardava bene dal menzionarlo".

(9) Harris 1985b: 112: "Quando cercai di includere Marx nella teoria antropologica, la mia immagine del marxismo era quella adottata e diffusa da Stalin. Avevo amici iscritti al Partito comunista. Sentivo i loro discorsi, ma li trovavo del tutto privi di interesse. Erano terribilmente dogmatici, intellettualmente spenti. Volevano costringermi a leggere i libri di Stalin sul materialismo dialettico. Ma il dogma essenziale per cui la dialettica veniva usata era quello di giustificare la convinzione, del Partito comunista, che la storia fosse dalla sua parte. La dialettica serviva a giustificare una fede nella storia, vista come processo il cui esito finale giustificava il loro movimento politico, dalla società primitiva alla società di classi, dal feudalesimo al capitalismo, dal capitalismo al comunismo. Io ho una formazione empiristica, refrattaria a ogni filosofia della storia. Non saprei proprio dire quali caratteri assumerà la prossima classe dominante".

(10) Harris 1985b: 112-113: "Da Marx ho tratto solo alcuni orientamenti. Ma soprattutto una lezione di metodo importante: che molti problemi teorici di antropologia potevano essere affrontati partendo dall'infrastruttura. Non solo dall'economia, ma dalla demografia, dall'eco-

logia, insomma dalla vita materiale [...] Dal marxismo ho tratto la lezione che bisogna porre termine all'idea che le idee dominano il mondo. Le circostanze materiali in cui gli uomini vivono sono una chiave per comprendere le variazioni dei sistemi socioculturali".

(11) Harris 1979c: 64: "No general agreement exists as to what Marx meant by infrastructure or the mode of production (Legros 1979). While he distinguished between the relations and the forces of production, both of these concepts involve fatal ambiguities. ... Lacking the concepts of emic and etic operations and indiscriminately mixing mental and behavioral phenomena, he bequeathed a heritage of Hegelian dialectical double talk now being pushed to extremes by new-wave Marxists [...] I do not believe it is possible to divine what Marx really meant by the mode of production, nor what components he intended to put into or take out of it".

(12) Harris 1958d: 237-238: "Most of the information upon which the preceding case studies are based was compiled by specialists who call themselves sociologists, historians, political scientists, or social psychologists -except when we have been concerned with Indians in Brazil, who are "primitive peoples" and thus lie within the traditional province of Anthropology. Whenever anthropologists have turned to the study of minority groups other than enclaves of "primitives" they have been concerned either with acculturation or with race relations. In their studies of acculturation they have taught us much about the process of culture change, especially of a minority culture in contact with a dominant culture. In their studies of race relations, they have clarified the difference between biological inheritance of physical characteristics and social transmission of learned behavior [...] Yet it does seem to us that this is a unique perspective implicit in the traditional scope of Anthropology and that this perspective may be helpful for an understanding of minority groups".

(13) Harris 1975a: 69: "Tavris: Why do you think your theoretical position in anthropology is a minority view? Why are emic approaches, phenomenology and structuralism, so popular today? Harris: Because they have the supreme virtue of being useless. The main school of anthropology does not get involved in the realities of political and economic life. It stays away from the important themes of class conflict, race relations, exploitation, minorities. It stays away from questions about the causes of war, the causes of sexism, the causes of racism. It stays away from all statements of causality. It merely operates in an ethereal realm of ideas, listening to what people say they think. Academics are the high priests of the inward-turning cons-



sciousness that has spread through America".

(14) Harris 1959b: 194-95: "From the standpoint of an evolutionary science of culture, it matters not at all if one starts first with changes in the techno-environmental complex or first with changes in the institutional matrix; what matters is whether or not there is a correlation. The assumption that this correlation can never be found and that the sacred exceptions call for the termination of the quest rather than for its intensification, undoubtedly represents a totally irrational and ethnocentric moment in the history of the social sciences".

(15) Harris 1959d: 24: "Like religious fanaticism, banditry seems to result from the constant frustration of this hard and uncertain environment".

(16) Harris 1985b: 117: "Dalla ricerca sul terreno condotta in Brasile sono emersi i primi interrogativi sul rapporto tra emica ed etica".

(17) Harris 1964a: 68: "What we call prejudices are merely the rationalizations which we acquire in order to prove to ourselves that the human beings whom we harm are worthy of better treatment".

(18) Harris 1964b: 168: "As long as the definition of culture is conceived in terms of essences, archetypes, final causes and other miasmas rising from the intellectual swamps bequeathed to us by Aristotle and Plato, the age-old conceptual vagueness will remain. If we adopt an operational, atomic model of culture, many of the most hoary issues at once receive their well-merited quietus". Curiosamente Harris en obras posteriores (1971a, 1979c, 1983a, etc.) abandonará este operacionalismo hipercrítico para dejarse llevar por la ideología más acrítica definiendo la antropología como ciencia de la cultura, y definiendo la cultura de un modo nada operacionalizable à la Kroeber.

(19) Harris 1964b: 148: "One cannot escape the conclusion that the extension of the emic viewpoint to nonverbal behavior is doomed to generate nothing but intuitive, culture-bound, and subjective descriptions".

(20) Harris 1964b: 170: "This means that if there is any consistent relationship between etic and emic phenomena, it can only be one in which emic things are ultimately shaped by the conditions of the material world".

(21) vid. en "Bibliografía" el apartado de bibliografía sobre Harris desglosada por temas, donde se incluyen más de cincuenta autores que escriben sobre las tesis de Harris en lo relativo al vacuno hindú.

(22) Paul y Rabinow 1976: 121: "Harris has the arrivist habit of raising himself above the history of ideas and presenting his work as a sui generis contribution of heroic proportions to the solution of the Problems of Humanity and the Riddles of Culture. He is, he implies, better than his predecessors".

(23) Harris 1985b: 113: "[el materialismo cultural] Né si identifica con il materialismo storico, perché questo è un prodotto essenzialmente eurocentrico, riguarda le civiltà occidentali. Non si può estendere, come esso pretende, a una configurazione globale. Se si vogliamo sviluppare i principi generali dell'evoluzione socio-culturale non si può assumere la cultura europea come chiave di volta universale. Il materialismo culturale è una combinazione di fattori peculiari nella storia intellettuale degli Stati Uniti, in quanto distinta da quella europea. La cultura americana non ha dovuto combattere contro qualcosa di simile all'idealismo tedesco. Questo viene distrutto, in realtà, dall'empirismo spenceriano e darwiniano. Questo è il nostro modello culturale, e la dialettica vi è sostanzialmente estranea. La questione fondamentale nelle scienze sociali era per noi la distinzione fra il sistema sociale in quanto precepto dai suoi partecipanti o in quanto percepito da osservatori esterni al sistema. Questa ricerca di un fondamento oggettivo della scienza sociale, della massima approssimazione alla verità empirica, è un'istanza metodologica certamente in Marx. Anche se gli antropologi marxisti europei si occupano principalmente di risolvere il problema di come possiamo essere allo stesso tempo soggetti e oggetti, risolvendolo con la nozione mista della prassi dialettica..."

(24) La teoría de los ejes del espacio antropológico de Bueno (utilizada supra en el apartado A del capítulo III, vid. Bueno 1978i) creemos que, por su carácter generalísimo, es capaz de negar la verdad del materialismo histórico y cultural y, sin embargo, introducir estas teorías como casos especiales de las relaciones descritas en el material antropológico a través de los ejes angular, radial y circular. Materialismo histórico y cultural aparecen entonces como configuraciones relacionales planas.

(25) en escritos posteriores Wittfogel mantendrá que la sociedad oriental no puede explicarse en términos exclusivamente económicos o ecológicos, según Harris 1968c: 673, tr.: 583.

(26) Harris 1975a: 65: "may even have convinced some anthropologists that the cultural-materialist perspective is useful and even respectable".

(27) Harris 1968g: 421: "Can we really condemn a college generation which is demonstrably better informed, socially and politically more involved, ethically more sensitive, and mentally and physically more courageous than the youth of any previous generation in our history? Are these not the qualities and capacities upon which the preservation of our democracy ultimately depends?".

(28) Harris 1975a: 67:68: "Sometimes I think that the primary function of establishment anthropology is to fog the truth".

(29) Harris 1975a: 65: "I aimed to provide accurate information and also avoid that deadly neutrality that is so common in textbooks. I couldn't adopt that wishy-washy eclectic stance, where you make no commitments at all so that no one can possibly be offended. I don't see how you can write anything of value in social science if you don't offend someone".

(30) vid. apartado de bibliografía

(31) Harris 1985b: 113: "[El materialismo cultural] incontra molte simpatie fra gli archeologi, i quali, pur se non si autodefiniscono materialisti culturali, praticano un tipo di archeologia che predilige modelli esplicativi basati sulle infrastrutture: ovvero sulle variabili demografiche, tecnologiche, economiche, ambientali, ecc. In un recente articolo apparso su "American antiquity", Michael Shiffer sostiene per esempio che la nuova archeologia è in realtà una forma di materialismo culturale e che molti non vogliono ammetterlo in quanto "Harris è una figura molto controversa, anche se di fatto essi seguono un metodo simile al suo".

(32) La ficha técnica de nuestra encuesta hace que los datos ofrecidos a continuación tengan un valor muy limitado y solamente estimativo. Hemos enviado cincuenta cuestionarios a profesores de antropología de los EE. UU. seleccionados al azar, y otros cincuenta cuestionarios a profesores de esta disciplina en otros países de América y Europa. El porcentaje de contestaciones recibidas ha sido de alrededor de un veinte por ciento, lo que hace que el valor de nuestros datos sea poco indicativo de la situación real. En los cuestionarios se preguntaba a los profesores acerca de su utilización de la bibliografía de Harris en la docencia, y del uso de la estrategia del materialismo cultural en la investigación antropológica. Se indagaba también acerca del grado de acuerdo/desacuerdo con la estrategia harrisiama. A falta de estudios de sociología de la ciencia más extensos, y aún a pesar de las limitaciones de nuestros datos, creemos

detectar una mayor influencia del materialismo cultural en los EE. UU. que en el resto de los países (excluido España). Inglaterra sería el país donde la obra de Harris encuentra menos predicamento. Fecha de la encuesta: setiembre 1986.

(33) Nuevamente los resultados de esta encuesta deben ser tomados con prudencia. Aquí la muestra fueron cincuenta cuestionarios enviados a los profesores de universidad españoles encargados de la docencia de alguna asignatura cuyo encabezamiento fuera "antropología". Se obtuvo una respuesta del treinta por ciento, con la cual están elaborados los datos que ofrecemos. Los contenidos de las preguntas de nuestros cuestionarios eran los mismos que los enviados a las universidades extranjeras (Véase nota 32). Fecha de la encuesta: setiembre 1986.

(34) en este sentido se puede entender la polémica Harris/Heston sobre la funcionalidad del vacuno hindú (Heston 1971, Harris 1971b).

(35) Harris 1977a: 259-260: "I am not claiming that ecology and reproductive pressures alone are capable of accounting for the crisis of feudalism in the fourteenth century. Other factors such as the exploitation of peasants by feudal lords and the rise of new classes of merchants and bankers also exerted an influence. The pressure from the feudal nobility and from the rising mercantile interests played a role in producing the crisis just as surely as the corrupt ambitions of China's managerial bureaucracy played a role in destroying numerous dynasties. Moreover, I find it conceivable that had there been less pressure from the feudal ruling class to get the peasants to intensify production, population may have stopped growing temporarily at a point low enough to avert a crisis and to keep the standard of living above the pauperization threshold. Perhaps the Church's opposition to infanticide also played a role in accelerating the growth of population and precipitating the crisis".

(36) Harris 1979c: 110: "The demystification of the world religions begins with this simple fact: Confucianism, Taoism, Buddhism, Hinduism, Christianity, and Islam prospered because the ruling elites who invented or co-opted them benefited materially from them".

(37) Harris 1982d: 10: "It's wrong to think blacks don't want to work [...] It's just that the jobs they might get have been filled by white women".

(38) Harris 1985a: 126: "beef producers had more influence in government circles than pork producers".

(39) Harris 1985a: 17: "where classes and castes exist, one group's practical advantage may be another group's practical disadvantage. In such cases the ability of privileged groups to maintain high standards of nutrition without sharing their advantage with the rest of society comes down to their ability to keep their subordinates in check through the exercise of political power", antecedentes de esta idea pueden verse en Harris 1978b: 517.

(40) Harris 1986d: 6: "[...] the study of foodways must form part of the study of political economy and political ecology. As in contemporary state societies and their neocolonial dependencies, what people eat is often what they are allowed to eat or obliged to eat as a consequence of their subordination to the material priorities of ruling classes and corporate elites".

(41) Harris 1986d: 58: "Cultural materialist strategies are based on the assumption that biopsychological, environmental, demographic, technological, and political-economic factors exert a powerful influence on the foods that can be produced and consumed by any given human population" (el subrayado es nuestro). Antecedentes de esta formulación pueden encontrarse en Harris 1969a.

(42) la cultura popular española sanciona este hecho con la siguiente copla, que a veces he oído cantar a ritmo de jota: "los curas y taberneros/ son de la misma opinión/ cuantos más bautizos haya/ más dinero p'al cajón".

(43) quizás se podrían buscar antecedentes, aunque remotos, en 1977b: 123.

CONCLUSION

El materialismo gnoseológico no pretende convertirse en una disciplina normativa que tenga por objeto estipular los usos de la palabra "ciencia" erigiéndose en juez para determinar qué disciplinas son científicas y cuáles no lo son. La filosofía de la ciencia, sin embargo, en la medida en que intenta construir una idea de ciencia genérica, a través de análisis gnoseológico-especiales comparativos de los diferentes tipos de conocimiento y de las diferentes ciencias, puede cumplir una función indicativa y crítica. Efectivamente, no se trata de discutir si un determinado saber puede o no ser llamado científico con vistas, por ejemplo, a obtener subvenciones o ayudas de investigación universitaria. Y ello porque hay multitud de saberes que no son científicos y que, sin embargo, deben ser cultivados por razón de su utilidad (por ejemplo, las técnicas y tecnologías), o por otras causas diversísimas (por ejemplo, el estudio de las lenguas clásicas). Nuestro interés por clasificar los conocimientos, según semejanzas y diferencias, y elaborar una idea de ciencia, no pretende que toda disciplina no científica deba ser condenada al ostracismo (pues, precisamente, la propia filosofía no es una ciencia), ni tampoco se opone al uso laxo que en el lenguaje común pueda hacerse de la palabra ciencia. Sin embargo, como ya quedó dicho en el capítulo primero, el materialismo gnoseológico no es una filosofía escéptica ni ecléctica, y supone que las diferentes formas de conocimiento pueden clasificarse, y que el cono-

cimiento científico (caracterizado por un cierre operatorio material y por la construcción esencial) es la forma más potente de todas. La idea de ciencia del cierre categorial pretende ser útil a la hora de estudiar la organización interna de las ciencias y sus problemas de demarcación, desarrollo y surgimiento.

El análisis del materialismo cultural de Marvin Harris, desarrollado en este trabajo, nos lleva a una serie de conclusiones sobre su estatuto gnoseológico:

1.- Por lo que se refiere a su organización interna es necesario poner de manifiesto lo siguiente:

a) Las distinciones introducidas por el materialismo cultural para organizar los materiales antropológicos no pueden considerarse principios gnoseológicos específicos del campo de la antropología cultural. Las categorías del "patrón universal", infraestructura, estructura y superestructura, son entendidas por Harris de un modo intemporal y utópico, como si estuviesen definidas de una vez para siempre. Las relaciones entre ellas se entienden como metaméricas, lo cual lleva a una cierta sustancialización que tiene consecuencias ontológicas claramente extracientíficas. La distinción conductual/mental, tal como es presentada por Harris, o es meramente intencional y, por tanto, inútil como principio gnoseológico del campo de la antropología cultural, o es marcadamente metafísica, heredera del espiritualismo medieval y moderno. La distinción es superflua, pues sólo resulta operacionalizable a través de la diferenciación entre conductas lingüísticas (o más en general, simbólicas) y no lingüísticas). Ya hemos demostrado cómo, de hecho, tal distin-



ción sólo sirve para explicar por vía psicológica (mental-interna, por tanto, opaca) los procesos culturales que, por su complejidad histórica o sociopolítica, se resisten a un análisis exclusivamente ecológico.

La utilización de las categorías emic/etic de Pike tampoco puede ser considerada como un principio gnoseológico de los términos del campo antropológico, pues tal distinción es más bien un contexto relacional determinado cuyo contenido semántico es fenoménico. Cuando lo emic es entendido por vía mentalista, se trata de un recurso para establecer un hiato entre el investigador y el nativo que haga posible incluir los estudios de nuestra propia sociedad dentro del campo de la antropología cultural. Tanto cuando Harris considera que lo etic es ya una explicación, como cuando considera que lo es lo emic (cálculos de costos y beneficios, contenidos de la religión, etc.), se está cayendo en un descripticismo gnoseológico ingenuo que es incapaz de diferenciar los niveles fisicalista, fenoménico y esencial, de la construcción científica.

b) El principio del determinismo infraestructural conductual etic tampoco puede considerarse como un verdadero principio de las relaciones interno al cierre operatorio del material antropológico. En primer lugar, porque arrastra todos los inconvenientes de las distinciones sobre las que se fundamenta entre las que propone esquemas relacionales metaméricos. En segundo lugar, porque tal principio tiene una formulación y un ejercicio ambiguos pues, de hecho, considera semejantes las situaciones donde existe una causalidad estricta (relación ternaria o n-aria  $n > 2$ -, con esque-

ma de identidad material), los problemas sobre el origen de una práctica sociocultural, la discusión de su eventual funcionalidad, y la existencia de factores que determinan (en un sentido amplio) tal práctica. Cuando se ejerce de un modo estricto, el principio determinista supone un reduccionismo étic, radial (H-N), y  $\alpha_2$ -operatorio (situación I), en la medida en que se autorrepresenta como la única antropología científica posible. Cuando se ejerce de forma menos rigurosa, resulta indeterminado e indecidible: no hay modo de saber cuándo un enigma cultural es lo suficientemente refractario como para que haya que desistir del intento de elaborar una explicación infraestructural, para pasar a ensayar explicaciones estructurales o superestructurales; además, el mecanismo de la retroalimentación positiva y negativa hace que el materialismo cultural se convierta en un funcionalismo. Por último, considerar que el principio es "probabilístico" es una manera retórica de evadirse de la tesis del falsacionismo popperiano, ya que, de hecho, las más de las veces resulta imposible calcular las frecuencias con que aparecen determinados rasgos culturales, de modo que no se puede hablar de probabilidades en un sentido estricto.

El principio de la igualdad de todos los individuos humanos puede, sin embargo, considerarse como un principio gnoseológico de las relaciones específico del campo de la antropología cultural, y necesario para lograr un cierre operatorio diferencial frente a otras disciplinas (antropología física, médica, sociología, psicología, Historia, etc.). Este principio hace posible la comparación entre las diferentes culturas tribales y posibilita que algunas de ellas

puedan actuar como esquemas materiales de identidad de relaciones causales que se construyan en otras. En cualquier caso, éste no es un principio específico de la estrategia harrisiana.

c) El modelo ecológico y el modelo evolutivo cultural, que Harris utiliza en sus investigaciones antropológicas, no pueden ser aplicados al estudio de las sociedades estatales complejas, lo cual pone de manifiesto: 1.- que el materialismo cultural intenta un reduccionismo etnológico de las disciplinas que estudian la cultura civilizada (Historia, sociología, economía política, etc.); 2.- que la distinción entre sociedades tribales y sociedad occidental es interna gnoseológicamente a los modi sciendi que pueden construirse con los materiales antropológicos. Cuando se aplica a las sociedades tribales, aisladas, autárquicas, y ecológicamente entroncadas, el modelo ecológico es un caso de reducción intercategorial perfectamente justificada. El modelo evolutivo cultural aplicado a las sociedades tribales es un caso de reducción intercategorial y  $\alpha_2$  I-operatoria. Sin embargo, en este último caso, la consideración de cursos operatorios  $\alpha_2$ -II y  $\beta_1$  es específicamente importante pues, de lo contrario, la invención técnica y las innovaciones sociales serán consideradas como resultados cuya aparición obedeciera exclusivamente a leyes genéricas estadísticas, perdiendo entonces los contenidos operatorios específicos de los materiales sobre los que están construidas dichas invenciones e innovaciones, de modo que resulta imposible justificar por qué aparecen unas y no otras.

d) Las clasificaciones construidas desde el materialismo

cultural, lo mismo que las definiciones, son en su mayoría fenoménicas, lo cual hace que, sin perjuicio de su interés, no logren engranarse en construcciones operatorias esenciales. El materialismo cultural abunda en clasificaciones y definiciones de carácter extracategorial, filosófico, e ideológico, que se autorrepresentan, sin embargo, como genuinamente científicas. Ello es debido a que no lleva asociada una teoría de la ciencia suficientemente potente y desarrollada como para establecer criterios claros de demarcación entre la ciencia, la filosofía, y el resto de los conocimientos de carácter acrítico (magia, religión, mito, teología, etc.). El par naturaleza/cultura puede servir como ejemplo de clasificación y definición marcadamente ontológicas (filosóficas) que son utilizadas por Harris con total ingenuidad gnoseológica.

e) Por lo que se refiere a las demostraciones construidas por el materialismo cultural (las "teorías sustantivas", en la terminología de Harris) reflejan todas las críticas hechas al resto de los principios y modos gnoseológicos. La diferenciación de contenidos básicos y superestructurales de un modo intemporal y utópico resulta excesiva y sustancialista, especialmente cuando se aplica en las sociedades complejas. La consideración de lo etic y de lo conductual como esenciales, desde un punto de vista semántico, no está justificada gnoseológicamente, y encubre muchas veces la debilidad de las explicaciones propuestas. El mundo de lo mental emic es también considerado como determinante a través del supuesto de los cálculos de costos y beneficios realizados por los nativos, de tal forma que se cae en un

mentalismo oscuro y metafísico. El principio del determinismo es utilizado con tal ambigüedad e indeterminación que resulta, en ocasiones, una forma retórica de funcionalismo metamérico. El modelo ecológico es usado indiscriminadamente aplicándolo al estudio de sociedades estatales complejas, lo cual no está justificado. El modelo evolutivo unido al principio de la invención técnica y tecnológica continua y al azar, es incapaz de explicar las secuencias históricas y los mecanismos mediante los que determinadas innovaciones permanecieron bloqueadas durante milenios. Nuestro análisis de las teorías harrisianas sobre el tabú de la vaca sagrada y sobre los orígenes de la guerra primitiva han puesto de manifiesto todas estas limitaciones.

