

3412324

CON su énfasis en las relaciones mutuas entre producción, reproducción y ecología, EL MATERIALISMO CULTURAL es uno de los modelos teóricos más estimulantes en el panorama de la antropología contemporánea. En el prefacio a esta segunda edición castellana, MARVIN HARRIS expresa su esperanza de que el interés suscitado en España por su obra «sea un aspecto de los actuales procesos de reforma política y económica y de la búsqueda española de una adecuada y moderna cosmovisión». Este enfoque, basado en la sencilla premisa de que la vida social humana es una reacción frente a los problemas prácticos de la vida terrenal, se opone tanto a las teorías que niegan cualquier viabilidad a las explicaciones científicas del comportamiento humano como a las formulaciones empeñadas en comprender los acontecimientos cotidianos desde la ideología, los valores morales o las creencias estéticas y religiosas. Pese a sus deudas con el marxismo, el materialismo cultural es «una estrategia no hegeliana cuyos presupuestos epistemológicos entroncan con las tradiciones filosóficas de David Hume y el empirismo británico, presupuestos que desembocaron en Darwin, Spencer, Tylor, Morgan, Frazer, Boas y el nacimiento de la antropología como disciplina académica». La primera parte del volumen define las características de esta estrategia de investigación, describe sus principios epistemológicos y señala el alcance de sus teorías. La segunda parte examina las principales alternativas estratégicas: la sociobiología, el materialismo dialéctico, el estructuralismo lévi-straussiano, el eclecticismo, el marxismo estructural y los enfoques cognitivistas y psicologistas son objeto de un riguroso análisis crítico. Otras obras de Marvin Harris en Alianza Editorial son: «Introducción a la antropología general» (AUT 37), «Vacas, cerdos, guajros y brujas» (LB 755), «La cultura norteamericana contemporánea» (LB 1464) y «Bueno para comer» (LB 1490), «Antropología cultural» (LB 1464) y «Nuestro lugar en la naturaleza» (LS 94).

Alianza Editorial

ISBN 84-206-2324-5



9 788420 623245

Cubierta Daniel Gil

Marvin Harris

El materialismo cultural

Alianza Universidad



304.5
HAR
EJ. 1

El mar
Marvin

AU
324

Alianza Universidad

Marvin Harris

El materialismo cultural

Versión española de
Gonzalo Gil Catalina

Alianza
Editorial

Título original:

Cultural Materialism

La traducción al castellano de esta obra ha sido publicada por acuerdo con Random House, Inc.

Primera edición en "Alianza Universidad": 1982
Tercera reimpresión en "Alianza Universidad" 1994

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el art. 534-bis del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeren o plagiaran, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

© 1979 by Marvin Harris

© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1982, 1985, 1987, 1994

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 741 66 00

ISBN: 84-206-2324-5

Depósito legal: M. 25.176-1994

Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.

Impreso en Lavel. Los Llanos, C/ Gran Canaria, 12. Humanes (Madrid)

Printed in Spain

INDICE

Reconocimientos	8
Prefacio a la segunda edición española	9
Prefacio	11
Primera parte: El materialismo cultural como estrategia de investigación.	17
Introducción a la primera parte	19
1. Las estrategias de investigación y la estructura de la ciencia	20
2. La epistemología del materialismo cultural	44
3. Principios teóricos del materialismo cultural	62
4. El alcance de las teorías materialistas culturales	94
Segunda parte: Las alternativas	135
Introducción a la segunda parte	137
5. La sociobiología y el reduccionismo biológico	139
6. El materialismo dialéctico	163
7. El estructuralismo	188
8. El marxismo estructural	241
9. El idealismo psicológico y cognitivo	284
10. El eclecticismo	314
11. El oscurantismo	343
Bibliografía	371

Los dilemas epistemológicos de Marx y Engels

En *La ideología alemana*, Marx y Engels se propusieron enderezar el estudio de los fenómenos socioculturales centrándose en las condiciones materiales que determinan la existencia humana. Uno de los objetivos fundamentales de su estrategia consistía en desmistificar la vida social mediante la destrucción de las ilusiones de origen social que falsean la conciencia humana: por ejemplo, la ilusión de que es la compra y la venta, en lugar del trabajo, lo que crea la riqueza. Describiendo la vida social como si brotara consistentemente de la vida cotidiana de la gente común, nos hablaron de la necesidad de identificar a los individuos «no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son...».

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre real que actúa... Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia considerada como el auténtico individuo viviente; desde el segundo... del propio individuo vivo y real... (Marx y Engels, 1976 [1846]: 36-37.)

Pero, ¿qué se entiende por «individuos como *realmente* son», «hombre *real* que actúa» e «individuo vivo y *real*»? ¿Cuál es la diferencia entre personas reales e irreales? ¿Son acaso todos los pensamientos irreales, o sólo algunos? Y en tal caso, ¿cómo se distinguen unos de otros?

Es imposible resolver mediante el concepto de «realidad» las cuestiones epistemológicas que Marx y Engels trataron de formular. Para los materialistas científicos, el problema de lo que es real o irreal queda englobado por entero en las generalidades del método científico. Si alguien asegura que los chamanes vuelan, solicitamos pruebas contrastables. Pero nuestra estrategia rechaza la implicación de que el pensamiento en sí sea «irreal». La materia no es ni más ni menos real que los pensamientos. Decidir si son las ideas o las entidades materiales las que constituyen la base de la realidad no es, en rigor, una cuestión de índole epistemológica. Se trata de una cuestión ontológica (y estéril, para más señas). Los materialistas sólo necesitan recalcar que las entidades materiales tienen una existencia propia separada de la de las ideas, que los pensamientos accretan a las cosas y los acontecimientos son separables de éstos. El problema epistemológico central que hay que solucionar a continua-

La ciencia empírica es, pues, el fundamento del modo de conocimiento materialista cultural. Sin embargo, la mera proposición de que nuestra estrategia debe tratar de satisfacer los criterios del conocimiento científico no nos explica la forma de adquirir dicho conocimiento en el campo de investigación sociocultural. Cuando el objeto de estudio es el ser humano, el presunto científico se ve enfrentado a un singular dilema. De todas las cosas y organismos estudiados por la ciencia, únicamente el «objeto» humano es asimilable sujeto; los «objetos» tienen ideas muy desarrolladas acerca de sus propios modos de pensar y comportarse, así como de los modos en que lo hacen otras gentes. Además, gracias a la traducibilidad mutua de todos los lenguajes humanos, nos es posible conocer lo que las gentes piensan acerca de sus pensamientos y conducta mediante preguntas y respuestas. ¿Cómo llama un bathonga a su madre? «Mamani.» ¿Cuándo sacrifican sus cerdos los maring? «Cuando el árbol sagrado ha crecido.» ¿Por qué parten estos yanomamo a la guerra? «Para vengarnos de los que nos han robado las mujeres.» ¿Por qué reparte sus mantas el jefe kwakiutl? «Para humillar a sus rivales.»

Ningún aspecto de una estrategia de investigación la caracteriza de un modo más decisivo que la manera en que aborda la relación entre lo que las gentes dicen y piensan como sujetos y lo que dicen, piensan y hacen como objetos de la investigación científica.

ción consiste en cómo obtener un conocimiento científico válido de ambos dominios sin entremezclarlos. Si los materialistas desean resolver este problema, sugiero que abandonen la distinción entre lo «real» y lo «irreal» y adopten, en cambio, dos conjuntos diferentes de distinciones: en primer lugar, la distinción entre acontecimientos mentales y conductuales; en segundo lugar, la distinción entre acontecimientos de tipo *emic* y de tipo *etic*. Empecemos por la primera.

Los campos mental y conductual

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 los movimientos corporales de todos los seres humanos del presente y del pasado y 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).

Con todo, la distinción entre acontecimientos mentales y conductuales nos deja sólo a medio camino en lo que atañe a la solución del dilema de Marx y Engels. Resta el hecho de que los pensamientos y la conducta de los participantes pueden enfocarse desde dos perspectivas distintas: desde la de los propios participantes y desde la de los observadores. Es posible, en ambos casos, la descripción científica —esto es, objetiva— de los campos mental y conductual. Pero en el primero, los conceptos y distinciones empleados por los observadores son significativos y apropiados para los participantes; mientras que en el segundo, lo son para los observadores. Siempre que se dé satisfacción a las exigencias de contrastabilidad y duplicabilidad empíricas, cualquiera de las dos perspectivas podrá conducir a un conocimiento «real» y no imaginario de acontecimientos mentales y conductuales, aun cuando difieran las descripciones resultantes.

Emic y etic

Dado que cabe presentar, objetiva y subjetivamente, tanto el punto de vista del observador como el de los participantes, según las operaciones empíricas empleadas por el observador, no podemos utilizar los términos «objetivo» y «subjetivo» sin ocasionar gran confusión. Para evitar tal riesgo, muchos antropólogos han adoptado los términos *emic* y *etic*, introducidos por el lingüista antropológico Kenneth Pike en su obra *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*.

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 reglas cuyo conocimiento es necesario para pensar y actuar como un nativo. Se trata, por ejemplo, de aprender qué regla subyace al empleo de un término de parentesco idéntico para designar a la madre y a la hermana de la madre entre los bathonga; o de saber en qué ocasiones es apropiado humillar a los huéspedes entre los kwakiutl.

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 utilizar conceptos que sean necesariamente reales, significativos o apropiados para la óptica nativa, el observador puede recurrir a categorías y reglas ajenas a la situación procedentes del lenguaje científico. A menudo, las operaciones *etic* entrañan la medición y yuxtaposición de actividades y acontecimientos que los informantes nativos tal vez estimen impropios o carentes de significado.

El siguiente ejemplo demuestra, a mi entender, la tremenda importancia de la diferencia entre el conocimiento de tipo *emic* y el de tipo *etic*. En el distrito de Trivandwan del estado de Kerala, en la India meridional, tuvo ocasión de entrevistar a agricultores acerca de las causas de muerte de su ganado doméstico. Todos y cada uno de los agricultores entrevistados insistían en que jamás acordarían deliberadamente la vida de uno de sus animales, que jamás se les ocurriría matarlos o dejarlos morir de hambre. Todos afir-

maban con vehemencia la justicia de la prohibición hindú de sacrificar los bovinos domésticos. Sin embargo, las historias reproductivas de los animales que me ocupaban evidenciaban que la tasa de mortalidad de los terneros superaba en más del doble a la de las crías del sexo contrario. De hecho, el número de hembras entre cero y un año superaba al de los machos pertenecientes al mismo grupo de edad en una proporción de 100 a 67. Los propios agricultores no desconocen el hecho de que los machos suelen fallecer con mayor frecuencia que las hembras, pero lo atribuyen a la relativa «debilidad» de los primeros. «Los machos enferman con más facilidad», suelen decir. Cuando les pregunté cómo explicaban esta propensión, algunos respondieron que los machos comían menos que las hembras. Unos cuantos sugirieron que esto se debía a que apenas se les permitía estar unos pocos segundos junto a las ubres de la madre. A nadie, empero, se le ocurrió señalar que, dado que la demanda de animales de tracción es muy escasa en Kerala, se decide criar a las hembras y desechar a los machos.

Con arreglo a la perspectiva emic de la situación, nadie acortaría a sabiendas o deliberadamente la vida de un ternero. Una y mil veces se me dijo que toda cría, independientemente de su sexo, tiene derecho a la vida. La perspectiva etic, en cambio, nos indica que las tasas de masculinidad del ganado se ajustan de una manera sistemática a las necesidades de la ecología y economía locales mediante un «bovicidio» preferencial de los machos. Aunque no se critica directamente a los terneros no deseados, se los deja morir de hambre, más o menos rápidamente. Desde un punto de vista emic, no existe ninguna relación sistémica entre la proporción de sexos observada en Kerala y las condiciones ecológicas y económicas locales. Sin embargo, la suma importancia de esta relación sistémica puede deducirse del hecho de que, en otras regiones de la India, en las que prevalecen diferentes condiciones económicas y ecológicas, se practica un bovicidio preferencial etic que afecta a las hembras en vez de a los machos y que, en el estado de Uttar Pradesh, da por resultado una tasa de masculinidad en el ganado adulto de más de 200 bueyes por cada 100 vacas.

En el capítulo anterior, aludí al problema de la falta de operacionalización de los términos, que impide a los científicos sociales no sólo resolver ciertos rompecabezas, sino también comunicar eficazmente los resultados de sus investigaciones. El primer y más sencillo paso hacia la operacionalización de conceptos como status, rol, clase, casta, tribu, Estado, agresión, explotación, familia, parentesco, etc., consiste en especificar el tipo de operación, emic o etic, de que nos hemos servido para adquirir el conocimiento que afir-

mamos poseer sobre estas entidades. Las propias nociones de constabilidad y duplicabilidad se convierten en papel mojado cuando la visión del mundo de los observados se halla caprichosamente enmarañada con la visión del mundo del observador. Como trataré de mostrar más adelante, toda estrategia investigativa que no distinga entre los acontecimientos pertenecientes a los flujos mental y conductual, y entre las operaciones emic y etic, será incapaz de desarrollar un conjunto coherente de teorías concerniente a las causas de las semejanzas y diferencias socioculturales. Y, a priori, me inclino a pensar que las estrategias que se limiten exclusivamente a la perspectiva emic o a la etic no pueden satisfacer los criterios de una ciencia orientada hacia metas de una manera tan efectiva como aquellas que abarcan ambos puntos de vista.

