

## La concepción del mesianismo de Marvin Harris

Christian Inchausti  
(UBA)

---

*Vacas, cerdos, guerras y brujas.* (1974). Buenos Aires: Alianza editorial, 1992

Este ensayo verdaderamente original de Marvin Harris constituye un desafío para las ciencias humanas y la epistemología, al menos en cinco aspectos. En un primer nivel debemos situar el problema de la posible racionalidad de costumbres “extrañas” y aparentemente anti-utilitarias de ciertas culturas (el tabú de la carne vacuna en la sociedad hindú, el derroche del *pottlach* entre los Kwakiutl, los estallidos de mesianismo, etc). Un segundo aspecto de interés se presenta con la posibilidad de comparar, con el método etnológico, distintos fenómenos de culturas diversas en una misma posible trama secreta. Según Harris, fenómenos tales como las prohibiciones alimentarias, el machismo, las guerras entre clanes, el mito de una edad dorada, el mesianismo y la caza de brujas están vinculados por relaciones ocultas. En tercer lugar, el antropólogo propone un “materialismo cultural” basado en la determinación infraestructural, es decir, en la causalidad de una pequeña cantidad de variables: los sistemas ecológicos, las necesidades alimentarias, los gastos energéticos de la acción humana y la demografía. En cuarto lugar, podemos señalar que esta serie de ensayos también proponen una reflexión epistemológica sobre el valor heurístico y estético de algunas hipótesis. Por último, para la perspectiva de la Historia de las Religiones y de los estudios bíblicos, es sumamente relevante la interpretación de Harris sobre el mesianismo en general y en particular sobre el mesianismo militar judío y su conversión pacifista en el cristianismo primitivo. Además, desde la perspectiva del marxismo crítico, es necesario subrayar la primacía de las mediaciones dialécticas por encima de la epistemología meramente empirista o vulgarmente materialista.

[341]

### La solución trivial y el método comparativo

Marvin Harris insiste con su ingeniosa hipótesis que detrás de toda construcción superestructural (religiosa, ideológica en general) podemos encontrar condiciones “vulgares”. Entiende por tal “solución trivial” o vulgar “lo que se apoya en tierra y está integrada por tripas, sexo, energía, viento lluvia y otros fenómenos palpables y ordinarios” (12). Más allá de esta declaración de realismo o materialismo concreto, lo cierto es que Harris siempre privilegia no tanto el poder genérico de los fenómenos materiales sino los condicionamientos ecológicos especialmente referidos a la disponibilidad de alimentos y la energía humana implicada en toda actividad. Es decir, el ecosistema, los medios de producción, el crecimiento demográfico y los conflictos sociales que se desencadenan por estos mismos condicionamientos. Así, por ejemplo, el antropólogo interpretó el fenómeno

del canibalismo ritual de los aztecas como una crisis de proteínas, consecuencia del pasaje de una economía paleolítica de caza de grandes mamíferos a un sistema de agricultura con menos proteínas<sup>1</sup>.

El materialismo de Harris es, pues, un determinismo materialista en cuanto reconoce la primacía de las condiciones ecológicas descriptas. Su análisis etnológico se basa en una versión propia de la crítica de la ideología por cuanto reduce las creencias religiosas más extrañas a necesidades materiales muy simples: “La ignorancia, el miedo y el conflicto son los elementos básicos de la conciencia contemporánea. El arte y la política elaboran con estos elementos una construcción onírica colectiva cuya función es impedir que la gente comprenda qué es su vida social”<sup>2</sup>.

En una de sus obras más teóricas, *El materialismo cultural*<sup>3</sup>, Harris re-elabora el análisis marxista de la siguiente manera: el “modo de producción”<sup>4</sup> y el “modo de reproducción”<sup>5</sup> son la “infraestructura” que en última instancia determina dialécticamente tanto a la estructura (economía doméstica y economía política) como a la superestructura (religión, ciencia, arte, etc.) Para Harris los fenómenos extraños que parecen indicar la autonomía de la superestructura religiosa (como la veneración de las vacas en la India) están determinados por la infraestructura: “parece razonable buscar los comienzos de las cadenas causales que afectan a la evolución socio-cultural 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 provisión de recursos necesarios para el sostenimiento de la vida”, (*El materialismo...*, p. 74).

Harris propondrá, además, una doble perspectiva: el nivel “emic” y “etic”<sup>6</sup>. El primero supone la descripción inmediata del significado de la acción por parte del actor, mientras que el segundo representa el punto de vista sistemático de un observador. Este segundo nivel para Harris será imprescindible para representar la lógica oculta de ritos y prácticas aparentemente irracionales<sup>7</sup>.

Ahora bien, en el ensayo dedicado al mesianismo y otros fenómenos, Harris propone ingeniosas conexiones simbólicas y materiales. En general se trata de comprender dos fenómenos dispares considerando sendas soluciones opuestas del mismo problema infraestructural: así, por ejemplo, la porcofobia de los judíos y musulmanes se relaciona (en forma invertida) con la porcofilia de pueblos melanesios. En los dos grupos la respuestas negativas y positivas tienen que ver con sus diversos ecosistemas y con el valor alimenticio de la carne de cerdo. El festín, aparentemente destructivo, del *potlach* se relaciona con la actividad proto-empresarial de los “grandes hombres”, es decir, el origen del poder estatal en las jefaturas personalistas. La guerra de clanes tiene un propósito ecológico de

<sup>1</sup> Marvin Harris: *Caníbales y reyes*. Barcelona: Salvat, 1986.