De todo lo anteriormente dicho, se deduce que el materialismo cultural no logra construir un cierre operatorio material asimilable al de otras ciencias físico-naturales y humanas. En algunas explicaciones referentes a las culturas preestatales se logra establecer, sin embargo, una organización fenoménica y, a veces, esencial ( $\alpha_2$ -operatoria) que nos recuerda el estado de la biología antes de la teoría de la evolución, pongamos por caso en Linneo, o el estado de la química inorgánica antes de los modelos de Rutherford y Böhr. Pero, así como Linneo mezclaba sus disquisiciones botánicas con argumentos teológicos, metafísicos y filosóficos, lo mismo Harris construye sus teorías sin delimitar cuándo está haciendo ciencia o tecnología, cuándo filosofía, cuándo ideología.

2.- Por lo que se refiere al proyecto harrisiano de construir una antropología general que incluya el estudio de nuestra propia cultura, podemos concluir:

a) Que la autorrepresentación del materialismo cultural sobre la extensión del campo de la antropología es errónea desde un punto de vista gnoseológico, y está basada en un relativismo cultural que, en rigor, es un megarismo, pues considera las culturas como unidades aisladas y no tiene en cuenta que este aislamiento no se da en el caso de la sociedad civilizada. El conocimiento del hombre por el hombre es, de hecho, el conocimiento que la sociedad civilizada tiene del resto de las culturas. La cultura civilizada no puede ser estudiada por la antropología ya que, debido a su extraordinaria complejidad, es estudiada ya por multitud de disciplinas científicas (Historia, sociología, economía política, etc.). La tarea de armonizar o contrastar esos conocimientos diversos no es una ocupación científica sino claramente filosófica, intercategorial. El problema de discutir si ciertos rasgos de nuestra cultura son arcaicos, antiguos o basales, en la medida en que supone tener en cuenta conocimientos etnológicos, pero también históricos, sociológicos, económicos, psicológicos, etc., es también una cuestión de rancio sabor filosófico que, cuando es abordada por los antropólogos, supone un reduccionismo etnológico.

b) Nuestro análisis del ejercicio del materialismo cultural avala la tesis sobre la pertinencia gnoseológica de la distinción entre sociedades tribales y sociedad civilizada, ya que, cuando Harris analiza nuestra propia sociedad, sus conclusiones son, calaramente, reduccionistas o marcadamente

filosóficas. Podemos incluso decir que el determinismo harrisiano  $\alpha$ -operatorio y radial (H-N), y los modelos evolutivo y ecológico, son completamente inaplicables al estudio de nuestra cultura. La antropología se convierte en una especie de periodismo y el determinismo infraestructural deja paso a un determinismo socio-político y económico (estructural). La antropología, como coordinadora o globalizadora de otros conocimientos científicos (históricos, económicos, etc.) intenta usurpar su función a la filosofía, autorrepresentándose, además, como una ciencia. A la vez, se convierte en la reivindicación de toda diversidad cultural, que se tiende a considerar como adaptativa y funcional, con el objeto de asegurar la supervivencia de las culturas tribales que, al cabo, son los contenidos específicamente etnológicos.

3.- Por lo que se refiere a los problemas de demarcación del materialismo cultural con otras escuelas, con otras disciplinas científicas, y con otros saberes no científicos, podemos concluir lo siguiente:

a) Las estrategias de investigación antropológica que el materialismo cultural considera alternativas, reúnen un conjunto muy heterogéneo de disciplinas. Unas son ciencias diferentes con un cierre operatorio propio bien consolidado como, por ejemplo, la antropología biológica. Otras son tecnologías o protociencias como, por ejemplo, la psicología. Otras son auténticas escuelas antropológicas que pueden ser ordenadas clasificándolas según las relaciones y las operaciones que establecen con los materiales de la antropología

cultural (culturas y rasgos culturales), por ejemplo, el estructuralismo, el funcionalismo, el difusionismo, etc. Por último, otras son más bien alternativas filosóficas o ideológicas, como el eclecticismo y el oscurantismo. La falta de criterios gnoseológicos de demarcación entre ciencias y entre conocimientos científicos y no científicos, es la que lleva a Harris a considerar que todas ellas son escuelas antropológicas, cayendo en un reduccionismo sociológico.

b) Las "ciencias" que el materialismo cultural considera bajo la denominación de "antropología general" también agrupan un conjunto de contenidos heterogéneos: la antropología biológica es una ciencia físico-natural que desde planos operatorios  $\wedge$  acota un campo de términos relativamente bien diferenciado. La antropología lingüística propuesta por Harris es un auténtico "fantasma" gnoseológico: el lenguaje sobrevuela de manera misteriosa el patrón universal, la distinción emic/etic, y la distinción conductual/mental. La antropología cultural no tiene nada que decir sobre el lenguaje que no aparezca ya en la lingüística categorial, ya que lo único que hace, siguiendo intereses gremiales pragmáticos, es apoyar la tesis chomskyana de la traducibilidad universal. La arqueología, considerada por el materialismo cultural como otra de las ramas de la antropología general, está sujeta de hecho a una intersección operatoria con la categoricidad etnológica cuando estudia las reliquias de sociedades preestatales extintas. Sin embargo, gran parte de sus materiales se mueven dentro del campo de la Historia (reliquias, relatos) de las culturas estatales con



escritura. En realidad, el materialismo cultural, con sus pretensiones de estudiar la cultura civilizada, intenta un reduccionismo intercategorial de la Historia, la economía, y la sociología. No se refiere para nada, sin embargo, a la antropología médica que, desde nuestros presupuestos, habría que situar en los orígenes históricos del conocimiento antropológico.

c) La demarcación entre la antropología general y los conocimientos no científicos es clara para Harris: la antropología es una ciencia que resulta de aplicar el método científico al estudio de la cultura. En ese intento, el materialismo cultural no es más que una estrategia de investigación científica. Estos presupuestos gnoseológicos tan toscos llevan a Harris a considerar científicos contenidos que, en rigor, son ideológicos o filosóficos. Simultáneamente, se produce un fenómeno de rechazo de la filosofía como mera especulación escolástica.

Desde nuestros presupuestos gnoseológicos, abundan los contenidos ideológicos en el materialismo cultural: la pretensión de una lingüística antropológica; el querer construir una ciencia general del hombre que abarque el estudio de nuestra cultura; la distinción conductual/mental; etc. Los contenidos filosóficos también se intercalan en las explicaciones antropológicas en torno a tesis ontológicas (la distinción naturaleza/cultura, base/superestructura) y gnoseológicas (sobre el estatuto de la antropología general y cultural). Se ejerce, también, de un modo acrítico, una filosofía de la historia cuyas propuestas son muy discutibles. Se renuncia, por el contrario, a la construcción de

una filosofía materialista de la religión que se explica por vía reduccionista psicológica, sociológica o ecológica.

Podemos concluir, por tanto, que los criterios de demarcación entre escuelas, entre ciencias, y entre conocimientos científicos y no científicos, propuestos por el materialismo cultural, no están elaborados de acuerdo con análisis gnoseológico-especiales, sino que obedecen a intereses prácticos de consolidación intencional de ciertas disciplinas y de ciertas tesis ideológicas y filosóficas, con el objeto de hacerlas pasar por genuinas construcciones científicas.

4.- Por lo que se refiere al surgimiento, desarrollo y evolución de la teoría antropológica harrisiana, hemos intentado poner de manifiesto las deudas de Harris para con otros autores, antropólogos y filósofos: Wagley, Steward, Kroeber, White, Childe, Wittfogel, Marx, etc. Hemos intentado evaluar el papel que jugaron las investigaciones de campo realizadas por Harris en la elaboración del materialismo cultural, y hemos propuesto una periodización de la bibliografía de Harris. Distinguimos una fase de surgimiento, que comprendía una etapa inicial donde se situarían los orígenes teóricos y empíricos del materialismo cultural, y una segunda etapa donde se formulaba y aplicaba la teoría de un modo ya explícito; hablamos de una segunda fase de desarrollo o proliferación de explicaciones antropológicas construidas según los principios de la estrategia harrisiana, intentando evaluar el grado de difusión de la obra de Harris a escala mundial y, muy concretamente, en España. Por último, nos referimos a un periodo de evolución en el que el determinis-

mo ecológico (infraestructural) deja paso a un determinismo económico y sociopolítico (estructural) y en la que se encarece la importancia de los procesos de retroalimentación de suerte que el materialismo cultural deriva hacia una especie de funcionalismo crítico.



Nuestro análisis gnoseológico del materialismo cultural de Marvin Harris revela cómo las autorrepresentaciones metacientíficas de nuestro antropólogo son completamente intencionales, y muestra el interés de profundizar en la gnoseología de las ciencias humanas a través de los análisis gnoseológico-especiales.

La idea de ciencia del cierre categorial, y más en general, las tesis del materialismo académico de G. Bueno, demuestran su fertilidad como instrumentos de análisis, y su pertinencia filosófica. Podría pensarse que nuestro trabajo solamente alcanza contenidos negativos, críticos, a propósito del materialismo cultural de Marvin Harris, detectando deficiencias y confusiones, pero sin ofrecer alternativas. Aunque esto fuese así, es necesario tener muy presente que el conocimiento negativo no es la negación del conocimiento.

Pero, para terminar, hay que poner de manifiesto que el materialismo gnoseológico propone tesis muy concretas acerca de la posibilidad y organización de la antropología cultural como disciplina categorial: 1.- Se proponen criterios

de demarcación entre ciencia y filosofía, diferenciando los contenidos de la antropología cultural de los de la antropología filosófica, de los de la filosofía de la historia, y de los de la filosofía de la religión. La ausencia de estos criterios de demarcación gnoseológica es lo que lleva a Harris a mezclar sus investigaciones etnológicas con tesis filosóficas que, al no estar discutidas y construidas en el marco de una verdadera filosofía académica, resultan gratuitas e inadecuadas. 2.- Se proponen criterios de demarcación entre ciencias, que son internos a los cierres operatorios materiales de los campos respectivos. De este modo, se puede delimitar la antropología cultural frente a la Historia, la lingüística, la economía, la sociología, la psicología, etc. También se puede establecer su diferencia con el resto de las antropologías categoriales, biológica, y médica, pues se ofrece un esquema sobre los orígenes y desarrollo de estas tres disciplinas científicas antropológicas. El intento harrisiano de construir una metaciencia (la "antropología general") que abarque conocimientos históricos, lingüísticos, sociológicos, etc., y que pueda estudiar la cultura civilizada, conduce a un reduccionismo etnológico injustificado. 3.- El materialismo gnoseológico analiza el cierre operatorio de la antropología cultural: determina el nivel específico de sus términos complejos (culturas tribales y rasgos culturales), propone una teoría relacional tridimensional con el objeto de organizar el material antropológico, distingue diferentes metodologías operatorias y elabora una teoría antropológica de las ceremonias, se opone frontalmente al dualismo conductual/mental (elaborando una teoría del inconsciente objetivo), y otorga

a la distinción emic/etic el papel de un contexto determinado que orienta y protocolariza las relaciones antropológicas, siendo útil ordo inventionis dado su carácter semántico fenoménico. Las relaciones entre estructura, infraestructura y superestructura son analizadas a través de la noción crítica de conceptos conjugados, proponiéndose esquemas de conexión diaméricos (frente a la perspectiva metamérica propia del materialismo cultural y del materialismo histórico) que rompen con el carácter intemporal y utópico de la distinción. El principio del determinismo se desglosa de acuerdo con la diferenciación entre causa, origen y función, proponiéndose esquemas relacionales tridimensionales y esquemas operatorios con planos  $\alpha$  y  $\beta$  que promuevan relaciones reductivas pero que eviten el reduccionismo. De este modo, se puede reinterpretar la antinomia determinismo/libertad desde una moral claramente materialista. Además, el carácter estereométrico del espacio antropológico se articula a través del eje angular con una verdadera filosofía materialista de la religión. La distinción entre sociedades prees-tatales y sociedad occidental, aparte de su utilidad como criterio interno de demarcación gnoseológica, resulta extraordinariamente fructífera para determinar los límites de los modelos evolutivo-cultural y ecológico cuando se aplican al estudio de las sociedades autárquicas. Por último, a partir de los términos específicos del campo etnológico, y de sus relaciones y operaciones, se puede dar cuenta de las diferentes escuelas antropológicas que aparecen como perspectivas parciales en una teoría de carácter más general.

Pero la discusión pormenorizada de todas estas propuestas, sobre la posibilidad de una antropología categorial como disciplina científica, se escapa claramente del ámbito restringido de nuestro trabajo, y ello sin perjuicio de que las hayamos tenido presentes. Además, en su mayoría aparecen ya desarrolladas en la obra de G. Bueno, abundantemente citada en nuestro estudio.

# GLOSARIO

La filosofía académica materialista de Gustavo Bueno, dada su originalidad, ha ido introduciendo una serie de terminología nueva, y ha dado usos nuevos a términos clásicos de la tradición filosófica. En nuestro texto, cada vez que aparece uno de estos términos lo hemos definido para hacer posible la comprensión de nuestras argumentaciones. Sin embargo, no está de más que agrupemos aquí, en forma de glosario, muchos de estos términos, con el objeto de que puedan ser consultados en cualquier momento de la lectura. De cualquier modo, es necesario tener muy presente que, dada la necesaria brevedad inherente a todo glosario concebido como una ayuda al lector, nuestras definiciones son muchas veces tentativas, y pecan siempre de excesivamente resumidas. Hemos preferido sacrificar la precisión y exactitud en favor de la brevedad y la operatividad. Al final de cada término se remite al lector a las obras de Bueno más significativas donde dicho término es definido extensamente y/o utilizado. Las expresiones que aparecen subrayadas nos remiten a otros lugares del glosario.



Angular: en la teoría del espacio antropológico de G. Bueno, se llaman relaciones angulares las que mantienen los individuos humanos con seres numinosos no humanos; las relaciones angulares desde un punto de vista físico incluyen las relaciones con los animales, fundamentalmente a través de la caza; desde un punto de vista cultural se incluiría la religión. Bueno 1978i, 1985a.

Antiguo: los componentes tribales de la cultura occidental pueden ser arcaicos, antiguos o basales. Son componentes antiguos aquellos que surgen en las sociedades preestatales, que resultan imprescindibles para nuestra sociedad, pero que son sustituibles por otros modernos. La rueda del carro que coexiste con la del automóvil sería un caso de este tipo. Bueno 1971a: 118-120.

Arcaico: los componentes tribales de la cultura occidental pueden ser arcaicos, antiguos o basales. Son componentes arcaicos aquellos que surgen en las sociedades tribales y de los que se puede perfectamente prescindir. El culto a las ánimas sería un ejemplo de componente arcaico de nuestra cultura. Bueno 1971a: 118-120.

Atributivo: hablamos de un todo y de partes atributivas para referirnos a la situación en la que un todo se divide en sus partes estéticas. Ejemplo: el triángulo que se divide en segmentos, ángulos, vértices; una determinada ciencia que se divide en teoremas, demostraciones, principios; etc. Las relaciones entre las partes atributivas

o nematológicas son asimétricas (transitivas o intransitivas). Por el contrario hablamos de todos y partes distributivos para referirnos a las situaciones en las que una totalidad se distribuye íntegramente en cada una de sus partes. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Autologismos: uno de los sectores de eje pragmático en la gnoseología general analítica del cierre categorial. Hace referencia a las situaciones  $(\sigma, S_j)$  en las que un sujeto se relaciona consigo mismo, dado que es un individuo desarrollado históricamente: los signos aparecen engranando diversas operaciones de un mismo individuo. Ejemplo: situaciones prácticas que incluyan el uso de la memoria; la cuarta regla del método cartesiano; las integrales inmediatas. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Basal: los componentes tribales de la cultura occidental pueden ser arcaicos, antiguos o basales. Son basales todos aquellos rasgos de nuestra cultura que surgen o están ya presentes en las sociedades preestatales y que son imprescindibles para nuestra cultura, y no sustituibles por otros. El quiasma óptico de los protolemures es un rasgo incorporado por nuestra especie y del que no podemos prescindir. La rueda o el fuego, en cuanto componente de máquinas y motores, sería un rasgo basal de nuestra sociedad. Bueno 1971a: 118-120.

Cierre categorial: teoría de la ciencia gnoseológica (véase gnoseología) materialista de G. Bueno que supone que las

ciencias se organizan en virtud de un cierre parcial de un sistema de operaciones que incluye materialidades tipográficas y no tipográficas. Dado el carácter lógico-material del cierre operatorio se puede considerar que cada cierre delimita una categoría. Bueno 1976 a y b, 1982b, 1987a. Véase también Quintanilla 1976: 82-86 , Ferrater 1979, v.1: 405-501, y Huisman 1984, v.1: 419-421.

Cierre operatorio; cierre objetual y cierre proposicional: en el materialismo gnoseológico las ciencias se caracterizan por un cierre parcial de un sistema de operaciones que incluyen materialidades tipográficas y no tipográficas. Llamamos a dicho proceso cierre operatorio. El cierre es objetual pues incluye los objetos con los que se opera. Ahora bien, dichos objetos son relacionados entre sí, dando lugar a proposiciones. Estas proposiciones, a su vez, pueden ser operadas, dando lugar a un cierre proposicional que, en cierta medida, envuelve y es simultáneo al cierre objetual. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Circular: en la teoría del espacio antropológico de G. Bueno se llaman relaciones circulares a las que mantienen los individuos humanos entre sí: en su nivel físico nos remiten a la zoología y en su nivel cultural a las relaciones simbólicas. Bueno 1978i, 1987b: 185.

Clasificaciones: en la teoría del cierre categorial de G. Bueno es uno de los "modi sciendi" o teoremas lógico-materiales de las ciencias. Se trata de una unidad procesual sintética (véase gnoseología sintética) que a partir de

relaciones determina términos. Las clasificaciones serán científicas cuando se inserten en el cierre operatorio del campo de una ciencia y se intercalen con procesos de confluencia operatoria en identidades sintéticas. Las clasificaciones pueden ser: taxonomías, tipologías, desmembramientos y agrupamientos. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Conceptos conjugados: pares de conceptos que surgen a la vez, tienen una historia común y son susceptibles de relacionarse entre sí de forma metamérica (es decir, considerados globalmente como todos enterizos) y de forma diamérica (es decir, a través de sus partes). Bueno 1978c: 88-89.

Contextos determinados: en la teoría del cierre categorial de G. Bueno, conjunto de términos del campo de una ciencia (o comunes a varios campos) que aparecen relacionados en proporciones constantes en el momento fenoménico semántico (véase eje semántico y fenómeno) de la construcción científica, y que ordenan los fenómenos actuando en ocasiones como contextos colimadores. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Contextos determinantes: en la teoría del cierre categorial de G. Bueno, conjunto de términos de un campo que están relacionados entre sí en proporciones definidas y que dan lugar a una figura sintética, privilegiada gnoseológicamente por su capacidad de determinar otras relaciones, y de insertarse en cursos operatorios constructivos. Ejemplo: la circunferencia en geometría que determina la posibilidad de construir ciertos teoremas como el del triángulo dia-

metral; el cono que determina la posibilidad de construir las curvas cónicas: elipse, circunferencia, etc. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Contextos colimadores: en la teoría del cierre categorial de G. Bueno, figura gnoseológica sintética que actúa como un contexto determinado de relaciones que organiza de un modo preciso el sector de los fenómenos del eje semántico: el billar como contexto colimador del choque inelástico; los juegos de naipes como contexto colimador de la estadística y la probabilidad; el "problema de Molyneaux" como contexto colimador de las relaciones innatismo/aprendizaje; el prisma como contexto colimador en óptica; la distinción emic/etic de Pike como contexto colimador en antropología, lingüística, sociología, etc. Bueno 1988a.

