

Vacas, cerdos, guerras y brujas: una lectura epistemológica

Cows, Pigs, Wars, and Witches: An Epistemological Reading

Diana Haugg¹ 
Javier Ferragut¹ 



¹ Universidad Nacional de Misiones, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Misiones, Argentina.
Correspondencia: hauggd@hotmail.com

RESUMEN

Este artículo realiza una lectura crítica de aproximación epistemológica de *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, de Marvin Harris, centrada en el modo en que la obra construye explicaciones materialistas de determinados “enigmas” culturales. El objetivo es analizar cómo Harris reconstruye prácticas aparentemente irracionales a partir de variables infraestructurales —tecnológicas, ecológicas, demográficas y económicas— y de la distinción entre perspectivas *etic* y *emic*. A partir de tres casos emblemáticos —el tabú de la vaca en India, la prohibición del cerdo en Oriente Medio y los rituales Tsembaga-Maring—, se examina la racionalidad práctica que el antropólogo atribuye a dichas prácticas y la lógica adaptativa que organiza su interpretación. Al mismo tiempo, se sitúa esta estrategia explicativa frente a perspectivas estructuralistas e interpretativistas, señalando las tensiones epistemológicas que emergen cuando las explicaciones infraestructurales se confrontan con las dimensiones simbólicas, históricas y nativas de la vida cultural. El artículo sostiene que la obra resulta relevante no solo por las respuestas que ofrece ante determinados enigmas culturales, sino también por el modo en que define qué cuenta como explicación científica en antropología.

Palabras clave: materialismo cultural, *etic/emic*, Marvin Harris.

ABSTRACT

This article offers a critical epistemological reading of Marvin Harris's *Cows, Pigs, Wars, and Witches: The Riddles of Culture*, focusing on how the work constructs materialist explanations of specific cultural “riddles.” Its aim is to analyze how Harris reconstructs practices often regarded as irrational through infrastructural variables —technological, ecological, demographic, and economic— and through the distinction between *etic* and *emic* perspectives. Drawing on three emblematic cases —the cow taboo in India, the prohibition of pork in the Middle East, and the Tsembaga-Maring rituals— the article examines the practical rationality Harris attributes to these practices and the adaptive logic that organizes his interpretation. At the same time, it situates this explanatory strategy in relation to structuralist and interpretivist perspectives, pointing out the epistemological tensions that arise when infrastructural explanations are confronted with the symbolic, historical, and native dimensions of cultural life. The article argues that Harris's work remains relevant not only for the answers it offers to specific cultural riddles, but also for the way it defines what counts as scientific explanation in anthropology.

Keywords: cultural materialism, *etic/emic*, Marvin Harris.



Artículo de acceso
abierto. CC BY 4.0

Editor Responsable: Carmen García 
Universidad Nacional de Asunción,
Facultad de Ciencias Sociales.
San Lorenzo, Paraguay.

Recibido: 04-02-2026
Aceptado: 17-07-2026

INTRODUCCIÓN

El antropólogo estadounidense Marvin Harris fue uno de los principales exponentes del materialismo cultural, perspectiva orientada a explicar las semejanzas y las diferencias socioculturales a partir de la prioridad analítica otorgada a las condiciones materiales de existencia. Su propuesta se apoyó en una concepción empirista de la ciencia y en una estrategia explicativa que el propio autor definió como “no hegeliana”, en la medida en que procuraba privilegiar el análisis de las condiciones observables de la vida social por sobre las explicaciones centradas en la autonomía de las ideas (Harris, 1979).

En *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura* [1974] (2009), Harris sostuvo que ciertas prácticas culturales aparentemente “irracionales” podían ser comprendidas como respuestas prácticas a condiciones materiales, ecológicas y demográficas específicas. En este sentido, la obra constituye una vía de acceso privilegiada para observar el modo en que el autor pone en funcionamiento su esquema explicativo: la infraestructura –modos de producción y reproducción– condiciona probabilísticamente la estructura –organización social– y la superestructura –creencias, rituales, símbolos–. Para ello, Harris privilegió las conductas observables (lo que los/as agentes hacen) por sobre las interpretaciones nativas (lo que los/as agentes dicen que hacen), sosteniendo la necesidad de reconstruir las causas prácticas que subyacen a los estilos de vida. Sin embargo, esta apuesta teórica se inscribió en un momento histórico en el que distintas corrientes de la teoría social y antropológica comenzaban a problematizar con mayor intensidad la centralidad del lenguaje, los símbolos y las significaciones. Esta tensión entre explicación material, acción y sentido constituye uno de los ejes críticos desde los cuales se aborda aquí la obra de Harris.