<sup>2</sup> La cita continúa: “Por consiguiente, la conciencia cotidiana no puede explicarse así misma. Su misma existencia depende de una capacidad desarrollada de negar los hechos que explican su existencia. No esperamos que los soñadores expliquen sus sueños; tampoco debemos, pues esperar que los participantes en los estilos de vida expliquen sus estilos” (p. 12).

<sup>3</sup> Marvin Harris: *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza editorial, 1982.

<sup>4</sup> El cual abarca, según Harris, la tecnología de subsistencia, las relaciones tecno-ambientales, los ecosistemas y las pautas de trabajo. *El materialismo...*, p 68.

<sup>5</sup> Incluye la demografía, las pautas de apareamiento; la fecundidad, natalidad y mortalidad, la crianza de niños, el control médico de las pautas demográficas; la anticoncepción, el aborto y el infanticidio. *El materialismo...*, p 68.

<sup>6</sup> Fue el antropólogo y lingüista Kenneth Pike quien formó las voces “Etic” y “Emic” a partir de los sufijos “phonetic” y “phonemic”. Ver su obra *Language in relation to Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. La Haya: Mouton, 1967.

<sup>7</sup> *El materialismo cultural*, op. cit. p 61.

regulación de la población. Los movimientos milenaristas son formas de rebelión contra modos de dominios tales como el imperialismo o el colonialismo. Mientras que la caza de brujas de la modernidad fue una forma de desactivar a esas rebeliones masivas, la contracultura espiritualista de los '60 (autoayuda, neo-hinduismo, budismo zen, chamanismo, etc.) en occidente sería una suerte de nueva corriente conservadora que disuelve el impulso de los antiguos movimientos de rebelión social. A continuación reseñaremos sumariamente cada capítulo para realizar un análisis final sobre la evaluación política del mesianismo según Harris.

### “La madre vaca”

Se suele considerar el respeto hindú por las vacas como ejemplo incuestionable de que las creencias y hábitos se oponen a los intereses prácticos, de otro modo los hambrientos hindúes comerían carne de vaca en lugar de venerarlas. El giro de tuerca de Harris es el siguiente: el tabú de no matar vacas para alimentarse no es una creencia anti-utilitaria que impide la buena alimentación de las masas hindúes. El antropólogo parte de la hipótesis de que toda práctica ritual tiene una explicación práctica y ecológica que es preciso desentrañar. En este caso es necesario considerar la importancia de la vaca en la economía hindú para después derivar alguna conclusión más firme sobre los efectos prácticos del culto a este animal.

En primer lugar, entonces, el antropólogo estudia la posibilidad de que la producción de leche en la India sea un factor económico decisivo. Esta hipótesis pronto es descartada porque la vaca de raza cebú no es una buena productora de leche. Pero inmediatamente Harris localiza un factor económico de considerable importancia: la India tiene 60 millones de granjas pero sólo tiene 80 millones de animales de tracción (bueyes y búfalos de agua). Esto significa que los agricultores deben arar sus granjas en coordinación con las lluvias monzónicas, en situación de escasez de fuerza de tracción. Así “el déficit de animales de tiro constituye una amenaza terrible que se cierne sobre la mayor parte de las familias de la India” (19). De esta manera, los animales de tiro son los tractores de la agricultura india y la vaca resulta una fábrica de bueyes. La vaca, como progenitora de bueyes, provee fuerza para el arado y el transporte comercial de los productos agrícolas. Y ésta -dice el autor- es una buena razón para no vender la vaca al matadero. Pero Harris descubre un segundo factor económico de importancia: las vacas proporcionan estiércol como abono imprescindible para la agricultura. Mientras que los granjeros americanos mecanizados utilizan fertilizantes petro-químicos, los campesinos indios necesitan del estiércol de la vaca. La otra mitad del estiércol que produce el animal es utilizado en forma de combustible para cocinar.

Hasta aquí parece verosímil la ventaja económica de la vaca sagrada, pero todavía queda por explicar si la vaca no compite con el hombre por cultivos como alimento. La respuesta también es interesante: “la cruda verdad sobre la vaca sagrada consiste en que es un infatigable devorador de desperdicios”. Además esta condición reviste un valor especial para los campesinos pobres porque existe un circuito por el cual la vaca puede vagabundear alimentándose de pastos de grandes campos o espacios públicos. El amor a las vacas asegura que cuando el animal extraviado aparece en el depósito público, su propietario con una pequeña multa logra recuperar al animal bien alimentado. Por todo lo analizado, es comprensible que Gandhi considerara el amor a la vaca como un componente esencial de la nación india: “El amor a las vacas iba aparejado a la agricultura de pequeña escala, la confección de hilo de algodón con rueca, el sentarse con las piernas cruzadas en el suelo, el vestirse con taparrabos, el vegetarianismo, el respeto por la vida y el más riguroso pacifismo. La enorme popularidad de Gandhi entre las masas campesinas, los pobres

urbanos y los intocables tenía su origen en estos temas. Era su forma de protegerlos de los estragos de la industrialización”. (30) Gandhi era consciente de que la agricultura india era opuesta a la agricultura occidental mecanizada, de manera que entendía muy bien que debía defender un estilo de vida preindustrial que incluía las masas campesinas y las contenía en las zonas rurales. Si en la India se diera un proceso de industrialización de la agricultura -observa Harris-, la mayor parte de las familias campesinas que poseen sólo una vaca terminarían pauperizadas como inmigrantes en las grandes urbes (31).

Entonces, la explotación económica de las granjas indias deja entrever un notable grado de racionalidad. Harris produce un golpe de desmitificación certero: las prácticas hindúes, en realidad, “superan las pautas de ahorro y economía occidentales ‘protestantes’. El amor a las vacas es perfectamente compatible con una determinación despiadada de sacar hasta la última gota de leche de la vaca” (30).