Los puntos de vista emic y etic y la objetividad

Kenneth Pike formó las voces «etic» y «emic» a partir de los sufijos de los términos *phonetic* (fonético) y *phonemic* (fonémico). Las descripciones fonéticas de los sonidos de un lenguaje se basan en una taxonomía de los órganos corporales que intervienen en la producción de las emisiones lingüísticas y de las ondas sonoras, que constituyen sus efectos ambientales característicos. Así, los lingüistas, desde un punto de vista etic, distinguen las unidades fónicas sonoras de las sordas, según conlleven o no vibración de las cuerdas vocales; los sonidos aspirados de los no aspirados, según el grado de apertura de la glotis; los labiales de los dentales, según la posición relativa de la lengua y los dientes. El hablante nativo no realiza estas discriminaciones. En cambio, las descripciones emic de los sonidos del lenguaje se basan en el sistema implícito o inconsciente de contrastes fonológicos inscrito en las mentes de los hablantes nativos y que éstos utilizan para identificar el significado de las expresiones de su lenguaje.

En la lingüística estructural los fonemas —unidades fónicas mínimas de carácter distintivo que cabe delimitar en un lenguaje particular— se distinguen de los sonidos no significantes y no distintivos y entre sí mediante una sencilla prueba operativa. Si la sustitución de un sonido por otro, en un mismo contexto fónico, produce un cambio en el significado de la palabra en cuestión, ambos fenómenos ejemplifican (pertenecen a la clase de) dos fonemas diferentes. Así, la *p* y la *b* de *pit* y *bit* ejemplifican dos fonemas ingleses diferentes porque los hablantes nativos reconocen en *pit* y *bit* (y en *pat* y *bat*, en *pull* y *bull*, etc.) dos palabras con distintos significa-

dos. La *p* y la *b* habladas poseen la condición de fonemas no portadores que sean diferentes desde un punto de vista etic, sino porque los hablantes nativos perciben su «contraste» cuando sustituimos la una por la otra en un mismo contexto fónico.

La importancia de la distinción de Pike estriba en que permite esclarecer el significado de la subjetividad y la objetividad en las ciencias humanas. Adoptar un punto de vista etic no equivale a ser objetivo, del mismo modo que la subjetividad no consiste en adoptar una óptica etic. Ser objetivo supone asumir los criterios epistemológicos expuestos en el capítulo anterior, criterios que señalan los límites entre la ciencia y los otros modos de conocimiento. Es perfectamente posible enfocar fenómenos, tanto de tipo etic como etic desde una perspectiva objetiva, es decir, científica*. Análogamente, la subjetividad no es menos posible en ambos casos. La objetividad representa el estatuto epistemológico que separa a la comunidad de los observadores de las comunidades observadas. Ciertamente, los propios observados pueden ser objetivos; pero esto no querrá decir sino que se han unido, temporal o permanentemente, a la comunidad de los observadores, adoptando una epistemología científica operacionalizada. Objetividad no quiere decir simplemente intersubjetividad. Se trata de una forma especial de intersubjetividad establecida por la peculiar disciplina lógica y empírica a la que la comunidad científica acuerda someterse.

El sesgo etic de Pike

La apropiación de la distinción etic/etic de Pike por parte de los materialistas culturales ha suscitado grandes polémicas. En buena medida, esto se debe al hecho de que Pike es un idealista cultural para quien la descripción y el análisis de sistemas etic representan la meta final de la ciencia social.

La intención de Pike era aplicar los principios mediante los cuales los lingüistas descubren los fonemas y otras unidades etic del lenguaje (como los *morfemas*) al descubrimiento de unidades etic —que denominó «conductemas»— en el flujo conductual. Con la identificación de los conductemas, Pike esperaba ampliar la estrategia de investigación que tan eficaz se había mostrado en el análisis de los lenguajes para abarcar el estudio del flujo conductual. Pike nunca consideró la posibilidad de estudiar el flujo con-

* Pese a mi insistencia sobre este punto, según Fisher y Werner (1978), equiparó a la ciencia con la perspectiva etic.

2. La epistemología del materialismo cultural

ductual desde una perspectiva etic. Rechazaba de plano la posibilidad de que un enfoque de esta clase produjera «estructuras» más interesantes que uno de tipo etic. En la medida en que pudiera siquiera hablarse de la existencia de unidades etic, éstas no eran sino males necesarios, meros escalones en el progreso hacia dominios etic más elevados. Los observadores no tienen más remedio que empezar sus análisis de la vida social con categorías etic, pero el fin supremo de su quehacer analítico no debe ser otro que la sustitución de tales categorías por las unidades etic que constituyen sistemas estructurados en las mentes de los actores sociales. En palabras de Pike (1967: 38-39): «los datos etic proporcionan el acceso al sistema: el punto de partida analítico». «La descripción etic inicial se va perfeccionando gradualmente y, por último —en principio, aunque, en la práctica, probablemente nunca—, es sustituida por una de carácter totalmente etic.»

Esta posición choca frontalmente con los presupuestos epistemológicos del materialismo cultural. Con arreglo a nuestra estrategia de investigación, el análisis etic no es un escalón en el descubrimiento de estructuras etic, sino en el de estructuras etic. El objetivo no consiste ni en convertir lo etic en etic ni lo etic en etic; antes bien, estriba en describir ambos aspectos y, si es posible, explicar el uno en función del otro.

Las perspectivas etic y etic y los informantes

Una fuente común de confusión sobre la distinción etic/etic la constituye el supuesto de que las operaciones etic excluyen la colaboración con los informantes nativos. Pero por razones de necesidad práctica, los observadores tienen que confiar a menudo en los informantes nativos para obtener su información básica sobre quién ha hecho tal o cuál cosa. El recurso a los informantes nativos para tales propósitos no establece de un modo automático el estatuto epistemológico de las descripciones resultantes.

El carácter etic o etic de las descripciones de acontecimientos que los informantes han observado o en los que han participado depende del origen de las categorías que establecen el marco del discurso. Cuando la descripción responde a las categorías de tiempo, espacio, pesos y medidas, número de personas presentes, movimientos corporales y efectos ambientales propios del observador, la descripción será etic. Los censos proporcionan el ejemplo más familiar. Si nos limitamos a preguntar al informante: «¿Qué personas viven en esta casa?», la respuesta tendrá un carácter etic, ya que

el informante empleará el concepto nativo de «viven aquí» para incluir o excluir a personas presentes o ausentes en la vivienda. Así, en Brasil, tuve que idear una serie de instrucciones específicas relativas a los ahijados y sirvientes, los cuales, con arreglo a las normas emic, no podían considerarse miembros de la casa en la que residían permanentemente. No obstante, una vez que mi asistente fue instruido en las distinciones apropiadas desde un punto de vista etic, el estatus epistemológico de sus datos no era menos etic que el de los mitos.

La perspectiva emic y la conciencia

Pike y otros investigadores que han utilizado la lingüística como paradigma para el análisis emic subrayan el hecho de que las respuestas inmediatas de los hablantes no suministran necesariamente los modelos estructurados que son el producto final deseado de los análisis emic. Por ejemplo, para determinar si las dos *p* de *paper* (la primera de las cuales es aspirada) son idénticas o diferentes desde un punto de vista fonémico, no se puede recurrir a la capacidad autoanalítica consciente del nativo. Es imposible inducir a los nativos a enunciar el sistema fonémico de su propio lenguaje. También pueden enumerar las reglas gramaticales que les permiten generar oraciones gramaticales. Consecuentemente, muchas de las descripciones emic constituyen modelos o «estructuras» de las que los informantes no son conscientes. No obstante, la validez de estos modelos emic radica en su capacidad para producir mensajes que el actor nativo juzga, conscientemente, apropiados y significativos.

Por lo demás, Pike también prevé el caso que denomina *bipótesis*: a saber, el enunciado por parte del hablante de reglas estructurales conscientes, como «no se debe usar la doble negación». La hipótesis se hace mucho más corriente cuando pasamos de las respuestas relativas a la estructura del lenguaje a las relativas a la estructura del pensamiento y el comportamiento. La naturaleza de preguntas como «¿Por qué se hace esto?», «¿Cuándo y cómo se hace esto?», «¿Es esto lo mismo que aquello?» y «¿Cuándo y cómo se hace esto?» no es menos emic que la de la pregunta: «¿Significa *p'aper* (pronunciado con dos *p*'s aspiradas) lo mismo que *p'aper* (con una sola *p* aspirada)?»

La etnolingüista Mary Black (1973: 524) protesta afirmando que el «emicista» no va por ahí «recogiendo "declaraciones verbales sobre la acción humana", mientras que el eticista es el que se dedica a observar la acción humana directamente». Black recalca que el

2. La epistemología del materialismo cultural

objeto de estudio en la investigación emic es la *estructura* de los sistemas de creencias, que comprenden las creencias sobre la acción, y no las declaraciones sobre las creencias en sí: «La idea de que el interés de la etnociencia por el lenguaje y la lingüística obedece al propósito de obtener de los informantes *declaraciones acerca de sus pautas de conducta* es un tanto simplista y sólo pueden sostenerla quienes no han realizado trabajo etnosemántico» (526).

A mí, en cambio, no me parece tan simplista el insistir en que la perspectiva emic se ocupa *tanto* del contenido consciente de las respuestas emitidas por los hablantes *como* de las estructuras inconscientes que cabe descubrir bajo el contenido superficial. Black se equivoca al sostener que las estructuras emic complejas constituyen necesariamente estructuras inconscientes que sólo es posible inferir de las respuestas superficiales. Muchos importantes y complejos sistemas de reglas se manifiestan en el plano de lo consciente: por ejemplo, las normas de etiqueta, las reglas deportivas, las que sancionan los rituales religiosos, y las que rigen en las burocracias y gobiernos. La concepción de Black de lo que constituye el auténtico «trabajo etnosemántico» parece excluir también las encuestas sociológicas y de opinión, cuyos hallazgos sólo tienen que ser tabulados para adquirir significado estructural. Tal vez el hecho de que la mayoría de los cognitivistas (véase cap. 9) se haya ocupado de las estructuras ideológicas hipostáticas de carácter manifiesto refleje su predilección por fenómenos emic esotéricos y políticamente triviales como las distinciones etnobotánicas y las terminologías de parentesco.

Los campos mental/etic y conductual/emic

Si los términos «emic» y «etic» no son redundantes con respecto a los términos «mental» y «conductual» tendrá que haber cuatro dominios objetivos y operacionalmente definibles en el campo de investigación sociocultural*:

	<i>Emic</i>	<i>Etic</i>
<i>Conductual</i>	I	II
<i>Mental</i>	III	IV

* Estoy en deuda con Brian Ferguson por esta distinción.

Reconsideremos el ejemplo de la vaca sagrada para ilustrar las cuatro posibilidades:

- I. *Conductual/emic*: «No se deja morir de hambre a los terneros.»
- II. *Conductual/etic*: «Se deja morir de hambre a los machos.»
- III. *Mental/emic*: «Todos los terneros, independientemente de su sexo, tienen derecho a la vida.»
- IV. *Mental/etic*: «Dejemos morir de hambre a los machos cuando el forraje escasee.»

El estatus epistemológico de los dominios I y IV es, indudablemente, el que plantea los problemas más espinosos. ¿Dónde está la realidad de la afirmación conductual-emic: «No se deja morir de hambre a los terneros»? ¿Se refiere esta afirmación a algo que existe realmente en el flujo conductual o se trata meramente de una creencia acerca del flujo conductual que sólo existe en la mente de los agricultores indios? Análogamente, ¿dónde se encuentra la realidad de la regla mental-etic: «Dejemos morir de hambre a los machos cuando el forraje escasee»? ¿Existe dicha regla en la mente de los agricultores o única y exclusivamente en la del observador?

Examinemos, en primer lugar, el problema planteado por las descripciones conductuales-emic. Sólo en contadas ocasiones es posible repudiar por ficicias e imaginarias las descripciones del flujo conductual realizadas desde el punto de vista del actor y relegarlas a un dominio exclusivamente mental. Para empezar, son muy numerosos los casos en que las visiones del actor y del observador acerca de lo que ocurre en el mundo manifiestan una estrecha correspondencia. Cuando los agricultores indios charlan sobre las etapas necesarias para el transplante del arroz o sobre los trucos que emplean para conseguir ordeñar a una vaca renuente, sus descripciones emic de acontecimientos pertenecientes al flujo conductual son tan precisas como cualquier descripción etic que pueda hacer un etnógrafo. Es más, aun en los casos en que existen profundas diferencias, los puntos de vista emic y etic no se excluyen mutuamente de un modo absoluto. Advértase que, en el ejemplo un tanto extremo que nos ocupa, los agricultores no consideran la muerte de los animales no deseados como «bovicidio» y que el modo en que ésta se provoca es lo suficientemente ambiguo como para permitir esa interpretación. Ciertamente, el grado de discrepancia entre las versiones emic y etic de los acontecimientos del flujo conductual constituye un importante índice del grado de mistificación de la visión que los actores tienen de lo que ocurre a su alrededor. Pero

sólo si dicha mistificación fuese total, podríamos afirmar que sus descripciones conductuales se refieren única y exclusivamente a fenómenos mentales.

La otra categoría espinosa, la perspectiva etic de la vida mental (IV), posee implicaciones semejantes. Como sucede con la visión del comportamiento, también puede darse una mistificación de los propios pensamientos como resultado de la represión de éstos a un plano inconsciente o, al menos, no sobresaliente. En nuestro ejemplo, la existencia de la regla «cuando el forraje escasee, dejemos morir de hambre a los machos» puede inferirse del permanente desequilibrio de la proporción de sexos. Como señalé anteriormente, las respuestas de algunos agricultores de Kerala a la pregunta de por qué comen los machos menos que las hembras se acercan mucho a esta regla. Dicho de otro modo, las descripciones etic de la vida mental pueden cumplir la función de ayudarnos a sondear la mente de los informantes en lo que concierne a creencias o reglas poco sobresalientes o inconscientes.