Definiciones: en la gnoseología general sintética del cierre categorial se acuña el concepto de definición como un modo gnoseológico en el que a partir de unos términos se determinan otros. Su interés reside en su capacidad para insertarse en los cursos operatorios de un campo. Los principios de las ciencias pueden aparecer como definiciones. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Demostraciones: en la gnoseología general sintética del cierre categorial la demostración es un teorema en sentido lógico-material que a partir de unas relaciones determina otras. La demostración no es una derivación lógico-formal o matemática sino un proceso de confluencia de cursos ope-

ratorios distintos en una identidad sintética material. Las demostraciones lineales deductivas de la lógica formal o las matemáticas serían más bien un modo oblicuo de reexponer dialógicamente (véase dialogismos), pedagógicamente, los procesos de confluencia material operatoria que posibilitan el cierre del campo de una ciencia. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Dialogismos: en la gnoseología del cierre categorial, situación pragmática (véase eje pragmático) en la que sujetos diferentes se relacionan a través de signos. Ejemplos: objeciones, polémicas, discusiones, disputas. La enseñanza y la transmisión de los conocimientos científicos serían también un momento dialógico imprescindible de las ciencias. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Diamérico: en la noción de conceptos conjugados se considera que dos totalidades A y B se relacionan diaméricamente cuando no lo hacen como todos enterizos, sino que se dividen en partes homogéneas de modo que las relaciones entre A y B se dan a través de sus partes  $a_i, b_i$  ( $\delta\alpha$ , a través, μέρος, parte). Pueden entenderse como relaciones de "infiltración" entre las partes constituyentes de cada par de términos (véase metamérico) Bueno 1978c.

Distributivo: hablamos de un todo y de partes distributivas para referirnos a situaciones en las que un todo se distribuye íntegramente en cada una de sus partes: cada una de las culturas existentes y extintas es una parte de la totalidad CULTURA; cada una de las ciencias es una parte

distributiva de la totalidad CIENCIA. Las relaciones entre las partes distributivas o "diaiológicas" son transitivas y reflexivas. Por el contrario, hablamos de todos y de partes atributivas para referirnos a situaciones en las que un todo se divide en sus partes estéticas. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Eje pragmático: uno de los tres ejes de la gnoseología general analítica del cierre categorial que contiene los pares  $(S_i, S_j)$  en tanto en cuanto aparecen mediados por  $\sigma$ , es decir los sujetos en la medida en que se relacionan a través de signos. Consta de tres sectores: autologismos, dialogismos, y normas. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Eje semántico: uno de los tres ejes de la gnoseología general analítica del cierre categorial que contiene los pares  $(O_i, O_j)$  en cuanto mediados por  $\sigma$ , es decir los objetos en la medida en que se relacionan a través de signos. Consta de tres sectores: referenciales, fenómenos y esencias. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Eje sintáctico: uno de los tres ejes de la gnoseología general analítica del cierre categorial que contiene los pares  $(\sigma_i, \sigma_j)$  en la medida en que aparecen mediados por  $\sigma$  y  $S$ , es decir los signos en cuanto que relacionados a través de sujetos y de objetos. Consta de tres sectores: términos, relaciones y operaciones. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Epistemología: en el materialismo gnoseológico se diferencia epistemología y gnoseología. Serían teorías epistemológicas aquellas que están interesadas en analizar el proceso de elaboración de verdades o conocimientos ciertos (por ejemplo la epistemología genética de Piaget) considerando el problema de la verdad como fundamentalmente pragmático (véase eje pragmático). La gnoseología, por el contrario, sería una lógica material de la ciencia que distinguiría las verdades científicas del resto de las verdades a través del sector de las esencias del eje semántico. Bueno 1976a, 1982b, 1987a, 1988a.

Esencias: en la gnoseología del cierre categorial es uno de los sectores de eje semántico en el cual se establecen relaciones (por referirnos a lo fundamental) entre términos de un campo. Tales relaciones son independientes de los sujetos pues han sido construidas por procesos de confluencia de cursos operatorios distintos en una identidad material sintética. Las relaciones entre esencias y fenómenos son de carácter dialéctico. En las esencias es donde reside la verdad científica como construcción objetiva. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Espacio antropológico: con el objeto de ordenar relacionamente los materiales antropológicos, Bueno construye un espacio de tres ejes que recogen las relaciones entre sujetos humanos (circular), entre hombre y objetos naturales (radial), y entre hombres y otros seres no humanos: los númenes (angular). Este tercer eje, en apariencia superfluo, es el que permite construir una filosofía materialista de la religión. Bueno 1978i.



Esquema material de identidad: en el materialismo gnoseológico de Bueno, nos referimos a esquemas materiales de identidad como sistemas de referencia imprescindibles para construir una relación de causalidad. La causalidad es entendida como una relación n-aria (donde  $n > 2$ ), y el esquema material de identidad es uno de los términos de esa relación que se corresponde con una situación idéntica donde no aparecen ni la causa ni el efecto. Bueno 1987i.

Fenómenos: en la teoría del cierre categorial de G. Bueno el fenómeno es uno de los sectores del eje semántico de la gnoseología general analítica, y se define como el objeto tal como se le aparece a  $S_j$ , frente al objeto tal como se presenta a  $S_i$ . Los diferentes fenómenos se neutralizan por procedimientos de confluencia operatoria dando lugar a contenidos esenciales donde se ha contruido una relación objetiva por identidad sintética. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Gnoseología. Gnoseología general y especial. Gnoseología analítica y sintética: en el materialismo gnoseológico de Bueno, nos referimos a la gnoseología como el análisis lógico material de los conocimientos (especialmente el científico) elaborando ideas que los dividan en sus partes formales. La epistemología se preocuparía del estudio de las partes materiales del conocimiento (las verdades) ligadas a sus contextos pragmáticos (véase eje pragmático y dialogismo). La gnoseología general sería aquella que trata de construir una idea genérica de ciencia capaz de albergar las partes y características comunes de todas las ciencias, de dar cuenta de su organización interna, y de servir como

criterio de demarcación entre unas ciencias y otras, y entre el conocimiento científico y el resto. La gnoseología especial se refiere al análisis de una determinada ciencia. La idea de ciencia del cierre categorial es general, pero posterior a los análisis gnoseológicos especiales. La gnoseología analítica trata de determinar las partes anatómicas de las ciencias. La gnoseología sintética estudia las partes procesuales fisiológicas de la ciencia en funcionamiento, por tanto, sus partes son de un nivel de complejidad mayor que las analíticas, y eso sin perjuicio de su íntima relación. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Identidad sintética: en la filosofía de la ciencia del cierre categorial de G. Bueno la verdad científica es objetiva en la medida en que resulta de un proceso de confluencia material de cursos operatorios diferentes en una identidad que podemos considerar sintética (procesual) en la que tales cursos operatorios quedan neutralizados de forma que el sujeto queda eliminado. Las leyes científicas, en cuanto que contenidos semánticamente esenciales son el resultado de procesos de identidad sintética. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Inconsciente objetivo: los contenidos que llamamos inconscientes pueden ser: inconscientes subjetivos (psicoanálisis) o inconscientes objetivos. Este último grupo se refiere a 1.- los procesos que son conscientes en el ejercicio. 2.- situaciones prácticas controladas por leyes naturales desconocidas por el actor. 3.- situaciones prácticas controladas por leyes culturales que actúan por encima de la voluntad del actor. Bueno 1971a, n.36.

Materialismo formalista: desde la gnoseología del cierre categorial se considera que las llamadas "ciencias formales" tienen campos materiales específicos como el resto de las ciencias. Su materialidad sería de carácter tipográfico y sus contenidos operatorios y relacionales se asignarían por vía pragmática (véase eje pragmático), al contrario de las ciencias reales que son semánticamente rectas (véase eje semántico). De esta forma se consolida un cierre operatorio paradigmático que, en algunos de sus tramos, puede ser exportado a otras categorías. Bueno 1979a.

Materialismo gnoseológico. Materialismo ontológico: nos referimos al materialismo gnoseológico como la filosofía de la ciencia del cierre categorial. La expresión materialismo gnoseológico es más amplia que cierre categorial pues incluye la gnoseología de los conocimientos no científicos: filosóficos, primitivos, técnicos, tecnológicos, pseudocientíficos, ideológicos, etc. Nos referimos a materialismo ontológico como la filosofía expuesta por G. Bueno en su obra Ensayos Materialistas, Bueno 1972b; Peña 1974 y 1976. Véase en general toda la bibliografía de G. Bueno citada en el apartado "otra bibliografía".

Metamérico: en la noción de conceptos conjugados se considera que dos conceptos A y B se relacionan metaméricamente cuando lo hacen como todos enterizos, inanalizados, globales. Las relaciones metaméricas pueden ser de reducción, articulación y fusión. También podría considerarse metamérica la relación de yuxtaposición aunque, en rigor, se trata más bien de una pseudorrelación (véase diamérico) Bueno 1978c.

Metodologías  $\alpha$  operatorias: "partiendo de las metodologías  $\beta$  operatorias regresan a un plano en el cual las operaciones [...] del campo gnoseológico han desaparecido como tales factorizadas en sus componentes objetivos" (Bueno 1978e: 30). Un científico, a la hora de elaborar una teoría, puede considerar que las operaciones de los sujetos a los que estudia son meros fenómenos que hay que salvar, y que la explicación debe ser elaborada regresando a componentes objetivos o genéricos. Bueno 1978e.

Metodologías  $\beta$  operatorias: "procedimientos [...] que incluyen el intento de organizar científicamente un campo en tanto él reproduce análogamente las mismas operaciones que debe ejecutar el sujeto gnoseológico para organizarlo" (Bueno 1978e: 29). Un científico, a la hora de elaborar una teoría, puede intentar construir una explicación de las operaciones de los sujetos a los que estudia, realizando a su vez operaciones que reconstruyan las operaciones de esos sujetos. Bueno 1978e.

Modelos: en la gnoseología del cierre categorial el modelo en sentido lógico-material es una figura gnoseológica simétrica que a partir de unos términos determinados construye relaciones: un contexto determinado A-contexto formal- suministra a otro contexto B-contexto material- un sistema de organización operatoria. Ejemplo: el modelo atómico de Böhr frente a los modelos de la circulación planetaria en el sistema solar. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Modos gnoseológicos: en la gnoseología del cierre categorial se habla de modos gnoseológicos ("modi sciendi") para referirse a los teoremas lógico materiales de las ciencias, en cuanto figuras gnoseológicas sintéticas genéricas. Se distinguen cuatro tipos: 1.- procesos que a partir de términos determinan relaciones: modelos; 2.- procesos que a partir de relaciones sacan términos: clasificaciones; 3.- procesos que partiendo de términos determinan otros términos: definiciones; 4.- procesos en que unas relaciones determinan otras relaciones: demostraciones. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Normas: en la gnoseología del cierre categorial, las normas son un sector del eje pragmático de la gnoseología general analítica. Establecen relaciones entre sujetos en forma de convenios, unidades de medida, definiciones, pautas de utilización de los aparatos, etc. Las verdades esenciales son además normativas dentro de cada ciencia respectiva, como consecuencia de su carácter objetivo. Sin embargo, no todo lo normativo es esencial. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Operaciones: en la gnoseología del cierre categorial uno de los sectores del eje sintáctico de la gnoseología general analítica donde el sujeto manipula quirúrgicamente objetos a través de signos. Las operaciones a partir de términos sacan otros términos que resultan segregados. Las operaciones realizadas por los científicos tienen siempre un sentido material (aproximar, separar, juntar, mezclar, unir, etc.) incluso en las llamadas "ciencias formales". Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Parte formal: en la teoría de los todos y las partes de Bueno, la diferenciación entre partes materiales y partes formales hace referencia al grado de despiece de una determinada totalidad. Llamamos partes formales a aquellas que conservan la forma del todo que constituyen. Ejemplo: los añicos de un jarrón de cerámica que se rompe y que, convenientemente unidos, pueden recomponer el jarrón. Bueno 1972b y 1976a.

Parte material: en la teoría de los todos y las partes de Bueno, la diferenciación entre partes materiales y formales hace referencia al grado de despiece de una determinada totalidad. Llamamos partes materiales a aquellas que NO conservan la forma del todo que constituyen. Ejemplo: los granos de caolín resultantes de romper y triturar un jarrón de cerámica son partes materiales de dicho jarrón ya que son incapaces de recomponerlo pues no conservan su forma. Bueno 1972b, 1976a.

Principios gnoseológicos: en la gnoseología del cierre categorial, partes de la gnoseología general sintética que hacen referencia fundamentalmente al cierre objetual y a los componentes semánticos de las ciencias. Los principios gnoseológicos establecen clases de términos, relaciones y operaciones específicas, entre los materiales del campo de cada ciencia. Puede haber principios de los términos (de primer orden), de las relaciones (de segundo orden), y de las operaciones (de tercer orden). Dentro de los principios de las relaciones es preciso destacar los llamados contextos determinantes. Los principios gnoseológicos no deben ser confum-

didos con principios en un sentido lógico formal, psicológico u ontológico. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Radial: en la teoría del espacio antropológico de G. Bueno se llaman relaciones radiales a aquellas que mantienen los individuos humanos con otros objetos no humanos, ni tampoco numinosos. En su nivel físico se refieren a relaciones termodinámicas y en su nivel cultural a relaciones técnicas y tecnológicas. Bueno 1978i, 1987b.

Reducción/reduccionismo: el materialismo gnoseológico distingue reducción y reduccionismo. Hablamos de reducción para referirnos a la situación en que las partes de un todo se reducen unas a otras. Ejemplo: los fenómenos se reducen a las esencias. La reducción aparece en todos los campos científicos y en todos los teoremas lógico-materiales. Hablamos de reduccionismo cuando se pretende extender globalmente las conclusiones o los métodos de una explicación, una teoría o una ciencia, a otras explicaciones, teorías o ciencias. El reduccionismo es siempre metamérico e intencional y se proyecta fundamentalmente sobre el sector dialógico del eje pragmático. Ejemplo: cuando la sociobiología pretende dar cuenta de toda la antropología cultural. Bueno 1987e.

Referenciales: en la gnoseología del cierre categorial, sector del eje semántico de la gnoseología general analítica que recoge el hecho trivial de que en los campos de las ciencias aparecen objetos: aparatos, sustancias, cuerpos, organismos, etc. Las disciplinas que carecen de contenidos

fisicalistas no pueden ser ciencias: por ejemplo la angeología o la teología natural como "ciencias de los espíritus puros", o la psicología cuando se entiende como "ciencia del alma". Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Relaciones: en la gnoseología del cierre categorial es uno de los sectores del eje sintáctico de la gnoseología general analítica. Las relaciones a partir de términos dan lugar a proposiciones. Ejemplos: igualdad, desigualdad, isomorfismo, congruencia, equivalencia, etc. Las relaciones pueden aparecer también en contextos no lingüísticos, por ejemplo, la percepción del equilibrio de una balanza. Muchos instrumentos científicos pueden ser interpretados como relatores (véase metamérico y diamérico) Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

Relatos: el materialismo gnoseológico considera que en el campo de la Historia aparecen como términos relatos, narraciones de episodios pasados. La Historia no sería la ciencia que estudia el pasado sino la ciencia que, en el presente, estudia los relatos (y también las reliquias) Bueno 1978b, 1980a, 1983a.

Religión primaria, secundaria y terciaria: en la filosofía materialista de la religión de G. Bueno el comportamiento religioso del hombre aparece ligado, en sus orígenes, a su relación con los animales considerados como seres numinosos, bienhechores unos, peligrosos otros (religión primaria). Posteriormente el hombre construirá seres numinosos míticos, superhombres o héroes (religión secundaria).



Más tarde, proclamará la existencia de un sólo dios como númen espiritual omniabarcante (religiones monoteístas terciarias, que desarrollan la teología). Bueno 1985a.

Reliquias: el materialismo gnoseológico considera que en el campo de la Historia aparecen como términos reliquias, vestigios de culturas y acontecimientos pretéritos. La Historia no sería la ciencia que estudia el pasado, sino la ciencia que, en el presente, estudia estas reliquias (además de los relatos). Bueno 1978b, 1980a, 1983a.

Sinexión: en el materialismo gnoseológico cuando dos o más términos, sin perjuicio de su diversidad, se encuentran necesariamente relacionados y aparecen necesariamente juntos, se dice que guardan relaciones de sinexión. Ejemplo: la célula y la sustancia intercelular; los polos Norte y Sur de un imán. Bueno 1972b, 1976a. Palop 1976b.

Términos: en la gnoseología del cierre categorial uno de los sectores del eje sintáctico de la gnoseología general analítica. Todas las ciencias tienen configuraciones que desempeñan el papel de términos: puntos y rectas en geometría, signos en álgebra, sustancias en química, reliquias y relatos en Historia, etc. Cada cierre categorial configura un nivel de términos complejos que es específico de cada ciencia. Bueno 1976a, 1982b, 1987a.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografía utilizada en este trabajo ha sido ordenada en tres grupos. El primero ofrece todas las obras de Harris, tanto libros como artículos. Se incluye también una lista de conferencias dictadas por el profesor Harris que, aunque representativa, no pretende ser exhaustiva. El segundo grupo incluye todas las obras sobre Harris (y aquellas en las que se hace alusión a Harris o al materialismo cultural) que han sido consultadas por nosotros, muchas de las cuales aparecen citadas en el texto. Por último, bajo la rúbrica de "otra bibliografía" se agrupan el resto de las obras citadas que no tratan específicamente sobre Harris, y cuya naturaleza es muy diversa. En este grupo se incluyen las obras de G. Bueno, incluso aquellas en las que se habla del materialismo cultural, ya que hemos preferido ponerlas todas juntas con el objeto de que guarden un orden cronológico correlativo. Hemos prescindido de las obras de Bueno anteriores a 1970, y de algunas otras posteriores cuyos temas se alejan mucho de los intereses de nuestro estudio.

# MARVIN HARRIS

## LIBROS Y ARTICULOS

- 1952: "Race Relations in Minas Velhas" en Charles Wagley (ed.) Race and Class in Rural Brasil, pp.: 51-86, Paris UNESCO. (publicado simultáneamente en francés bajo el título "Les relations raciales à Minas Velhas, communauté rurale de la région montagneuse du Brésil central").
- 1953: Minas Velhas: A Study of Urbanism in the Mountains of Eastern Brazil, tesis doctoral leída en la Universidad de Columbia (Nueva York), Ann Arbor, University Microfilm International, Doctoral Dissertation Series, n.0005191.
- 1955: "A typology of Latin American Subcultures" American Anthropologist, n.57:428-251. Reimpreso en D. Heath y R. Adams (eds) Contemporary Cultures and Societies of Latin America, pp.:42-69, Nueva York, Random House, 1965. Co-autor Charles Wagley.
- 1956: Town and Country in Brazil, Nueva York, Columbia University Press, Columbia University Contributions to Anthropology n.37. Reimpreso por AMS Press, Inc., Nueva York, 1969, 302 pp.
- 1957: "The Situation of the Negro in the United States" International Social Science Bulletin, n.9: 427-238. Co-autor Charles Wagley
- 1958a: "Orellana's Discovery of the Amazon" The Grace Log, n.33:12-13.
- 1958b: Portugal's African "Wards", Nueva York, The American Committee on Africa, Africa Today Pamphlets, n.2, 36 pp.
- 1958c: "The Assimilado System in Portuguese Mozambique" Africa Special Report, n.3: 7-10.

- 1958d: Minorities in the New World, Nueva York, Columbia University Press, XVI, 320 pp, 5ª ed. y 3ª ed. rústica en 1967. Co-autor Charles Wagley.
- 1959a: "Labour Emigration Among the Moçambique Thonga: Cultural and Political Factors", Africa, n.29:50-66.
- 1959b: "The Economy Has No Surplus?", American Anthropologist, n.61: 185-199
- 1959c: "Mozambique" en The World Book Encyclopedia, Chocago, Field Interprisses Inc.
- 1959d: A Background Report on Brazil, informe redactado por requerimiento de la fundación Ford en su Overseas Development Program y no publicado, IV, 218 pp. Co-autor Charles Wagley
- 1960a: "Adaptation in Biological and Cultural Science" Transactions of the New York Academy of Sciences, n.23: 59-65. Leído en la División de Antropología de la Academia de Ciencias de Nueva York el 24 de octubre de 1960.
- 1960b: "Labour Emigration Among the Moçambique Thonga: A Reply to Sr. Rita-Ferreira" Africa, n.30: 243-245.
- 1961: "A Reply to Rotstein's Note" American Anthropologist, n.63:563.
- 1962: "Race Relations in the United States: Research and Auspices" Information, n.1: 28-51.
- 1963a: "The Structural Significance of Brazilian Categories" Sociologia, n.25: 203-208. Co-autor Conrad Kottak.
- 1963b: "Race" en Joseph Bram et al. The Measure of Mankind, 36-54, Nueva York, Dobbs Ferry ed.
- 1964a: Patterns of Race in the Americas, Nueva York, Walker and Com-

pany. Publicado nuevamente en 1974 por W.W. Norton, Nueva York, y en 1980 por Greenwood Press, Kónética. Resumido en D. Gross (ed.) Peoples and Cultures of South America, Garden City, Doubleday, 1973, y en Ann Lane (ed.) The Debate Over Slavery, Urbana, University of Illinois Press, 1971. Traducido por Maria Luiza Nogueira al portugués bajo el título Padrões raciais nas Américas, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967. El material recogido en la parte primera de este libro se basa en una conferencia que dió el autor en la serie de televisión "Columbia Lectures in International Studies", preparada en cooperación con la School of International Affairs and Regional Institutes de la Universidad de Columbia y producido por WNEW-TV para las estaciones de Metromedia Inc.