El análisis del valor sistémico (“emic”) de la sacralidad de la vaca, como proveedora de bueyes -fuerza de tracción-, abono y combustible constituye uno de los mejores momentos del método de Harris. También, más allá de la caracterización infraestructural, es muy certera la reconstrucción de la ideología del gandhismo. Harris puede articular aquí tanto el fenómeno de la falsa conciencia del joven Marx como la dimensión inmanente del fetichismo de la mercancía<sup>8</sup>.

### “Porcofilia y porcofobia”

En este punto Marvin Harris se pregunta por las razones ecológicas que llevaron a determinados pueblos a instituir el tabú de la carne de cerdo (judíos y musulmanes) y a otros a la veneración del animal y su carne (islas de Melanesia y Nueva Guinea). El antropólogo sostiene que la explicación para ambas actitudes divergentes es la misma. La hipótesis de que la prohibición se debe a la razón higiénica de evitar la triquinosis se descarta porque, si bien es cierto que el cerdo es vector de esta enfermedad, no menos verdadero es que también otros animales son transmisores de otras enfermedades, en algunos casos más peligrosas que la triquinosis, como el ántrax.

La tesis de Harris es que tanto *El Corán* como *La Biblia* condenaron al cerdo porque la cría de éste constituía una amenaza a la integridad de los ecosistemas naturales y culturales del oriente medio. “La prohibición divina de la carne de cerdo constituyó una estrategia ecológica acertada” (43). Los animales domésticos mejor adaptados a este ecosistema son los rumiantes: ganado vacuno, ovejas y cabras. En cambio, el cerdo es un competidor natural del hombre. “...el cerdo es ante todo una criatura de los bosques y riberas umbrosas de los ríos. Aunque es omnívoro se nutre perfectamente de alimentos pobres en celulosa como nueces, frutas, tubérculos, y sobre todo granos. No puede subsistir sólo a base de hierba y en ningún lugar del mundo los pastores totalmente nómadas crían cerdos en cantidades importantes” (43). En la economía del Medio Oriente la carne de cerdo es un artículo de lujo. “Por consiguiente era mejor prohibir totalmente el consumo de carne de cerdo, y centrarse en la cría de cabras, ovejas y ganado vacuno” (46). Como se ve, el materialismo de Harris siempre busca una necesidad infraestructural por debajo de cada formación ideológica. Pero el antropólogo también acepta que otras prohibiciones contenidas en la *Torá* no tienen explicación ecológica ni utilitaria. La prohibición de comer buitres, halcones, serpientes, caracoles, mariscos y peces sin escama en realidad carece de una razón ecológica pero tiene una función social. En un gesto de auto-limitación, el

[344]

<sup>8</sup> Cfr. Terry Eagleton (1995): *Ideología*. Barcelona: Paidós, 1997.

antropólogo sostiene que su método exige abandonar la “tentación de explicarlo todo” (47).

Como contrapartida de lo anterior, la porcofilia incluye una serie de comportamientos favorables hacia el cerdo: dormir con ellos, convertirlos en animales de compañía, etc. Pero este cariño hacia los cerdos incluye el sacrificio del animal en un festín sagrado. “El clímax del amor a los cerdos es la incorporación de la carne de cerdo a la carne del anfitrión humano y del espíritu del cerdo al espíritu del antepasado.” Harris se basa en el estudio de los maring que habitan en la cordillera Bismark de Nueva Guinea llevado a cabo por Rappaport<sup>9</sup>. Este etnólogo se concentró en el festival kaiko que realizan los maring cada doce años. El kaiko consiste en la plantación de árboles, la cría de cerdos, en su sacrificio y en la participación de la guerra con clanes hasta la tregua final que se consuma con la plantación de nuevos árboles. Según Harris, la clave del kaiko reside en que expresa un equilibrio entre la población de cerdos y la población humana. En los tiempos normales, las mujeres crían cerdos y trabajan en las huertas de batatas, pero cuando la población de cerdos crece y afecta a los cultivos de las huertas, entonces llega el momento oportuno de comenzar el kaiko. El festín tiene como fin aprovechar al máximo las proteínas de la carne del cerdo.

Aquí Harris aísla el condicionamiento infraestructural, respecto a la práctica religiosa: el ritual del kaiko es distinto a la prohibición total de comer cierta carne porque de hecho es una regulación temporal de los alimentos. Y nótese la sagaz observación teológica: la tarea del kaiko “es más difícil que la de Yahvé o Alá, puesto que siempre es más fácil administrar un tabú total que otro parcial” (55).

### “La guerra primitiva”

En esta sección, Harris conecta el fenómeno del valor simbólico y material (alimentario) de los cerdos con la guerra. “La guerra primitiva, al igual que el amor a las vacas o el aborrecimiento del cerdo, se funda en una práctica: los pueblos primitivos emprenden la guerra porque carecen de soluciones alternativas a ciertos problemas; soluciones alternativas que implicarían menos sufrimiento y menos muertes prematuras” (60). Los maring justifican el desencadenamiento de la guerra alegando la venganza de actos violetos cometidos por otras comunidades (rapto de mujeres, violación robo de cosechas, caza furtiva, daños por brujería, etc). Sin embargo, éste es el nivel “etic” según Harris. Es decir, la inmediata descripción de los actores que oculta los motivos inconcientes y sistemáticos de este acción. “Afirmo que la guerra es un estilo de vida ecológicamente adaptativo en pueblos primitivos, no que las guerras modernas sean ecológicamente adaptativas” (65). ¿En qué consiste esta supuesta tendencia adaptativa de la guerra? El antropólogo descarta la regulación de la superpoblación masculina por las muertes en el campo de batalla. Si ésta fuera una razón, el resultado práctico sería insuficiente. El verdadero efecto reside en el infanticidio de niñas para regular la población. Al instalarse el valor guerrero como pauta predominante, las mujeres no son deseadas y, de hecho, asesinadas, de manera que en forma objetiva y sistémica (el nivel “emic”), la tribu disminuye su crecimiento demográfico mediante el infanticidio de niñas.