El camino que lleva al conocimiento etic de la vida mental se halla plagado de peligros y obstáculos. Si hacer inferencias acerca de los pensamientos de nuestros amigos y parientes más próximos requiere ya una extrema prudencia, ni que decir tiene que los riesgos son tanto más elevados cuando se trata de los pensamientos de gentes de culturas diferentes. El siguiente caso nos servirá de ejemplo: Los niños de una pequeña ciudad brasileña solían ir a la escuela llevando puesto un solo zapato. Cuando les solicitaba una explicación de su conducta se sonrojaban y respondían que tenían una herida en el pie descalzo. Sin embargo, jamás pude observar que les ocurriera nada en ese pie. Esta palpable discrepancia entre lo que observaba y lo que los niños afirmaban acerca de la situación me llevó a realizar una inferencia falsa en cuanto a sus verdaderas motivaciones. Supuse que, como eran niños, preferían ir a la escuela descalzos; y como esto no estaba permitido, se inclinaban por una solución intermedia. Pero lo que, en realidad, ocurría en sus mentes era, como supe después de interrogar a los niños y a sus padres, algo completamente distinto. Los informantes sabían que lo mejor era llevar dos zapatos, pero por razones de economía familiar, los niños se ponían solamente uno, permitiendo así que dos hermanos pudiesen compartir un mismo par.

Los psicoanalistas y sus pacientes conocen bien los peligros que entraña hacer inferencias que contradigan lo que el paciente dice y que se basen únicamente en las interpretaciones que el analista dé a la conducta de aquél. Algunos psicoanalistas le encuentran un motivo oculto a todo: si el paciente llega temprano a la sesión, ello

es signo de «ansiedad»; si es puntual, de «compulsividad»; si se retrasa, de «hostilidad». Evidentemente, los antropólogos deben utilizar su enfoque etic de la vida mental con moderación, absteniéndose de imponer a toda explicación emic una alternativa etic.

La perspectiva emic intercultural

Trataremos ahora de poner en claro el estatuto epistemológico de ciertos fenómenos mentales comunes a diversas culturas. Para muchos antropólogos, la presencia intercultural de determinados rasgos mentales les confiere, necesariamente, un carácter etic. El caso focal lo constituye el de los ocho conceptos clave que figuran de modo reiterado como componentes del inventario mundial de sistemas terminológicos de parentesco*. Siguiendo a Ward Goodenough (1970) y William Sturtevant (1964), Raoul Naroll (1973) los considera conceptos de tipo etic: «Estos son los ocho conceptos etic clave... Al inventario lo valida el hecho de que la utilización de los ocho conceptos etic nos permite definir con la mayor parquedad cualquier sistema emic de términos de parentesco.» No obstante, dado que, como señala Naroll, los ocho conceptos clave se derivan de sistemas terminológicos emic —es decir, sistemas en los que las distinciones son reales y apropiadas desde el punto de vista del participante—, nos cuesta trabajo entender por qué deben considerarse como conceptos de tipo etic. Su presencia intercultural ciertamente no lo justifica. Cuando un lingüista informa de que en tal o cual lenguaje los obstáculos bilabiales sonoros y sordos forman un contraste fonémico, no por ello se transforma el estatuto epistemológico de [b] y [p] de fonémico en fonético. Tampoco tiene lugar esta transformación por el hecho de que se nos informe de que muchos otros lenguajes, entre ellos el inglés, establecen esta distinción. Pongamos otro ejemplo: imaginemos que un etnógrafo, al describir una determinada cultura, hace hincapié en que la gente cree tener un «alma» que abandona el cuerpo tras la muerte. ¿Habrá alguna diferencia por el hecho de que una creencia similar se dé en mil culturas más? Mientras el concepto sea real, significativo y apropiado para los miembros de esas culturas, su carácter con respecto a esas culturas seguirá siendo emic.

* A saber: (1) consanguinidad-afinidad, (2) generación, (3) sexo, (4) colateralidad, (5) bifurcación, (6) edad relativa, (7) «decedencia» y (8) distancia genealógica.

2. La epistemología del materialismo cultural

La explicación de la diferencia de opinión acerca del estatuto de los conceptos clave de parentesco radica en el uso de estos conceptos para hacer inferencias sobre distinciones mentales en culturas que todavía no han sido estudiadas desde una perspectiva emic. Es un hecho que no se emplean todas y cada una de las ocho distinciones en todos los sistemas terminológicos de parentesco (la terminología americana, por ejemplo, no tiene en cuenta la edad relativa ni la «decedencia» —es decir, el hecho de que el paciente esté vivo o muerto). Pero al analizar un sistema desconocido, lo lógico y natural será inferir que contiene al menos algunas de estas distinciones, y en tal caso el carácter operacional de la distinción inferida será el que corresponde a la perspectiva etic de la vida mental. Por consiguiente, no tengo inconveniente en coincidir con Ward Goodenough (1970: 112) en que «el enfoque etic es necesario para la descripción emic, y [que] realizando descripciones emic aumentamos nuestros recursos conceptuales etic para descripciones posteriores», siempre y cuando se entienda que la presencia repetida no caracteriza a lo etic y que los «recursos... etic para descripciones posteriores» se refieren exclusivamente a la perspectiva etic de la vida mental. No estoy de acuerdo, en cambio, en que nuestros recursos conceptuales etic para el estudio del flujo conductual dependan de estudios emic. Los conceptos etic adecuados al estudio del flujo conductual dependen de su propia condición de elementos fructíferos en un corpus de teorías científicas.

El estatuto epistemológico de los actos lingüísticos

En buena medida, el flujo conductual humano se compone de mensajes verbales que intercambian parientes, amigos y extraños. ¿Es aplicable la distinción emic/etic a tales acontecimientos? Siendo como es el lenguaje el modo primordial de la comunicación humana, y teniendo en cuenta que su función consiste en transmitir significados, parecería lógico concluir que el único enfoque que podemos realizar del lenguaje como transmisor de significados es la vía emic. Sin embargo, esto no es necesariamente así; los enfoques etic de los actos lingüísticos son igualmente posibles. No hace falta comunicar con los comunicantes para comprender el significado de los actos de comunicación. Los psicólogos, etólogos y primatólogos, por ejemplo, se basan en la observación de los contextos y consecuencias de los actos comunicativos en las especies infrahumanas para intentar descifrar su significado. Se sabe que entre los chimpancés un «la-

drido» significa «peligro», un alarido estruendoso equivale a «comida», mostrar la palma de la mano constituye un gesto de «suplica» y exhibir el trasero es un signo de «sumisión». Y si este enfoque es posible con respecto a la comunicación entre los primates, ¿por qué no habría de serlo también en el caso de la comunicación humana?

En mi primera reflexión sobre este problema, en 1964, llegué a la conclusión de que sólo las operaciones emic nos permitirían acceder al significado de los actos lingüísticos. En 1968 (pág. 579) adopté la misma posición, afirmando que «el universo de significados, propósitos, metas, motivaciones, etc..., es inabordable desde un punto de vista etic». Estaba en un error. Lo que hay que decir es, más bien, que las descripciones de la vida mental basadas en operaciones etic no revelan necesariamente los propósitos, metas, motivaciones, etc., como lo hace un enfoque emic, pues el estudio etic de los actos lingüísticos no es sino un ejemplo más de la posibilidad de un enfoque etic de la vida mental.

La diferencia entre los significados etic y emic de los actos lingüísticos no es otra que la diferencia entre el significado convencional o «codificado» de una expresión humana y su significación psicológica más profunda, tanto para el hablante como para el oyente. Ejemplifiquemos esta distinción con datos procedentes de un estudio de actos lingüísticos realizado mediante grabaciones en vídeo (Dehavenon y Harris, s. f.). El objetivo de los observadores consistía en descifrar las pautas de dominio y subordinación en la vida familiar por medio de un recuento de los ruegos y respuestas a ruegos de cada miembro de la familia durante una semana de observación. El «ruego» constituye una categoría etic de actos lingüísticos que comprende los ruegos de atención («¡Mamá!», los de acción («¡Saca la basura») y los de información («¿Qué hora es?»).

El estudio tenía como premisa el supuesto de que los significados etic que yacen en la superficie de los actos lingüísticos se corresponden, de alguna manera, con lo que ocurre en las mentes de los participantes. Por lo general, las personas no dicen «sal» o «síntate» cuando lo que quieren decir es «entra» o «levántate». Pero, al igual que en los casos de enfoque etic de la vida mental antes examinados, inferir el significado profundo emic a partir de las manifestaciones etic en el flujo conductual puede ser sumamente arriesgado. Ejemplo de ello son los siguientes actos lingüísticos en los que intervienen un niño de ocho años y su madre. A las 10:50 a. m., la madre empezó a rogar a su hijo que dejara de jugar con el perro de la casa:

2. La epistemología del materialismo cultural

Hora	Ruego
10:50	Déjalo en paz (al perro).
11:01	Déjalo en paz.
11:09	Déjalo en paz.
11:10	Vamos, no hagas eso.
11:10	Por favor, déjalo en paz.
11:15	Déjalo en paz.
11:15	Déjalo en paz.
11:15	¿Por qué no dejas de hacerle rabiar?
11:16	Deja a Rex en paz, ¿vale?
11:17	Déjalo en paz.
11:17	Déjalo en paz.
11:24	Vete a jugar a otra parte.

Durante la misma escena, la madre también pidió repetidas veces al niño que bajase el volumen de la radio del cuarto de estar:

10:40	No toques eso (la radio).
10:41	No quiero oír eso.
11:19	Baja ese cacharro.
11:20	Venga, apágalo.
11:20	Bájalo.
11:20	Pon la tuya (en otra habitación).
11:20	No toques ese cacharro (la radio).
11:26	Ya está bien, te he dicho que lo bajes.
11:27	Déjala tranquila.
11:27	Déjala tranquila.
11:29	Apágalo ahora mismo.
11:29	Esa radio no se toca.
11:29	No toques esa radio.

Se nos hace muy difícil suponer que el principal componente emic de los significados de estos ruegos sea la intención del hablante de que se le tome en serio en lo que respecta a apagar la radio o dejar al perro en paz. Si la madre quiere que la tomen en serio, ¿por qué repite los mismos ruegos trece o catorce veces en menos de una hora? Tampoco podemos aducir que la repetición (como en el caso del preso que intenta una y otra vez escapar de la cárcel) sea sintomática de la seriedad de sus intenciones, porque la madre posee numerosas alternativas: puede, por ejemplo, apagar ella misma la radio o separar al niño y al perro llevándolos a distintas ha-

bitaciones. El que se abstenga de realizar una acción decisiva tal vez indique que hay otros componentes semánticos en juego. Quizá no desee sino manifestar su desaprobación. O a lo mejor su intención principal es autocastigarse, formulando ruegos que sabe no van a ser obedecidos.

Las ambigüedades son aún más señaladas en el caso del rol del oyente. Una posibilidad es que el niño rechace el significado superficial del ruego, porque sabe que su madre no habla en serio. Otra, que piense que sí lo hace pero rechace su autoridad. Tal vez el niño interpreta las repeticiones en el sentido de que su madre se autocastigaría antes que castigarle a él. Para deshacer la ambigüedad de estos significados, cabe recurrir a operaciones destinadas a obtener respuestas del hablante, marca de ley de la perspectiva emic. Pero los significados étic de los actos lingüísticos, considerados como un acontecimiento del flujo conductual, permanecerán inalterados.

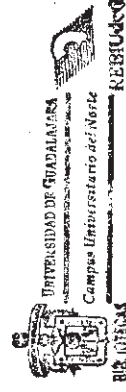
Ser un observador humano capaz de realizar operaciones científicas presupone que se es competente en lo que respecta a un lenguaje natural por lo menos. Por ende, en la identificación del significado étic de los actos lingüísticos en su propio lenguaje nativo, los observadores no dependen de operaciones destinadas a obtener respuestas del hablante y pueden convenir sin dificultad en que una expresión particular posee un significado superficial específico localizado en el flujo conductual.

Este tipo de razonamiento puede aplicarse fácilmente a los actos lingüísticos extranjeros, siempre que aceptemos la proposición de que todos los lenguajes humanos son mutuamente traducibles, o sea, que para toda expresión en un lenguaje extranjero existirá un equivalente en el nuestro. Aunque no deja de ser cierto que la colaboración con informantes nativos facilita la traducción de un acto lingüístico extranjero, el interés de los observadores se centra en descubrir qué estructuras lingüísticas de sus propias mentes poseen más o menos el mismo significado que las expresiones del flujo conductual de los actores extranjeros. Por consiguiente, la traducción equivale a la imposición de las categorías semánticas del observador sobre dichos actos lingüísticos. La competencia de los observadores, efectivamente, se ha ensanchado hasta englobar ambos lenguajes y, por tanto, pueden proceder a identificar los significados superficiales de los actos lingüísticos extranjeros con la misma facilidad con que los hablantes nativos del inglés son capaces de identificar los significados superficiales de los actos lingüísticos ingleses antes citados.

El enfoque emic del observador

Los partidarios de estrategias idealistas tratan de desbaratar la empresa materialista afirmando que «todo conocimiento es en última instancia "emic"» (Fisher y Werner, 1978: 198). Alegan que, so pretexto de desmitificar la naturaleza de la vida social, los observadores no hacen sino sustituir un género de ilusión por otro. Después de todo, ¿quiénes son los «observadores»? ¿Por qué han de ser sus categorías dignas de mayor crédito que las de los actores? La respuesta a estos interrogantes será diferente según se acepte o no la afirmación de que el modo de conocimiento científico posee ciertas ventajas sobre los demás. En efecto, denegar la validez de las descripciones étic es lo mismo que negar la posibilidad de una ciencia social capaz de explicar las diferencias y semejanzas socioculturales. Preconizar que la perspectiva étic de los observadores científicos no es sino una más entre una infinidad de posibles perspectivas emic —las de chinos y americanos, hombres y mujeres, puertorriqueños y negros, judíos e hindúes, ricos y pobres, jóvenes y viejos— equivale a proponer la capitulación de nuestros intelectos a la suprema misticación del relativismo total.