1964b: The Nature of Cultural Things, Nueva York, Random House, 207 pp. Traducido por Célia Neves y Dulcy Melgaço al portugués bajo el título A natureza das coisas culturais, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968 (serie "Perspéctivas do homem", n.34).

1964c: "Racial Identity in Brazil" Luso-Brazilian Review, pp.21-28

1965a: "The Myth of the Sacred Cow", en Anthony Leeds y Andrew Vayda (ed.) Man, Culture and Animals: The Role of Animals in Human Ecological Adjustments, Washington, American Association for the Advancement of Science, n.70, 217-228

1965b: "The Classification of Stratified Groups", en Anthony Leeds (ed.) Stratification and Mobility in Latin America, Washington, The Pan American Union, pp.298-323.

1966a: "Race, Conflict and Reform in Mozambique", en Fred Burke (ed.) The Transformation of East Africa, pp.157-184, Nueva York, Basic Books.

1966b: "The Limitations of the Principle of Limited Possibilities"

American Anthropologist, n.68: 122-127. Co-autor George Morren.

1966c: "The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle" Current Anthropology, n.7: 51-66. Reimpreso en Jesse Jennings (ed.) Readings in Anthropology, Nueva York, MacMillan.

1967a: "Reply to John W. Bennett" Current Anthropology, n.8: 252-253.

1967b: "The Anthropology of War and Aggression" Suplemento especial del Natural History, diciembre, pp. 39-71. Harris aparece como co-editor junto con Morton H. Fried y Robert C. Murphy.

1967c: "The Myth of the Sacred Cow" Natural History, marzo, pp.: 6-12. Reimpreso en Science World, octubre 1967 y en Carnegie Magazine, octubre 1967.

1968a: "Race" en The Encyclopedia of the Social Sciences, pp.: 263-269, Nueva York, Crowell Collier y MacMillan Inc. Traducción española "Raza" en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, t.9, pp.:97-102, Madrid, Aguilar, 1977, 11 ts.

1968b: War: The Anthropology of Armed Conflict and Aggression, Nueva York, American Museum of Natural History Press, XXII, 262 pp. Harris aparece como co-editor junto con Morton H. Fried y Robert C. Murphy.

1968c: The Rise of Anthropological Theory, Nueva York, Thomas Y. Crowell, 806 pp. Ediciones extranjeras: Inglaterra, Routledge and Kegan Paul; Italia, Bolonia, Il Mulino; España, Madrid, Siglo XXI, 690 pp. 1ª ed. 1979, 4ª ed. 1983.

1968d: "Comment on Leo Despres' 'Anthropological Theory, Cultural Pluralism, and the Study of Complex Societies'" Current Anthropology n.9: 20-21.

1968e: "C.A. Book Review of Marvin Harris' The Rise of Anthropological Theory" (introducción y respuestas del autor), Current Anthropology

n.9: 519-533

1968f: "Big Bust on Morningside Heights" The Nation, n.206, junio, pp.: 757-763.

1968g: "Columbia: Onus of Violence" The Nation, 28 de octubre, editorial, pp. 420-421.

1968h: "Comments", en Sally R. Binford y Lewis R. Binford (eds.) New Perspectives in Archeology, pp. 359-361, Chicago, Aldine

1969a: "Monistic Determinism: Anti-Service" Southwestern Journal of Anthropology, n.25: 198-206.

1969b: "Reply to Service" Natural History Magazine, enero, p.72.

1970a: "Referencial Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Identity" Southwestern Journal of Anthropology, n.26: 1-14. Apareció simultáneamente en Norman Whitten y John Szwed (eds.) Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives, pp. 75-86, Nueva York, The Free Press.

1970b: "Reply to Derek Freeman's 'On Harris' Rise of Anthropological Theory'" Current Anthropology, n.11: 66-67.

1971a: Culture, Man and Nature: An Introduction to General Anthropology, Nueva York, Thomas Y. Crowell. Segunda edición revisada bajo el título Culture, People and Nature: An Introduction to General Anthropology, Nueva York, Thomas Y. Crowell, 1975. Tercera edición Nueva York, Harper & Row, 1980, Cuarta edición, Nueva York, Harper & Row, 1985. Ediciones españolas de la tercera inglesa bajo el título Introducción a la Antropología General, Madrid, Alianza ed. 1ª ed. 1981, 599 pp.

1971b: "Comment on Alan Heston's 'An Approach to the Sacred Cow of India'" Current Anthropology, n.12: 199-201.



- 1972a: "Portugals Contribution to the Underdevelopment of Africa and Brazil" en Ronald Chilcote (ed.) Protest and Resistance in Angola and Brazil, pp.: 209-223, Berkeley, University of California Press.
- 1972b: "Warfare Old and New" Natural History, marzo, pp.: 18-20.
- 1972c: "A Trip Through Ms. Bell's Zoo" Natural History, abril, pp.: 6-12.
- 1972d: "Women's Fib" Natural History, mayo, pp.: 20-22.
- 1972e: "How Green the Revolution" Natural History, junio-julio, pp.: 28-30
- 1972ff: "You Are What They Ate" Natural History, agosto-setiembre, pp.: 24-25.
- 1978g: "Riddle of the Pig" Natural History, octubre, pp.: 32-36.
- 1972h: "One Man's Food is Another Man's Whitewash" Natural History, noviembre, pp.: 12-14.
- 1972i: "Bah, Humbug" Natural History, diciembre, pp.: 21-25.
- 1973a: "What Goes Up, May Stay Up" Natural History, enero, pp.: 18-25.
- 1973b: "Riddle of the Pig II" Natural History, febrero, pp.: 20-25.
- 1973c: "The Withering Green Revolution" Natural History, marzo, pp.: 20-22.
- 1974a: "Comment on Derek Freeman's 'The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer'" Current Anthropology, n.15: 225-226.
- 1974b: Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture, Nueva York, Random House. Ediciones extranjeras: Inglaterra, Londres, Hutchinson; Bélgica, Wetenschapoeiljke; Alemania, Umschau; Portugue-

sa, Rio de Janeiro, Civilizaçao Brasileira; España, Alianza, varias ediciones.

1974c: "Why a Perfect Knowledge of All the Rules One Must Know to Act Like a Native Cannot Lead to the Knowledge of How Natives Act" Journal of Anthropological Research, n.30: 242-251. Traducción española por Alberto Cardín "Por qué el perfecto conocimiento de todas las reglas que hay que saber para actuar como un nativo no permiten saber cómo actúan los nativos" Luego, n.4:22-37.

1974d: "Reply to Corry Azy" Current Anthropology, n.3:323.

1974e: "The Emperor's Clothing Store (critique of Honigmann's Handbook of Social and Cultural Anthropology)" Reviews in Anthropology n.1:170-184.

1975a: "Interview by Carol Tavris" Psychology Today, enero, pp.:61-69.

1975b: "Reply to Dieter Heinen \*Critique of Marvin Harris\*" Current Anthropology, n.16: 454-455.

1976a: "History and Significance of the Emic/Etic Distinction" Annual Review of Anthropology, n.5: 329-350 . Traducción española de Alberto Cardín en Luego, n.2: 1-17, y n.3: 1-24 (1986).

1976b: "Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex" American Anthropologist, n.78: 521-538. Co-autor William Tulio Divale.

1976c: "Lévi-Strauss et la palourde" L'homme, n.16: 5-22

1976d: "Cultural Materialism. Which is Witch. Reply" Current Anthropology, V.17, n.2: 331

1977a: Kanibals and Kings: The Origins of Culture, Nueva York, Random House, 351 pp. Ediciones extranjeras: Inglaterra, Collins; Holanda, Spectrum; Francia, Flammarion; Alemania, Umschau; Israel, Sifriat Poalim ltd; Italia, Feltrinelli; Japón, Hayakawa; Suecia, Prisma

- Bokförlaget; Dinamarca, Glydendalske Boghandel Nordisk Forlag; Finlandia, Kisjayhtymä; España, 1ª ed. Argos Vergara, 2ª ed. Alianza.
- 1977b: "Why Men Dominate Women" New York Times Magazine, noviembre 13, n.46:115-123.
- 1978a: "Reply to Lancaster and Lancaster's 'Male Supremacist Complex'" American Anthropologist, n.80: 117-118. Co-autor William Divale.
- 1978b: "Comment on: 'Ecology, Evolution, and the Search for Cultural Origins', by Paul Diener and Eugene E. Robkin" Current Anthropology n.19: 515-517.
- 1978c: "Nature and Nurture Come Out Swinging (tomado de un Radio Smithsonian Debate, con O. Edward Wilson)" New York Times. News of the Week in Review, 26 de febrero.
- 1978d: "On the Mis-Use of Statistics: A Reply to Hirschfeld et al." American Anthropologist, n.80: 379-386. Co-autores W. Divale y D. William.
- 1978e: "Encounter: The Envelope and the Twig" The Sciences, n.18: 10-15 y 27.
- 1978f: "India's Sacred Cow" Human Nature, febrero, pp.: 28-36
- 1978g: "How Beef Became King" Psychology Today, v.12, n.5: 88-94  
Co-autor Eric B. Ross.
- 1978h: "Heredity versus Culture. Debate" Society, v.15, n.6: 60-63.  
Co-autores E.O. Wilson y A. Carroll.
- 1978i: "Comment on 'Marxist Analyses and Social-Anthropology', by M. Bloch" Man, v.13, n.3: 483.
- 1978j: "The Male Supremacist Complex: Discovery of a Cultural Inven-

- tion" American Anthropologist, v.80, n.3: 668-671. Co-autor W. Divalle.
- 1979a: "Comment on Frederick Simoons' 'Questions in the Sacred Cow Controversy'" Current Anthropology, n.20: 479-482.
- 1979b: "The Yanomamo and the Causes of War in Band And Village Societies", en M.L. Margolis y W.E. Carter (eds.) Brazil: Anthropological Perspectives, pp. 121-132, Nueva York, Columbia University Press.
- 1979c: Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture Nueva York, Random House, 381 pp. Ediciones extranjeras: Italia, Feltrinelli; España, Alianza Universidad, 1982, 399 pp.
- 1979d: "Kanibals and Kings: An Exchange" New York Review of Books, 28 de junio, pp.: 51-53.
- 1979e: "Our Pound of Flesh" Natural History, setiembre, pp.: 30-36.
- 1980: "History and Ideological Significance of the Separation of Social and Cultural Anthropology", en Eric Ross (ed.) Beyond the Myths of Culture: Essays in Cultural Materialism, pp.: 391-407, Nueva York, Academic Press.
- 1981a: "Preface" en Leela Gulati Profiles in Female Poverty, pp.: VII-IX, Delhi, Hindustani Publishing Co.; Oxford, Nueva York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt, The Pergamon Press, 1982.
- 1981b: "Reply to Freed and Freed" Current Anthropology, v.22: 492-494.
- 1981c: America Now: The Anthropology of a Changing Culture, Nueva York, Simon and Schuster, y Touchstone. Ediciones extranjeras: Japón, Simul; Italia, Feltrinelli; España, Alianza de bolsillo, n.1019, 1984, 218 pp.

- 1981d: "Why Is not the Same Old America?" Psychology Today, v.15, n.8: 23-51.
- 1982a: "Bovine Sex and Species Ratios in India" Current Anthropology, v.23, n.4: 365-383. Co-autores A. Vaiddynathan y K.N. Nair.
- 1982b: "Reply to Paul Magnarella" American Anthropologist, v.84, n.1:142-146
- 1982c: "Review of The Underclass, by Ken Auletta" Psychology Today, v.16, n.6: 81-84.
- 1982d: "Interview, by David Finkel" Floridian, 21 de febrero, pp.: 6-11.
- 1983a: Cultural Anthropology, Nueva York, Harper & Row, VII, 359 pp.
- 1983b: "Margaret and the Giant Killer" Sciences, julio-agosto, n.23: 19-21.
- 1983c: "The Sleep Crawling Question" Psychology Today, v.17, n.5: 24-27.
- 1983d: "The Revolutionary Hamburger" Psychology Today, v.17, n.5: 6-8.
- 1984a: "Animal Capture and Yanomamo Warfare: Retrospect and New Evidence" Journal of Anthropological Research, v.40, n.1: 183-201.
- 1984b: "A Cultural Materialist Theory of Band and Village Warfare: The Yanomamo Test", en Brian Ferguson (ed.) Warfare, Culture and Environment, pp.: 111-140, Nueva York, Academic Press.
- 1984c: "Group and Individual Effects in Selection" Behavioral and Brain Sciences, v.7, n.4: 490-491.
- 1984d: "Death by Voodoo" Psychology Today v.18, n.8: 16-17.
- 1984e: "Comment on Varieties of Qualitative Research, by J. Vanmaanen,

J.M. Dabbs, and R.R. Faulkner" Academy of Management Review, v.9,  
n.1: 166-167.

1984f: "Comment on Drew Westen "Cultural Materialism: Food for Thought  
or Bum Steer?" Current Anthropology, v.25, n.5: 648-649.

1985a: Good to Eat: Riddles of Food and Culture, Nueva York, Simon  
and Schuster, 289 pp.

1985b: "Antonio Colajani Entrevista Marvin Harris" Mondoperaio, n.7,  
julio, pp. 108-120. Traducción española "Marvin Harris: entrevista"  
Levitan, n.20: 65-78.

1986a: "The 100,000-Year Hunt" The Sciences, enero-febrero, pp. 22-32.

1986b: "Comment on E. Service A Century of Controversy. Ethnological  
Issues from 1860 to 1960" American Ethnologist, v.13, n.2: 375-376.

1986c: "Cultural Materialism: Alarums and Excursions" Anthropology  
Inaugural Lectures, Indiana, University of Notre Dame Press.

1986d: Food and Evolution: Toward a Theory of Human Diets, Filadelfia,  
Temple University Press, 633 pp. Harris actúa de editor junto con  
Eric B. Ross. Incluye un capítulo de Harris titulado "Foodways: His-  
torical Overview and Theoretical Prolegomenon", pp. 57-93.

1987a: Death, Sex and Fertility: Population Regulation in Pre-Industrial  
Societies, Nueva York, Columbia University Press, 227 pp. Co-autor Eric  
B. Ross.

1987b: "Gustavo Bueno entrevista a Marvin Harris" Monobloc, n.1: 15-  
-23.

CONFERENCIAS, PROGRAMAS DE RADIO Y TELEVISION

- 1964: "The Limitations of the Principle of Limited Possibilities"  
63ª reunión anual de la American Anthropological Association, noviembre.
- 1975: "The Mode of Production and the Mode of Reproduction", Nueva York, The Mode of Production Symposium, American Association for the Advancement of Science.
- 1975: "The Universal Pattern and the Principles of Cultural Materialism", San Francisco, reunión anual de la American Anthropological Association.
- 1977: "Determinants of Bovine Sex, Age, and Species Ratios in Kerala and All India", Houston Texas, reunión anual de la American Anthropological Association.
- 1979: "The Nature of Things. India's Sacred Cows". Documental para televisión: director, Vishnu Mathur; guión, Barbara Moon; nacionalidad, canadiense; distribuidora, Canada Broadcasting Corporation; duración, 26' 40". Emitido por la 1ª cadena de TVE el 25 enero 1987 a las 17.57 h.
- 1982: University Western Florida, Key Note Speaker, abril.
- 1982: Louisiana State University, Department of Marine Sciences, 15 de abril.
- 1982: Stevens Tech., Hoboken, New Jersey, 17 abril.
- 1982: University of Florida, Department of Psychology, 20 abril.
- 1982: debate en NBC-TV. WJBZ, Boston, 26 de mayo.
- 1982: College of the Atlantic, Bar Harbor, 27 de julio.

1982: Universidad de Oslo, 5 de noviembre.

1982: Universidad de Estocolmo, 8 de noviembre.

1982: Universidad de Bergen, 11 de noviembre.

1982: participación en los siguientes coloquios: "Indirect Infanticide", "Protein and the Amazon", "Creationism", en la American Anthropological Association, Washington D.C., 3-8 de diciembre.

1982: University of Maryland, Cantonville, 9 de diciembre.

1983: participación en el programa de televisión WUFT-TV Mike Gannon, 31 de enero.

1983: "Hi Tech and America Now", Baton Rouge, Southern Anthropology Association.

1983: Carleton College, Northfield, M.N., convocation speaker, 3 de marzo.

1983: Indiana-Purdue, Ft. Wayne, 14 de marzo.

1983: Michigan Tech., Houghton, 15 de marzo.

1983: Hillsdale College, Hillsdale, M.I., 17 de marzo.

1983: conferencia sobre cultura y comunicación en la Universidad de Temple, 25 de marzo.

1983: "Cultural Materialism", Florida State University, Tallahassee, 21 de abril.

1983: "America Now", University United Methodist Church, Gainesville, Florida, 11 de mayo.

1983: "Foodways: Historical Overview and Theoretical Prolegomenon" Werner-Gren Foundation Symposium on Food Preferences and Avoidances, Florida, 24 de octubre.



1983: debate sobre sociobiología grabada para la British TV4, con Richard Lewontin y Robert Trivers, WBGH Boston, 7 de noviembre.

1983: "Cultural Materialism: Alarums and Excursions", Notre Dame, Department of Anthropology Inaugural Lectures, 15 de noviembre.

1984: "The American Family Today", debate con Bruno Bettelheim y Betty Friedman, en la Institution on the Family de la Universidad de Santa Clara, 12 de enero.

1984: "High Tech Now", Murray State University, 22 de marzo.

1984: Commencement speaker en la University of Florida, 3 de agosto.

1984: "Production and Reproduction in America", McMurrin Professor Public Lectures, University of Utah, 4 de octubre.

1984: "Forbidden Flesh", McMurrin Professor Public Lectures, University of Utah, 30 de octubre.

1984: participación en los coloquios: "Gender in South Asia and East Asia", "The Antthropologist in American Society" y "Council on Education and Anthropology". Conferencia bajo el título: "Trial by Conglomerate: Publish and Perish", American Anthropological Association, Denver, C.O., 14 al 18 de noviembre.

1984: "Cultural and Biological Selection", McMurrin Professor Public Lectures, University of Utah, 29 de noviembre.

1984: "Food Preferences", Brigham Young University, noviembre.

1985: Instituto de Estudios Norteamericanos, Barcelona, 8 de abril.

1985: Universidad Autónoma de Madrid, 12 de abril.

1985: Universidad de Alicante, 18 de abril.

1985: Universidad de Oviedo, 22 de abril.

1985: "The Origin of the State", Princeton University, Public Lectures Committee, 7 de octubre.

- 1985: "Food and Culture", George Mason University, Fairfax University Distinguished Lecturer, 8 de octubre.
- 1985: "Desperate Choices: Gender Hierarchies and the Diets of Pregnant and Lactating Women", American Anthropological Association, Washington, D.C., 8 de diciembre.
- 1986: Ohio Wesleyan University, National Colloquium Speaker, 12 de febrero.
- 1986: "The One Hundred Thousand Year Hunt", National Livestock and Meat Board, Executive Council Chicago, 18 de febrero.
- 1986: "Food Preferences and Avoidances", Emory College, Atlanta, invited lectures, Anthropology Department, 20 de febrero.
- 1986: "Good to Eat", Georgia State University, Atlanta, 21 de febrero.
- 1986: "Good to Eat", Green Chais Lecture, Texas Christian University, 12 de marzo.
- 1986: "Publish and Perish", Anthropology and the Media Workshop, New York Academy of Sciences, 2 de abril.
- 1986: "Good to Eat", Bard College, 6 de abril.
- 1986: "Food and Culture", Flavor and Extract Manufacturers Association Annual Meeting, West Palm Beach, 8 de abril.
- 1986: "Good to Eat", Furman University, Department of Sociology, 10 de abril.
- 1986: "Alternative Paradigms in Anthropology", Institute of Behavioral Science, University of Colorado, 23 de abril.
- 1986: American Behaviorist Association Annual Meeting, Milwaukee, 23 de mayo.

## BIBLIOGRAFIA ORDENADA POR TEMAS

### ANTROPOLOGIA TEORICA

#### Determinismo infraestructural

1959b, 1961, 1964b, 1966b, 1969a, 1969b, 1975b, 1975c, 1976d, 1977a, 1978b, 1978i, 1979c, 1984e, 1986b, 1986c.

#### Criticas a otras estrategias de investigación

##### General:

1968c, 1968e, 1970b, 1974a, 1979c.

##### Sociobiología:

1960a, 1978e, 1978h, 1979c, 1983b, 1983c.

##### Estructuralismo:

1976c, 1979c, 1976c.

##### Cognitivismo, emicismo:

1974c, 1984c, 1979c.

##### Eclecticismo:

1979c, 1986b.

### ALIMENTACION

#### General

1984f, 1985a, 1986a, 1986d.

#### Vaca sagrada de la India

1965a, 1966c, 1967a, 1967c, 1968c, 1971b, 1972f, 1972h, 1974b, 1974c, 1974d, 1975b, 1977a, 1978f, 1979a, 1981b, 1982a, 1985a.

#### Canibalismo

1977a, 1977d, 1979d, 1985a

Otros enigmas dietéticos

1972g, 1973b, 1974b, 1977a, 1985a, 1972h, 1978g, 1979e, 1983d, 1972e,  
1973c.

GUERRA, AGRESION, Y SUPREMACIA MASCULINA

Guerra y agresión

1967b, 1968b, 1972b, 1972d, 1974b, 1976b, 1977b, 1978d, 1979b, 1984a,  
1984b.