En ese marco, el objetivo de este artículo es realizar una lectura crítica de aproximación epistemológica de *Vacas, cerdos, guerras*

y *brujas*, atendiendo al modo en que Harris construyó explicaciones materialistas de determinados “enigmas” culturales a partir de la causalidad infraestructural y de la distinción entre perspectivas *etic* y *emic*¹. El argumento central sostiene que la potencia explicativa de la obra reside en volver inteligibles prácticas aparentemente irracionales y extrañas a partir de sus condiciones materiales de posibilidad, mientras que su principal límite epistemológico aparece cuando esa inteligibilidad tiende a subordinar la historicidad, las mediaciones simbólicas y las perspectivas nativas a una racionalidad adaptativa reconstruida retrospectivamente.

Para ello, se consideran dos preguntas interrelacionadas: ¿hasta qué punto la causalidad infraestructural permite explicar las prácticas culturales analizadas en la obra? y ¿qué alcance explicativo tiene dicha estrategia cuando sus argumentos tienden a reconstruir *ex post facto* la racionalidad adaptativa de esas prácticas? A partir de estas preguntas, se examina la lógica explicativa desplegada por el antropólogo en tres casos emblemáticos: el tabú de la vaca en India, la prohibición del cerdo en Oriente Medio y los rituales Tsembaga-Maring.

La argumentación privilegia la distinción entre análisis *etic* –observador externo, categorías científicas– y *emic* –perspectiva nativa–, pues dicha distinción resulta central para comprender tanto la metodología de Marvin Harris como los alcances y límites epistemológicos de su lectura de los fenómenos culturales. La selección de *Vacas, cerdos, guerras y brujas* responde a que se trata de una obra en la que Harris expone de manera especialmente clara y condensada la lógica explicativa del materialismo cultural. A su vez, los tres casos analizados fueron escogidos porque permiten observar con nitidez el funcionamiento de la causalidad infraestructural, la prioridad de las variables ecológicas, tecnológicas, demográficas y económicas, y la tensión entre

1 Los términos *emic* y *etic* son tomados de la distinción lingüística entre fonémica y fonética de Kenneth Pike (1967).

explicación *etic* y perspectivas *emic*. Asimismo, para delimitar la especificidad epistemológica de Harris, se incorporan como contrapuntos el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss (1964), el interpretativismo de Clifford Geertz ([1973] 1992) y el funcionalismo normativo de Talcott Parsons ([1937] 1968). En este sentido, el artículo no busca contrastar empíricamente las hipótesis del antropólogo mediante nuevas fuentes, sino reconstruir el modo en que el autor organiza sus argumentos y produce sus explicaciones en la obra considerada.

Vacas, cerdos, guerras y brujas: enigmas culturales y explicación materialista

En *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, publicado originalmente en 1974 y reeditado en numerosas ocasiones, Harris reunió una serie de casos orientados a mostrar que ciertos estilos de vida considerados extraños, irracionales o inexplicables podían ser comprendidos a partir de causas prácticas. Partiendo del supuesto de que la vida social no es azarosa ni caprichosa, el autor buscó reconstruir las condiciones materiales que subyacen a diversas prácticas culturales y formular, desde allí, una explicación causal de sus regularidades.

En este sentido, la obra no se limita a reunir ejemplos etnográficos llamativos, sino que los convierte en un terreno de demostración de la estrategia materialista cultural. A lo largo del libro, Harris organiza su exposición en torno a una serie de interrogantes que transforman prácticas culturales aparentemente “extrañas” en problemas explicativos: ¿por qué los campesinos de la India rehúsan comer carne vacuna?, ¿por qué algunos pueblos prohíben el cerdo mientras otros lo incorporan a grandes festines rituales?, ¿por qué ciertas sociedades desarrollan ciclos de guerra, sacrificio y redistribución?, ¿qué racionalidad práctica puede hallarse detrás del potlach, los cultos cargo, el mesianismo o la persecución de brujas? Desde una perspectiva epistemológica, la importancia de estas preguntas no reside únicamente en su carácter provocador, sino en el modo en que el antropólogo las convirtió en pruebas de

la capacidad del materialismo cultural para revelar las condiciones prácticas y materiales que subyacen a estilos de vida considerados irracionales.

Esta operación aparece formulada con claridad cuando Harris afirma que “un estudio más minucioso de las *creencias y prácticas* que parecen más raras revela que éstas se hallan fundadas en condiciones, necesidades y actividades ordinarias, triviales, podríamos decir ‘vulgares’” (Harris, 2009, p. 7; *itálicas nuestras*). Es decir, que no consideraba a la materia “ni más ni menos real que los pensamientos (sino que) las entidades materiales tienen una existencia propia separada de las ideas” (Harris, 1979, p. 45). Desde esta perspectiva, las prácticas culturales no deben explicarse prioritariamente por las interpretaciones que los propios agentes elaboran sobre ellas, sino por su relación con condiciones tecnológicas, ecológicas, demográficas y económicas (Harris, 1978; Alvargonzález Rodríguez, 1988). Allí reside uno de los núcleos epistemológicos de la obra: la búsqueda de una explicación científica capaz de distinguir entre las ideas que los/as agentes tienen acerca de sus prácticas y las condiciones materiales que, según Marvin Harris, permiten comprenderlas causalmente.