Cierto es que quienes practican la ciencia no constituyen una comunidad aislada del resto de la humanidad, que estamos llenos de prejuicios, preconceptos y propósitos ocultos. Pero la manera de corregir los errores que resultan de la naturaleza valorativa de nuestra actividad es exigir el enfrentamiento con todos nuestros críticos y competidores estratégicos al objeto de perfeccionar nuestras descripciones de la vida social, producir mejores teorías y alcanzar niveles de objetividad más elevados —nunca más bajos— con respecto de las perspectivas tanto emic como étic de los fenómenos mentales y conductuales. Una vez más, debemos preguntar: «¿Cuál es la alternativa?»



Los materialistas culturales, en cambio, enfocan inicialmente —aunque no de manera exclusiva— la definición de los fenómenos sociales y culturales desde un punto de vista étic. El carácter social de los grupos humanos se infiere de la densidad de interacción de seres humanos en un determinado lugar espacial y temporal. Los materialistas culturales no necesitan saber si los miembros de una población humana particular se consideran un «pueblo» o un grupo para identificarlos como grupo social. Tampoco tiene que ser cohesiva o cooperativa la interacción de los miembros de tales grupos para que se la estime como social. Para los materialistas culturales, el punto de partida de todo análisis sociocultural lo constituye sencillamente la existencia de una población humana étic situada en unas coordenadas espaciales y temporales de tipo étic. Una sociedad es, para nosotros, un grupo social máximo compuesto de ambos sexos y todas las edades, que manifiesta una amplia gama de conductas interactivas. La cultura, por su parte, se refiere al repertorio aprendido de pensamientos y acciones que exhiben los miembros del grupo, repertorio cuya transmisión de generación en generación es independiente de la herencia genética. (Un examen más extenso de la naturaleza de la cultura se ofrece en los capítulos 5 y 9). Los repertorios culturales de las sociedades concretas contribuyen a la continuidad de la población y su vida social. De ahí la necesidad de hablar de sistemas socioculturales, que denotan la conjunción de una población, una sociedad y una cultura y constituyen una organización circunscrita de personas, pensamientos y actividades. El carácter sistémico de tales conjunciones y organizaciones no es algo que deba darse por sentado. Antes bien, se trata de un supuesto estratégico que sólo es posible justificar demostrando cómo conduce a teorías eficaces y contrastables.

El patrón universal

Los principios teóricos del materialismo cultural se interesan por el problema de comprender la relación entre las partes de los sistemas socioculturales y por la evolución de tales relaciones, partes y sistemas. Las estrategias alternativas interpretan estas partes de manera radicalmente distintas, y muchas de las insuficiencias de las teorías sustantivas se encuentran ya prefiguradas en los modelos generales de la estructura de los sistemas socioculturales. Consideremos, por ejemplo, los componentes cognitivos y conductuales —supuestamente presentes en todas las sociedades humanas— que el antropólogo Clark Wissler denominaba «el patrón universal»:

No se puede pasar directamente de una descripción de las maneras de abordar el conocimiento acerca de un campo a los principios que sirven para construir redes de teorías interrelacionadas. Antes, hay que decir algo sobre el contenido del campo, sobre sus principales componentes y sectores. Hasta ahora, nos hemos venido refiriendo únicamente a las visiones emic y étic del pensamiento y comportamiento humanos. Pero a la hora de describir los principios estratégicos del materialismo cultural, se hace necesario identificar previamente otros componentes.

La causa de las limitaciones de las estrategias de investigación alternativas es, en buena medida, su propia forma de conceptualizar la naturaleza de las sociedades y culturas humanas. Las estrategias idealistas comprenden la definición de los fenómenos sociales y culturales desde una perspectiva exclusivamente emic: La sociedad existe sólo en la medida en que los participantes se consideran miembros de grupos sociales, compartiendo valores y propósitos comunes; la acción social representa un tipo especial de conducta identificado por las intenciones sociales de los participantes, y la cultura se compone exclusivamente de las perspectivas emic comparadas de pensamiento y comportamiento. En las versiones extremas, como las vinculadas con el cognitivismo (véase cap. 9), se abandona incluso la visión emic del comportamiento y se restringe la cultura a las reglas que presuntamente rigen la conducta, sin investigar ésta para nada.

Habla	Conocimiento	Propiedad
Rasgos materiales	Religión	Gobierno
Arte	Sociedad	Guerra

El esquema de Wissler rebosa de problemas, tanto epistemológicos como teóricos. Adviértase, por ejemplo, que los «rasgos materiales» —por los que entendía cosas tales como herramientas, edificios, vestimenta y recipientes— que se clasifican separadamente, están lógicamente presentes, cuando menos, en el arte, la religión, la propiedad, el gobierno y la guerra; que el «conocimiento» es necesario para todos los demás epígrafes; que hay omisiones tan notorias como «economía», «subsistencia», «ecología» o «demografía», y, finalmente, que es discutible que «guerra» y «religión» constituyan rasgos universales. Estos defectos se derivan del hecho de que Wissler no especifica el estatuto epistemológico de los epígrafes en términos de principios taxonómicos capaces de justificar la contracción o expansión de la lista por referencia a las relaciones estructurales sistémicas entre sus componentes.

Las categorías de Murdock

Los epígrafes bajo los cuales están organizados los artículos en el *World Ethnographic Atlas*, de George Peter Murdock (1967), comparten los mismos defectos. Estos son los componentes de los sistemas socioculturales en la versión de tarjetas perforadas para computador:

Economía de subsistencia.	Tipo e intensidad de agricultura.
Modo de matrimonio.	Pauta de asentamiento.
Organización familiar.	Tamaño medio de las comunidades locales.
Residencia matrimonial.	Jerarquía jurisdiccional.
Organización comunitaria.	Dioses.
Grupos de parentesco patrilineales y exogamia.	Tipos de juegos.
Grupos de parentesco matrilineales y exogamia.	Tabús sexuales puerperales.
Grupos de parentesco cognaticos.	Mutilaciones genitales masculinas.
Matrimonio de primos.	Separación de muchachos adolescentes.
Terminología de parentesco para primos en primer grado.	Metalurgia.
Trabajo del cuero.	Artes textiles.
	Sucesión al cargo de jefe local.

Cerámica.	Herencia de bienes inmuebles.
Construcción de barcas.	Herencia de bienes muebles.
Construcción de casas.	Normas relativas al comportamiento sexual premarital de las muchachas.
Recolección.	Diseño de la vivienda.
Caza.	La planta baja.
Pesca.	Materiales empleados en las paredes.
Ganadería.	Forma del tejado.
Agricultura.	Materiales de techado.
Tipos de ganadería.	Integración política.
Filiación.	Sucesión política.
Estratificación de clases.	Entorno.
Estratificación de castas.	
Esclavitud.	

En parte, la explicación de las peculiares variaciones observables en esta «lista de lavandería» en lo que atañe a la cobertura y enfoque de las categorías (desde la esclavitud hasta la forma del tejado) estriba en que reflejan el contenido de monografías etnográficas y están pensadas para facilitar la tabulación de los datos disponibles. Pero esto no es todo. Obsérvese, asimismo, la omisión de la distinción emic/etic. Esta omisión afecta negativamente a los estudios de correlación interculturales referentes a categorías tales como organización comunitaria, modo de matrimonio, organización familiar, residencia matrimonial, exogamia, jerarquía jurisdiccional, estratificación de clanes y de castas; categorías que presentan en todos los casos acusados contrastes emic/etic. Naturalmente, también aquí las categorizaciones reflejan las difusas epistemologías de los antropólogos que han contribuido al conocimiento etnográfico. Pero esta debilidad se agrava en las operaciones codificadoras que Murdock y sus ayudantes emplean. Por ejemplo, el código para la residencia postmarital remite a la «residencia normal», sin distinguir entre lo normal en el sentido de promedios etic sobre el terreno y lo normal en el sentido de «normativo», es decir, lo que la mayor parte de los entrevistados considera, desde un punto de vista emic, la forma apropiada o ideal.

Como veremos en el capítulo 10, no es accidental que las teorías de los estudios interculturales se parezcan también a interminables listas de lavandería. Murdock y sus seguidores han operado bajo los auspicios de una estrategia ecléctica cuyos productos teóricos sustantivos más característicos son generalizaciones de escaso alcance, mutuamente contradictorias, fragmentarias y aisladas. La lista de

lavandería de categorías con la que se construyen tales generalizaciones condicional y refleja a la vez el carácter caótico de los productos teóricos de la mayor parte de los estudios interculturales.

Las categorías parsonianas

En 1950, un grupo de cinco antropólogos y sociólogos partidarios de la estrategia investigativa funcionalista estructural asociada a la obra del sociólogo de Harvard Talcott Parsons (véase pág. 307) diseñó una lista de componentes universales basada en la identificación de los «prerrequisitos funcionales de una sociedad» (Aberle *et al.*, 1950). Los autores especificaron nueve categorías como «condiciones necesarias universales para el mantenimiento del sistema»:

1. Adopción de medidas destinadas a asegurar una adecuada relación con el entorno y el reclutamiento sexual.
2. Asignación y diferenciación de roles.
3. Comunicación.
4. Orientaciones cognitivas compartidas.
5. Conjuntos articulados de fines compartidos.
6. Regulación normativa de los medios.
7. Regulación de la expresión afectiva.
8. Socialización.
9. Control efectivo sobre las formas de conducta desviada.

La lógica que subyace a esta lista consiste en que cada componente es presuntamente necesario para evitar ciertas condiciones que acabarían con la existencia de cualquier sociedad: a saber, la extinción biológica, la dispersión y la apatía de sus miembros, «la guerra de todos contra todos» o la absorción de una sociedad por otra. Como recalcan los propios autores del esquema, sus concepciones de los prerrequisitos funcionales estaban íntegramente vinculadas a su aceptación de la estrategia funcionalista estructural de Parsons. El funcionalismo estructural, la estrategia más influyente en las ciencias sociales en Gran Bretaña y los Estados Unidos durante el período de 1940 a 1960, constituye una modalidad del idealismo cultural que ha sido objeto de numerosas críticas por su incapacidad para abordar la evolución social y el conflicto político-económico. Sus prejuicios estratégicos se hallan implícitos en la preponderancia de componentes emic y mentales, tales como las orientaciones cognitivas, los fines compartidos, la regulación normativa y las expresiones afectivas.

tivas, entre los presuntos prerrequisitos funcionales que acabamos de enumerar.

Pero la adhesión a la perspectiva emic de la vida mental se extiende, en realidad, a los cinco componentes restantes, pues, según la teoría de la acción de Talcott Parsons, todos los aspectos de la vida social deben enfocarse, desde el punto de vista de los fines, pensamientos, sentimientos y valores mentales del actor. El sesgo idealista se hace desafortunadamente evidente, asimismo, en la propuesta de que las orientaciones cognitivas y los conjuntos articulados de fines *compartidos* son prerrequisitos funcionales de la supervivencia social, cuando de hecho disponemos de numerosísimos elementos de juicio que indican lo contrario, y no sólo por lo que se refiere a las sociedades estatales, divididas por conflictos encarnizados de índole clasista, étnica y regional, sino también en lo que atañe a las sociedades más simples, en las que los antagonismos sexuales y entre grupos de edad revelan la existencia de orientaciones valorativas fundamentalmente opuestas. Adviértase también la falta de interés por la producción, la reproducción, el intercambio y el consumo, categorías demográficas y económicas que no se dejan emitir fácilmente en «una adecuada relación con el entorno y el reclutamiento sexual». Producción, intercambio y consumo no representan meras relaciones con el entorno; designan también relaciones entre personas. Por lo demás, como se desprende de ciertos comentarios retrospectivos del propio Parsons (1970), la ausencia de la «economía» en este esquema sólo puede interpretarse como un rechazo visceral de cualquier forma de determinismo marxista.

El patrón universal en la estrategia materialista cultural

La estructura universal de los sistemas socioculturales propuesta por el materialismo cultural se fundamenta en las constantes biológicas y psicológicas de la naturaleza humana y en la distinción entre pensamiento y conducta, así como entre las visiones emic y etic. En primer lugar, las sociedades deben hacer frente a los problemas de la producción, o sea, satisfacer conductualmente los requisitos mínimos de la subsistencia. Debe existir, por consiguiente, un *modo de producción conductual etic*. En segundo lugar, deben hacer frente, conductualmente, al problema de la reproducción: evitar aumentos o decrementos que puedan destruir los efectivos demográficos. Así pues, debe existir un *modo de reproducción conductual etic*. En tercer lugar, deben satisfacer la necesidad de mantener relaciones conductuales seguras y ordenadas entre sus grupos constitutivos y

con otras sociedades. Para los materialistas culturales, guiados por consideraciones de índole práctica y terrenal, la amenaza de desorden proviene principalmente de los procesos económicos que distribuyen el trabajo y sus productos materiales entre individuos y grupos. Por ello, según radique el foco organizativo en los grupos domésticos o en las relaciones internas y externas de la sociedad global, cabe inferir la existencia universal de *economías domésticas y economías políticas conductuales étic*. Finalmente, dada la prominencia de los actos lingüísticos humanos y la importancia de los procesos simbólicos para la psique humana, se puede deducir la presencia universal de un comportamiento cuyos resultados son productos y servicios recreativos, deportivos y estéticos de tipo étic. *Superestructura conductual* constituye una etiqueta adecuada para este sector étic de implantación universal.

En suma, éstas son las principales categorías conductuales étic, junto con algunos ejemplos de fenómenos socioculturales correspondientes a cada dominio:

Modo de producción: 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 techno-ambientales.
Ecosistemas.
Pautas de trabajo.

Modo de reproducción: Tecnología y prácticas empleadas para aumentar, 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.