Supremacia masculina

1972d, 1974b, 1976b, 1977a, 1977b, 1978a, 1978j.

Infanticidio preferencial femenino

1975, 1977a, 1984a, 1984b.

Feminismo

1981a, 1981c, 1981d.

RAZA, TIPOLOGIAS RACIALES, Y MINORIAS ETNICAS

Raza

1963b, 1968a.

Tipologías socioculturales latinoamericanas

1955, 1965b, 1956, 1963a, 1964c, 1970a, 1958d, 1957, 1962, 1964a.

Mozambique

1958b, 1958c, 1959a, 1959c, 1960b, 1966a, 1972

SOCIEDAD NORTEAMERICANA

1968f, 1968g, 1981c, 1981d, 1982c, 1977a

BIOGRAFIA

1975a, 1982d, 1985b, 1987b.

# (MARVIN HARRIS)

## LIBROS Y ARTICULOS

ABRUZZI, William S. 1982: "Comment on Harris et alii 'Bovine Sex and Species Ratios in India'" Current Anthropology, v.23: 373.

ADAMS, Richard N. 1981: "Natural Selection, Energetics, and Cultural Materialism" Current Anthropology, v.22, n.6: 603-624.

--- 1982: "Comment on Harris' 'Bovine Sex and Species Ratios in India'" Current Anthropology, v.23: 373-374.

AKHMANOVA, Olga 1968: "C.A. Book Review of Marvin Harris' The Rise of Anthropological Theory" Current Anthropology, n.9: 520-521.

ALTSCHULER, Milton 1968: "C.A. Book Review of Marvin Harris' The Rise of Anthropological Theory" Current Anthropology, n.9: 521.

--- 1970: "On Harris' Rise of Anthropological Theory" Current Anthropology, n.11: 65-66.

ALLAND, Alexander 1975: "Adaptation" Annual Review of Anthropology n.4: 59-73.

ARMELAGOS, George 1986: "Biocultural Aspects of Food Choice" en Food and Evolution. Toward a Theory of Human Food Habits, pp. 579-595. Editado por Marvin Harris y Eric S. Ross, Philadelphia, Temple University Press.

AZZY, Corry 1974: "More on India's Sacred Cattle" Current Anthropology, v.15, n.3: 317-321.

BATRA, S.M. 1979: "Comment on Frederick Simoons' 'Questions in the Sacred Cow Controversy'" Current Anthropology v.20, n.3: 476.

--- 1982: "Comment on Harris' 'Bovine Sex and Species Ratios in India'" Current Anthropology v.23: 374.

BEAN, Susan S. 1979: "Comment on Harris' Culture, People and Nature" Language in Society v.8, n.1: 101-109

BECKMAN, Jane. LANCASTER, Chef 1978: "On the Male Supremacist Complex: A Reply to Divale and Harris" American Anthropologist v.80, n.1: 115-117.

BEIDELMAN, T.O. 1982: "Comment on Harris' Cultural Materialism" American Journal of Sociology, v.87, n.5: 1245-1247

BELTON, R.T. 1982: "Comment on Harris' Cannibals and Kings" Hispanic Journal of Behavioral Sciences, v.4, n.1: 129-134.

BENNETT, John W. 1967: "On the Cultural Ecology of Indian Cattle" Current Anthropology, n.8: 251-252.

--- 1971: "Comment on Alan Heston 'An Approach to the Sacred Cow of India'" Current Anthropology, v.12, n.2: 197-198

BERGER, Allen H. 1976: "Structural and Eclectic Revisions of a Marxist Strategy. A Cultural Materialist Critique" Current Anthropology v.17, n.2: 290-305.

BERNARD, H.R.; PELTO, P.J.; WERNER, O.; BOSTER, J.; ROMNEY, A.K.; JOHNSON, A.; EMBER, C.R.; KASAKOFF, A. 1986: "The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology" Current Anthropology v.27, n.4: 382-396.

BERNARDI, B. 1968: "C.A. Book Review of Marvin Harris' The Rise of Anthropological Theory" Current Anthropology n.9: 521-522.

BLACKING, John 1974: "Comment on Derek Freeman 'The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer'" Current Anthropology v.15, n.3: 222.

BLOCH, M.E.F. 1976: "Comment on Allen H. Berger 'Structural and Eclectic Revisions of Marxist Strategy: A Cultural Materialist Critique'" Current Anthropology v.17, n.2: 296-297.

BLOCK, W. D. 1970: "The Limited Nutritional Value of Cannibalism" American Anthropologist, n.72: 106. Co-author Stanley M. Garn.

BOSE, Nirmal K. 1965: "Comment on Harris' 'The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle'" Current Anthropology, n.7: 60.

BOSTER, J.; BERNARD, H.R.; PELTO, P.J.; WERNER, O.; ROMNEY, A.K.; JOHNSON, A.; EMBER, C.R.; KASAKOFF, A. 1986: "The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology" Current Anthropology v.27, n.4: 382-396.

BOUZEK, Jan 1968: "C.A. Book Review of Marvin Harris' The Rise of Anthropological Theory" Current Anthropology n.9: 522.

BURGER, Henry G. 1974: "Comment on Harris' The Rise of Anthropological Theory" American Anthropologist v.76, n.3: 576-578.

BURLING, Robin 1984: "Cognition and Componential Analysis: God's Truth or Hocus-pocus?" American Anthropologist n.66: 20-28.

BURRIDGE, K.O.L. 1968: "C.A. Book Review of Marvin Harris' The Rise of Anthropological Theory" Current Anthropology n.9: 522-523.

CAMPBELL, Donald T. 1981: "Comment on Richard N. Adams. 'Natural Selection, Energetics, and Cultural Materialism'" Current Anthropology v.22, n.6: 608-609.

CARDIN, Alberto 1985: "El efecto Rashomon en etnología", comunicación presentada al III Congreso de teoría y metodología de las ciencias, Gijón, setiembre 1985 (actas próxima aparición). Publicado en Luego, n.1: 31-39.

CARO, Julio (TEMPRANO, Emilio) 1985: Disquisiciones antropológicas Madrid, Itsmo ed., 492 pp.

CASE, Charles C. 1972: "Comment on Harris' Culture, Man and Nature" American Anthropologist, v.74, n.6: 1391-1392.

CASTILLA, Francisco 1982: "Montesquieu, Marvin Harris y los enigmas de la cultura" Alcaveras, 1 (diciembre): 12-19

CASTILLE, George Pierre 1980: "Purple People Eaters?: A Comment on Aztec Elite Class Cannibalism à la Harris-Harner" American Anthropologist v.82: 389-391.



COE, Michael 1978: "Struggles of History" Science v.199,40-48.

COHEN, Mark N. 1986: "The Significance of Long-Term Changes in Human Diets and Food Economy", en Harris, M. y Ross, E.B. (eds) Food and Evolution. Toward a Theory of Human Food Habits, pp. 261-283, Philadelphia, Temple University Press.

COHEN, Ronald 1981: "Comment on Richard N. Adams' 'Natural Selection, Energetics and Cultural Materialism'" Current Anthropology v.22, n.6: 609-610.

CONRAD, G.W. 1981a: "Cultural Materialism, Split Inheritance, and the Expansion of Ancient Peruvian Empires" American Antiquity v.46, n.1: 3-26.

--- 1981b: "Cultural Materialism, Split Inheritance, and the Expansion of Ancient Peruvian Empires. Reply" American Antiquity v.46, n.1: 38-42.

CROTTY, R. 1982: "Comment on Harris' 'Bovine Sex and Species Ratios in India'" Current Anthropology v.23: 375.

CURTIN, Richard A. 1981: "Comment on Richard N. Adams' 'Natural Selection, Energetics and Cultural Materialism'" Current Anthropology v.22, n.6: 610.

CHAFFIN, T. 1982: "Comment on Harris' America Now" Nation v.234, n.3: 88-89.

CHIBNIK, Michael 1981: "The Evolution of Cultural Rules" Journal of Anthropological Research v.37: 256-268

CHIBNIK, Michael 1982: "Comment on Harris' 'Bovine Sex and Species Ratios in India'" Current Anthropology v.23: 374-375.

--- 1984: "Comment on Drew Westen 'Cultural Materialism: Food for Thought or Bum Steer?'" Current Anthropology v.25, n.5: 645-646.

DANDEKAR, V.M. 1969a: "India's Sacred Cattle and Cultural Ecology" Economic and Political Weekly (Bombay) n.4: 1569-1567.

--- 1969b: "Cow Dung Models" Economic and Political Weekly (Bombay) 1267-1271.

DAVIS, Whitney M. 1981: "Comment on Richard N. Adams 'Natural Selection, Energetics and Cultural Materialism'" Current Anthropology v.22, n.6: 611-612.

DESPRES, Leo A. 1968: "Anthropological Theory, Cultural Pluralism, and the Study of Complex Societies" Current Anthropology n.9: 3-16.

DIAS, Jorge 1968: "C.A. Book Review of Marvin Harris' The Rise of Anthropological Theory" Current Anthropology n.9: 523.

DIENER, Paul, et al. 1978a: "The Dialectics of the Sacred Cow: Ecological Adaptation Versus Political Appropriation in the Origins of India's Sacred Cattle Complex" Dialectical Anthropology n.3: 221-41

DIENER, Paul, et al. 1978b: "Ecology, Evolution, and the Search of Cultural Origins: The Question of Islamic Pig Prohibition" Current Anthropology v.19: 493-540.

DIENER, Paul 1979: "Comment on Frederick Simoons' 'Questions in the Sacred Cow Controversy'" Current Anthropology v.20:477-478.

DIENER, Paul 1981a: "Comment on Richard N. Adams' 'Natural Selection, Energetics and Cultural Materialism'" Current Anthropology v.22, n.6: 613.

--- 1981b: "Comment on Freed and Freed's 'Sacred Cows and Water Buffalo in India: The Uses of Ethnography'" Current Anthropology v.22, n.5: 491.

--- 1984: "Comment on Drew Westen 'Cultural Materialism: Food for Thought or Bum Steer?'" Current Anthropology v.25, n.5: 646-647.

DOHERTY, Victor S. 1982: "Comment on Harris' 'Bovine Sex and Species Ratios in India'" Current Anthropology v.23: 375-376.

DUNNELL, Robert C. 1981: "Comment on Richard N. Adams' 'Natural Selection, Energetics and Cultural Materialism'" Current Anthropology v.22, n.6: 613-614.

DURBIN, Marshall 1968: "C.A. Book Review of Marvin Harris' The Rise of Anthropological Theory" Current Anthropology n.9: 523-524.

DURBIN, Mridula A. 1972: "Linguistic Models in Anthropology" Ann. Rev. Anthropology n.1: 383-410.

EDELMAN, Marc 1986: "From Costa Rican Pasture to North American Hamburger" en Harris y Ross (eds) Food and Evolution: Toward a Theory of Human Food Habits, pp.: 541-565, Philadelphia, Temple University Press.

EHRENREICH, Jeffrey 1981: "Comment on Richard N. Adams' 'Natural Selection, Energetics and Cultural Materialism'" Current Anthropology v.22, n.6: 614-616.

EHRENREICH, Jeffrey 1984: "Comment on Drew Westen 'Cultural Materialism: Food for Thought or Bum Steer?'" Current Anthropology v.25, n.5: 647-648.

EICHINGER, Gabriella 1979: "Comment on Frederick Simoons' 'Questions in the Sacred Cow Controversy'" Current Anthropology v.20: 478-479.

EKHOLM, Kajsa; FRIEDMAN, Jonathan 1981: "Comment on Richard N. Adams 'Natural Selection, Energetics and Cultural Materialism'" Current Anthropology v.22, n.6: 616-617.

EMBER, C.R.; BERNARD, H.R.; PELTO, P.J.; WERNER, O.; BOSTER, J.; ROMNEY, A.K.; JOHNSON, A.; KASAKOFF, A. 1986: "The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology" Current Anthropology v.27, n.4: 382-396.

EPSTEIN, David G. 1973: "Comment on Harris Town and Country in Brazil" American Anthropologist v.75, n.4: 988-990

FERGUSON, R. Brian 1980: "The Emic-Etic Distinction" manuscrito depositado en el Departamento de antropología de la Universidad de Columbia.

FINKEL, David; HARRIS, Marvin 1982: "There's a Lot Going Wrong in the U.S.A. But Don't Blame Marvin Harris. He Just Wrote a Book that Explains Free Sex, Lousy Cars and Rude Waiters" The Floridian, 21 de febrero, pp.: 6-11.

FISHER, Lawrence E.; WERNER, Oswald 1978: "Explaining Explanation: Tension in American Anthropology" Journal of Anthropological Research v.34: 194-218.

FONTANA, Joseph 1982: Historia, análisis del pasado y proyecto social, Barcelona, Grijalbo.

FRANKEL, Jesse J. 1970: "On Harris' The Rise of Anthropological Theory" Current Anthropology n.11: 66.

FREED, Stanley A.; Freed, Ruth S. 1981: "Sacred Cows and Water Buffalo in India: The Use of Ethnography" Current Anthropology v.22: 482-490 y 500-503.

--- 1982: "Comment on Harris' 'Bovine Sex and Species Ratios in India'" Current Anthropology v.23: 376

FREEMAN, Derek 1970: "On Harris' The Rise of Anthropological Theory" Current Anthropology, n.11: 66.

--- 1974: "The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer" Current Anthropology v.15: 211-237.

FRIEDMAN, Jonathan 1974: "Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism" Man 9 (3): 44-469.

FRIEDMAN, Jonathan; EKHOLM, Kajsa 1981: "Comment on Richard N. Adams 'Natural Selection, Energetics and Cultural Materialism'" Current Anthropology v.22, n.6: 616-617

FRUEHLING, Royal T. 1982: "Comment on Harris' 'Bovine Sex and Species Ratios in India'" Current Anthropology v.23: 376.

GADGIL, Madhav 1984: "Comment on Drew Westen 'Cultural Materialism: Food for Thought or Bum Steer?'" Current Anthropology v.25, n.5: 648.

GARCIA, Adolfo 1985: Los vaqueiros de alzada de Asturias. Un estudio histórico-antropológico, tesis doctoral leída en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Oviedo, 562pp.

GARN, Stanley M.; BLOCK, W.D. 1978: "The Limited Nutritional Value of Cannibalism" American Anthropologist, v.72: 106.

GRAN, Stanley M. 1979: "The Noneconomic Nature of Eating People" American Anthropologist v.81: 902-903.

GARHAM, Nicholas 1983: "Toward a Theory of Cultural Materialism" Journal of Communication v.33, n.3: 314-329.

GEERTZ, C. 1973: The Interpretation of Cultures, Nueva York, Basic Books.

GENOVES, Santiago 1974: "Comment on Derek Freeman 'The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer'" Current Anthropology v.15, n.3: 223-224.

GILDER, G. 1981: "Moral Sources of Capitalism" Society v.18, n.6: 24-27.

GOLDSCHMIDT, W. 1983: "Comment on Ross: Beyond the Myths of Culture. Essays in Cultural Materialism" American Anthropologist v.85, n.3: 695-698.

GOMEZ, Pedro 1983: "La filosofía oculta en la antropología estructuralista" Gazeta de Antropología v.2: 21-29.

- GOOD, Kenneth R. 1986: "Limiting Factors in Amazonian Ecology" en Harris y Ross (eds.) Food and Evolution. Toward a Theory of Human Food Habits, pp.: 407-427, Philadelphia, Temple University Press.
- GOODENOUGH, Ward 1970: Description and Comparison in Cultural Anthropology, Chicago, Aldine.
- GROSS, Daniel R. 1975: "Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin" American Anthropologist v.77: 526-549.
- HAAS, J. 1977: "Diffusion, Diffusionism, and Cultural Materialism" American Anthropologist v.79, n.3: 649-652.
- HALBAR, B.G. 1984: "Comment on Drew Westen 'Cultural Materialism: Food for Thought or Bum Steer?'" Current Anthropology v.25, n.5: 648.
- HAMILTON, James W. 1971: "Comment on Alan Heston 'An Approach to the Sacred Cow of India'" Current Anthropology v.12, n.2: 198-199.
- HARDMAN, M.J. 1985: "On Cultural Materialism" Current Anthropology v.26, n.2: 288.
- HARRISON, J.L. 1986: "Egoism, Altruism, and Market Illusions. The Limits of Law and Economics" UCLA Law Review v.33, n.5: 1305-1363.
- HEINEN, Dieter 1975: "On Cultural Materialism, Marx, and the 'Hegelian Monkey'" Current Anthropology v.16: 450-456.
- HELMS, M. W. 1981: "Comment on Ross' Beyond the Myths of Culture. Essays in Cultural Materialism" Man v.16, n.4: 715-716.

- HENLEY, B. 1978: "Comment on Harris' Cows, Pigs, Wars and Witches" Family Coordinator v.27, n1: 91-92.
- HESTON, Alan 1971: "An Approach to the Sacred Cow of India" Current Anthropology v.12: 191-209.
- 1979: "Comment on Frederick Simoons' 'Questions in the Sacred Cow Controversy'" Current Anthropology v.20: 482.
- HEYDUK, Daniel 1974: "Comment on Derek Freeman 'The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer'" Current Anthropology v.15, n.3: 226.
- HILL, Thomas W. 1984: "Comment on Drew Westen 'Cultural Materialism: Food for Thought or Bum Steer?'" Current Anthropology v.25, n.5: 649
- HIRSCHFELD, Lawrence A.; HOWE, James; LEVIN, Bruce 1978: "Warfare, Infanticide, and Statistical Inference: A Comment on Divale and Harris" American Anthropologist v.80:110-115.
- HOFFPAUIR, Robert 1979: "Comment on Frederick Simoons' 'Questions in the Sacred Cow Controversy'" Current Anthropology v.20, n.3: 482-483.
- HOLL, A. 1985: "Background to the Ghana Empire. Archaeological Investigations on the Transition to Statehood in the Dhar-Tichitt Region (Mauritania)" Journal of Anthropological Archaeology v.4, n.2: 73-115.
- HOROWITZ, Michael M. 1971: "Comment on Alan Heston 'An Approach to the Sacred Cow of India'" Current Anthropology v.12, n.2: 201-202.



HOWARD, Alan 1968: "C. A. Book Review of Marvin Harris' The Rise of Anthropological Theory" Current Anthropology, n.9: 524-525.

HOWE, James; HIRSCHFELD, Lawrence A.; LEVIN, Bruce 1978: "Warfare, Infanticide, and Statistical Inference: A Comment on Divale and Harris" American Anthropologist, v.80: 110-115.

HUMAN NATURE 1978: "Comment on Harris' Cannibals and Kings" Human Nature v.1, n.3: 26.

HYDEN, G. 1986: "The Anomaly of the African Peasantry. Discussion" Development and Change v.17, n.4:677-705.

ISELL, William H. 1978: "Environmental Perturbations and the Origin of the Andean State" en Social Archaeology: Beyond Subsistence and Dating, Redman et al. (eds.), pp. 303-313, Nueva York, Academic Press.  
--- 1981: "Cultural Materialism, Split Inheritance, and the Expansion of Ancient Peruvian Empires. Comment" American Antiquity v.46, n.1: 27-30.

JARVIE, I. G. 1975: "Epistle to Anthropologists" American Anthropologist v.77: 253-266.

--- 1976: "Comment on Allen H. Berger 'Structural and Eclectic Revisions of Marxist Strategy: A Cultural Materialist Critique'" Current Anthropologist v.17, n.2: 297.

JOHNSON, Allen 1984: "Comment on Drew Westen 'Cultural Materialism: Food for Thought or Bum Stter?'" Current Anthropology v.25,n.5: 649-650

JOHNSON, A.; BERNARD, H.R.; PELTO, P.J.; BOSTER, J.; ROMNEY, A.K.; EMBER, C.R.; KASAKOFF, A. 1986: "The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology" Current Anthropology v.27, n.4: 382-396.

JOHNSTON, F.E. 1979: "Comment on Harris' Cannibals and Kings" Human Ecology v.7, n.2: 199-202.

JORION, P. 1976: "Comment on Harris' Cows, Pigs, Wars and Witches" Homme v.16, n.4: 161-162.

JOSEPH, Roger 1984: "Comment on Drew Westen 'Cultural Materialism: Fodder for Thought or Bum Steer?'" Current Anthropology v.25, n.5: 650.

KASAKOFF, A.; BERNARD, H.R.; PELTO, P.J.; WERNER, O.; BOSTER, J.; ROMNEY, A.K.; JOHNSON, A.; EMBER, C.R. 1986: "The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology" Current Anthropology v.27, n.4: 382-396.

KAVOLIS, V. 1979: "Comment on Harris' Cannibals and Kings" Social Forces v.57, n.3: 1002-1003.

KJOLBERG, A. 1981: "Cannibals and Kings" Internasjonal Politikk v.1981, n.2: 267-269.

KLASS, Morton 1966: "Comment on Marvin Harris' 'The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle'" Current Anthropology n.7: 60.

KLAUS, H.G. 1983: "Cultural Materialism" Argument v.25, may.: 372-378.

KOWALESKI, Stephen A. 1979: "Comment on Harris' Cannibals and Kings" American Anthropologist v.81, n.2: 425-426.

KUPER, A. 1978: "Comment on Harris' Cannibals and Kings" New Society v.44, n.16: 439.