El fundamento de este modo de conocimiento es la ciencia empírica. Para Harris, los pensamientos acerca de las cosas y los acontecimientos en sí mismos son dominios separables, aunque ambos formen parte de la vida sociocultural. De allí que el problema epistemológico central consista en “cómo obtener un conocimiento científico válido de ambos dominios sin entremezclarlos” (Harris, 1979, p. 46). Ante esto, el antropólogo fundamentó la excepcionalidad humana señalando que “únicamente el ‘objeto’ humano es asimismo 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” (Harris, 1979, p. 44). En este punto, Marvin Harris recuperó el principio marxiano de estudiar a los seres humanos “no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son...”

(Harris, 1979, p. 46), e insistía –aspecto crucial en *Vacas, cerdos...*– en que no puede esperarse que los/as participantes de un estilo de vida expliquen plenamente las causas de sus propios estilos de vida (Harris, 2009). Esta preocupación lo condujo a distinguir, por un lado, entre “acontecimientos mentales” y “acontecimientos conductuales” y, por otro, entre perspectivas *emic* y *etic* (Harris, 1984, pp. 128-129).

La perspectiva *emic* remite al punto de vista de los propios participantes de un estilo de vida, cuyas descripciones deben resultar significativas, reales o apropiadas para ellos². La perspectiva *etic*, en cambio, coloca al observador en el lugar de juez último de las categorías empleadas en el análisis, evaluando su capacidad para producir explicaciones científicamente fructíferas acerca de las semejanzas y diferencias socioculturales (Harris, 1979)³. Esta distinción resulta central para comprender el modo en que Harris construye su explicación: el conocimiento antropológico no se limitaría a reproducir los sentidos nativos, sino que debería producir categorías externas capaces de explicar causalmente aquello que los/as propios agentes no necesariamente pueden formular.

Desde una aproximación epistemológica, este recurso muestra cómo el materialismo cultural privilegia la perspectiva *etic* y otorga autonomía a los conceptos procedentes del lenguaje científico. Al hacerlo, jerarquiza la posición del/la observador/a frente a las interpretaciones de los/as agentes y separa la experiencia vivida de la explicación teórica. Esta separación no es un aspecto secundario, sino una condición de posibilidad de la estrategia explicativa desplegada en *Vacas, cerdos, guerras y brujas*.

2 “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” (Harris, 1979, pp. 48, 49).

3 “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” (Harris, 1979, p. 49).

A su vez, el materialismo cultural considera que los sistemas socioculturales presentan un “patrón universal” integrado por tres niveles: la infraestructura –modo de producción y modo de reproducción–, la estructura –economía doméstica y economía política– y la superestructura –actividades creativas, expresivas, estéticas, religiosas e intelectuales– (Harris, 1984, p. 131). Sobre esta base, Harris sostiene que “los modos *etic* y conductuales de producción y reproducción *determinan probabilísticamente* la estructura, la superestructura y todos los componentes *emic* y mentales de los sistemas socioculturales” (Harris, 1984, p. 133; *itálicas en el original*). A este principio lo denominó “determinismo infraestructural”.

Las reflexiones desarrolladas en la obra se orientan precisamente por este principio. Para explicar los fenómenos socioculturales, Harris otorgó prioridad a variables infraestructurales de tipo tecnológico, ecológico, económico y demográfico. Las dimensiones estructurales y superestructurales no desaparecen, pero quedan subordinadas a la explicación de las condiciones materiales que regulan la reproducción de los sistemas socioculturales. En sus propios términos, “la infraestructura es el principal vínculo entre cultura y naturaleza; entre las restricciones ecológicas, químicas y físicas a las que está sometida la acción humana y las prácticas culturales enderezadas a superar o modificar estas restricciones” (Harris, 1984, p. 134).

Para situar esta estrategia explicativa, resulta útil considerar algunos contrapuntos teóricos. Frente al estructuralismo de Lévi-Strauss (1964), interesado en las estructuras mentales y en las relaciones simbólicas que organizan el pensamiento, Harris privilegió variables observables y funciones adaptativas. Allí donde el estructuralismo tiende a buscar la lógica interna de los sistemas simbólicos (Lévi-Strauss, 1987), el materialismo cultural procura reconstruir las condiciones materiales que hacen posible y funcional una práctica (Harris, 1979;

1984)⁴. Frente al interpretativismo de Clifford Geertz ([1973]1992), que concibe la cultura como una trama de significaciones y la etnografía como una práctica interpretativa⁵. Harris invirtió el énfasis: no parte de los significados hacia las prácticas, sino de las condiciones materiales hacia las formas simbólicas que las acompañan. Finalmente, aunque compartía con Talcott Parsons ([1937]1968) el interés por modelos explicativos sistemáticos, se distanció de su énfasis normativo y simbólico, al sostener que la reproducción social debe ser explicada prioritariamente por sus condiciones infraestructurales.