Economía doméstica: Organización de la reproducción y la producción, intercambio y consumo básicos en campamentos, casas, apartamentos u otros contextos domésticos.

3. Principios teóricos del materialismo cultural

Estructura familiar.
División del trabajo doméstico.
Socialización, enculturación y educación domésticas.
Roles sexuales y de edad.
Disciplina, jerarquías y sanciones domésticas.

Economía política: Organización de la reproducción, producción, intercambio y consumo en el seno de y entre bandas, aldeas, jefaturas [*chiefdoms*], estados e imperios.

Organización política, facciones, clubs, asociaciones, corporaciones.
División del trabajo, esquemas fiscales y tributarios.
Socialización, enculturación y educación políticas.
Clases, castas, jerarquías urbanas y rurales.
Disciplina, control policiaco-militar.
Guerra.

Superestructura conductual:

Arte, música, danza, literatura, propaganda.
Rituales.
Deportes, juegos, pasatiempos.
Ciencia.

Se puede simplificar esta clasificación agrupando los modos de producción y reproducción bajo el epígrafe de *infraestructura* y las economías doméstica y política bajo el de *estructura*. El resultado es un esquema tripartito:

Infraestructura.
Estructura.
Superestructura.

Con todo, este esquema sólo engloba a los componentes conductuales étic de los sistemas socioculturales. ¿Qué sucede con los componentes mentales? Junto a los componentes conductuales étic se desarrollan, más o menos en paralelo, una serie de componentes mentales cuyas designaciones convencionales son las siguientes:

Componentes conductuales etic Componentes mentales y emic

Infraestructura.

Etnobotánica, etnobiología, conocimientos relativos a la subsistencia, magia, religión.

Estructura.

Parentesco, ideología política, ideologías étnicas y nacionales, magia, religión, tabúes.

Superestructura.

Símbolos, mitos, cánones y filosofías estéticas, epistemologías, ideologías, magia, religión, tabúes.

En lugar de clasificar los componentes mentales y emic con arreglo a la intensidad de su relación con los correspondientes componentes conductuales etic, los agruparemos conjuntamente bajo la designación global de *superestructura mental y emic*, entendiendo por esta expresión los fines, categorías, reglas, planes, valores, filosofías y creencias sobre el comportamiento de carácter consciente o inconsciente que manifiestan los propios participantes o que el observador infiere por sí mismo. Tenemos, pues, ante nosotros, cuatro grandes componentes universales de los sistemas socioculturales: infraestructura, estructura y superestructura conductuales etic, y superestructura mental y emic.

A vueltas con el lenguaje

Una notoria omisión en el esquema anterior es la categoría «lenguaje». Del examen de los actos lingüísticos (pág. 58) debería desprenderse que los estudios de componentes etic conllevan, por lo general, la interpretación de actos lingüísticos y otros acontecimientos comunicativos. Por ejemplo, la descripción de las jerarquías domésticas por medio de ruegos y respuestas a ruegos nos muestra que en tales jerarquías intervienen componentes comunicativos susceptibles de estudio mediante operaciones etic. Dado que los actos de comunicación, especialmente los de tipo lingüístico, suelen ocurrir hasta en las escenas más cortas, todas las categorías etic fundamentales se basan, hasta cierto punto, en la observación de acontecimientos comunicativos.

La comunicación, y por ende el lenguaje hablado, cumple un cometido instrumental de suma importancia en la coordinación de las

3. Principios teóricos del materialismo cultural

actividades infraestructurales, estructurales y superestructurales; de ahí que no se pueda restringir su ámbito a uno de estos sectores exclusivamente. Por añadidura, la comunicación, en forma de actos lingüísticos, constituye la materia misma de que se compone la superestructura mental y emic. Consecuentemente, no cabe considerar al lenguaje por sí mismo como un componente exclusivamente infraestructural, estructural o superestructural, ni tampoco como un fenómeno exclusivamente mental o conductual.

Otra importante razón para que el lenguaje no figure como componente separado en el patrón universal consiste en que el materialismo cultural no se interesa por las posibles relaciones funcionales entre la infraestructura y los *principales* rasgos fonémicos y gramáticos de las distintas familias lingüísticas. El materialismo cultural no sostiene, por ejemplo, que determinados modos de producción y reproducción sean la causa de que tal o cual pueblo hable una lengua indoeuropea en lugar de uto-azteca. (Los idealistas culturales, en cambio, llegaron a proponer la teoría, hoy en día desacreditada, de que las categorías gramaticales indo-europeas posibilitaron la Revolución Industrial; véase Whorf, 1956.)

Ahora nos encontramos ya en situación de enumerar los principios teóricos del materialismo cultural.

Principios fundamentales del materialismo cultural

El núcleo de los principios que guían el desarrollo de conjuntos interrelacionados de teorías en la estrategia materialista cultural fue anticipado por Marx (1970 [1859]: 21) con las siguientes palabras: «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 su conciencia.» Tal como está enunciado, este principio supuso un gran avance para el conocimiento humano, sin duda equiparable en su época a la formulación del principio de la selección natural por Charles Darwin y Alfred Wallace. Sin embargo, en el contexto de la moderna investigación antropológica, las ambigüedades inherentes a la expresión «modo de producción», la omisión del «modo de reproducción» y la ausencia de las distinciones emic/etic y mental/conductual imponen la necesidad de una reformulación.

La versión materialista cultural del gran principio marxiano viene a ser la siguiente: Los modos de producción y reproducción conductuales etic determinan probabilísticamente las economías domés-

tica y política conductuales-etic, que a su vez determinan las superestructuras conductual y mental-emic. Para abreviar, podemos calificar a este principio de determinismo infraestructural.

La significación estratégica de este principio radica en que proporciona un conjunto de prioridades para la formulación y contrastación de teorías e hipótesis sobre las causas de los fenómenos socioculturales. 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 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. Dicho de otro modo, el materialismo cultural afirma la prioridad estratégica de los procesos y condiciones etic y conductuales sobre los de índole emic y mental, y de los procesos y condiciones infraestructurales sobre los estructurales y superestructurales; no descarta, empero, la posibilidad de que los componentes emic, mentales, superestructurales y estructurales alcancen cierto grado de autonomía con respecto a la infraestructura conductual etic. Más bien, se debería decir que se limita a postergar y retrasar dicha posibilidad al objeto de garantizar la más completa exploración de las influencias determinantes que ejerce la infraestructura conductual etic.

¿Por qué la infraestructura?

La prioridad estratégica que el materialismo cultural otorga a la producción y reproducción etic y conductuales representa un intento de constituir teorías que incorporen las regularidades sujetas a leyes presentes en la naturaleza. Como todas las bioformas, los seres humanos consumen energía para obtener energía (y otros productos que ayudan a sostener la vida). Y como todas las bioformas, nuestra capacidad para producir niños supera a nuestra capacidad de obtener energía para ellos. La prioridad estratégica de la infraestructura se apoya en el hecho de que los hombres no pueden cambiar estas leyes. Lo más que podemos hacer es buscar un equilibrio entre

3. Principios teóricos del materialismo cultural

la reproducción y la producción y consumo de energía. Qué duda cabe que la tecnología nos ha permitido alcanzar una notable capacidad para elevar y disminuir las tasas productiva y reproductora. Pero también la tecnología se ve afectada por leyes físicas, químicas, biológicas y ecológicas que tampoco son alterables y que necesariamente limitan el ritmo y la dirección del cambio tecnológico y, por ende, el grado de control sobre la reproducción que la intervención tecnológica hace posible en un contexto ambiental específico. Por añadidura, toda intervención de esta índole se halla limitada por el nivel de evolución tecnológica —nivel que no puede ser alterado por un acto de voluntad instantáneo— y la capacidad de cada hábitat para absorber diferentes tipos e intensidades de economías sin sufrir cambios irreversibles.

La infraestructura, en otras palabras, representa la principal zona interfazial entre naturaleza y cultura, la región fronteriza en la que se produce la interacción de las restricciones ecológicas, químicas y físicas a que está sujeta la acción humana con las principales prácticas socioculturales destinadas a intentar superar o modificar dichas restricciones. El orden de prioridades materialista cultural —de la infraestructura a los restantes componentes conductuales y, por último, a la superestructura mental— refleja cómo estos componentes se alejan progresivamente del vértice naturaleza/cultura. Dado que el objetivo del materialismo cultural, de conformidad con la pauta que marca la orientación de la ciencia en general, consiste en descubrir el máximo grado de orden en su campo de investigación, es lógico que la construcción de teorías se fije en aquellos sectores más directamente afectados por las limitaciones dadas de la naturaleza. Otorgar prioridad estratégica a la superestructura mental, como preconizan los idealistas culturales, es apostar mal. A la naturaleza le da lo mismo que Dios sea un padre amantísimo o un sanguinario caníbal. Pero no le es indiferente que el período de barbecho de un campo cultivado por el método de roza dure un año o diez. Sabemos que existen poderosos constreñimientos en el nivel infraestructural; por ello, no nos equivocaremos al apostar que tales constreñimientos condicionan también a los componentes estructurales y superestructurales.

Ciertamente, la presunta existencia de condicionamientos «estructurales» neuro-psicológicos que obligan a todos los seres humanos a pensar con arreglo a pautas predeterminadas suscita en nuestros días un vivo interés. Más adelante, examinaré estas afirmaciones estructuralistas con todo detalle. Por el momento, baste decir que si, como asegura Levi-Strauss, la mente humana sólo encierra pensamientos «buenos para pensar», el menú es lo suficientemente va-

riado como para satisfacer a todos los paladares. Sin duda alguna, los seres humanos poseen pautas de pensamiento específicas de la especie (del mismo modo que poseemos pautas de locomoción o dispositivos para conservar el calor corporal específicos de la especie). Ahora bien, ¿de qué nos sirve este hecho a la hora de explicar la extraordinaria diversidad de visiones del mundo, religiones y filosofías, todas igualmente «buenas para pensar»? Los estructuralistas y demás idealistas culturales no pueden responder a esta pregunta mejor de lo que pueden explicar por qué los seres humanos, bípedos terrestres por naturaleza, montan a veces a caballo o vuelan por los aires, o por qué, dada la dotación específica de la especie de glándulas sudoríparas, ciertas gentes se refrescan con aparatos de aire acondicionado y otras lo hacen sorbiendo té caliente.

La ventaja estratégica del determinismo infraestructural en comparación con el estructuralismo y la sociobiología consiste en que los factores limitadores son siempre variables cuya influencia es mensurable. Esto permite al materialismo cultural construir teorías que dan cuenta tanto de las semejanzas como de las diferencias. Por ejemplo, la necesidad de comer es una constante, pero las cantidades y clases de alimentos que se pueden comer varían según la tecnología y el hábitat. Los impulsos sexuales son universales, pero sus consecuencias reproductoras varían con arreglo a la tecnología de la anticoncepción, los cuidados perinatales y el trato que reciben los neonatos.

Al contrario de lo que sucede con las ideas, no es posible hacer aparecer y desaparecer las pautas de producción y reproducción. Como están enraizadas en la naturaleza, sólo podemos cambiarlas alterando el equilibrio entre cultura y naturaleza y esto, a su vez, requiere un consumo de energía. El pensamiento no puede cambiar cosas exteriores a la propia mente a menos de que vaya acompañado de movimientos corporales. En consecuencia, parece razonable buscar los comienzos de las cadenas causales que afectan a la evolución sociocultural en el complejo de actividades corporales consumidoras de energía que inciden sobre el equilibrio entre el tamaño de cada población humana, la cantidad de energía dedicada a la producción y la provisión de recursos necesarios para el sostenimiento de la vida. Los materialistas culturales mantienen que este equilibrio es tan vital para la supervivencia y bienestar de los individuos y grupos que lo disfrutan que todas las actividades y pensamientos culturalmente estructurados que éstos realizan probablemente se hallan determinados directa o indirectamente por su carácter específico. Ahora bien, esta afirmación no es producto de la convicción última de que sabemos cómo es el mundo en realidad; la proponemos

con el único fin de formular las mejores teorías posibles acerca de cómo es probablemente el mundo.

Pensamiento y conducta

Gran parte de la oposición al materialismo cultural se basa en lo que parece ser la más patente de las verdades: que la conducta se halla gobernada por el pensamiento; es decir, que la vida social humana se rige por normas. En el capítulo 9 me ocupo de la crítica de este punto de vista, pero tal vez sean convenientes ciertas aclaraciones en el presente contexto. 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 una exteriorización de fines mentales y preceptos morales. Considérese un caso de importancia tan vital para la evolución de la cultura como el del cambio tecnológico. Para que las culturas desarrollen herramientas de piedra, arcos y flechas, azadones, arados, cerámica y maquinaria, ¿no tuvo que pensar alguien primero en cómo fabricar estas cosas?

El materialismo cultural no considera a los inventores ni a ningún ser humano como autómatas o zombies cuyas actividades nunca están bajo control consciente. Al afirmar la primacía de la infraestructura conductual sobre la superestructura emic y mental, el materialismo cultural se refiere no tanto a la manera en que se originan los inventos tecnológicos y otras innovaciones creativas en los individuos, como al modo en que tales innovaciones llegan a cobrar una existencia social material y a ejercer influencia sobre la producción y reproducción sociales. Las ideas de genios como Hetrón de Alejandría, que inventó la turbina de vapor en el siglo III, o Leonardo da Vinci, que inventó el helicóptero en el XVI, no pueden asumir una existencia social material a menos que también se den las condiciones materiales adecuadas para su aceptación y uso sociales. 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. De hecho, la extraña forma en que inventos como el buque de vapor, el teléfono, el aeroplano, la fotografía, el automóvil y cientos de ingenios patentables fueron objeto de reclamaciones de prioridad por parte de laboratorios e individuos independientes (cf. Kroeber, 1948), nos lleva inevitablemente a la conclusión de que, cuando estén maduras las condiciones infraestructurales, surgirán las ideas apropiadas, y no una sino mu-

chas veces. Por lo demás, disponemos de elementos de juicio que nos indican que algunos de los más grandes inventos jamás realizados —por ejemplo, la agricultura— se conocían miles de años antes de que empezaran a desempeñar un papel significativo en las infraestructuras de las sociedades prehistóricas (véanse págs. 103 y ss.).