### “El macho salvaje”

Luego de tratar el tema de la guerra y sus motivaciones ecológicas, Harris se propone esclarecer conductas de violencia sexual extrema en el seno de culturas belicosas,

<sup>9</sup> Roy Rappaport: *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale University Press, 1967.

precisamente siguiendo el hilo conductor del maltrato hacia las mujeres. La articulación entre machismo y guerras de clanes se presenta de manera extrema en el pueblo yanomano que vive en la zona fronteriza entre Venezuela y Brasil. La conducta cruel de los hombres yanomanos hacia sus mujeres es fuente de prestigio social. El índice de infanticidio es muy alto, especialmente de niñas. Los yanomanos viven para la guerra y la escasez de mujeres es un fenómeno que provocan deliberadamente, como los maring. Harris retoma la hipótesis de Jane y Eric Ross, la belicosidad de los yanomanos se explica por la escasez de proteínas y no por los excedentes libidinales. Los plátanos son la principal fuente alimentaria de este pueblo, sin embargo “los yanomanos se han comido el bosque y están sufriendo las consecuencias en forma de intensificación de la guerra, traición e infanticidio, y una brutal vida sexual” (97). Invirtiendo el lema de los movimientos feministas “la anatomía no es el destino”, Harris concluye con este enunciado “la anatomía es el destino bajo ciertas condiciones”.

### “El potlach”

Contra las teorías del derroche inútil, Harris sostiene la base material y funcionalidad del *potlach*. Este ritual es un sistema complejo de intercambio, Mauss (1954) lo llama de “prestaciones sociales totales” porque implica la totalidad de la vida simbólica de esa comunidad. Estas prestaciones sociales complejas son un intercambio de bienes materiales o de riqueza, así como de gestos de cortesía, de rituales, de fiestas, etc. Se trata de un intercambio sofisticado en que se destruyen los bienes con una finalidad agonística muy peculiar. Según nuestro autor, el *potlach* está regido por “condiciones económicas y ecológicas definidas”. La función del *potlach* consiste en legitimar las jefaturas de los kwakiutl. “El objeto del potlach era mostrar que el jefe anfitrión tenía realmente derecho a su estatus y que era más magnánimo que el jefe”. (105). Pero también “el potlach estimulaba un flujo incesante de prestigios y objetos de valor que circulaban en direcciones opuestas” (105-6). La esencia del *potlach* es “un festín competitivo, un mecanismo casi universal para asegurar la producción y distribución de riqueza entre pueblos que todavía no han desarrollado una clase dirigente” (107). Así como los jefes de los kwakiutl cumplían la función de legitimarse y ayudar a la circulación de bienes, de manera similar el pueblo de las Islas Salomón de habla kaoka conoce sistema de promoción de “grandes hombres”. Estos también producen bienes y organizan festines. Su prestigio es su única recompensa: “Podemos describir al gran hombre como un empresario trabajador -los rusos le llaman stajanovistas- que presta importantes servicios a la sociedad al aumentar el nivel de la producción. Al no haber instituciones políticas formales, la actividad de los grandes hombres crea una extensa red de expectativas económicas” (109).

[346]

### “El cargo fantasma”

Harris señala que tratará el tema del “cargo fantasma” porque “está relacionado con el intercambio distributivo y el sistema de grandes hombres” (121). Sin embargo, veremos que, además de las conexiones destacadas por el antropólogo, este tema es esencial para estudiar comparativamente el fenómeno del mesianismo. Se puede decir que el mito del cargo en Nueva Guinea reviste la forma de una expectativa de una Edad de Oro que se relaciona con el retorno de los antepasados con bienes y mercancías modernas. La variedad de relatos en torno a esta expectativa es un fenómeno sumamente curioso porque revela la extraña comprensión de los pueblos horticultores de la modernidad capitalista y el colonialismo. El punto central del mito consiste en que los aborígenes creen en cierto misterio del cargo como un saber esotérico que los extranjeros (misioneros, militares, etc.) ocultan deliberadamente. La función de los profetas (especialmente Harris sigue el

itinerario del profeta Yali de Madag) consiste en formar la opinión mayoritaria de los nativos. Los profetas ejercen un liderazgo que puede ser hostil o cooperativo hacia los colonizadores. Pero siempre los profetas están a la búsqueda del secreto del cargo, es decir, aquel saber que les permitirá tomar posesión de mercancías y bienes para descansar en una próxima vida sin trabajo. Nótese la construcción bizarra a la que llega el profeta Yali en su viaje a Australia. En su visita al museo de Queensland, Yali observó que la misma máscara de su cultura que había sido denostada por los misioneros como invención de “Satanás”, ahora era venerada en una vitrina. Yali también descubrió, azorado, la teoría de la evolución: “Finalmente se dio cuenta de la verdad: los misioneros había dicho que Adán y Eva eran los antepasados del hombre pero en realidad eran monos y perros, gatos y otros animales. Estas eran precisamente las creencias que los nativos habían conservado hasta que los misioneros les habían embaucado para que abandonaran los tótems” (131).