Estos contrastes nos permiten precisar el lugar epistemológico de “Vacas, cerdos, guerras y brujas”: se trata de una obra que apuesta por explicar prácticas culturalmente significativas a partir de causas materiales, aun cuando esa operación tienda a reducir la autonomía relativa de los símbolos, los sentidos nativos y la historicidad de las prácticas. En lo que sigue, vamos a analizar algunos estilos de vida señalados como “irracionales”, “raros” y “controvertidos”. Especialmente, examinaremos tres casos relevantes para observar esta lógica explicativa: el tabú de la vaca en India, la prohibición del cerdo en Oriente Medio y los rituales Tsembaga-Maring de manera de hacer más explícita la teoría y metodología del autor⁶.

La madre vaca: para ilustrar el principio de determinismo infraestructural, se examinará primero el tabú alimenticio que protege a la vaca en la India y la explicación adaptativa que propone Harris (2009). El autor sostiene

que aquello que parece un tabú alimenticio completamente irracional e inútil constituye, en realidad, “un elemento activo en un orden material y cultural complejo y bien articulado” (p. 23). Desde su perspectiva, las vacas –sobre todo el ganado cebú– cumplen una función económica crucial: producir animales de tracción, es decir, bueyes. Por ello, resultaba más importante mantenerlas vivas que muertas: “Las vacas y bueyes proporcionan sustitutos, con bajo consumo de energía, de los tractores y las fábricas de tractores” (p. 15).

Además, estos animales poseen otras utilidades ajustadas a las condiciones prácticas de la India: sus excrementos –la boñiga– se emplean como combustible, fertilizante y material de construcción; la leche contribuye a la alimentación de las familias pobres; y la carne de los animales que mueren por inanición en las aldeas nutre la industria artesanal del cuero. A su vez, esa carne puede ser aprovechada por castas de rango inferior –los “intocables”–, que también participan del trabajo vinculado al cuero⁷.

Así, para el antropólogo, el amor a las vacas posee un significado ecológico y económico adaptativo. El tabú alimenticio adquiere valor por su relación costo-eficacia respecto de los recursos naturales y la mano de obra disponibles, en comparación con otras formas posibles de satisfacer las necesidades de la población india. En efecto, las vacas no compiten directamente con la alimentación humana, ya que consumen desperdicios, hierbas y rastros.

A su vez, Harris observaba que, de acuerdo con las condiciones regionales, podía dejarse morir a las reses menos productivas cuando resultaba necesario. Por ejemplo, en algunas zonas se registraba una mayor proporción de vacas sobre bueyes, mientras que en otras ocurría lo contrario. Por ello, para explicar el amor a las vacas, sostiene que deben considerarse las lluvias, el viento, el agua y las pautas de tenencia de la tierra como parte del aparato probatorio de su interpretación.

4 El estructuralismo de Lévi-Strauss (1964; 1987) proponía una estructura mental no empírica como fundamento del conocimiento científico, apoyándose en la tradición positivista francesa de fines del siglo XIX (Pérez y Blaz Sialer, 2018).

5 El interpretativismo de Clifford Geertz ([1973] 1992), con su enfoque semiótico de la cultura, planteaba que la antropología debía convertirse en una ciencia interpretativa en busca de significaciones.

6 Hay que destacar que la obra hace uso de un estilo retórico, en reiteradas ocasiones contraponen sus argumentos a los de otros/as autores/as, los/as que a veces no son identificados/as, sino tratados/as de manera genérica. Además, respecto a algunos enigmas, hace uso de datos cuantitativos generales, de los que no suele mencionar la fuente. Por último, las fuentes secundarias son muy importantes para la solución de todos los enigmas culturales.

7 Paradójicamente, pese al amor a las vacas, la India desarrolló una enorme industria artesanal del cuero. Es decir que, “se sigue explotando con fines humanos a animales aparentemente inútiles, incluso después de muertos” (2009, p. 19).

En definitiva,

el amor a las vacas contribuye a la resistencia adaptativa de la población humana conservando temporalmente a los animales secos o estériles, pero todavía útiles; desalentando el desarrollo de una industria cárnica costosa desde un punto de vista energético (...) y conservando la capacidad de recuperación de la población vacuna durante sequías y períodos de escasez. (Harris, 2009, p. 23)

La observación del comportamiento de la sociedad india desde una posición externa –*etic* conductual– le permite a Harris sostener que el tabú alimenticio posee una explicación práctica dentro de los límites establecidos por las condiciones tecnológicas y ambientales de supervivencia. Desde esta perspectiva, el mandato religioso no queda anulado, pero es reinterpretado como expresión de una racionalidad adaptativa más amplia. Allí se advierte, al mismo tiempo, la potencia y el límite epistemológico de su explicación: la lectura infraestructural resulta convincente en términos retrospectivos, pero capta con menor intensidad el modo en que los propios actores interpretan, legitiman y transmiten la práctica desde su perspectiva *emic*. Por ello, el caso permite señalar la necesidad de complementar la lectura *etic* con una mayor atención a la historicidad y a las mediaciones simbólicas que sostienen la continuidad del tabú en la India.

