

01058

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



HERMENEUTICA Y CANIBALISMO:  
Una Aproximación Crítica a los Análisis  
Simbólicos a la Antropofagia.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

MAESTRO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

SERGIO IVAN VERA ORTIZ



FACULTAD DE FILOSOFIA  
Y LETRAS

MEXICO, D. F.



MARZO 2001

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
SERVICIOS ESCOLARES



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# HERMENÉUTICA Y CANIBALISMO:

## Una aproximación crítica a los análisis simbólicos de la antropofagia

presentado por  
Sergio Iván Vera Ortiz

## PRÓLOGO:

Formando parte de sus objetivos múltiples (algunos aún no confesados, otros virtualmente inconfesables), el presente escrito anhela desplegar una función muy distintiva: desempeñarse como una mirada a ratos distante y ocasionalmente desprevenida que no intenta proponer soluciones finales, ni resolver cabalmente problemas, sino -tal vez por simple curiosidad- ejercer la tentativa de penetrar (o al menos acercarse un poco) en un enigma, aproximarse a un fenómeno que nos parece curioso, interesante, intrigante, como (sin duda) resulta ser la temática del canibalismo azteca. Y -acaso- si alguna validez tiene este intento eventualmente monológico y muy raramente dialógico, podrá -si no acarrear certezas- sí proporcionar algunas seguridades mínimas con respecto a nuestro gradiente de perplejidad personal. Bouveresse asegura que la filosofía jamás puede presentarse a sí misma como una actividad banal, trivial, que parta de la afirmación de su ignorancia o de la confesión de su ingenuidad<sup>1</sup>: es imposible que la filosofía se evalúe a sí misma justo como el candor una mente asombrada sempiternamente por las apariencias; al contrario, cree que siempre penetra -o al menos ronda en- los linderos de la profundidad, en la gloriosa esencia, o (en su defecto) en las cimas de la desesperación rayana en la autodisolución y en la angustia tonificante. Estando así planteado el panorama de la actividad (¿digresiva?) filosófica, adoptemos una vía un tanto incómoda: ni lo uno ni lo otro, ni los absolutos (o la certeza máxima), ni la completa incertidumbre. Sea, pues, este el envite: intentar pensar desde una perspectiva que considere a la filosofía como una actividad altamente ingenua, cándida y episódicamente incauta, no apriorísticamente verdadera, ni tampoco demasiado profunda, tal vez acaso superficial.

---

<sup>1</sup> Bouveresse, Jacques. **El filósofo entre los autótagos. Una visión crítica de las corrientes actuales de la filosofía francesa.** México: FCE, 1989, p. 15: «El filósofo sigue siendo aquel que cuenta con los recursos para demostrar de alguna manera que todos los demás, comenzando, desde luego, por los representantes del "saber" (en el sentido usual del término) son unos ingenuos. Digase lo que se diga, lo inverso nunca es verdad».

Nos resulta perfectamente claro que habitamos -a la par que este universo de la sórdida materialidad mundana- en un mundo de creencias: un cosmos preñado de constructos personales básicos y necesarios para la supervivencia, que a la postre resultan ser otras tantas construcciones metafísicas acerca de la vida y la muerte<sup>2</sup>. Un mundo que **habitamos** en un sentido fuerte: no se trata únicamente de que nuestra mente produzca contenidos mentales (sean éstos sensaciones, percepciones, imágenes, representaciones, conceptos, juicios) sino que -más aún- en buena parte de nuestra existencia tenemos que lidiar con las tonteras que nuestra mente produce y provoca; no solamente batallamos de manera constante con esa vocecilla interna -que podríamos denominar técnicamente como diálogo interno- sino que es a tal punto determinante de nuestra conducta que puede acarrear consecuencias nefastas en nuestra vida cotidiana, como lo muestran palpablemente los casos de las fobias, de los ingentes temores al desempeño, y de la autoobservación recurrente, las cuales llegan a producir disfunciones severas, especialmente en el área sexual.