En síntesis: Yali sigue reforzando el mito del cargo cuando visita a un país moderno y capitalista. Lo que ve aumenta sus teorías conspirativas y sigue alimentando la promesa de una edad de oro, la cual es perversamente ocultada por los occidentales. Harris advierte un núcleo de verdad metafórico en estas construcciones. Yali y el mito del cargo están en lo cierto cuando postulan el misterio de la mercancía.

### “Mesías”

Marvin Harris realiza un breve repaso de la historia de Israel desde la consolidación de la monarquía hasta las posteriores crisis de estatalidad y el movimiento profético. El antropólogo destaca la ideología deuteronomista como una forma de respuesta teológica e ideológica de los fracasos del pueblo elegido: “Yahvé no había cumplido su promesa a David porque los judíos no habían cumplido la suya a Yahvé” (142). El modelo de mesianismo militar que se originaría en Palestina, durante la ocupación extranjera, sería el del “mesías militar vengativo” (141). “Los guerrilleros-bandidos-zelotes creían que con la ayuda del mesías lograrían finalmente el derrocamiento del imperio romano. Su fe no era un estado mental: era una praxis revolucionaria que implicaba hostigamiento, provocación, robos, asesinato, terrorismo, y actos de valentía que acababan con la muerte. Algunos se especializaban en la táctica de la guerrilla urbana y se llamaban hombres de puñal (en latín sicario); el resto vivía en el campo en cuevas y escondrijos de la montaña, dependiendo de los campesinos para obtener alimento y seguridad” (146).

Nótese que, a diferencia de gran parte de la historiografía liberal que ve a estos movimientos como expresiones de fanatismo o irracionalismo<sup>10</sup>, Harris constata el dato objetivo de “una mala administración colonial” y de un factor opresivo muy palpable. Tampoco se le escapan al antropólogo las tensiones internas de la propia sociedad judía: “El odio de los campesinos galileos contra los aristócratas de Jerusalén era especialmente patente y abiertamente correspondido, etc.” (145). Harris reconoce que el mensaje de Jesús era pacifista y que estaba lejos de ser el movimiento más amenazador al poder extranjero. La predicación cristiana se desarrolló en el torbellino de tendencias más violentas y nacionalistas. Pese a su pacifismo, el cristianismo se dejó penetrar por el militarismo mesiánico. El propio Jesús utilizó la simbología de Zacarías respecto al mesianismo davídico (164) y, al parecer, en el círculo de sus discípulos siempre hubo un fuego zelote que se mantenía activo. Esta es la “ambigüedad de muchos pasajes del Nuevo Testamento en donde se proclama al mismo tiempo un mensaje de paz junto con otro de guerra (Mt 5. 9; Mt 10; 34)”. La ambigüedad, según, Harris encierra una complejidad mayor ya que es una

[347]

<sup>10</sup> Por ejemplo Norman Cohn, *En pos del milenium*. Madrid: Alianza, 1981 (primera edición 1957).

estructura ambivalente en el período premoderno: “Los mesías populares en contextos coloniales siempre son culpables de un crimen político religiosos, nunca simplemente religioso” (168).

Harris compara el colonialismo de los países europeos con el imperialismo de Roma. “La revolución judía contra Roma fue provocada por las desigualdades del colonialismo romano, no por el mesianismo militar judío” (155). Las rebeliones pre-modernas y pre-políticas, entonces, expresan una lógica política subyacente: “Casi por definición, la revolución significa que una población explotada debe adoptar medidas desesperadas frente a grandes dificultades no porque sean embaucados por ideologías irracionales, sino porque las alternativas son lo bastante detestables como para que valga la pena correr riesgos todavía mayores. Creo que esta es la razón por la que los judíos se rebelaron contra Roma. Y también la razón por la que la conciencia militar mesiánica judía experimentó una gran expansión en la época de Jesús” (156)

Si bien, “la historia muestra que el estilo militar-mesiánico judío constituyó un fracaso adaptativo” (155) esto no significa, según Harris, que el mesianismo militar fuera un estilo de vida “caprichosos, poco práctico, incluso maniaco” (155). Esto significa que la lógica del mesianismo militar fue una respuesta adecuada a una intervención exterior. Harris señala, y la observación es clave, que si la Guerra de la Independencia Norteamericana hubiera fracasado, esto no convertiría a George Washington en un líder irracional.

### “El secreto del príncipe de la paz”

Pero la derrota frente Roma exigiría una respuesta por parte de los movimientos de resistencia judía. En este contexto Pablo sentaría las bases del mesianismo pacífico. “Un mesías puramente pacífico era una necesidad práctica cuando los generales que acababan de derrotar a los revolucionarios mesiánicos judíos -Vespaciano y Tito- llegaron a ser los gobernantes del imperio romano” (172). Harris luego interpreta la división entre el cristianismo helenístico de Pablo y el judeo-cristianismo encabezado por Santiago en Jerusalén como las dos reacciones frente a la misma encrucijada histórica.

Los evangelios reflejarían luego el triunfo de las innovaciones ecuménicas de Pablo y la necesidad de expurgar la predicación de componentes nacionalistas, vengativos, etnocéntricos y militares. Las persecuciones romanas posteriores a la destrucción del templo, señala Harris, provocaron más víctimas entre aquellos que seguían siendo judíos que entre aquellos que se convirtieron al cristianismo (179). Por último, Harris agrega que la conversión de Constantino significaría el uso de la figura del príncipe de la paz para fines opresivos desde la baja antigüedad hasta nuestros días.