Porcofobia: en este apartado, examinamos el tabú alimenticio que prohíbe el consumo de cerdo entre judíos y musulmanes y la explicación adaptativa que propone Harris. En este caso, el materialismo cultural no opera como un determinismo economicista como en la antropología propiamente marxista, sino como una forma de determinismo ambiental o ecológico: su preocupación principal es analizar cómo inciden las condiciones medioambientales en la configuración de determinadas prácticas culturales⁸.

⁸ La determinación en última instancia de la economía es

Para Harris, “la Biblia y el Corán condenaron al cerdo porque la cría de cerdo podría haber constituido una amenaza a la integridad de los ecosistemas naturales y culturales del Oriente Medio” (2009, p. 30). Esta explicación se apoya en diversos argumentos: desde el punto de vista termodinámico, el cerdo se encuentra mal adaptado al clima caluroso y seco del Néguev, el Valle del Jordán y otras tierras vinculadas a la Biblia y el Corán; su condición de omnívoro lo convierte en competidor directo del ser humano y, a diferencia de los rumiantes, carece de utilidad como fuente de leche, queso, pieles, boñiga, fibras o tracción para arar.

Si bien el cerdo provee proteínas útiles para la vida humana –además de ser apreciado por su sabor–, su cría constituía, según el autor, “una mala adaptación ecológica”. Por ello, antes de sucumbir a la tentación, “era mejor prohibir totalmente el consumo de carne de cerdo, y centrarse en la cría de cabras, ovejas y ganado vacuno. Los cerdos eran sabrosos, pero resultaba demasiado costoso alimentarlos y refrigerarlos” (Harris, 2009, p. 32). De este modo, una práctica alimenticia sancionada religiosamente recibe, otra vez, una explicación ecológica.⁹

Ahora bien, Harris también afirmaba que “los tabúes también cumplen funciones sociales” (2009, p. 33). Esta afirmación resulta importante porque, una vez que el judaísmo y el islam se expandieron hacia regiones cuyos ecosistemas podían ser aptos para la cría de cerdos, la prohibición continuó vigente. Ante esta persistencia, el autor sostiene que el tabú contribuyó a fortalecer la diferenciación comunitaria del grupo. La prohibición, entonces, ya no se explicaría únicamente por su adecuación ecológica inicial, sino también por su capacidad para producir y conservar fronteras sociales e identitarias.

sustituida por una determinación en última instancia del medio ambiente ecológico –principio de determinismo infraestructural– al que el ser humano se adapta mediante la invención o el mantenimiento de técnicas apropiadas. En este determinismo ambiental o ecológico las estructuras sociales se consideran como medios necesarios para la adaptación ecológica.

⁹ En este sentido, los tabúes dietéticos vinculados con la vaca y el cerdo pueden leerse, en la interpretación de Harris, como formas religiosas de estabilizar balances de costos y beneficios ecológicos a corto y largo plazo.

Desde una orientación epistemológica, este desplazamiento resulta especialmente significativo. Harris parte de una explicación ambiental –la inadecuación ecológica de la cría de cerdos en Oriente Medio– y, ante la persistencia del tabú en contextos donde esa inadecuación ya no opera del mismo modo, incorpora una explicación social vinculada con la diferenciación comunitaria. Así, pasa de un determinismo ambiental a un determinismo social sin abandonar la lógica adaptativa que organiza su argumento. En ambos casos, el tabú religioso es reinterpretado como una respuesta racional a condiciones que los propios actores no necesariamente explicitan: primero, condiciones ecológicas; luego, condiciones de reproducción y diferenciación social.

Por ello, la porcofobia permite observar la capacidad del materialismo cultural para reconstruir la racionalidad práctica de un tabú dietético, pero también uno de sus límites: la tendencia a subordinar la historicidad, las mediaciones simbólicas y las interpretaciones nativas a una explicación funcional retrospectiva. En este sentido, el caso sugiere la necesidad de complementar la lectura *etic* con análisis *emic* y con evidencia histórica capaz de explicar no solo el origen ecológico atribuido al tabú, sino también su persistencia, transformación y legitimación en contextos cambiantes.

En relación con este problema, pero en sentido inverso, cabe preguntarse qué hace que otros grupos humanos amen a los cerdos y los incorporen a grandes banquetes rituales. A continuación, analizaremos la relación entre la porcofilia de los Tsembaga-Maring y la interpretación de la guerra como práctica ecológicamente adaptativa en la obra de Harris (2009).

Porcofilia y guerra primitiva: el amor a los cerdos incluye criarlos como miembros de la familia, dormir con ellos, acariciarlos, mimarlos, hablarles y alimentarlos con la misma comida del grupo familiar. Sin embargo, en ocasiones especiales, esos mismos animales eran sacrificados y consumidos. Para analizar este enigma, Harris retomó el estudio etnográfico de

Roy Rappaport (1987) sobre la relación entre los cerdos y los Tsembaga-Maring en Nueva Guinea, publicado bajo el título *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo de Nueva Guinea*¹⁰.