La intuición de que el pensamiento determina la conducta brota de la limitada perspectiva temporal y cultural de la experiencia ordinaria. Sin duda, los pensamientos conscientes en forma de planes e itinerarios ayudan a individuos y grupos a encontrar su camino a través de las complejidades cotidianas de la vida social. Pero estos planes e itinerarios se limitan a cartografiar la selección preexistente de vías de salida conductuales. Ni siquiera en las sociedades más permisivas y con mayor oferta de roles nacen las acciones planeadas —un almuerzo, una cita entre amantes, una velada teatral— de la nada, sino que se las escoge del inventario de escenas recurrentes característico de la cultura de que se trate. La disyuntiva entre los determinismos conductual y mental no tiene que ver con la cuestión de si la mente determina la selección del inventario de pensamientos culturalmente realizables. Como dijo Schopenhauer: «Deseamos lo que nos dicta nuestra voluntad, pero nuestra voluntad no nos dicta lo que deseamos.» Así pues, la intuición humana concerniente a la primacía del pensamiento sobre la conducta no tiene más valor que nuestra intuición de que la tierra es plana. Insistir en la prioridad de lo mental en la cultura significa alinear nuestra comprensión de los fenómenos socioculturales con el equivalente antropológico de la biología pre-darwinista o la física pre-newtoniana. Supone creer en lo que Freud llamaba «omnipotencia de las ideas». Semejante creencia es una forma de infantilismo intelectual que deshonra nuestra capacidad mental específica de la especie.

Selección individual y selección grupal

Saber establecer un vínculo entre las elecciones conductuales realizadas por individuos determinados y las respuestas colectivas de los sistemas socioculturales es consustancial a la labor de construir teorías materialistas culturales. Hay que poder demostrar por qué una clase de opciones conductuales es más probable que otra no en función de impulsos, pulsiones, presiones y otras «fuerzas» metafísicas y abstractas, sino en función de principios bio-psicológicos concretos pertinentes al comportamiento de los individuos que participan en el sistema.

Otra forma de expresar este imperativo consiste en afirmar que los procesos de selección responsables de la divergencia y convergen-

3. Principios teóricos del materialismo cultural

cia de las trayectorias evolutivas de los sistemas socio-culturales operan fundamentalmente en el nivel individual; los individuos siguen tal o cual curso de acción y, a resultados de ello, cambia la pauta colectiva. Pero esto no quiere decir que descartemos la posibilidad de que muchos rasgos socioculturales se seleccionen por la supervivencia diferencial de sistemas socioculturales enteros; es decir, que se produzca una selección grupal. Debido a que probablemente se daba una intensa competencia intergrupal entre las primitivas poblaciones humanas, no hay que desear la posibilidad de la extinción de sistemas que, si bien satisfacían las necesidades psico-biológicas de sus miembros, eran vulnerables a vecinos más rapaces, con la consiguiente pérdida de ciertos inventarios culturales y la preservación y propagación de otros.

No obstante, tal selección grupal no es sino una consecuencia catastrófica de una selección que opera en o a través de individuos. La evolución cultural, al igual que la biológica, ha tenido lugar (al menos hasta ahora) a través de cambios oportunistas que incrementan los beneficios y disminuyen los costos para los individuos. Del mismo modo que una especie no «lucha por la supervivencia» como entidad colectiva, sino que sobrevive o se extingue como consecuencia de los cambios adaptativos en los organismos individuales, así también la supervivencia o extinción de los sistemas socioculturales depende de los cambios adaptativos en el pensamiento y actividades de hombres y mujeres que responden con oportunismo a las opciones de costo-beneficio. Si el sistema sociocultural sobrevive como resultado de la selección de pautas de pensamiento y conducta en el nivel individual, esto no se debe a que el grupo en sí tenga éxito, sino a que lo han tenido algunos o la totalidad de sus miembros individuales. Así, si un grupo es exterminado en la guerra, cabe afirmar que ha sido seleccionado como grupo; pero si lo que queremos es comprender por qué ha sido exterminado, tenemos que examinar las opciones de costo-beneficio ejercidas por sus miembros individuales en comparación con las ejercidas por sus vecinos vicinosos. La situación no se altera por el hecho de que ciertas personas actúen con el sincero propósito de ayudar a los demás y proteger al grupo. Los santos y los héroes sacrifican sus vidas por el «bien» de los demás; pero la aceptación o el rechazo de ese «bien» por parte de éstos sigue dependiendo de la balanza de costos y beneficios individuales. No sólo de santos vive la sociedad. Para que el altruismo triunfe, debe conferir ventajas adaptativas, tanto a los que dan como a los que toman.

Esto, en modo alguno, significa que sea posible predecir la dirección del cambio cultural a corto plazo evaluando lo que cons-

tituye el mayor bien para el mayor número de personas. Hay, evidentemente, muchas innovaciones que, desde un punto de vista biopsicológico, satisfacen más a unos miembros de la sociedad que a otros. El *pardab*, la cortina que oculta a las mujeres en las sociedades musulmanas, facilita el control político y doméstico de los hombres sobre las mujeres. Presumiblemente, las recompensas biopsicológicas del *pardab* son mayores para los hombres que para las mujeres; se puede incluso decir que para las mujeres hay severos castigos. Pero los hombres tienen el poder de hacer que su propio bienestar pese más en la balanza de ventajas y desventajas que el de las mujeres. Cuanto más jerárquica es la sociedad con respecto a criterios de sexo, edad, clase, casta y etnia, mayor será el grado de explotación de un grupo por otro y menor la probabilidad de calcular la trayectoria de la evolución sociocultural a partir de la utilidad biopsicológica media de los rasgos. Esto conduce a numerosas situaciones desconcertantes en las que parece que los actos de importantes sectores de la sociedad, en vez de elevar su bienestar práctico, lo disminuyen. En la India, por ejemplo, los miembros de las empobrecidas castas bajas defienden denodadamente la regla de la endogamia de casta e insisten en la necesidad de legitimar los matrimonios mediante dotes cuantiosas. En abstracto, se diría que a los miembros de dichas castas les iría mejor, desde un punto de vista material, si practicaran la exogamia y abandonarían toda insistencia en grandes pagos matrimoniales. Pero las víctimas del sistema de castas no pueden basar su conducta en cálculos abstractos a largo plazo. El acceso a oficios tan miserables como albañil, cordelero o fabricante de vino de palma depende de una identidad de casta validada por la obediencia a las reglas de casta. En las castas inferiores, no lograr mantener una posición respetable como miembro de las mismas equivale a perder la oportunidad de trabajar hasta en los oficios más ínfimos y, por tanto, a hundirse aún más en la miseria. Para los que forman la base de la pirámide social, liberarse del peso de los privilegios acumulados de las castas superiores es algo que sobrepasa completamente su capacidad práctica; de ahí que, por antinatural que pueda parecer, sean aquellos que menos se benefician del sistema quienes más ardientemente lo defienden en la vida cotidiana.

Las constantes bio-psicológicas

El peligro de postular la existencia de impulsos y predisposiciones bio-psicológicas de carácter panhumano estriba en ceder a la

tentación de reducir todas las semejanzas socioculturales a un «biograma» genético imaginario (véase pág. 147), cuando la mayor parte de las semejanzas y diferencias se deben a procesos evolutivos socioculturales. Por razones que especificaré más adelante al discutir el reduccionismo biológico, la observación más importante que cabe hacer del biograma humano es constatar su relativa independencia de cualquier clase de impulso o predisposición bio-psicológica específica de la especie. Como tal especie, hemos sido seleccionados con arreglo a nuestra capacidad para adquirir repertorios complejos de respuestas socialmente aprendidas y no con arreglo a impulsos e instintos específicos de la especie. No obstante, sin postular la existencia de principios selectivos que operan en el nivel bio-psicológico, no es posible explicar cómo media la infraestructura entre cultura y naturaleza.

Es mejor empezar con un conjunto mínimo de principios selectivos bio-psicológicos que con uno que intente presentar una relación completa de lo que representa ser miembro de la especie humana. Enumeraré, por tanto, únicamente cuatro:

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 del 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 afecto que los demás les dan.

En justificación de esta lista puede aducirse que su generalidad está garantizada por la existencia de predisposiciones bio-psicológicas similares entre los miembros del orden de los primates. Tal vez se desee postular que las tendencias a la creación artística y musical, la dicotomización, la racionalización, la creencia en Dios, la agresividad, la risa, el juego, el aburrimento, la libertad, etc., son también naturales en el hombre. Pero si sucumbimos a la tentación de abrir la lista a todos los factores, pronto acabaremos por reducir todo rasgo cultural recurrente a la condición de dato biológico. La adecuación de esta lista, en cambio, debe juzgarse en función de la adecuación de las teorías que ayuda a generar. Cuanto más parcos

seamos en lo que concierne a presuponer la existencia de constantes bio-psicológicas, tanto más eficaz y elegante será la red de teorías que emane de las estrategias socioculturales. Nuestro objetivo consiste en explicar mucho con poco.

Pese a la parsimonia de mi lista, a todo el mundo se le ocurrirá en seguida conductas y pensamientos antiréticos. Para el primer punto estaría la obesidad, el dejarse morir de hambre, el vegetarianismo y las patologías dietéticas autoinfligidas; para el segundo, el intenso gasto de energía en las actividades deportivas y artísticas; para el tercero, la continencia, la homosexualidad, la masturbación; para el cuarto, el infanticidio, las disputas domésticas y la explotación. Con todo, la existencia de estas pautas aparentemente contradictorias no es necesariamente letal para el esquema propuesto. Nada hay en la enumeración de principios bio-psicológicos pan-específicos que indique que una selección que actúa a través de las preferencias de los individuos vaya a contribuir a la larga a maximizar los resultados previstos. Por el contrario, la selección de rasgos maximizadores suele desembocar en agotamientos ecológicos. Así, el intento repetido de aumentar el consumo de proteínas muchas veces acaba disminuyéndolo; la adopción de mecanismos destinados a ahorrar trabajo no consigue sino que la gente trabaje más; la escasez de la actividad sexual masculina conduce a una escasez sistémica de mujeres, y el estrechamiento de los lazos afectivos, meta-morfoseado por la política, lleva a una mayor explotación de una clase por otra. Estas paradojas ni invalidan la lista de universales ni falsan los principios del materialismo cultural; sencillamente, revelan los enigmas que el materialismo cultural se propone resolver de un modo más efectivo que las estrategias rivales.

Modo de producción y relaciones de producción

No existe un acuerdo generalizado en lo que atañe a qué entendía Marx por infraestructura y modo de producción (Legros, 1979). Aunque distingue entre relaciones y fuerzas de producción, ambos conceptos conllevan desdichadas ambigüedades. Como recalqué en el capítulo anterior, Marx dejó sin resolver el problema de la objetividad. Careciendo de los conceptos de operaciones emic y étic 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 (véase cap. 8). No creo que sea posible adivinar lo que Marx verdaderamente quiso

3. Principios teóricos del materialismo cultural

decir con modo de producción, ni qué componentes se proponía incluir o excluir en dicho concepto.

En lugar de discutir lo que Marx quiso decir, permítaseme exponer las razones de las inclusiones y omisiones de la página 68. Como materialista cultural, sostengo que la infraestructura debe componerse de aquellos aspectos que nos permitan predecir un máximo de componentes adicionales, hasta el comportamiento de todo el sistema si fuera posible. Consecuentemente, he trasladado ciertos aspectos clave de lo que muchos marxistas denominan «relaciones de producción» del ámbito de la infraestructura al de la estructura y superestructura. El concepto marxista clásico de «propiedad de los medios de producción», por ejemplo, designa el acceso diferencial a la tecnología empleada en la producción de subsistencia y, por tanto, no es un elemento de la infraestructura, sino un rasgo organizacional de la estructura. El significado estratégico de esta divergencia consiste en que, a mi modo de ver, es posible explicar la evolución de la propiedad de los medios de producción como variable dependiente con respecto a la evolución de la demografía, la tecnología, la ecología y la economía de subsistencia. En tanto no se pueda demostrar que una explicación de este tipo es inviable, no parece tener demasiado sentido oponerse a que se excluya a la propiedad de la infraestructura.

Análogamente, considero las pautas de intercambio —reciprocidad, redistribución, comercio, mercados, empleo, transacciones monetarias— no como elementos de la infraestructura, sino, en parte, como componentes estructurales étic —aspectos de las economías doméstica y política— y, en parte, como componentes de la superestructura emic y mental. También, en este caso, la decisión se justifica con la confianza en que es posible predecir las pautas de intercambio a partir de una conjunción de variables más básicas.