### “Escobas y aquelarres”

Sobre el misterio de la caza de brujas en Europa entre los siglos XVI y XVII que arrojó un saldo de centenares de miles de víctimas, Harris ofrece su propia hipótesis. Si bien la creencia en la conspiración de brujas era en gran parte una construcción supersticiosa (y en otra parte, la huella de un culto chamánico<sup>11</sup>). Harris se niega a creen en la hipótesis idealista de Jefferey B. de Russel de que lo fantástico e imaginario importa más al historiador que las situaciones “reales”. (203)

El antropólogo vincula el fenómeno de la brujería con los movimientos mesiánicos de las herejías en la baja edad media. Herejes milenaristas y brujas tenían en común el rechazo

<sup>11</sup> Ver Carlo Ginzburg: *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik, 1991.

al orden instituido, pero Harris se niega a considerar la función meramente abstracta y anti-institucional de las brujas. Según el antropólogo la clave de la caza de brujas debe buscarse en que fue el mecanismo exitoso para dispersar y fragmentar las energías latentes de la protesta: “Desmovilizó a los pobres y desposeídos...la manía de las brujas era el reverso del mesianismo radical militar. Era la bolsa mágica de las clases privilegiadas y poderosas de la sociedad. Este era su secreto”.

Sobre esta interpretación de Harris podemos decir que es certera en cuanto enlaza las rebeliones heréticas de la baja edad media con el fenómeno represivo de la caza de brujas en la naciente modernidad<sup>12</sup>, pero lo cierto es que presenta el mismo déficit que Harris adjudica a la tesis de la brujomanía contestataria, a saber: es una tesis demasiado general y no da cuenta de la especificidad verdaderamente enigmática del fenómeno. Harris no considera el complejo nexo entre el imaginario popular y los tribunales locales, el cual determinó en gran parte la gran cantidad de víctimas que fueron asesinadas<sup>13</sup>, pero sobre todo notamos que Harris no es consecuente al no ensayar su persistente sospecha infraestructural. Justamente el hecho de que gran parte de las víctimas reales de la caza de brujas fueran mujeres, hechiceras, comadronas y marginales<sup>14</sup>, propiciaría alguna derivación respecto a la cuestión de la fertilidad y la demografía. Pudiendo explorar las variables con las que Harris suele insistir, hubiera arribado, acaso, a una interpretación más original.

### “El retorno de las brujas”

Por último, nuestro autor analiza la tendencia de la contracultura espiritualista en las sociedades occidentales a partir de los años 60, especialmente con el auge del budismo zen, el neo-hinduismo, etc. Harris advierte que el chamanismo que propone Castaneda en sus *Enseñanzas de Don Juan* tiende a reducir los fenómenos a estados de conciencia. Esta propuesta idealista es además amoral en el sentido de que propone un relativismo moral que no deja lugar a líderes mesiánicos. La figura de Don Juan reproduce la continuidad con la tecnocracia en lugar de desafiar la autoridad existente. El antropólogo, sobre todo, impugna el idealismo de la contracultura espiritual en el sentido de que favorece la creencia mágica de que las condiciones materiales se modifican con un cambio de conciencia. Harris se pregunta por el carácter radical o conservador de la contracultura espiritualista y concluye que ésta muestra una orientación ideológica opuesta a los movimientos milenaristas porque forma parte del *status quo*.

[349]

### El mesianismo y lo político

El análisis del mesianismo judío ofrece algunas peculiaridades dentro del análisis harrisiano. Notemos que su interpretación recurre menos al factor infraestructural que a las motivaciones políticas, curiosamente en el contexto pre-político de la economía esclavista del imperio romano. Harris lee la revuelta mesiánica militar en una intencionalidad política-nacionalista que no atribuye, por ejemplo, al culto de cargo de melanesia y su economía de horticultura. La diferencia entre Cristo y el profeta Yali parece consistir en que el movimiento nacionalista judío adquiere conciencia de estar protagonizando una lucha de liberación nacional con probabilidades de éxito, mientras que el nativismo de Yali parece tener el mismo objetivo pero con inadecuados instrumentos de lucha: una espera mesiánica imposible.

<sup>12</sup> *En pos del milenio*, op. cit.

<sup>13</sup> Cfr. Brian P. Levack: *La caza de brujas en la Europa moderna*. Madrid, Alianza Editorial, 1995.

<sup>14</sup> *La caza de brujas en la Europa moderna*, op. cit., pp. 182-183.

Es curioso, decíamos, que Harris se detenga en la formación ideológica de la religión judía y no en la compleja génesis histórica del pueblo judío con relación a su sistema económico y ecológico (una agricultura sedentaria de montaña antes que una economía pastoril según el polémico texto de Gottwald, *The Tribes of Yahweh*)<sup>15</sup>. Podríamos completar las hipótesis de Harris con el análisis de Gottwald: el bandolerismo judío de los zelotes, en esta línea de análisis, representaría una manifestación estructural del pueblo judío ya que éste se constituyó como un movimiento campesino que luchó contra la jerarquización de la ciudad-Estado y contra la dependencia del control externo desde sus orígenes. El movimiento profético y cierta postura anti-monárquica podrían considerarse como las tendencias ideológicas más persistentes entre sectores subalternos y aún entre las capas dominantes del pueblo judío.