Aproximadamente cada doce años, los Maring celebraban una fiesta en la que se sacrificaba una gran cantidad de cerdos. Esta fiesta, denominada *kaiko*, constituía la culminación de un amplio ciclo ritual. Según la reconstrucción presentada por Harris, dicho ciclo comprende el *kaiko* –cuya duración se extiende durante un año–, la guerra, la plantación del *rumbin* –un pequeño árbol que marca el inicio de la tregua–, el período de no hostilidad entre clanes, la cría de una nueva piara de cerdos, el arrancamiento del *rumbin* y, finalmente, un nuevo *kaiko*.

Para Harris (2009), cada fase de este ciclo se integra en un ecosistema complejo y autorregulado, que ajusta el tamaño y la distribución de la población animal y humana de los Tsembaga-Maring de acuerdo con los recursos disponibles y las oportunidades de producción. En este esquema, cada momento ritual se corresponde con determinadas actividades socioeconómicas y cumple, a su vez, una función ecológica. La plantación del *rumbin*, por ejemplo, inaugura una fase de tregua que permite reanudar el cultivo de tierras no trabajadas en el ciclo anterior, retomar la cría de cerdos y prometer victoria a los antepasados. Desde el punto de vista ecológico, ello favorece la recuperación de tierras mediante el barbecho, la recomposición de la población y el reinicio de la producción después de la fase destructiva.

En este marco se comprende también el amor a los cerdos. Harris (2009, p. 38) sostiene que “el ansia de carne de cerdo es un rasgo perfectamente racional de la vida de los maring, dada la escasez general de carne en su dieta”. Debido a que su alimentación es predominantemente vegetariana, la carne de cerdo no solo aporta proteínas, sino que también

¹⁰ Este antropólogo estadounidense se posicionó, al menos en esta obra, dentro de la Ecología Cultural. Para Rappaport (1987), el sistema entero produce una distribución eficiente de plantas, animales y hombres en la región.

se convierte en un bien especialmente valorado por su sabor y disponibilidad ritualizada.

No obstante, Harris (2009) aclara que la porcofilia no constituye la causa de la guerra entre los Maring. Según la explicación nativa reconstruida por Rappaport, las guerras se atribuyen a actos violentos de clanes enemigos, tales como robos, brujería, rapto de mujeres o ataques contra cerdos. Sin embargo, desde un punto de vista *etic*, Harris (2009) sostiene que la guerra se funda en una base práctica de adaptación ecológica: “afirmo que la guerra es un estilo de vida ecológicamente adaptativo entre los pueblos primitivos” (p. 45).

Para el autor, la guerra preserva el ecosistema maring mediante dos consecuencias principales. Por un lado, fuerza a los grupos locales a abandonar áreas de huertos de primera calidad antes de alcanzar el techo de la capacidad de sustentación. Por otro, actúa como regulador efectivo del crecimiento poblacional regional, no tanto por las muertes en combate como por el infanticidio femenino asociado a la necesidad de maximizar el número de varones adultos disponibles para la guerra¹¹. En definitiva, el ciclo ritual –que incluye tanto el amor a los cerdos como la guerra misma– queda sujeto a un proceso de autorregulación ecológica dependiente de variables demográficas, ecológicas y tecnológicas¹².

El caso Tsembaga-Maring nos permite observar la potencia explicativa del materialismo cultural para reconstruir la lógica adaptativa de rituales y conflictos. No obstante, también evidencia uno de sus límites epistemológicos: la explicación infraestructural tiende a leer consecuencias funcionales como causas, lo que puede reducir la densidad simbólica, la

agencia nativa y la historicidad de las prácticas. En este sentido, la interpretación de Marvin Harris permite comprender cómo determinados ciclos rituales pueden contribuir a la regulación ecológica de un sistema social, pero resulta menos atenta al modo en que los propios agentes significan, justifican y experimentan esos ciclos.

Alcances epistemológicos de la explicación materialista en Vacas, cerdos, guerras y brujas

Los tres casos analizados nos permitieron observar el modo en que Marvin Harris construyó, en *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, una explicación materialista de prácticas culturales presentadas inicialmente como enigmas. Tanto el tabú de la vaca en India como la prohibición del cerdo en Oriente Medio y los rituales Tsembaga-Maring fueron abordados a partir de una misma operación epistemológica: desplazar la explicación desde las creencias declaradas por los actores hacia las condiciones demográficas, tecnológicas, económicas y ecológicas que, según el autor, nos permiten comprender su racionalidad práctica.