--- 1986: "Comment on Harris' Good to Eat" New Society v.76, n.1219: 26.

LAMB, Neven P. 1974: "Comment on Derek Freeman 'The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer'" Current Anthropology v.15, n.3: 227.

LANCASTER, Chef; BECKMAN, Jane 1978: "On the Male Supremacist Complex: A Reply to Divale and Harris" American Anthropologist v.80, n.1: 115-117.

LEACOCK, Eleanor 1972: "Introduction" a F. Engels Origins of the Family, Private Property and the State, Nueva York, International Publishers, pp. 7-67.

LEEDS, Anthony 1978: "Commen on 'Ecology, Evolution, and the Search for Cultural Origins', by Paul Diener and Eugene Robkin" Current Anthropology v.19: 517-518.

--- 1985: "On Westen on Cultural Materialism" Current Anthropology v.26, n.4: 529-531.

LEKACHMAN, R. 1977: "Comment on Harris' Cannibals and Kings" New Republic v.117, n.22: 32-34.

LEVIN, Bruce; HIRSCHFELD, Lawrence; HOWE, James 1978: "Warfare, Infanticide, and Statistical Inference: A Comment on Divale and Harris" American Anthropologist, n.80: 110-115.

LEVI-STRAUSS, Claude 1972: "Structuralism and Ecology" conferencia Gildersleeve, marzo, Barnard College, Nueva York. Publicada en Barnard Alumnae, verano 1972. Republicada en Information sur les Sciences Sociales, febrero 1973, XII (I): 7-23. Publicada también en Andrew Weiss (ed) Readings in Anthropology 75/76: 226-233, Guilford, Conn, Dushkin Publishing, 1974.

--- 1976: "Structuralisme et empirisme" L'Homme, n.16: 23-39

LIEBERMAN, Leslie Sue 1986: "Biocultural Consequences of Animals versus Plants as Sources of Fats, Proteins, and Other Nutrients" en Harris y Ross (eds.) Food and Evolution. Toward a Theory of Human Food Habits, pp. 225-258, Philadelphia, Temple University Press.

LIZOT, Jacques 1977: "Population, Resources and Warfare Among Yanomami" Man v.12, n.3-4: 497-517.

--- 1979: "On Food Taboos and Amazon Cultural Ecology" Current Anthropology v.20:150-51.

LODRICK, Deryck O. 1979: "Comment on Frederick Simoons' 'Questions in the Sacred Cow Controversy'" Current Anthropology v.20, n.3: 483.

LLOYD, Kenneth E. 1985: "Behavioral Anthropology: A Review of Marvin Harris' Cultural Materialism" Journal of the Experimental Analysis of Behavior v.43, n.2:279-287.

MACLAGHLAN, Morgan D. 1982: "Comment on Harris' 'Bovine Sex and Species Ratios in India'" Current Anthropology v.23: 376-377.

MAGNARELLA, Paul J. 1982: "Cultural Materialism and the Problem of Probabilities" American Anthropologist, v. 84: 138-142.

--- 1984: "Comment on Drew Westen 'Cultural Materialism: Food for Thought or Bum Steer?'" Current Anthropology v.25, n.5: 650-651.

MAGUBANE, B. 1981: "Comment on Harris' Cultural Materialism" Contemporary Sociology v.10, n.1:69-73.

MELAGODI, E.F. 1986: "On Radicalizing Behaviorism. A Call for Cultural Analysis" Behavior Analyst v.9, n.1: 1-17.

MALIK, S.L. 1979: "Comment on Frederick Simoons' 'Questions in the Sacred Cow Controversy'" Current Anthropology v.20, n.3: 484.

MARTINEZ VEIGA, Ubaldo 1978: Antropología ecológica, La Coruña, Ed. Adara, 246 pp.

MERRIFIELD, William R. 1968: "C.A. Book Review of Marvin Harris' The Rise of Anthropological Theory" Current Anthropology n.9: 526-527.

MCREE, Malcolm 1968: "C.A. Book Review of Marvin Harris' The Rise of Anthropological Theory" Current Anthropology n.9: 525.

MCKINLEY, R. 1981: "Comment on Harris' Cultural Materialism" American Ethnologist v.8, n.2: 395-396.

MACKINLEY, R. 1982: "Tricksters and Clam Siphons. Reply" American Ethnologist v.9, n.1: 193.

MARSHALL, Donald S. 1968: "G.A. Book Review of Marvin Harris' The Rise of Anthropological Theory" Current Anthropology n.9: 525-526.

MENCHER, Joan P. 1966: "Comment on Marvin Harris' 'The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle'" Current Anthropology n.7: 61

--- 1971: "Comment on Alan Heston 'An Approach to the Sacred Cow of India'" Current Anthropology v.12, n.2: 202-204.

MEY, Wolfgang E. 1979: "Comment on Frederick Simoons' 'Questions in the Sacred Cow Controversy'" Current Anthropology v.20, n.3: 484.

MISHRA, S. N. 1973: "Surplus Cattle in India: A Critical Survey" Sociological Bulletin v.22: 297 y 308.

--- 1978: Livestock Planning in India, Nueva Delhi, Vikas ed.

--- 1979: "Comment on Frederick Simoons' 'Questions in the Sacred Cow Controversy'" Current Anthropology v.20, n.3: 484-485.

MONTAGU, Ashley 1979: "Comment on Harris' Cultural Materialism" Psychology Today v.13, n.1: 114.

MORRISSEY, M.; VANALLSBURG, J.B. 1981a: "Comment on Harris' Cows, Pigs, Wars and Witches" Review of Radical Political Economics v.13, n.2: 56-58.

--- 1981b: "Comment on Harris' Cannibals and Kings" Review of Radical Political Economics v.13, n.2: 58-60

- NAG, Moni 1971: "Comment on Alan Heston 'An Approach to the Sacred Cow of India'" Current Anthropology v.12, n.2: 204.
- NAOKI, K. 1979: "Comment on Harris' Cannibals and Kings" Minzokugaku Kenkyu-Japanese Journal of Ethnology, n.3: 327-329.
- NASH, Manning 1971: "Comment on Alan Heston 'An Approach to the Sacred Cow of India'" Current Anthropology v.12, n2: 204-205.
- NONINI, Donald; DIENER, Paul; ROBKIN, Eugene E. 1978: "The Dialectics of the Sacred Cow: Ecological Adaptation Versus Political Appropriation in the Origins of India's Sacred Cattle Complex" Dialectical Anthropology n.3: 221-241.
- NONINI, Donald M. 1981: "Comment on 'Sacred Cows and Water Buffalo in India: The Uses of Ethnography', by Stanley A. Freed and Ruth S. Freed" Current Anthropology, v.22: 496-97.
- 1982: "Comment on Harris' 'Bovine Sex and Species Ratios in India'" Current Anthropology v.23: 377-378.
- NORTON, Helen H. 1978: "The Male Supremacist Complex: Discovery or Invention?" American Anthropologist v.80: 665-667.
- OAKES, Guy 1981: "The Epistemological Foundations of Cultural Materialism" Dialectical Anthropology v.6, n.1: 1-21.
- OBBERG, Kalervo 1965: "Comment on Harris' 'The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle'" Current Anthropology n.7: 61-62.
- ODEND'HAL, Stewart 1972: "Cross Energetic Efficiency of Indian Cattle in their Environment" Journal of Human Ecology n.1: 3-22.

ODEND'HAL, Stewart 1979: "Comment on Frederick Simoons' 'Questions in the Sacred Cow Controversy'" Current Anthropology v.20, n.3: 485  
--- 1982: "Comment on Harris' 'Bovine Sex and Species Ratios in India'" Current Anthropology v.23: 378.

O'NEILL, John 1976: "Comment on Allen H. Berger 'Structural and Eclectic Revisions of Marxist Strategy: A Cultural Materialist Critique'" Current Anthropology v.17, n.2: 297-298.

OPLER, Marvin K. 1965: "Comment on Marvin Harris' 'The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle'" Current Anthropology v.7: 62-63.

ORTIZ DE MONTELLANO, Barnard R. 1978: "Aztec Cannibalism: An Ecological Necessity?" Science n. 200: 611-617.

ORLOVE, B.S. 1982: "Comment on E.B. Ross Beyond the Myths of Culture" Human Ecology v.10, n.1: 145-151.

PAINTER, Michael 1984: "Comment on Drew Westen 'Cultural Materialism: Food for Thought or Bum Steer?'" Current Anthropology v.25, n.5: 651.

PALMIERI, Richard 1979: "Comment on Frederick Simoons' 'Questions in the Sacred Cow Controversy'" Current Anthropology v.20, n.3: 485-6.

PAKER, Ronn 1981: "Comment on Richard N. Adams 'Natural Selection, Energetics and Cultural Materialism'" Current Anthropology v.22, n. 6: 617.

PAUL, Robert A.; RABINOW, Paul 1976: "Bourgeois Rationalism Revived" Dialectical Anthropology v.1, n.2: 121-134.



PAULSEN, Allison C. 1976: "Environment and Empire: Climatic Factors in Prehistoric Andean Culture Change" World Archaeology, n.8: 121-132.  
— 1981: "Comment on Conrad 'Cultural Materialism, Split Inheritance, and the Expansion of Ancient Peruvian Empires'" American Antiquity, v.46, n.1: 31-37.

PEARSON, Harry 1957: "The Economy Has No Surplus: Critique of a Theory of Development" en Polany, K. Pearson, H. Arensberg, C (eds.) Trade and Market in the Early Empires, pp. 1-36, Nueva York, Free Press.

PELTO, P. J.; BERNARD, H.R.; WERNER, O.; BOSTER, J.; ROMNEY, A.K.; JOHNSON, A.; EMBER, C.R.; KASAKOFF, A. 1986: "The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology" Current Anthropology v.27, n.4% 382-396.

PENNYPACKER, H.S. 1986: "The Challenge of Technology-Transfer. Buying in Without Selling Out" Behavior Analyst v.29, n.2: 147-156.

PFEIFFER, J. 1977: "Comment on Harris' Cannibals and Kings" Psychology Today v.11, n.5: 130.

PIMENTEL, David 1979: "Comment on Frederick Simoons' 'Questions in the Sacred Cow Controversy'" Current Anthropology v.20, n.3: 486.

POPULATION 1981: "Comment on Harris' Cannibals and Kings" Population v.36, n.2: 432.

PRASADA, D. L. 1982: "Comment on Harris' 'Bovine Sex and Species Ratios in India'" Current Anthropology v.23: 378-379.

PRATTIS, J. Iain 1981: "Comment on Richard N. Adams 'Natural Selection, Energetics and Cultural Materialism'" Current Anthropology, v.22, n.6: 617-618.

PRICE, Barbara J. 1978: "Secondary State Formation: An Explanation Model" en R. Cohen y E. Service (eds.) Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution, pp. 161-186, Filadelfia, Ishi.

--- 1979: "Turning State's Evidence: Problems in Theory of State Formation" en M. B. Leoris y F. Rothstein (eds.) News Directions in Political Economy: An Approach from Anthropology, pp.: 269-306, Westport, Greenwood Press.

--- 1982: "Cultural Materialism. A Theoretical Review" American Antiquity, v.47, n.4: 709-741.

PRYOR, F.L. 1980: "Comment on Harris Cultural Materialism" Journal of Economic Literature, n.1:106-109.

RABINOW, Paul; PAUL, Robert A. 1976: "Bourgeois Rationalism Revived" Dialectical Anthropology v.1, n.2: 121-134.

RAGSDALE, J.W. 1982: "Comment on Harris America Now" Urban Lawyer v.14, n.2: 396-400.

RAJ, K.N. 1969: "Investmen in Livestock in Agrarian Economies: An Analysis of Somme Issues Concerning 'Sacred Cows' and 'Surplus Cattle'" Indian Economic Review, n.4: 1-13.

--- 1971: "India's Sacred Cattle: Theories and Empirical Findings" Economic and Political Weekly, n.6: 717-722.

RAULET, Harry M. 1968: "C.A. Book Review of Marvin Harris' The Rise of Anthropological Theory" Current Anthropology, n.9: 527-528.

RAUM, Johannes W. 1974: "Comment on Dereck Freeman 'The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer'" Current Anthropology v.15, n.3: 228.

RICHMOND, P.J.; BOYD, R. 1980: "Comment on Harris Cultural Materialism" Human Ecology v.8, n.2: 171-175.

RITA-FERREIRA, A. 1960: "Labour Emigration Among the Mozambique Thomga" Africa, abril: 142-152.

ROBNIK, Eugene E.; DIENER, P.; NONINI, D. 1978a: "The Dialectics of the Sacred Cow: Ecological Adaptation Versus Political Appropriation in the Origins of India's Sacred Cattle Complex" Dialectical Anthropology n.3: 221-241.

ROBNIK, Eugene E.; DIENER, P. 1978b: "Ecology, Evolution and the Search of Cultural Origins. The Question of Islamic Pig Prohibition" Current Anthropology n.19: 493-540.

ROBNIK, Eugene E. 1979: "Comment on Frederick Simoons' 'Questions in the Sacred Cow Controversy'" Current Anthropology v.20, n.3: 486-488.

--- 1981: "Comment on Freed and Freed's 'Sacred Cows and Water Buffalo in India: The Uses of Ethnography'" Current Anthropology v.22, n.5: 498.

--- 1982: "Comment on Harris' 'Bovine Sex and Species Ratios in India'" Current Anthropology, v.23: 379-380.

ROMNEY, A.K.; BERNARD, H.R.; PELTO, P.J.; WERNER, O.; BOSTER, J.; JOHNSON, A.; EMBER, C.R.; KASAKOFF, A. 1986: "The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology" Current Anthropology v.27, n.4: 382-396.

ROSS, Eric B. 1978: "Food Taboos, Diet, and Hunting Strategy: The Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology" Current Anthropology v.19: 1-36.

--- (ed.) 1980: Beyond the Myths of Culture: Essays in Cultural Materialism, Nueva York, Academic Press.

--- 1986: "An Overview of Trends in Dietary Variation from Hunter-Gatherer to Modern Capitalist Societies" en Harris, M. y Ross, E.B. (eds.) Food and Evolution. Toward a Theory of Human Food Habits, pp.: 7-55, Filadelfia, Temple University Press.

ROSSI, Ino 1976: "Comment on Allen H. Berger 'Structural and Eclectic Revisions of Marxist Strategy: A Cultural Materialist Critique'" Current Anthropology v.17, n.2: 298.

ROTSTEIN, Abraham 1961: "A Note on the Surplus Discussion" American Anthropologist v.63: 561-562.

RUIJTER, A. de 1976: "Comment on Allen H. Berger 'Structural and Eclectic Revisions of Marxist Strategy: A Cultural Materialist Critique'" Current Anthropology v.17, n.2: 297.

--- 1981: "Comment on Richard N. Adams 'Natural Selection, Energetics and Cultural Materialism'" Current Anthropology v.22, n.6: 612-613.

SAHLINS, Marshall D. 1964: "Culture and Environment: The Study of Cultural Ecology" en Sol Tax (ed.) Horizons of Anthropology , pp.: 132-147, Chicago, Aldine.

--- 1973: "Economic Anthropology and Anthropological Economics" en Morton Fried (ed.) Explorations in Anthropology , pp.: 274-288, Nueva York, T.Y. Crowell.

--- 1976a: "Comment on Allen H. Berger 'Structural and Eclectic Revisions of Marxist Strategy: A Cultural Materialist Critique'" Current Anthropology v.17, n.2: 298-300.

--- 1976b: Cultural and Practical Reason, Chicago, University of Chicago Press.

--- 1978: "Culture as Protein and Profit" New York Review of Books 23 de noviembre: 45-53.

--- 1979: "'Cannibals and Kings' An Exchange. Sahlins Replies" New York Review of Books, 28 de junio: 53-54.

SANDERSON, S.K. 1978: "Comment on Harris Cannibals and Kings" Contemporary Sociology, v.7, n.3: 366-367.

SCHIFFER, Michael B. 1976: "Archaeology as Behavioral Science" American Anthropologist v.77: 836 - 848.

--- 1983: "Comment on Harris Cultural Materialism" American Antiquity, v.48, n.1: 190-194.

SCHNEIDER, H.K. 1971: "Comment on Alan Heston 'An Approach to the Sacred Cow of India'" Current Anthropology v.12, n.2: 205-206.

SCHNEIDER, Jane 1978: "Peacocks and Penguins: The Political Economy of European Cloth and Colors" American Ethnologist, n.5: 413-447.

SCHWABE, Calvin W. 1979: "Comment on Frederick Simoons' 'Questions in the Sacred Cow Controversy'" Current Anthropology v.20, n.3: 488-489.

SCHWARTZBERG, Joseph E. 1979: "Comment on Frederick Simoons' 'Questions in the Sacred Cow Controversy'" Current Anthropology, v.20, n.3: 489.

SERVICE, Elman 1968a: "The Prime-Mover of Cultural Evolution" Southwestern Journal of Anthropology v.24:396-409.

--- 1968b: "On Harris' The Rise of Anthropological Theory" Natural History Magazine, diciembre 1968.

SHARMA, Ursula M. 1981: "Comment on Freed and Freed's 'Sacred Cows and Water Buffalo in India: The Uses of Ethnography'" Current Anthropology v.22, n.5: 498-499.

SILVA, N.D.; SOARES, G.A.D. 1987: "Urbanization, Race, and Class in Brazilian Politics" Latin American Research Review, v.22, n.2: 155-176.

SIMOONS, Frederick J. 1979: "Questions in the Sacred Cow Controversy" Current Anthropology v.20, n.3: 467-476.

SIPES, Richard 1973: "War, Sports, and Aggression: An Empirical Test of Two Rival Theories" American Anthropologist v.75: 64-86.

SOARES, G.A.D.; SILVA, N.D. 1987: "Urbanization, Race, and Class in Brazilian Politics" Latin American Research Review, v.22, n.2: 155-176.

SOFUE, Takao. 1968: "C.A. Book Review of Marvin Harris' The Rise of Anthropological Theory" Current Anthropology n.9: 528.

STANIFORD, P. 1976: "Cultural Materialism. Which is Witch" Current Anthropology v.17, n.2: 329-330.

STEIN, William W. 1976: "Comment on Allen H. Berger: 'Structural and Eclectic Revisions of Marxist Strategy: A Cultural Materialist Critique'" Current Anthropology, v.17, n.2: 300.

SURYANARAYANA, M. 1979: "Comment on Frederick Simoons' 'Questions in the Sacred Cow Controversy'" Current Anthropology v.20, n.3: 489-490.

SUTTLES, Wayne 1965: "Comment on Harris' 'The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle'" Current Anthropology n.7: 63.

SYMANSKI, R. 1981: "The Superorganic in American Cultural Geography. Critique" Annals of the Association of American Geographers, v.71, n.2: 287-289.

TAVRIS, Carol 1975: "A Conversation with Marvin Harris" Psychology Today, enero: 61-69.

TEMPRANO, Emilio; CARD, Julio 1985: Disquisiciones antropológicas Madrid, Istmo, 492 pp.

TU ER-WEI, John 1968: "C.A. Book Review of Marvin Harris' The Rise of Anthropological Theory" Current Anthropology n.9: 528.

VANALLSBURG, J.B.; MORRISSEY, M. 1981a: "Comment on Harris Cows, Pigs, Wars and Witches" Review of Radical Political Economics v.13, n.2: 56-58.

--- 1981b: "Comment on Harris Cannibals and Kings" Review of Radical Political Economics v.13, n.2: 58-60

VARGAS, Ernest A. 1985: "Cultural Contingencies: A Review of Marvin Harris's Cannibals and Kings" Journal of the Experimental Analysis of Behavior v.43, n.3: 419-428.

VAYDA, Andrew P. 1965: "Comment on Marvin Harris' 'The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle'" Current Anthropology n.7: 63.

--- 1984: "Comment on Drew Westen 'Cultural Materialism: Fodder for Thought or Bum Steer'" Current Anthropology v.25, n.5: 651.

WAGNER, P.L. 1979: "Comment on Frederick Simoons' 'Questions in the Sacred Cow Controversy'" Current Anthropology v.20, n.3: 490.

WALLACE, Anthony F.C. 1980: "Comment on Harris' Cultural Materialism" American Anthropologist n.2: 423-426.

WATSON, L.F. 1968: "C.A. Book Review of Marvin Harris' The Rise of Anthropological Theory" Current Anthropology n.9: 528-529.

WEIL, Jim 1981: "Comment on Richard N. Adams 'Natural Selection, Energetics and Cultural Materialism'" Current Anthropology v.22, n.6: 618-619.

WEIZMANN, Howard 1974: "More on India's Sacred Cattle" Current Anthropology, v.15, n.3: 321-323.



WELLMANN, Imre 1971: "Comment on Alan Heston 'An Approach to the Sacred Cow of India'" Current Anthropology v.12, n.2: 206.

WERNER, Oswald; FISHER, Lawrence E. 1978: "Explaining Explanation: Tension in American Anthropology" Journal of Anthropological Research v.34: 194-218.

WERNER, O; BERNARD, H.R.; PELTO, P.J.; BOSTER, J.; ROMNEY, A.K.; JOHSON, A.; EMBER, C.R.; KASAKOFF, A. 1986: "The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology" Current Anthropology v.27, n.4: 382-396.

WESTEN, Drew 1984a: "Cultural Materialism: Food for Thought or Bum Steer?" Current Anthropology v.25, n.5: 639-653.