Por otra parte, notamos que Harris coincide con el esquema de continuidad propuesto por Eric Hobsbawm en *Primitive Rebels*. Según el historiador inglés, existe una continuidad entre los movimientos milenarios y los movimientos revolucionarios modernos: ambos buscan un ideal de transformación del mundo. Pero también existen diferencias importantes respecto a la organización, la estrategia y la táctica para tomar el poder. En síntesis, los movimientos modernos tienen una clara idea y práctica de la acción revolucionaria, mientras que los milenarismos carecen de un activismo revolucionario adecuado en acciones transformadoras. No obstante, señala Hobsbawm, entre la concepción milenarista antigua y los movimientos revolucionarios modernos existen posiciones intermedias. El utopismo es la fuerza mítica que comparten ambos, pero sólo los movimientos seculares revolucionarios tienen una práctica revolucionaria coherente. Hobsbawm insiste en que no se puede negar la relación interna (el utopismo o fuerza mítica) entre ambos fenómenos<sup>16</sup>.

Podríamos considerar que Harris y Hobsbawm están de acuerdo en esta línea de continuidad entre mesianismos e ideologías revolucionarias seculares, pero además ambos autores marxistas también destacan la especificidad y excepcionalidad del mesianismo judeo-cristiano. Mientras que Harris destaca la adecuación adaptativa y política del milenarismo militar judío en su lucha independentista, Hobsbawm también observa que: “El movimiento milenario europeo típico y pasado de moda tiene tres características principales. Primero, un rechazo profundo y completo de este mundo de maldad, y un anhelo apasionado de otro mejor; en una palabra, espíritu revolucionario. Segundo, una ‘ideología’ bastante típica, de índole quiliástica [...] La más importante de las ideologías de esta clase antes de la aparición del revolucionarismo secular moderno, y acaso la única, es el mesianismo judeocristiano”<sup>17</sup>.

El hecho de que el mesianismo judeo-cristiano haya despertado milenarismos en movimientos nativistas en todo el mundo es uno de los fenómenos más impresionantes de la historia humana<sup>18</sup>. En muchos casos, como reacción al colonialismo, el trasfondo chamánico de muchas religiones nativas se convirtió en un milenarismo más o menos

[350]

<sup>15</sup> Norman K Gottwald: *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 BCE*. Nueva York: Orbis Books- Maryknoll, 1979.

<sup>16</sup> “La extraordinaria falta de carácter práctico de los movimientos milenarios ha llevado con frecuencia a los observadores a negarles no solamente virtualidad revolucionaria sino también carácter social. [...] En cualquier caso, es ésta una sentencia por lo menos precipitada. El tipo de comunidad que produjo herejías milenarias no es precisamente uno en que pueda zanjarse claramente entre las cosas religiosas y las seculares. Discutir si una secta es religiosa o social carece de sentido, porque automáticamente y sin excepción es ambas cosas hasta cierto punto.” Eric J. Hobsbawm, *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Ariel, 1968 (1959), cap. IV.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Mircea Eliade: *Mito y realidad*. Barcelona: Labor, 1983.

agresivo. Si bien Harris estudia comparativamente el culto de cargo de Borneo con el mesianismo judío, no analiza la relación de causalidad de éste sobre aquel.

### Conclusiones

Realicemos, por último, un balance general de la pesquisa “vulgar” de Harris. Señalemos, como pauta general, que las hipótesis de Harris, aún ancladas en un número limitado de variables, tienen un notable potencial imaginativo. Nuestro autor siempre prefiere imaginar tipos de causalidad que producen asombro y que contienen una notable carga estética. Esto significa que su punto de partida tiene una interesante fuerza heurística.

Respecto al concepto de “infraestructura”, podemos ahora afirmar que Harris se propone una buena alternativa al análisis de los modos de producción pre-capitalistas que Marx dejara bosquejados<sup>19</sup>. Así, por ejemplo, las consideraciones alimentarias, demográficas, reproductivas y ecológicas son factores que, en efecto, constituyen determinantes decisivos para la constitución de una cultura.

Hemos señalado también que Harris nunca descuida la reconstrucción ideológica, como en el caso de la vaca sagrada en que complementa las determinaciones infraestructurales con la ideología del gandhismo. Este punto es central porque muestra además que Harris puede articular el fenómeno de la falsa conciencia del joven Marx con la dimensión inmanente del fetichismo de la mercancía de *El capital*<sup>20</sup>. Debemos considerar que esta interacción entre infraestructura y superestructura, entre condicionamientos materiales y religión, constituye el círculo virtuoso del pensamiento dialéctico. Así, pues, podemos subrayar que en el análisis de la sacralidad de la vaca en la India, Harris alcanza su mejor momento porque reconstruye la totalidad concreta, tanto en la estructura productiva de las granjas indias (a tracción animal) como en la ideología agraria tradicional del hinduismo. Un logro similar constatamos en el circuito de los regímenes alimentarios (porcofóbicos y porcófilos), en que las prescripciones y prohibiciones regulan la estructura económica y la cantidad de población; los regímenes de los festines y las guerras clanes también son interpretados como mecanismos ecológicos de la infraestructura que se camuflan en explicaciones religiosas y rituales. Respecto a la importancia de las jefaturas de los “grandes hombres”, Harris presenta una suerte de descripción entre utilitaria, satírica y picaresca que todavía mantiene interés para los estudios sobre la génesis de la estatalidad.

Ya hemos señalado un déficit en el análisis específico de la caza de brujas, pero corresponde señalar ahora que su crítica ideológica al “retorno de los brujos” y a su oscurantismo resulta productiva. Recordemos que esta crítica se orienta a cuestionar un idealismo abstracto en nombre de cierta objetividad. Se advierte, no obstante, que esta aproximación resulta un tanto unilateral porque no llega a captar el despliegue de la contracultura espiritualista en todas sus implicancias, incluyendo su “éxito adaptativo” a las condiciones del capitalismo tardío y la cultura posmoderna. Harris identifica el centro reaccionario del fenómeno pero no llega a ver la integridad de ese espiritualismo de masas que denominamos, a falta de mejor nombre, *New Age*.