Desde esta perspectiva, la fuerza del argumento de Harris reside en mostrar que prácticas aparentemente irracionales pueden adquirir inteligibilidad cuando se las vincula con las condiciones materiales de reproducción de los grupos humanos. Las relaciones sociales, las creencias religiosas y los rituales no desaparecen del análisis, pero tienden a ser interpretados como efectos o mediaciones de una racionalidad adaptativa más profunda. De este modo, la obra exhibe la capacidad heurística del materialismo cultural para interrogar aquello que suele presentarse como puramente simbólico, religioso o tradicional, restituyendo su vínculo con necesidades prácticas y restricciones materiales.

Sin embargo, esa misma operación constituye también uno de sus límites epistemológicos. En los casos analizados, la explicación infraestructural resulta especialmente convincente cuando reconstruye

11 “La guerra obliga a las sociedades primitivas a limitar la cría de mujeres al favorecer la maximización del número de varones adultos listos para el combate. Es esto, y no el combate per se, lo que convierte a la guerra en un medio eficaz de controlar el crecimiento demográfico” (Harris, 2009, p. 53).

12 Dentro de las perspectivas de la ecología cultural hasta la escritura de la obra en cuestión, podemos observar cómo Marvin Harris se alejó de la teoría evolutiva de White (1982) y Steward (2014) para adentrarse en la teoría de sistemas en la que las prácticas culturales, dentro de un grupo en particular, funcionan como mecanismos de adaptación o de autoregulación.

retrospectivamente la coherencia funcional de una práctica, pero ofrece menos elementos para explicar su emergencia histórica, sus transformaciones y su persistencia en contextos cambiantes. En este sentido, el carácter *ex post facto* de algunas explicaciones no invalida necesariamente la interpretación de Harris, pero sí exige atender a sus condiciones de demostración: una vez conocido el resultado, la reconstrucción adaptativa puede mostrar por qué una práctica “funciona”, aunque no siempre explique por qué esa práctica, y no otra, llegó a constituirse históricamente.

El caso de la porcofobia permite observar con claridad este problema. Harris partió de una explicación ambiental –la inadecuación ecológica de la cría de cerdos en ciertas regiones de Oriente Medio– y, ante la persistencia del tabú en contextos donde esa restricción ya no operaba del mismo modo, incorporó una explicación social ligada a la diferenciación comunitaria. Así, el argumento pasa de un determinismo ambiental a un determinismo social sin abandonar la lógica adaptativa. Esta operación muestra la flexibilidad del esquema materialista-cultural, pero también plantea una tensión: la explicación tiende a preservar su coherencia interna desplazándose entre niveles causales distintos.

Algo similar ocurre con la distinción entre perspectivas *etic* y *emic*. En *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, el análisis *etic* permite formular explicaciones externas capaces de revelar condiciones no necesariamente reconocidas por los propios actores. Allí radica buena parte de la potencia crítica de Harris frente a las interpretaciones puramente nativas o simbólicas. No obstante, cuando la perspectiva *emic* queda subordinada en exceso, las creencias, significaciones y formas de legitimación corren el riesgo de aparecer solo como expresiones secundarias de una racionalidad material previamente establecida.

Por ello, la complementación con enfoques atentos a las perspectivas nativas, las mediaciones simbólicas y la historicidad no constituye un agregado externo al análisis, sino una exigencia epistemológica. En

esta dirección, el diálogo con Cardoso de Oliveira (1988) resulta pertinente para pensar la articulación entre explicación externa y comprensión de los modos nativos de significar la vida social. Si las condiciones materiales permiten comprender restricciones, posibilidades y funciones adaptativas, las dimensiones simbólicas e históricas permiten explicar cómo esas condiciones se traducen en prácticas culturalmente significativas, cómo son legitimadas por los propios actores y cómo se transforman en el tiempo.

En definitiva, *Vacas, cerdos, guerras y brujas* nos permite advertir tanto la fuerza como los límites de la explicación del materialismo cultural. Su aporte consiste en mostrar que los enigmas culturales pueden ser interrogados desde sus condiciones prácticas de posibilidad. Su límite aparece cuando esa inteligibilidad material tiende a reducir la densidad simbólica, histórica y nativa de las prácticas analizadas. Allí reside, precisamente, el interés epistemológico de la obra: no solo en las respuestas que ofrece, sino en el modo en que construye los problemas, jerarquiza las evidencias y define qué cuenta como explicación científica.

CONCLUSIONES

Este trabajo se propuso realizar una lectura crítica de aproximación epistemológica de *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, atendiendo al modo en que Marvin Harris construyó explicaciones materialistas de determinados “enigmas” culturales. A partir del análisis del tabú de la vaca en India, la prohibición del cerdo en Oriente Medio y los rituales Tsembaga-Maring, se mostró que la obra despliega una estrategia orientada a reconstruir la racionalidad práctica de comportamientos que, a primera vista, aparecían como irracionales, extraños o inexplicables.