--- 1984b : Self and Society: Narcissism, Collectivism and the Development of Morals, Cambridge, Cambridge University Press.

--- 1985: "On Westen on Cultural Materialism. Reply" Current Anthropology v.26, n.4: 531-532.

WETHERIN, R.K. 1972: "Comment on Marvin Harris' Culture, Man and Nature. An Introduction to General Anthropology" American Journal of Physical Anthropology v.37, n.3: 411-413.

WILSON, Walter S. 1968: "C.A. Book Review of Marvin Harris' The Rise of Anthropological Theory" Current Anthropology n.9: 529.

WILSON LIBRARY BULLETIN 1981: "Comment on Harris' America Now" Wilson Library Bulletin v.56, n.4: 307.

WOLF, E.R. 1982: "Comment on Harris' Cultural Materialism" Compara-

tive Studies in Society and History v.24, n.1 : 148-152.

ZWANN, Anton G.L. 1976: "Comment on Allen H. Berger 'Structural and Eclectic Revisions of Marxist Strategy: A Cultural Materialist Critique'" Current Anthropology v.17, n.2: 301.

#### BIBLIOGRAFIA ORDENADA POR TEMAS

##### ANTROPOLOGIA TEORICA

Adams, R.N. 1981; Akhmanova, O. 1968; Altschuler, M. 1968 y 1970; Bean, S.S. 1979; Beidelman, T.O. 1982; Berger, A.H. 1976; Bernardi, B. 1968; Blacking, J. 1974; Bloch, M.E.F. 1976; Bouzek, J. 1968; Berger, H.G. 1974; Burling, R. 1984; Burridge, K.O.L. 1968; Cardin, A. 1985; Case, Ch.C. 1972; Cohen, R. 1984; Curtin, R.A. 1981; Chibnik, M. 1981; Davis, W.M. 1981; Dias, J. 1968; Diener, P. 1981 y 1984; Dunnell, R.C. 1981; Durbin, M.A. 1972; Ehrenreich, J. 1981 y 1984; Ember y Kasakoff 1986; Fergusn R.B. 1980; Fisher, L.E. y Werner, O. 1978; Frankel, J.J. 1970; Freeman, D. 1970 y 1974; Friedman, J. 1974; Friedman, J., Ekholm, K. 1981; Gadgil, M. 1984; Geertz, C. 1973; Genovés, S. 1974; Gómez, P. 1983; Goodenough, W. 1970; Haas, J. 1977; Halbar, B.J. 1984; Hardman, M.J. 1985; Harrison 1986; Heinen, D. 1975; Heyduk, D. 1974; Hill, T.W. 1984; Howard, A. 1968; Hyden 1986; Jarviæ, I.C. 1975 y 1976; Johnson, A. 1984; Joseph, R. 1984; Klaus, H.G. 1983; Kowalewski, S.A. 1979; Lamb, N.P. 1974; Lévi-Strauss, C. 1972 y 1976; Lloyd, K.E. 1985; Magnarella, P.J. 1982 y 1984; Magubane, B. 1981; Malagodi 1986; Martínez, U. 1978; Mcfee, M. 1968; Mckinley, R. 1981 y 1982; Marshall, D.S. 1968; Merrifield, W.R. 1968, Montagu, A.1979, Morrissey, M. 1981; Naoki,

K. 1979; Oakes, G. 1981; O'Neill, J. 1976; Painter, M. 1984; Parker, R. 1981; Paul, R.A. 1976; Pearson, H. 1957; Pennypacker 1986; Prattis, J.I. 1981; Price, B.J. 1982, Pryor, F.L. 1980; Raulet, H. M. 1968; Richerson, F.J. 1980; Rossi, I. 1976; Rotstein, A. 1961; Ruitjer, A. 1976, 1981; Sahlins, M.D. 1976 a y b, 1973; Schiffer, M. B. 1975, 1983; Service, E. 1968 a y b; Sofue, T. 1968; Staniford, P. 1976; Stein, W.W. 1976; Tu Er-Wei, J. 1968; Vargas, E.A. 1985; Vayda, A.P. 1984; Wallace, A.F.C. 1980; Watson, L.F. 1968; Weil, J. 1981; Westen, D. 1984 a y b, 1985; Wetherin, R.K. 1972; Wilson, W. S. 1968; Wolff, E.R. 1982; Zwaan, A.C.L. 1976.

#### VACA SAGRADA DE LA INDIA

Abruzzi, W.S. 1982; Adams, R.N. 1982; Azzi, C. 1974; Batra, S.M. 1979 y 1982; Bennett, J.W. 1967 y 1971; Bose, N.K. 1965; Castilla, F. 1982; Coe, M. 1978; Crotty, R. 1982; Chibnik 1982; Dandekar, V.M. 1968 a y b; Diener, P. 1978, 1979, 1981; Doherty, U.S. 1982; Eichinger, G. 1979; Freed, S.A. y Freed, R.S. 1981 y 1982; Friedman, J. 1974; Fruehling, R.T. 1982; Hamilton, J.W. 1971; Heston, A. 1971, 1979; Hoffpauir, R. 1979; Horowitz, M.M. 1971; Klass, M. 1965; Leeds, A. 1978 y 1985; Lodrick, D.O. 1979; MacLachlan, M.D. 1982; Malik, S.L. 1979; Mencher, J.P. 1965, 1971; Mey, W.E. 1979; Mishra, S.N. 1973, 1978, 1979; Nag, M. 1971; Nash, M. 1971; Nonini, D.M. 1981, 1982; Oberg, K. 1965; Odend'hal, S. 1972, 1979 y 1982; Opler, M.K. 1965; Palmieri, R.P. 1979; Pimentel, D. 1979; Prasada, D.L. 1982; Raj, K.N. 1969, 1971; Robkin, E. 1979, 1981, 1982; Sahlins, M.D. 1964; Schneider, H.K. 1971; Schwabe, C.W. 1979; Schwartzberg, J.E. 1979; Sharma, U.M. 1981; Simoons, F.J. 1979; Suryanarama, M. 1979; Suttles, W. 1965; Vayda, A.P. 1965; Wagner, P.L. 1979; Wezmann, H. 1974; Wellmann, I. 1971.

#### OTROS ENIGMAS DIETETICOS

Chibnik, M. 1984; Cohen, M.N. 1986; Good, K.R. 1986; Lieberman, L. S. 1986, Ross, E.B. 1986; Alland, A. 1975; Castilla, F. 1982; Diener, P. 1978; Sahlin, M. 1978 y 1979; Castille, G.P. 1980; Garn S.M. 1970 y 1979; Ortiz de Montellano, B.R. 1978.

#### GUERRA, INFANTICIDIO Y SUPREMACIA MASCULINA

Gross, D.R. 1975, Hirschfeld, L.A. 1978; Lancaster 1978; Lizot, J. 1977; Norton, H.H. 1978; Sipes, R. 1973; Good, K.R. 1986.

#### OTROS

Chaffin, T. 1982; Finkel, D. 1982; Ragsdale, J.W. 1982; Wilson Library Bulletin 1981; Rita-Ferreira, A. 1960, Conrad, G.W. 1981a y b; Isbell, W.H. 1978 y 1981; Paulsen, A.C. 1976, 1981; Epstein, D.G. 1973; Soares y Silva, 1987.

## OTRA BIBLIOGRAFIA

ALBIAC, Gabriel; BUENO, Gustavo; RODRIGUEZ, Julio 1974: "Sobre Althusser: el 'corte epistemológico'" Sistema n.7: 11-135.

ANDRESKI, Stánislav 1972: Social Sciences as Sorcery, Londres, André Detuch Ltd. Las ciencias sociales como forma de brujería, Madrid, Taurus, 1973, 289 pp.

APEL, Karl Otto 1967: Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften, Dordrecht Holanda, D. Reidel Publishing Company.

ASIN PALACIOS, Miguel 1927-1932: Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas, Madrid, Real Academia de la Historia, 5 vól.

BARKER, Roger; WRIGHT, Herbert 1955: Midwest and Its Children Nueva York, Harper & Row.

BARNOUW, Victor 1978: An Introduction to Anthropology: Ethnology, Nueva York, The Dorsey Press.

BATES, Daniel G.; PLOG, Fred; JOLLY, Clifford J. 1976: Anthropology: Decisions, Adaptation and Evolution, Nueva York, Alfred A. Knopf.

BERNAL, John D. 1954: Science in History, Londres, C.A. Watts & Co. Ltd. 2ª ed. 1957, 3ª ed 1964. Traducción española de la tercera edición inglesa Historia Social de la Ciencia, Barcelona, Península, 1967, 2 t.

BERTALANFFY, L. von 1945: "Zu einer allgemeinen Systemlehre" Deutsche Zeitschrift für Philosophie, v.18, n. 3/4. Versión inglesa "An Outline of General System Theory" British Journal of the Philosophy of Science, n.1, 1950. Resumido en General System Theory. Foundations, Development, Applications cap. 3º, Nueva York, George Braziller Inc. 1968 y 1971. Versión española de este libro en Madrid, F.C.E., 1976.

BINFORD, Lewis 1972: An Archaeological Perspective, Nueva York, Seminar Press.

BOULDING, Kenneth E. 1973: The Economy of Love and Fear, Belmont, Ca.: Wadsworth. Traducción española La economía del amor y del temor, Madrid, Alianza, 1976.

BRAUD, Myles (ed.) 1976: The Nature of Causation, University of Illinois Press.

BRIDGMAN, Percival 1927: The Logic of Modern Physics, Nueva York, McMillan.

BRUNSWIK, Egon 1950: "The Conceptual Framework of Psychology" International Encyclopedia of Unified Science, v.1, n.1: 102 pp. Chicago, The University of Chicago Press.

- BUENO, Gustavo 1970a: El papel de la filosofía en el conjunto del saber, Madrid, Ciencia Nueva, 319 pp.
- 1970b: "Prólogo", Eugenio Tria's Metodología del pensamiento mágico, pp.:9-36, Barcelona, Edhasa.
- 1971a: Etnología y Utopía, 1ª ed. Valencia, Azanca, 159 pp. 2ª ed., con "epílogo", Madrid, Jucar, 1987, 234 pp.
- 1971b: "Prólogo", V. de Magalhaes-Vilhena Desarrollo científico, técnico y obstáculos sociales al final de la antigüedad, pp. 9-28, Madrid, Ayuso.
- 1972a: Ensayo sobre las categorías de la economía política, Barcelona, La Gaya Ciencia, 203 pp.
- 1972b: Ensayos materialistas, Madrid Taurus, 473 pp.
- 1972c: "El concepto de 'implantación de la conciencia filosófica'. Implantación gnóstica e implantación política" Homenaje a Aranguren, pp. 37-71, Madrid Revista de Occidente.
- 1974a: La metafísica presocrática, Oviedo, Pentalfa, 367 pp.
- 1974b: "Los 'Grundrisse' de Marx y la 'Filosofía del espíritu objetivo' de Hegel" Sistema, n.4: 35-46.
- 1974c: "Sobre Althusser: el 'corte epistemológico'" Sistema, n.7: 131-135.
- 1976a: Estatuto gnoseológico de las ciencias humanas Fundación Juan March, 6 ts., 3040 pp (inédito).
- 1976b: Idea de ciencia desde la teoría del cierre categorial, Santander, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 88 pp.
- 1977: "Cuestiones sobre teoría y praxis" Teoría y praxis. Actas del XII congreso de filósofos jóvenes, pp. 47-72, Valencia, Fernando Torres.

- BUENO, Gustavo 1978a: "Sobre el poder" El Basilisco, n.1: 120-125.
- 1978b: "Reliquias y relatos" El Basilisco, n.1: 5-17
- 1978c: "Conceptos conjugados" El Basilisco, n.1: 88-93
- 1978d: "Discurso" El Basilisco, n.2: 75-79.
- 1978e: "En torno al concepto de 'ciencias humanas'." La distinción entre metodologías  $\alpha$ operatorias y  $\rho$ operatorias" El Basilisco, n.2: 12-47.
- 1978f: "Determinismo cultural y materialismo histórico" El Basilisco, n.4: 4-29.
- 1978g: "Cultura" El Basilisco, n.4: 64-67.
- 1978h: "Sobre la intolerancia" El Basilisco, n.4: 80-93.
- 1978i: "Sobre el concepto de 'espacio antropológico'" El Basilisco, n.5: 57-70. Reeditado en Jesús Muga y Manuel Cabada (eds.) Antropología filosófica: planteamientos, Madrid, Luna ediciones, 1984, pp.209-241.
- 1978j: "Las fuerzas del trabajo y las fuerzas de la cultura" Argumentos, n.8: 29-40.
- 1978k: "La República de Platón y el Archipiélago Gulag" Alborá, n.0: 31-34.
- 1978l: "Prólogo" Ramón Alvarez La idea de causalidad estructural, pp. 11-17, León, Colegio Universitario.
- 1979a: "Operaciones autoformantes y heteroformantes. Ensayo de un criterio de demarcación gnoseológica entre la lógica formal y la matemática (I)" El Basilisco, n.7: 16-39. Idem (II): El Basilisco, n.8: 4-25.
- 1979b: "Crítica a Ferrater Mora, José, De la materia a la razón (alianza)" El Basilisco, n.7: 103.



- 1979c: "Lo que queda de España, de Federico Jiménez Lo-  
santos" El Basilisco, n.7: 96-100.
- 1979d: "Respuesta al problema propuesto en el número  
siete de El Basilisco" El Basilisco, n.8: 95-96.
- 1979e: "Crítica a Abellán, José Luis, La historia crí-  
tica del pensamiento español" El Basilisco, n.8: 101-104.
- 1979f: Imagen, símbolo y realidad (cuestiones previas  
metodológicas ante el XVI congreso de filósofos jóvenes)  
Oviedo, Universidad, 26 pp. (policopiado).
- 1980a: El individuo en la Historia. Comentario a un  
texto de Aristóteles, Póética 1451b, Oviedo, servicio de  
publicaciones de la universidad, 112 pp.
- 1980b: "Imagen, símbolo, realidad" El Basilisco, n.9:  
57-74.
- 1980c: "Respuesta al profesor Llana" El Basilisco  
n.9: 78.
- 1980d: "Hacia un concepto de cultura asturiana", pró-  
logo a Francisco González Guía de la cultura asturiana,  
pp.: 7-20, Gijón, Silverio Cañada ed.
- 1980e: "Análisis del Protágoras de Platón" en Platón  
Protágoras, pp. 17-84, Oviedo, Pentalfa, 237 pp.
- 1981a: "Psicoanalistas y epicureos. Ensayo de introduc-  
ción del concepto antropológico de heterías soteriológicas"  
El Basilisco, n.13: 12-39.
- 1981b: "Crítica a un crítico de Pilar Palop" El Basilis-  
co, n.12: 69-70.
- 1981c: "Introducción a la monadología de Leibniz" en Leib-  
niz Monadología, pp.: 11-47, Oviedo, Pentalfa, 157 pp.

- BUENO, Gustavo 1982a: "Gnoseología de las ciencias humanas" Actas del I congreso de teoría y metodología de las ciencias Oviedo, Pentalfa, pp. 315-349.
- 1982b: "El cierre categorial aplicado a las ciencias físico-químicas" Actas del I congreso de teoría y metodología de las ciencias, Oviedo, Pentalfa, pp.: 101-175.
- 1982c: "Reflexiones sobre la función de la filosofía moral en el bachillerato" El Basilisco, n.14: 90-94.
- 1982d: "Prefacio" Julián Velarde Lógica formal, Oviedo, Pentalfa, pp.: 9-30.
- 1983a: "La finalidad en las ciencias históricas y el materialismo histórico" ponencia presentada al II congreso de teoría y metodología de las ciencias, Oviedo (próxima publicación Actas)
- 1983b: "Sobre el significado de la verdad biológica de los teoremas de Mendel" ponencia presentada al II congreso de teoría y metodología de las ciencias, Oviedo (próxima publicación Actas)
- 1984a: "Ensayo de una teoría antropológica de las ceremonias" El Basilisco, n.16: 8-38.
- 1984b: "Crítica a los libros de Copérnico, Newton, Helvetius y Kant en Editora Nacional" El Basilisco, n.16: 84-86.
- 1985a: El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión, Oviedo, Pentalfa.
- 1985b: "Para un análisis gnoseológico de la psicología cognitiva" Estudios de psicología, n.22: 103-113.
- 1985c: "Prólogo" en Lorenzo Martínez El racionalismo y los problemas del método, pp.: 9-15, Madrid, Cincel.

BUENO, Gustavo 1985d: "Lenguaje geométrico y física en Newton" ponencia presentada al III congreso de teoría y metodología de las ciencias, Gijón (Actas, próxima edición).

BUENO, Gustavo; HIDALGO, Alberto; IGLESIAS, Carlos 1987a: Simploké. Filosofía 3ª de B.U.P., Madrid, Jucar, 543 pp.

BUENO, Gustavo 1987b: "Epílogo" a la segunda edición de Etnología y utopía, pp. 161-234, Madrid, Jucar.

--- 1987c: "La nariz de Cleopatra" Saber leer, n.3: 10-11.

--- 1987d: "Sobre la situación actual del pensamiento español" El Independiente

--- 1987e: "Reducción, reduccionismo" (manuscrito inédito).

--- 1987f: "Materia" próxima aparición en Enzyklopädisches Wörterbuch des philosophischen Wissens, Alemania Occ.

--- 1987g: "Todo y parte" próx. aparición en Enzyklopädisches Wörterbuch des philosophischen Wissens, Alemania Occ.

--- 1987h: "Holismo" próxima aparición en Enzyklopädisches Wörterbuch des philosophischen Wissens, Alemania Occ.

--- 1987i: "Causalidad" en Reyes, Román (ed.) Terminología científico-social. Aproximación crítica, Barcelona, Anthropos.

--- 1987j: "Gustavo Bueno entrevista a Marvin Harris" Mono-bloc, n.1: 15-23, Gijón.

--- 1988a: "Ensayo de reconstrucción de la distinción emic/etic de Pike" próxima aparición en Jucar

BUHLER, Karl 1934: Sprachtheorie, Jena, Gustav Fischer. Traducción española Teoría del lenguaje, Madrid, Revista de Occidente, 1ª ed. 1950, 2ª ed. 1967, 622 pp.

BUNGE, Mario 1969: La investigación científica, Barcelona Ariel.

--- 1980: Epistemología, Barcelona, Ariel.

CAMPBELL, Donald T. 1965: "Variation and Selective Retention in Sociological Evolution" Social Change in Developing Areas, H.R. Baninger et al. (eds.), pp.: 19-49, Cambridge, Mass.

CARNAP, R. 1934: Logische Syntax der Sprache, Wien, Springer. Versión onglesa The Logical Syntax of Language, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1937.

CASTANEDA, Carlos 1968: The Teachings of Don Juan (A Yaqui Way of Knowledge), Nueva York, Ballantine Books. Traducción española Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de de conocimiento, Méjico, F.C.E. 1974.

COHEN, Mark Nathan 1977: The Food Crisis in Prehistory. Overpopulation and the Origins of Agriculture, Yale University Press. La crisis alimentaria de la Prehistoria Madrid, Alianza, 1981, 327 pp.

COWGILL, George L. 1975: "On Causes and Consequences of Ancient and Modern Population Changes" American Anthropologist, n.77: 505-525.

CRUZ HERNANDEZ, Miguel 1957: Filosofía hispanomusulmana Madrid, Asociación española para el progreso de las ciencias, t.1, 422pp.

CHAGNON, Napoleon 1968a: The Fierce People, Nueva York Holt, Rinehart and Winston.

--- 1968b: "Yanomamo Social Organization and Warfare" en Morton Fried et al. (eds.) War: The Anthropology of Armed Conflict and Affression, pp. 109-159, Nueva York, Doubleday.

--- 1974: Studying the Yanomamo, Nueva York Holt, Rinehart and Winston.

CHILDE, V. Gordon 1946: What Happened in History, Nueva York, Pelican. Traducción española Qué sucedió en la historia, Buenos Aires, Siglo XXI.

--- 1951a: Social Evolution, Nueva York, Henry Schuman. Traducción española La evolución social, Madrid, Alianza, 1973.

--- 1951b: Man Makes Himself, Nueva York, New American Library Mentor ed. Los orígenes de la civilización, México, F.C.E., 1954.

CHOMSKY, Noam 1959: "Verbal Behavior. By B.F. Skinner" Language v.35, n.1: 26-58. Reimpreso con el n. A-34 en las Bobbs-Merrill Reprint Series in the Social Sciences; en J. A. Fodor y J. J. Katz 1964 The Structure of Language: Readings in the Philosophy of Language, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall Inc.; reimpreso en L. A. Jakobovitz y M. S. Miron 1967 Readings in the Psychology of Language, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall Inc. Traducción española en Chomsky et al. ¿Chomsky o Skinner? La génesis del lenguaje, pp.: 21-85, Barcelona, Fontanella, 1977.

DANIEL, Glyn 1960: The Idea of Prehistory, Londres, C. A. Watts & Co. Traducción española El concepto de Prehistoria Barcelona, Labor, 1968.

DARLINGTON, C.D. 1968: The Evolution of Man and Society, Londres, George Allen and Unwin. Traducción española Evolución del hombre y de la sociedad, Madrid, Aguilar, 1974, 790 pp.