Por último, digamos que Harris ha logrado un originalísimo fresco integrado por cuadros en un mosaico que se propone como un eficaz *in sight* de los fenómenos humanos, especialmente del mesianismo judeo-cristiano. La captación de Harris no es la del

[351]

<sup>19</sup>Marx, Karl y Hobsbawm, Erich: (1964): *Formaciones Económicas Precapitalistas*. Barcelona: Crítica, 1979.

<sup>20</sup> Terry Eagleton: *Ideología*, op. cit.

historiador pero su juego interpretativo tiene el valor de una buena construcción histórica compuesta por materiales etnológicos. La hipótesis que Harris bosqueja en “el secreto del príncipe de la paz” es particularmente certera porque destaca un rasgo central de la religiosidad judía y del naciente cristianismo: la importancia de las figuras del siervo sufriente y del mesías asesinado. Podemos decir que la hipótesis de que el pacifismo y la resistencia pacífica (hasta el martirio) fue una consecuencia, en efecto, del agotamiento del modelo mesiánico-militar encuentra confirmación en el surgimiento de una espiritualidad fundada en la derrota y humillación del mesías<sup>21</sup>. En síntesis: además del hecho de que el anuncio de Cristo fuera un acto de arrepentimiento, un acto de obediencia y confianza en la sola voluntad divina, se dio otro fenómeno más profundo: una verdadera “transvaloración” por la cual lo débil ahora cobraba valor de fuerza y viceversa. Cuando Nietzsche<sup>22</sup> reconstruyó genealógicamente este “giro” con intenciones aristocráticas anti-cristianas, también contribuyó a esclarecer que se trataba del más formidable aporte creativo ético-político del judeo-cristianismo. En especial, Jose Porfirio Miranda, padre fundador de la Teología de la Liberación ha marcado la importancia decisiva del concepto radical de justicia orientado al débil que ha desarrollado la fe de la religión judía<sup>23</sup>.

Así, pues, la dialéctica del anonadamiento y la glorificación del mesías fue el nuevo giro que experimentó el mesianismo judío en un período de aguda helenización, reforzando la figura del siervo sufriente del deuterio-Isaías. Esta “transvaloración” de los valores implicó una renovada perspectiva ético-política a favor de los débiles. Sin embargo, contra lo que sugiere Harris el “secreto del príncipe de la paz” no significó el agotamiento revolucionario en manos de un pacifismo apolítico sino, por el contrario, la posibilidad permanente de un mesianismo insurreccional cuya culminación fue Joaquín de Fiore y cuya traducción fueron las ideologías revolucionarias seculares.

[352]

Fecha de recepción: 13-03-2010

Fecha de aceptación: 6-04-2010

---

<sup>21</sup> Mowinckel, Sigmund: *El que ha de venir: mesianismo y mesías*. Madrid: FAX, 1975. Pietrantonio, Ricardo: *El mesías asesinado. El Mesías ben Efraim en el Evangelio de Juan*. Buenos Aires: Isedet, 2004.

<sup>22</sup> Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid, Buenos Aires, Alianza Argentina, 1995 y también *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 1982. *El Anticristo*. Madrid: Alianza, 1985, *Ecce Homo*. Buenos Aires: Alianza Argentina, 1996.

<sup>23</sup> Miranda, José Porfirio: *Marx y La Biblia*, México, 1971

**Bibliografía**

- Althusser, Louis (1974): *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1998.
- Cohn, Norman (1957): *En pos del milenio*. Madrid: Alianza, 1981
- Cohn, Norman: *Los Demonios Familiares de Europa*. Editorial Alianza, Madrid, 1975.
- Cullmann, Oscar: *Cristología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Eagleton, Terry (1995): *Ideología*. Barcelona, Paidós, 1997.
- Eliade, Mircea: *Mito y realidad*. Barcelona. Barcelona: Labor, 1983.
- Ginzburg, Carlo: *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik, 1991.
- Gottwald, Norman K: *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 BCE*. Nueva York: Orbis Books- Maryknoll 1979.
- Harris, Marvin (1977): *Caníbales y reyes*. Barcelona: Salvat, 1986.
- Harris, Marvin (1979): *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza editorial, 1982.
- Harris, Marvin (1974): *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Buenos Aires: Alianza editorial, 1992.
- Hobsbawm, Eric J. (1959): *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Ariel, 1968.
- Levack, Brian P.: *La caza de brujas en la Europa moderna*. Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- Marx, Karl y Hobsbawm, Erich (1964): *Formaciones Económicas Precapitalistas*. Barcelona: Crítica, 1979.
- Mauss, Marcel: *The gift. Forms and function of exchanges in archaic societies*. Glencoe: Free Press: 1954.
- Miranda, José Porfirio: *Marx y La Biblia*, México, 1971
- Mowinckel, Sigmund: *El que ha de venir: mesianismo y mesías*. Madrid: FAX, 1975.
- Nietzsche, Friedrich: *El Anticristo*. Madrid: Alianza, 1985.
- Nietzsche, Friedrich: *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 1982.
- Nietzsche, Friedrich: *Ecce Homo*. Buenos Aires: Alianza Argentina, 1996.
- Nietzsche, Friedrich: *La genealogía de la moral*. Madrid: Buenos Aires, Alianza Argentina, 1995.
- Pietrantonio, Ricardo: *El mesías asesinado. El Mesías ben Efraim en el Evangelio de Juan*. Buenos Aires: Isedet, 2004
- Rappaport, Roy: *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale University Press, 1967. Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona, 1980.
- Zizek, Slavoj(comp.: *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México: FCE, 1997.