En los casos analizados, la causalidad infraestructural permite identificar restricciones y oportunidades materiales que condicionan las prácticas culturales. Variables ecológicas, tecnológicas, demográficas y económicas ofrecen, en este sentido, explicaciones

plausibles y heurísticamente fructíferas. Sin embargo, la lectura desarrollada también permitió señalar que esas explicaciones alcanzan mayor solidez cuando reconstruyen retrospectivamente la coherencia adaptativa de las prácticas que cuando explican su emergencia histórica, sus transformaciones o su persistencia en contextos cambiantes.

En este punto, la distinción entre perspectivas *etic* y *emic* resultó central. La perspectiva *etic* le permitió a Harris producir explicaciones externas que no dependían de las interpretaciones nativas, pero esa misma operación puede subordinar en exceso los sentidos, las legitimaciones y las experiencias de los propios actores. Por ello, la complementación con enfoques atentos a la historicidad, las mediaciones simbólicas y las perspectivas nativas no supone abandonar la explicación materialista, sino precisar sus alcances epistemológicos. En esta dirección, el contrapunto con Geertz [1973] (1992) permite recordar que las prácticas culturales no solo responden a condiciones materiales, sino que también se inscriben en tramas de significación.

En definitiva, *Vacas, cerdos, guerras y brujas* constituye una obra relevante no solo por las respuestas que ofrece frente a determinados enigmas culturales, sino también por el modo en que define qué cuenta como explicación científica en antropología. Su aporte reside en mostrar la potencia de una lectura material de las prácticas culturales; su límite, en la tendencia a reducir la densidad histórica y simbólica de esas prácticas a una racionalidad adaptativa. Allí radica, precisamente, el interés epistemológico de volver sobre esta célebre obra de Marvin Harris.

REFERENCIAS

- Alvargonzález Rodríguez, D. (1988). *Análisis gnoseológico del materialismo cultural de Marvin Harris* [Tesis doctoral]. Universidad de Oviedo.
- Cardoso de Oliveira, R. (1988). *Sobre o pensamento antropológico*. Tempo Brasileiro.
- Harris, M. (1978). *El desarrollo de la teoría antropológica: Historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI.
- Harris, M. (1979). *El materialismo cultural*. Alianza.
- Harris, M. (1984). *Introducción a la antropología general*. Alianza.
- Harris, M. (2009). *Vacas, cerdos, guerras y brujas: Los enigmas de la cultura*. Alianza.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura económica.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural*. Paidós.
- Parsons, T. (1968). *La estructura de la acción social*. Guadarrama.
- Pérez, A., y Blaz Sialer, D. (2018). Método, historia y teoría en Lévi-Strauss. *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*, 3(2), 61-71. <https://doi.org/10.29112/ruae.v3.n2.4>
- Pike, K. L. (1967). *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior* (2ª ed.). Mouton.
- Rappaport, R. A. (1987). *Cerdos para los antepasados: El ritual en la ecología de un pueblo de Nueva Guinea*. Siglo XXI.
- Steward, J. H. (2014). *Teoría del cambio cultural: La metodología de la evolución multilineal*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología.

White, L. (1982). *La ciencia de la cultura: Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Paidós.

INFORMACIÓN SOBRE LOS AUTORES

Diana Haugg. Doctora en Antropología Social por el Programa de Posgrado en Antropología Social (PPAS). Licenciada y Profesora en Historia por la Universidad Nacional de Misiones (UNaM). Se desempeña como docente e investigadora por la misma unidad académica. Email: hauggd@hotmail.com

Javier Ferragut. Doctor en Antropología Social por el Programa de Posgrado en Antropología Social (PPAS). Licenciado y Profesor en Historia por la Universidad Nacional de Misiones (UNaM). Docente en las carreras de grado en Historia y como investigador por la misma unidad académica.

CONTRIBUCIÓN DE LOS AUTORES

DH: conceptualización; investigación; supervisión y orientación de la investigación; redacción del borrador original y redacción, revisión y edición original.

JF: conceptualización; redacción del borrador original y redacción, revisión y edición final del original.

CONFLICTO DE INTERÉS

Los autores declaran no poseer conflictos de intereses.

FUENTE DE FINANCIAMIENTO

Sin financiación.

DECLARACIÓN DE PREPRINTS

Este manuscrito no ha sido publicado previamente como preprint en ningún repositorio.

DISPONIBILIDAD DE DATOS

Los conjuntos de datos generados y/o analizados durante el estudio están disponibles previa solicitud al autor correspondiente. Email: hauggd@hotmail.com

DECLARACIÓN DE REVISIÓN POR PARES

Este artículo fue evaluado mediante un proceso de revisión por pares anónimos, conforme al procedimiento de transparencia editorial de la revista. Las observaciones y sugerencias de los revisores fueron consideradas por los autores hasta alcanzar la versión final publicada, garantizando la integridad científica del trabajo y la confidencialidad de los evaluadores.

CITA

Haugg, D., y Ferragut, J. (2026). Vacas, cerdos, guerras y brujas: una lectura epistemológica. *Kera yvoty: reflexiones sobre la cuestión social*, 11, e6475. <https://doi.org/10.54549/ky.2026.11.e6475>