DARWIN, F. 1887-1888: The Life and Letters of Charles Darwin, Londres, John Murray, 3 vols. Volúmen 1º reeditado en Nueva York, Appleton 1904. Volúmen 2º reeditado en Nueva York, Basic Books, 1959.

DARYLL FORDE; RADCLIFFE BROWN (comps.) 1950: African Systems of Kinship and Marriage, Londres, Oxford University Press. Traducción española Sistemas africanos de parentesco y matrimonio, Barcelona, Anagrama, 1982.

DEHAVENON, A. L.; DEHAVENON, H. M. s/f: Hierarchical Behavior in Domestic Groups: A Videotape Analysis, Mimeo.

DILTHEY, Wilhelm 1883: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Einführung in die Geisteswissenschaften, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

DITTMER, Kunz 1954: Etnología general, Méjico, F. C. E., 1960, 340 pp.

EMBER, Carol R.; EMBER, Melvin 1973: Anthropology, Nueva York, Appleton-Century-Crofts.

ENGELS, Frederic; MARX, Karl 1845-46: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie. La ideología alemana. Crítica de la nueva filosofía alemana, Montevideo, Ediciones pueblos unidos, 746 pp.

FARRINGTON, Benjamín 1946: Head and Hand in Ancient Greece, Londres. Pitman & Sons Ltd. Traducción española Mano y cerebro en la Grecia antigua, Madrid, Ayuso, 1974, 189 pp.

--- 1969: Science in Antiquity, Londres, Oxford University Press. Traducción española Ciencia y filosofía en la antigüedad, Barcelona, Ariel, 1ª ed 1971, 223 pp.

FERNANDEZ, Tomás R. 1976: "Cierre categorial" en Quintanilla, M.A. Diccionario de filosofía contemporánea, pp.: 82-86, Salamanca, Ed. Sígueme.

FERRATER MORA, José 1979: Diccionario de filosofía, Madrid, Alianza, 1979 y ediciones posteriores, 4 ts.

FESTER, Charles B.; SKINNER, B.F. 1957: Schedules of Reinforcement, Nueva York, Appleton-Century-Crofts.

FISHER, Lawrence; WERNER, O 1978: "Explaining Explanation: Tension in American Anthropology" Journal of Anthropological Research, n.34: 194-218.

FORD, C.S.; MURDOCK, George P.; HUDSON, A.E.; et al. 1961: Outline of Cultural Materials, New Haven, Human Relations Area Files.

FORD FOUNDATION AGRICULTURAL PRODUCTIONS TEAM 1959: Report on India's Food Crisis and Steps to Meet It, Nueva Delhi, Ministerio de Alimentación y Agricultura y Ministerio de Desarrollo Comunitario y Cooperación del gobierno de la India.

FRAKE, C. 1964: "Notes on Queries in Anthropology" American Anthropologist, v.66: 132-145.

FRANKE, Richard W. 1986: "The Effects of Colonialism and Neocolonialism on the Gastronomic Patterns of the Third World" en Harris y Ross (eds.) Food and Evolution: Toward a Theory of Human Food Habits, pp.: 455-481, Philadelphia, Temple University Press.

FRAZER, James 1922 (1907-1914): The Golden Bough, Nueva York, The Macmillan Company. La rama dorada, Méjico, F.C.E., 1944.

FREED, Stanley A.; FREED, Ruth S. 1972: "Cattle in a North Indian Village" Ethnology n.11: 399-408.

FREITAG, Sandra B. 1980: "Sacred Symbol as Mobilizing Ideology: The North Indian Search for a 'Hindu' Community" Comparative Studies in Society and History, v.22: 597-625.



FREYRE, Gilberto 1956: The Masters and the Slaves, Nueva York, Alfred A. Knopf.

--- 1963: New World in the Tropics: The Culture of Modern Brazil, Nueva York, Vintage.

FUENTES ORTEGA, Juan Bautista 1985a: "El aprendizaje como contexto determinante de la psicología: algunas observaciones histórico-epistemológicas", ponencia presentada a las II Jornadas de psicología ("Revisión de la psicología del aprendizaje"), Oviedo (81 pp. mecanografiadas).

--- 1985b: "El segundo sistema de funciones como marco definitorio de la escala psicológica" Estudios de psicología n.22: 53-99.

--- 1985c: El problema de la construcción científica en psicología: análisis epistemológico del campo de la psicología científica, tesis doctoral dirigida por José Luis Pinillos, Madrid, Univ. Complutense.

--- 1987: El conductismo como filosofía (próxima publicación, 158 pp. mecanografiadas).

GROSS, Daniel (ed.) 1973: Peoples and Cultures of South America, Garden City, Doubleday.

GULATI, Leela 1981: Profiles in Female Poverty. A Study of Five Poor Working Women in Kerala, Oxford, Nueva York, Toronto, Sidney, Paris, Frankfurt, The Pergamon Press, 179 pp.

GUY, Alain 1974: "Le matérialisme critique et socialiste

de Gustavo Bueno" Penseurs hétérodoxes du monde hispanique  
pp. 311-328, Univ. Toulouse-Le Mirail.

HADDON, Alfred C. 1910: History of Anthropology, Nueva York,  
G.P. Putnam's & Sons. Reeditado en Nueva York, A.M.S. Press,  
1974, 206 pp.

HAVILAND, William A. 1974: Anthropology, Nueva York, Holt,  
Rinehart and Winston.

HIDALGO, Alberto 1978: "El 'Sistema' de la Teoría General  
de los Sistemas. Reexposición crítica" El Basilisco n.1:  
57-63.

--- 1984a: "La biología molecular ¿revolución o cierre?"  
Actas del II Congreso de Teoría y Metodología de las Cien-  
cias, t.II, pp. 293-309, Oviedo, Pentalfa, S.A.F.

--- 1984b: "Gustavo Bueno Martínez" en Dictionnaire des  
Philosophes, t.1, pp. 419-421, Paris, Presses Universi-  
taires de France.

HIDALGO, Alberto; BUENO, Gustavo; IGLESIAS, Carlos 1987:  
Simploké. Filosofía 3ª de B.U.P., Madrid, Jucar, 543 pp.

HOLLAND, J. G.; SKINNER, B.F. 1961: The Analysis of Beha-  
viour, Nueva York, MacGraw-Hill.

HUDSON, A.E.; MURDOCK, G.P.; FORD, C.S.; et al. 1961:  
Outline of Cultural Materials, New Haven, Human Relations  
Area Files.

HUISMAN, D. (dir.) 1984: Dictionnaire des Philosophes, Paris, Presses Universitaires de France.

IGLESIAS, Carlos; HIDALGO, Alberto; BUENO, Gustavo 1987: Simploké. Filosofía 3ª de B.U.P., Madrid, Jucar, 543 pp.

JOLLEY, Clifford J.; PLOG, Fred; BATES, Daniel G. 1976: Anthropology: Decisions, Adaptation, and Evolution, Nueva York, Alfred A. Knopf.

KEESING, Roger M.; KEESING, Felix M. 1971: New Perspectives in Cultural Anthropology, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.

KLUCKHOHN, F. 1949: Mirror for Man, Nueva York, Mc. Graw Hill.

KLUCKHOHN; KROEBER, A. 1963: Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions, Nueva York, Random House (original en Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, n.1, 1952, Harvard Univ.).

KOTTAK, Conrad Phillip 1978: Anthropology: The Exploration of Human Diversity, Nueva York, Random House.

KROEBER, Alfred 1917: "The Superorganic" American Anthropologist, n.19: 163-213.

KROEBER, A.; KLUCKHOHN 1963: Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions, Nueva York, Random House (original en Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, n.1 Harvard Univ.)

LANE, Ann (ed.) 1971: The Debate Over Slavery, Urbana, University of Illinois Press.

LEGROS, Domimique 1979: "Chance, Necessity and Mode of Production: A Marxist Critic of Cultural Evolutionism" en James Silverberg (ed.) Mode of Production, Nueva York, Queens College Press.

LEVI-STRAUSS, Claude 1958: Antropologie structurale, Paris, Plon. Antropología estructural, Buenos Aires, Eudeba  
--- 1962: La pensée sauvage, Paris, Plon. El pensamiento salvaje, Méjico, F.C.E., 1964, 413 pp.  
--- 1974: "Structuralism and Ecology" en A. Weiss (ed.) Reading in Anthropology, pp.: 226-233, Guilford, Conn: Dushkim.

LEWIN, Kurt 1966: Principles of Topological Psychology Nueva York, McGraw Hill.

LODRICK, Deryck O. 1980: Sacred Cows, Sacred Places: Origins and Survivals of Animal Homes in India, Berkeley y Los Angeles, University of California Press.

LOTKA, A. 1922: "Contribution to the Energetics of Evolution" Proceedings of the National Academy of Sciences, n.8: 151-154.

MALINOWSKI, Bronislav 1944: A Scientific Theory of Culture Chapel Hill, University of North Carolina Press. Traducción

española Una teoría científica de la cultura, Barcelona, Edhasa, 1970.

MANDELBAUM, David G. 1956: "The Study of Complex Civilizations" Current Anthropology William L. Thomas (jr.) ed. : 203-225.

MARTINEZ VEIGA, Ubaldo 1978: Antropología ecológica, La Coruña, Ed. Adara, 246 pp.

MARX, Karl; ENGELS, Frederic 1845-46: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutsche Philosophie. Traducción española La ideología alemana. Crítica de la nueva filosofía alemana, Montevideo, Ediciones pueblos unidos, 746 p.

MARX, Karl 1859: Zur kritik der politischen oekonomie, Berlín, Franz Duncker, 3 vols. vól.1, 1867; vól.2 1885; vól.3 1895. Traducción española Contribución a la crítica de la economía política, Madrid, Alberto Corazón ed., 1976.

MCCURDY, David; SPRADLEY, James P. 1975: Anthropology: The Cultural Perspective, Nueva York, John Wiley and Sons.

MILLER, Roberta Balstad 1984: "A Look at the F.Y. 1985 Budget ... and a Proposal for the Future" Anthropology Newsletter, v.25, n.4: 8

MOLES, Abraham A. 1967: Sociodynamique de la culture, Paris, Mouton. Traducción española Sociodinámica de la cultura, Buenos Aires, Paidós, 1978.

MORGAN, C. Lloyd 1894: An Introduction to Comparative Psychology, Londres, Scott.

MORGERNSTER, O.; VON NEUMANN, J. 1953: Theory of Games and Economic Behavior, Princenton University Press.

MORRIS, C. 1946: Signs, Language and Behavior, Nueva York Prentia Hall. Traducción española ed. Losada.

--- 1970: "Foundation of the Theory of Signs" International Encyclopedia of Unified Science, Chicago, University of Chicago Press.

MUNFORD, Lewis 1934: Technics and Civilization, Harcourt, Brace & World Inc. Traducción española Técnica y civilización, Madrid, Alianza, 1971, 522pp.

MURDOCK, George P.; FORD, C.S.; HUDSON, A.E. et al. 1961: Outline of Cultural Materials, New Haven, Human Relations Area Files.

NAROLL, Raoul 1973: "Introduction" en R. Naroll y F. Naroll (eds.) Main Currents in Anthropology, pp. 1-23, Nueva York, Appleton Century Crofts.

NATH, Prem; RANDHAWA, M. S. 1959: Farmers of India, Nueva Delhi, Indian Council of Agricultural Research.

NEUMANN, J. von; MORGERNSTER, O. 1953: Theory of Games and Economic Behavior, Princenton University Press.

NEURATH, Otto 1931-32: "Soziologie im Physikalismus"  
Erkenntnis vol.II. Traducción española "Sociología en  
fisicalismo" en Ayer, A.J. El positivismo lógico, pp. 287-  
322, Méjico, Fondo Cultura Económica, 1959.

NOVOA SANTOS, R. 1930: Cuerpo y espíritu, Madrid, Compañía iberoamericana de publicaciones.

OPPENHEIM, Paul 1957: "Les dimensions de la connaissance"  
Revue Internationale de Philosophie, n.40.

PALOP, Pilar 1976a: Epistemología genética y filosofía  
tesis doctoral leída en la Universidad de Oviedo, 4 ts.  
--- 1976b: "Sinexión" en Quintanilla, M.A. Diccionario de  
filosofía contemporánea, Salamanca, Ed. Sígueme.

PARREL, Anthony 1969: "The Political Symbolism of the Cow  
in India" Journal of Commonwealth Political Studies, n.7:  
179-203.

PELTO & PELTO 1974: "Ethnography: The Fieldwork Enterprise"  
en Honigmann (comp.) Handbook of Social and Cultural Anthro-  
pology, cap. 6, Chicago, Rand Mac Nally.

PEÑA, Vidal I. 1974: El materialismo de Spinoza, Madrid,  
Revista de Occidente.  
--- 1976: "Ontología" en Quintanilla, M.A. Diccionario de  
filosofía contemporánea, pp.: 348-361, Salamanca, Sígueme.

PIKE, Kenneth L. 1954: Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior, Glendale, Summer Institute of Linguistics. 2ª ed. The Hague, Mouton, 1967.

PLDG, Fre; JOLLY, Clifford, J.; BATES, Daniel, G 1976: Anthropology: Decisions, Adaptation, and Evolution. Nueva York, Alfred A. Knopf.

POPPER, Karl 1969: Der positivismusstreit in der deutschen soziologie, Neuwied y Berlín, Hermann Luchterhand Verlag. Traducción española La disputa del positivismo en la sociología alemana, Barcelona, Grijalbo, 1972.

PRIGOGINE, H. 1977: "Longterm Trends and the Evolution of Complexity" Goals in a Global Community editado por Ervin Laszlo y J. Bierman, Nueva York, Pergamon Press.

QUINTANILLA, Miguel A (dir.) 1976: Diccionario de filosofía contemporánea, Salamanca, Sígueme, 481 pp. 2ª ed 1979.

RADCLIFE BROWN; DARYLL FORDE (comp.) 1950: African Systems of Kinship and Marriage, Londres, Oxford University Press. Traducción española Sistemas africanos de parentesco y matrimonio, Barcelona, Anagrama, 1982.

RANDHAWA, M.S.; NATH, Prem 1959: Farmers of India, Nueva Delhi, Indian Council of Agricultural Research.



RAVENHOLT, A. 1966: India's Bovine Burden, American Universities Field Staff Reports Service, South Asia Series 10 (12).

REISS, N. 1975: The Ethnography of Speaking and the Ethnography of Doing, conferencia no publicada, leída en la 75ª reunión anual de la American Anthropological Association, San Francisco.

REYES, Román (dir.) 1988: Terminología científico-social. Aproximación crítica, Barcelona, Anthropos.

RICKERT, Heinrich 1899: Ciencia cultural y ciencia natural Madrid, Espasa Calpe, 1ª ed. española 1943, 211 pp.

RODRIGUEZ ARAMBERI, Julio; BUENO, Gustavo; ALBIAC, Gabriel 1974: "Sobre Althusser: el 'corte epistemológico'" Sistema, n.7: 131-135.

SAN FRANCISCO CHRONICLE 1972: "India Fears Surplus of Sacred Cows" San Francisco Chronicle, 20 marzo, p.9.

SAPIR, E. 1927: "Anthropology and Sociology" W.F. Ogburn y A. Goldenweiser (comps.) The Social Sciences and their Interrelation, pp. 97-113, Boston, Houghton Mifflin.

SARTON, George 1959: History of Science, Cambridge, Harvard University Press. Traducción española Historia de la ciencia, Buenos Aires, Eudeba, 1965, 5 vols.

SCHNEIDER, Burch H. 1948: "The Doctrine of ahimsa and Cattle Breeding in India" Scientific Monthly, v.67: 87-92.

SENDY, Jean 1970: L'ère du Verseau, Paris, Laffont.

SHAH, M. M. 1967: "Cow-Slaughter: The Economic Aspect" en A.B. Shah Cow-Slaughter: Horns of Dilemma, pp.: 44-68, Bombay, Lalvani.

SHARFF, J. 1975: The Advocate, conferencia no publicada leída en la 74ª reunión anual de la American Anthropological Association, San Francisco.

SKINNER, Burrhus Frederic 1938: The Behavior of Organisms, Nueva York, Appleton-Century-Crofts. Traducción española La conducta de los organismos, Barcelona, Fontanella, 1975.

--- 1953: Science and Human Behavior, Nueva York, MacMillan. Traducción española Ciencia y conducta humana Barcelona, Fontanella, 1970.

SKINNER, B.F.; FESTER, Charles B. 1957a: Schedules of Reinforcement Nueva York, Appleton-Century-Crofts.

--- 1957b: Verbal Behavior, Nueva York, Appleton-Century-Crofts

SKINNER, B.F.; HOLLAND, J.G. 1961a: The Analysis of Behavior, Nueva York, McGraw-Hill.

--- 1961b: Cumulative Record: A Selection of Papers, 1ª ed. Nueva York, Appleton-Century-Crofts 1961; 3ª ed. 1972. Traducción española Registro acumulativo, Barcelona, Fontanella, 1975.

--- 1964: "Behaviorism at Fifty" en Wann, T.W. (ed.) Behaviorism and Phenomenology, The University of Chicago Press.

--- 1968: Technology of Teaching, Nueva York, Appleton-Century-Crofts. Traducción española Tecnología de la enseñanza, Barcelona, Labor, 1970.

- SKINNER, Burrhus Frederic 1969: Contingencies of Reinforcement: A Theoretical Analysis, Nueva York, Appleton-Century-Crofts.
- 1971: Beyond Freedom and Dignity, Nueva York, Knopf. Traducción española Más allá de la libertad y la dignidad Barcelona, Fontanella, 1ª ed. 1972, 2ª ed. 1973.
- 1974: About Behaviorism, Nueva York, Knopf. Traducción española Sobre el conductismo, Fontanella 1975, Planeta 1986, Orbis.
- SNOW, C.P. 1959: Las dos culturas y un segundo enfoque, Madrid, Alianza, 1959.
- SPRADLEY, James P.; MCCURDY, David 1975: Anthropology: The Cultural Perspective, Nueva York, John Wiley and Sons.
- STEGMULLER, Wolfgang 1970: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie. Band II: Theorie und Erfahrung Heidelberg, Springer-Verlag. Traducción española Teoría y experiencia, Barcelona, Ariel, 1979, 546 pp.
- STEWART, Julian 1936: "The Economic and Social Basis of Primitive Bands" en R. Lowie (comp.) Essays in Anthropology Presented to A.L. Kroeber, Berkeley, University of California Press, pp.: 331-345.
- 1949: "Cultural Causality and Law, A Trial Formulation of Early Civilization" American Anthropologist, v.51: 1-27.
- 1955: Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution, Urbana, University of Illinois Press.
- STURTEVANT, William 1964: "Studies in Ethnoscience" American Anthropologist, n.66: 99-131.

TANNENBAUM, Frank 1947: Slave and Citizen, Nueva York, Alfred A. Knopf.

TARDE, G. 1921: Les lois de l'imitation, Paris, Alcan.

TARSKI, Alfred 1923-38: Logic, Semantics, Metamathematics (papers from 1923 to 1938), Oxford, Clarendon Press 1956, XIV y 457 pp.

--- 1944: "The Semantic Conception of Truth" Philosophy and Phenomenological Research, n.4. Traducción española La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica, Buenos Aires, Nueva Visión 1972, 75 pp.

THOM, René 1985: "La méthode expérimentale: un mythe des épistémologues (et des savants?)" Comptes Rendues de l'Academie des Sciences t.2, n.1: 60-68.

TRIGGER, Bruce G. 1978: Time and Traditions: Essays in Archaeological Interpretation, Nueva York, Columbia University Press.

TYLOR, E. B. 1871: Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Arts and Custom Londres, J. Murray. Traducción española La cultura primitiva, Madrid Ayuso, 1977.

U.S. AID MISSION TO INDIA 1964: Land and Water Resources of India, Nueva Delhi, U.S. Aid Mission to India.

VELARDE, Julian 1976: Gnoseología de la gramática generativa, tesis doctoral leída en la Universidad de Oviedo.

WATSON, J.B. 1913: "Psychology as the Behaviorist Views It" Psychol. Review, n.20: 158-177.

WERNER, O.; FISHER, L. 1978: "Explaining Explanation: Tension in American Anthropology" Journal of Anthropological Research, n.34: 194-218.

WHITE, Leslie A. 1949: The Science of Culture. A Study of Man and Civilization, Nueva York, Grove Press Books. Traducción española La ciencia de la cultura, Buenos Aires, Paidós, 1964, 389 pp.  
--- 1959: The Evolution of Culture, Nueva York, Mc Graw-Hill.

WHORF, Benjamín 1956: Language, Thought, and Reality, Nueva York, Wiley. Traducción española Lenguaje, pensamiento y realidad, Barcelona, Barral, 1971.

WHYTE, R.O. 1964: The Grassland and Fodder Resources of India, Indian Council of Agricultural Research, Scientific Monograph, n.22.  
--- 1968: Land, Livestock, and Human Nutrition in India, Nueva York, Praeger.

WINDELBAND, Wilhelm 1894: "Discurso rectoral en la Universidad de Estrasburgo", publicado bajo el título "Historia y ciencia de la naturaleza" en WINDELBAND, W. Preludios filosóficos, pp. 311-328, Buenos Aires, Santiago Rueda ed.

WITTFOGEL, Karl 1957: Oriental Despotism, New Haven, Yale University Press. Traducción española El despotismo oriental (estudio comparativo del poder totalitario), Madrid, Guadarrama, 1966.