Evidentemente, un conocimiento de los componentes demográficos, tecnológicos, económicos y ambientales no nos permitirá predecir jamás ciertos aspectos de la propiedad y el intercambio. 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 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. Téngase presente que el materialismo cultural, al afirmar la prioridad estratégica de las condiciones y procesos conductuales étic sobre los de tipo emic y mental, y de las

condiciones y procesos infraestructurales sobre los estructurales y superestructurales, no niega la posibilidad de que los componentes estructurales, superestructurales y emic adquieran cierto grado de autonomía con respecto a la infraestructura etc. Antes bien, se limita a postergar y aplazar esa posibilidad al objeto de garantizar la exploración más profunda posible de las influencias determinantes que ejerce la infraestructura. Considerar los valores de precios, el capital, los salarios y los mercados de bienes como elementos estructurales y superestructurales en vez de infraestructurales y otorgarles un *grado* de autonomía en la determinación de la evolución de los sistemas socioculturales contemporáneos de ninguna manera equivale a invertir o abandonar las prioridades estratégicas del materialismo cultural. Nuestros principios siguen siendo aplicables. Tales principios hacen hincapié en el predominio de la perspectiva conductual étic del intercambio sobre la mental emic y en el papel de la infraestructura conductual étic en la determinación de las condiciones que han dado lugar al nacimiento de mercados y economías monetarias. De hecho, la incompatibilidad del materialismo cultural con las interpretaciones marxistas clásicas de la dinámica interna del capitalismo radica, precisamente, en que para Marx, las categorías esencialmente emic y mentales de capital y beneficios desempeñan un papel predominante en la ulterior evolución de la moderna sociedad industrial, mientras que, desde la óptica del materialismo cultural, la clave del futuro del capitalismo se encuentra en la conjunción de sus componentes étic conductuales y, sobre todo, en la retroalimentación entre infraestructura y economía política (véase páginas 251 y ss.).

Modos de reproducción y producción

Los principios materialistas culturales también divergen radicalmente del marxismo clásico en su consideración de la producción de niños como parte de la infraestructura. Esta desviación es, a mi modo de ver, imprescindible para poder explicar por qué experimentan los modos de producción cambios que dan por resultado transformaciones sistémicas y líneas evolutivas convergentes y divergentes. Marx trató de explicar el paso de un modo de producción a otro recurriendo a la idea hegeliana de que las formaciones sociales desarrollan, a lo largo de su existencia, contradicciones internas que son la causa de su destrucción y sientan las bases para el surgimiento de nuevas formaciones sociales.

3. Principios teóricos del materialismo cultural

Según Marx, los modos de producción evolucionan mediante el desarrollo de contradicciones entre los medios y las relaciones de producción. «Al llegar a una fase determinada de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes.» Es decir, las relaciones de producción (por ejemplo: la propiedad privada y el móvil del beneficio) frenan el abastecimiento de recompensas materiales; se convierten en «trabas» para el proceso productivo. Finalmente, son destruidas y reemplazadas por relaciones de producción superiores (por ejemplo: propiedad colectiva) que posibilitan una expresión más amplia del potencial de los medios de producción (una economía basada en la abundancia en vez de en la escasez).

En la dialéctica de la historia marxiana, al igual que en la de Hegel, cada época o formación social se ve impulsada hacia su inevitable negación por una misteriosa fuerza teológica. Para Hegel, era el desenvolvimiento de la idea de libertad; para Marx, el desarrollo de las fuerzas productivas. Y para que la contradicción máxima entre fuerzas y relaciones pueda constituir la fuerza motriz de una evolución sociocultural fiel a la visión hegeliana de un cosmos espiritualizado cuya negación dialéctica conduce a una utopía celestial, es menester que el modo de producción tienda a la realización máxima de su dominio sobre la naturaleza. En palabras de Marx: «Ninguna formación social desaparece antes de haberse desarrollado todas las fuerzas productivas que tienen cabida en su seno» (1970 [1859]: 21). ¿Por qué habría de ser esto así?

A mi modo de ver, los factores demográficos contribuyen a explicar la expansión histórica de las fuerzas productivas. De ahí la necesidad de hablar de un «modo de reproducción» cuyo efecto sobre las estructuras sociales y la ideología es tan importante como el del modo de producción.

Los antropólogos han reconocido hace tiempo que, desde la perspectiva más amplia, la evolución cultural se ha caracterizado por tres factores fundamentales: escalada de los presupuestos energéticos, incremento de la productividad y aceleración del crecimiento demográfico. (1) A lo largo de la evolución, el consumo de energía per cápita y sistema local ha tendido a aumentar. Las culturas en el nivel de desarrollo de bandas empleaban menos de 100.000 calorías por día; las clasificables en el nivel de aldeas agrícolas de bosque tropical que practicaban el cultivo de tierra quemada, cerca de un millón; en el de las aldeas neolíticas con una agricultura de secano mixta, aproximadamente dos millones; en los primeros estados hidráulicos de Mesopotamia, China, India, Perú y Mesoamérica, unos 25 mil millones; y en los modernos superestados indus-

triales, más de 50 trillones. (2) La eficiencia productiva, medida según el producto energético por unidad de trabajo humano, también se ha multiplicado, pasando de, aproximadamente, 10 a 1 entre los cazadores y recolectores a 20 a 1 entre los agricultores de roza y 50 a 1 en los sistemas de regadío. (3) También ha aumentado la población humana. La densidad global ascendía a menos de un habitante por milla cuadrada en el 10000 a. de C. y hoy en día sobrepasa los 64 habitantes. Por su parte, los asentamientos humanos crecieron de 25 a 50 personas por banda; de 150 a 200 por aldea de agricultura de roza; de 500 a 1.500 por aldea neolítica agrícola mixta. Hacia el 200 a. de C. los grandes estados preindustriales orientales estaban más densamente poblados que el mundo entero diez mil años antes.

¿Por qué habrían de aumentar estos tres factores al unísono? Marx nunca se planteó semejante cuestión porque, como Malthus, suponía implícitamente que el crecimiento demográfico era inevitable. Los modernos descubrimientos arqueológicos y antropológicos, empero, no respaldan este supuesto. Durante dos o tres millones de años, el tamaño de las poblaciones homínidas se mantuvo estacionario o se vio sometido a fluctuaciones relativamente pequeñas. ¿Por qué empezó a crecer la población? No es posible afirmar que ello se debiese al progreso tecnológico y a la elevación de los niveles de vida. Otras dos tendencias evolutivas fundamentales desmenten tal interpretación: de una parte, pese al aumento de la eficiencia tecnológica, el número de horas per cápita dedicadas a la subsistencia no sólo no disminuyó, sino que se elevó, alcanzando su cota más alta con el sistema de trabajo asalariado del capitalismo decimonónico; de otra, la relación que cabe establecer entre crecimiento demográfico y decrementos sustanciales en la calidad de la vida, medida en términos de nutrición, salud y longevidad.

Dicho de otro modo: por lo general, las culturas no han empleado los incrementos en la eficiencia tecno-ambiental causados por la invención y puesta en práctica de «mecanismos de ahorro de trabajo» precisamente para este menester, sino para elevar el *throughput* energético, que, a su vez, no se ha utilizado para mejorar los niveles de vida, sino para producir más niños. El desarrollo de la estratificación de clases y la explotación no puede explicar esta paradoja, ya que esta situación también era característica de las sociedades sin clases y fue, en cualquier caso, una de las causas, y no una consecuencia de la aparición del Estado (véanse págs. 119 y ss.).

La solución al dilema de por qué los nuevos y más eficientes modos de producción producían gente en lugar de reducir el traba-

jo y/o incrementar el consumo per cápita radica en los métodos empleados por las sociedades pre-modernas para limitar el crecimiento demográfico. Malthus percibió correctamente que, a lo largo de la época pre-industrial, el modo de reproducción se hallaba dominado por técnicas de regulación demográfica malignas, que incluían graves formas de violencia y privación psico-biológicas. A decir verdad, también se disponía de técnicas relativamente benignas, principalmente la homosexualidad, el *coitus interruptus*, el retraso del matrimonio, la continencia sexual puerperal, la masturbación y la lactancia prolongada. Pero estas prácticas, por separado o combinadas, y en frecuencias históricas o etnográficamente confirmables, no pueden explicar las tasas notoriamente bajas (entre 0,0007 y 0,0015 por 100 y por año) del crecimiento anterior al Neolítico, o la tasa inferior al 0,056 del período comprendido entre el Neolítico y la aparición de los primeros estados (Carneiro y Hulse, 1966; Coale, 1974; Kolata, 1974; Van Ginneken, 1974). Teniendo en cuenta la capacidad inherente a las poblaciones humanas sanas de doblar sus efectivos en menos de veinticinco años (Hassan, 1973), no hay más remedio que invocar medios de regulación adicionales para dar cuenta del reducido tamaño de la población humana antes del 3.000 a. de C. Sugiero que entre estos medios adicionales se encuentran la agresión contra la madre y el feto con abortivos traumáticos, el infanticidio (especialmente el femenino) y un sistemático y selectivo descuido nutricional que afectaba, sobre todo, a las niñas y a las muchachas adolescentes (Divale y Harris, 1976; Polgar *et al.*, 1972; Birdsell, 1968; Devereux, 1967). Manteniéndose constante el modo de producción y con una media de sólo cuatro nacimientos por mujer, no queda otra solución que impedir que casi el 50 por 100 de las mujeres que nacen pueda alcanzar la edad reproductora si no se quiere que la calidad de la vida de una población cuyo estado de salud es, en principio, razonablemente bueno sufra drásticos recortes en un corto espacio de tiempo. Esta exigencia constituye una de las grandes fuerzas determinantes de la prehistoria humana.

Antes del desarrollo del Estado, el infanticidio, el aborto traumático y otras formas malignas de control demográfico predispusieron a culturas que en otros aspectos estaban adaptadas a su hábitat a aumentar la producción al objeto de reducir la pérdida de neonatos, niñas y madres. Con otras palabras, debido a que las culturas prehistóricas ajustaban sus efectivos demográficos a sus posibilidades matando o descuidando a sus propios niños, eran vulnerables al señuelo de innovaciones que parecían posibilitar la vida de un

mayor número de niños. Así pues, la conjetura de Malthus de que la presión demográfica ejerció una tremenda influencia sobre la estructura de las sociedades pre-estatales era acertada (cf. Dally, 1971).

Recientemente se ha establecido que el crecimiento de las poblaciones pre-estatales suele cesar en cuanto éstas alcanzan apenas un tercio de la capacidad de sustentación [*carrying capacity*] máxima de su situación tecno-ambiental (Lee y Devore, 1968; Casteel, 1972). Como veremos, esto ha sido interpretado por los marxistas estructurales y otros como una refutación de la importancia de las fuerzas malthusianas. Sin embargo, semejante interpretación es injustificable hasta que no se haya puesto en claro la naturaleza de las restricciones que pesan sobre el crecimiento demográfico. Como acabo de señalar, los elementos de juicio de que disponemos indican que las lentas tasas de crecimiento demográfico se alcanzaban a un elevado precio psico-biológico mediante el infanticidio, la violencia sobre la mujer y el descuido de los niños. Esto significa que es muy posible que incluso las sociedades con poblaciones constantes o declinantes experimenten una fuerte presión demográfica o, mejor dicho, una fuerte presión reproductora.

El pago de costos malthusianos puede explicar numerosas características —la guerra, ante todo— de las sociedades pre-estatales. Malthus interpretó atinadamente la guerra como uno de los principales frenos demográficos, pero no comprendió bien las condiciones en que se desarrollaba la guerra paleotécnica, ni tampoco el modo en que desempeñaba la función de controlar el crecimiento. Asimismo, sobrevaloró la influencia de las muertes en combate sobre la tasa de crecimiento de las sociedades modernas. La guerra pre-estatal, probablemente, no regula la población a través de las muertes en combate sino a través de sus efectos sobre la proporción de sexos, al estimular a las gentes a criar el máximo número de varones y el mínimo de hembras. Por ende, la guerra preestatal no es sencillamente una aberración atribuible al fracaso del modo de producción en subvenir a las necesidades de la subsistencia, punto de vista que, sorprendentemente, Marx (1973 [1857-58]: 607-608) compartía con Malthus. La guerra es además un medio de frenar el crecimiento demográfico, conservar los recursos y mantener altos niveles per cápita de subsistencia. (Por lo que se refiere a la guerra de nivel estatal, lejos de representar un freno a la población, constituye un incentivo para acelerar el crecimiento demográfico y el agotamiento de recursos [véase pág. 121].)

La insuficiencia del tratamiento marxiano de lo que he denominado modo de reproducción se debió a su arrogante desprecio

(1857-58; 1973: 606) de las obras del «babuino» * Malthus. El motivo de su rechazo de Malthus consistía en que, según la tesis de éste, ningún cambio en la economía política sería capaz de eliminar la pobreza (cf. Meek, 1971). Pero no es necesario suscribir la reaccionaria interpretación de la historia que nos propone Malthus para reconocer la importancia del modo de reproducción en la determinación del curso de la evolución sociocultural. Al rechazar la obra de Malthus en su totalidad, Marx apartó a sus seguidores de la empresa de desarrollar una teoría de la demografía y ecología humanas sin la cual es imposible comprender las transformaciones convergentes y divergentes de los modos de producción y sus correspondientes superestructuras. No hay aspecto de la producción más importante que la reproducción: la producción de seres humanos. Aunque las distintas modalidades de control demográfico poseen aspectos estructurales y superestructurales, la cuestión central ha sido siempre el desafío que la biología de la reproducción sexual presenta a las limitaciones impuestas por la cultura. En esta esfera, como en la producción de subsistencia, los avances tecnológicos revisten una importancia primordial. La única diferencia estriba en que, para la producción, lo decisivo son los medios de incrementar-la, 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.

No tengo inconveniente en admitir que gran parte de lo que he venido diciendo acerca de la relación entre producción y reproducción es especulativo y precisa de ulterior contrastación empírica. Pero el hecho de constatar que la inclusión del modo de reproducción en la infraestructura posibilita la formulación de un importante conjunto, a la vez original y coherente, de teorías —en el siguiente capítulo expondremos algunas más de ellas— es ya de por sí una razón convincente para hacerlo, aun cuando las propias teorías necesiten ser contrastadas mediante nuevas investigaciones.

El papel de la estructura y la superestructura

La pretensión de que el materialismo cultural reduce la estructura y la superestructura a epifenómenos mecánicos que sólo des-

* Entre otros, también le dedicó los siguientes calificativos: «plagiarista profesional», «desvergonzado impostor» y «abogado comprado».

empeñan un papel pasivo en la determinación de la historia es uno de los argumentos que más frecuentemente esgrimen sus detractores. A partir de aquí, estos críticos inferen que el materialismo cultural no es sino una doctrina de la indiferencia y pasividad política e ideológica. También nosotros cuestionaríamos el valor de una estrategia de investigación que sostuviera que la lucha política e ideológica es inútil porque el resultado se halla determinado exclusivamente por la infraestructura. Sin embargo, la estrategia materialista cultural es incompatible con semejante conclusión. Siendo esto así, ¿cuál es exactamente el papel de la estructura y la superestructura en las determinaciones causales propuestas por el materialismo cultural?

Como ya he señalado en secciones anteriores, los sistemas socio-culturales 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 del funcionalismo que emplean una analogía orgánica para transmitir su apreciación de las interdependencias entre las «células» y «órganos» del «cuerpo» social.

Esta conceptualización puede mejorarse introduciendo una distinción entre interdependencias mantenedoras y destructoras del sistema. La consecuencia más probable de cualquier innovación —ya surja en la infraestructura, en la estructura o en la superestructura— es una retroalimentación negativa mantenedora del sistema. El amortiguamiento de la desviación resultará bien en la extinción de la innovación en cuestión, bien en ligeros cambios compensatorios en otros sectores —cambios que preservan las características del sistema global. (En los Estados Unidos, por ejemplo, a la introducción de los impuestos federales progresivos sobre la renta siguió una serie de exenciones y «salvaguardias» privilegiadas que lograron amortiguar el movimiento en pro de la eliminación de los extremos de riqueza y pobreza.) No obstante, cierta clase de cambios infraestructurales (por ejemplo, los que incrementan el flujo energético per cápita y/o reducen el despilfarro reproductor) suelen propagarse y amplificarse. Esto da por resultado una retroalimentación positiva a lo largo de los sectores estructurales y superestructurales y una consiguiente modificación de las características fundamentales del sistema. El materialismo cultural niega que exista una clase similar de componentes estructurales o superestructurales cuya alteración conduzca, con igual regularidad, a una amplificación de la desviación en vez de a una retroalimentación negativa.

3. Principios teóricos del materialismo cultural

La prioridad causal de la infraestructura es cuestión de la probabilidad relativa de que las innovaciones en los sectores infraestructurales, estructurales y superestructurales produzcan *status* o cambio sistémicos. Al contrario que el funcionalismo estructural clásico, el materialismo cultural sostiene que los cambios iniciados en los modos de producción y reproducción étic y conductuales suelen producir amplificaciones de la desviación a lo largo de los sectores doméstico, político e ideológico con mayor frecuencia que al revés. La probabilidad de que innovaciones surgidas en el seno de los sectores estructurales étic y conductuales produzcan cambios destructores del sistema es menor; y aún es menos probable que innovaciones en las superestructuras emic cambien el sistema entero (debido a su relación funcional cada vez más remota con los componentes infraestructurales cruciales). Pongamos un ejemplo familiar: durante la segunda mitad de la década de 1960 muchos jóvenes estaban convencidos de que podían destruirse el capitalismo mediante una «revolución cultural». Se impusieron, en nombre de una «contracultura», nuevos modos de cantar, rezar, vestir y pensar. Como era de esperar, estas innovaciones no tuvieron absolutamente ningún efecto sobre la infraestructura y estructura del capitalismo estadounidense, y su propia supervivencia y propagación en la superestructura parecen hoy en día inciertas, salvo en la medida en que aumenten la rentabilidad de las empresas que venden discos y ropas.

Nada hay en esta formulación del resultado probabilístico de los cambios infraestructurales que legitime la inferencia de que la estructura o la superestructura carecen de importancia, de que son meros reflejos epifenoménicos de factores infraestructurales. Todo lo contrario, la estructura y la superestructura desempeñan, sin duda alguna, un papel crucial en los procesos de retroalimentación negativa responsables de la conservación del sistema. Los procesos productivos y reproductores dependen funcionalmente de la organización política y doméstica étic, y la conjunción étic en su totalidad depende funcionalmente de adhesiones ideológicas a valores y fines que realizan la cooperación y/o minimizan los costos del mantenimiento del orden y de un nivel eficiente de insumos productivos y reproductores. De esto se deduce que las ideologías y movimientos políticos que afloran la resistencia a un cambio infraestructural incrementan la probabilidad de que una nueva infraestructura se promueve y amplifique en lugar de amortiguarse y extinguirse. Más aún, cuanto más directo y enérgico sea el apoyo estructural y superestructural a los cambios infraestructurales, tanto más rápida y profunda será la transformación del sistema entero.

Dicho de otro modo: aunque sostengo que es elevada la probabilidad de que cierto género de cambios en los modos de producción y reproducción logren alterar el sistema, también sostengo que el inicio de cambios simultáneos y funcionalmente relacionados en los tres sectores incrementará la probabilidad de la transformación sistémica. De hecho, sería irracional afirmar que la lucha política o ideológica no puede aumentar o disminuir la probabilidad de cambios sistémicos que afecten a los tres sectores. Pero la cuestión crucial que separa al materialismo cultural de sus rivales es ésta: ¿En qué medida pueden las ideologías y los movimientos políticos propagar y amplificar cambios fundamentales cuando se les oponen los modos de producción y reproducción? Para el materialismo cultural, la propagación y ampliación de innovaciones funcionalmente incompatibles con los modos de producción y reproducción existentes es poco probable; menos, desde luego, que la situación inversa: esto es, cuando existe una resistencia inicial en el plano político-ideológico pero no en los modos de producción y reproducción. Esto es lo que los materialistas culturales quieren decir cuando afirman que, a la larga y en el mayor número de casos, la infraestructura conductual étic determina el carácter de la estructura y la superestructura.

A modo de ilustración, consideremos la relación entre ideologías procreativas, organización doméstica y el modo de producción en los Estados Unidos. Cuando la infraestructura se basaba en las granjas agrícolas de frontera, las familias eran numerosas y se atenúan los roles femeninos de madres y trabajadoras domésticas no retribuidas. Con la urbanización y el incremento de los costos de la reproducción por comparación con los beneficios esperados de los hijos, las mujeres empezaron a «concienciarse», reivindicando el acceso al mercado de trabajo en pie de igualdad con los hombres. Indiscutiblemente, el proceso de concienciación ha sido un importante instrumento en la liberación de las mujeres de su rol de esclavas del hogar. Pero no puede decirse que la lucha político-ideológica de las mujeres fuera la causa de los grandes cambios en la tecnología, la producción, la demanda de mano de obra barata, el surgimiento de las ciudades, el incremento de los costos de la crianza de los hijos; en definitiva, de todos los cambios que aportan las condiciones infraestructurales de índole funcional sobre las que se asienta la propagación y ampliación de la moderna lucha político-ideológica feminista. Al objeto de comprender la naturaleza asimétrica de las relaciones causales entre la superestructura y la infraestructura, sugpongamos que, en alguna parte, grupos aislados de hombres comienzan una lucha política e ideológica encaminada a restaurar el esque-

ma de roles sexuales decimonónico. ¿Cabe afirmar que el factor decisivo en el éxito o fracaso de tal empresa vaya a ser su compromiso con el objetivo, es decir, la intensidad de su lucha político-ideológica? Más bien no, porque, en realidad, es muy poco probable que su punto de vista se amplifique y propague mientras predomine la actual infraestructura urbana e industrial.

Por lo demás, el materialismo cultural tampoco propone que las metas se alcancen con absoluta independencia de que las gentes luchan conscientemente por alcanzarlas. Está claro que la lucha político-ideológica consciente posee la facultad de sostener, acelerar, des- acelerar y desviar la dirección y el ritmo de los procesos de transformación nacidos en el seno de la infraestructura.

El temor de que el determinismo infraestructural prive a la gente de la voluntad de tomar parte en una lucha consciente se basa en una comprensión absolutamente errónea de la importancia política e ideológica de ciertas teorías materialistas culturales. La infraestructura no es una «causa primera» sencilla, transparente, compuesta de un único factor; todo lo contrario, se trata de una combinación de variables demográficas, tecnológicas, económicas y ambientales. Su descripción y análisis requieren una ingente labor de investigación cuyos resultados sólo cabe presentar como hipótesis y teorías provisionales y probabilísticas. En ciertos casos, podremos descartar determinadas opciones político-ideológicas por su virtual imposibilidad; pero en otros, es posible que varias vías de acción alternativas se vean respaldadas por teorías e hipótesis que brindan grados de certeza sensiblemente parecidos. Cuando, como sucede a menudo, dominan dos teorías materialistas culturales igualmente probables, el resultado de la lucha político-ideológica parecerá estar decisivamente determinado por el grado de compromiso de los partidos y facciones opuestos. Por ejemplo, es difícil discernir si será más útil un crecimiento demográfico rápido o uno lento para los intereses productivos y reproductores de algunos países subdesarrollados con baja densidad demográfica. De un lado, unas tasas elevadas intensificarán la explotación de los pobres; pero del otro, unas tasas bajas pueden provocar escasez de mano de obra y subproducción, además de prolongar la subordinación económica y político-militar a las superpotencias imperialistas. Las ambigüedades teóricas de esta clase pueden interpretarse de dos maneras: o bien el resultado es totalmente abierto —o sea, no se halla determinado por la infraestructura, sino que depende en gran medida de la lucha ideológica entre los partidarios del crecimiento o del control demográfico—; o bien se halla muy determinado, pero los investigadores no han logrado aportar la clase o cantidad de datos necesarios para

despejar la incógnita de ese resultado determinado. Sugiero que, desde el punto de vista de los participantes activos, viene a dar lo mismo aceptar cualquiera de las dos interpretaciones. A menos que la ambigüedad teórica pueda ser zanjada, el resultado parecerá ser producto del grado de compromiso político-ideológico de las facciones opuestas. (Con todo, siempre queda la esperanza de que, con el tiempo, se conseguirá reducir las incertidumbres gracias a mejores recopilaciones de datos y mejores teorías.)

En suma: las teorías materialistas culturales pueden invocar diferentes grados de causación infraestructural, que oscilan entre la certeza y la indeterminación casi absolutas. A lo largo de este abanico de posibilidades, los compromisos estructurales y superestructurales perfilan, aparentemente, el resultado final a través de procesos de retroalimentación positivos y negativos, en relación inversa a la capacidad de las teorías existentes para descubrir los factores infraestructurales determinantes.

Hay quien afirma que, al propugnar la primacía de la infraestructura, el materialismo cultural no hace sino contribuir a la «deshumanización» de las ciencias sociales. Yo les contestaría que dejar de intentar un análisis objetivo de la relación entre la infraestructura y un conjunto particular de fines políticos sólo sirve a aquellos que se benefician de la destrucción absurda de las vidas y posesiones de otras personas. El autoengaño y la subjetividad no son medidas de lo humano. Rehúso aceptar la autoridad moral de oscurantistas y místicos. No pueden poseer de humanidad a personas que no sólo quieren comprender el mundo, sino también transformarlo (véase capítulo 11).

Dogmatismo

Este es, sin duda, un momento adecuado para reafirmar las expectativas científicas que subyacen a estas aseveraciones aparentemente dogmáticas. Mi meta científica consiste en formular conjuntos interrelacionados de teorías de vasto alcance y amplia aplicabilidad. Semejantes teorías sólo pueden surgir en el contexto de una estrategia definida. El materialismo cultural confía en evitar la creciente fragmentación en teorías inconexas y mutuamente contradictorias exigiendo que toda hipótesis digna de investigación implique a variables demográficas, tecnológicas, económicas y ambientales de tipo étic y conductual.

Tres son las posibles réplicas a la acusación de dogmatismo que se imputa a la adhesión al materialismo cultural (cf. Anderson, 1973:

187). En primer lugar, la credibilidad de la estrategia en su totalidad se basa en el carácter empírico de las teorías interrelacionadas y en su continuo perfeccionamiento y sustitución por teorías más convincentes. Dicho de otra manera: todas las teorías específicas que se derivan del principio del determinismo infraestructural deben estar sujetas a un examen crítico permanente y se defienden única y exclusivamente como aproximaciones provisionales. Segundo, es un hecho real que, en la actualidad, hay muchas estrategias de investigación competidoras en las ciencias sociales que se enfrentan entre sí de un modo activo. No preconizo la eliminación de estas alternativas, pero sí propongo valoraciones públicas y profesionales de su capacidad respectiva para resolver enigmas relativos a cuestiones de gran trascendencia social. La eliminación de la totalidad, o de la mayor parte, de las estrategias alternativas constituirá un desastre científico, pues el progreso de la ciencia requiere, como he señalado, estrategias competidoras. Carece de sentido criticar al materialismo cultural en términos de un estado de cosas puramente imaginario en el cual todas las demás estrategias han sido eliminadas de algún modo, cuando, en la realidad, el materialismo cultural no mantiene sino una posición subordinada y minoritaria en el seno del *establishment* de la ciencia social y es objeto de ataques por parte de numerosos críticos, situados, tanto a la derecha como a la izquierda en el espectro político. Tercero, la acusación de dogmatismo puede volverse fácilmente contra quienes la profieren. Si el programa estratégico que propugnamos aquí no se lleva a la práctica, ¿cómo pretenden saber con toda seguridad aquellos que lo rechazan que el materialismo cultural no es un modo científicamente más eficaz de explicar las diferencias y semejanzas socioculturales que el suyo? La acusación de dogmatismo sólo es admisible a nivel teórico; los materialistas culturales son partidarios sin reservas del operacionismo y de las pruebas de verificabilidad y contrastabilidad. Repitámoslo: las estrategias de investigación no son falsables; sólo las teorías lo son (y sólo pueden falsarlas quienes brindan teorías mejores!). Nada, por ende, puede ser tan dogmático como la creencia de que los científicos sociales no necesitan escoger entre las distintas estrategias de investigación antes de embarcarse en el estudio de la vida social humana.