A tal grado dependemos de nuestras creencias que no podríamos sobrevivir fácilmente sin su auxilio, de modo tal que parecieran haberse incorporado desde tiempos remotísimos a nuestro genoma humano, vale decir, al *pool* genético de la especie. Actualmente es tan poderoso su influjo que nos resultaría impensable hacer a un lado tales ideas fundantes o, como cabría llamarlas, *basa-mentales*. Hagamos un brevísimo experimento mental: imaginemos un instante qué sucedería si cada vez que uno se levantase de su lecho dudara de la existencia del piso y barruntáramos que irremisiblemente caeríamos en un abismo insondable, aterrador; sin lugar a dudas, ésta sería una aventura esquizoide, una suerte de despotenciación de nuestras convicciones más básicas, una incursión rayana en la locura infinita: nuestro tálamo se convertiría en el claustro de nuestras incertezas, en el presidio de la sospecha. De tal suerte que, análogamente a las constricciones de nuestras creencias, nuestro propio lenguaje limita en demasía nuestro acceso a lo real. Y así como Wittgenstein apuntaba, dado

---

<sup>2</sup> Rowe Dorothy. **La construcción de la vida y la muerte. Dos interpretaciones**. México: FCE, 1989 p. 11

que nuestro mundo está limitado por nuestro lenguaje<sup>3</sup>, termina siendo inescapable nuestra condición de creyentes en ese insondable mundo de *la lengua de nunca acabar*<sup>4</sup>. Pero -insistimos- no solamente nos ha tocado vivir encerrados en la cárcel del lenguaje sino también nuestra condena por ser humanos es -tan irrefragable como inevitablemente- permanecer enclaustrados en la prisión de las creencias íntimas. Estamos condenados, pues, a creer (o, en su defecto, a creer que no creemos, como es usual entre los nihilistas de hueso colorado).

Es posible establecer una colosal diferencia entre tres tipos de experiencias (y, por ende, entre mundos radicalmente distinguibles), a saber, las públicas, las privadas y las íntimas. Por definición, las actuaciones públicas son aquellas que son cotidianamente efectuadas frente a un grupo de espectadores y para él: nos pertenecen y les pertenecen a los demás puesto que son entera y necesariamente observables. En cambio, las actividades privadas e íntimas nos pertenecen únicamente a nosotros y sólo podrían ser detectadas sensorialmente por descuido. Ciertamente es que pueden externarse las privadas si se desenvuelven en un espacio público y si no las preservamos adecuadamente de las miradas voyeuristas e indiscretas; pero una ligera dosis de discreción vela toda ingerencia extraña a ellas. Y, por último, las conductas íntimas son inobservables por definición. Como bien apunta Castilla del Pino, *«las actuaciones públicas y privadas tienen una proyección externa que las hace observables y ambas, por tal motivo, son perfectamente diferenciables de las actuaciones íntimas: fantasear, imaginar, proyectar, suponer, idear; en suma, pensar y asimismo sentir (gustar de, admirar a, envidiar, odiar, etcétera) son actuaciones del sujeto meramente internas, no poseen ese segmento externo que caracteriza a las públicas y a las privadas y, por tanto, no pueden ser sabidas por nadie fuera del sujeto (lo curioso es que a veces incluso el propio sujeto no sabe de ellas)»*<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> «Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo... Que el mundo es mi mundo se muestra en que los límites del lenguaje (el lenguaje que sólo yo entiendo) significan los límites de mi mundo». Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 163 (5.6 y 5.62).

<sup>4</sup> Gadet, François y Pecheux, Michel. *La lengua de nunca acabar*. México: FCE, 1984.

<sup>5</sup> Castilla del Pino, Carlos. *Temas. Hombre, cultura, sociedad*. Barcelona: Ediciones Península 1989, p. 21

Que todo sujeto habite un mundo íntimo e inexpugnable puede acarrear eventualmente consecuencias desastrosas, fruto de la exacerbación de los rasgos de la intimidad, de la reclusión en el *self*, de la atención excesiva y desmesurada en el yo, del clausurante encierro en sí mismo. De hecho, un trastorno tan severo como la psicosis podría ser simplemente definido como la inhabilidad de compartir una visión común con los demás: a un sujeto enclaustrado en sí le resulta poco menos que inviable la azarosa comunicación con su mundo externo, con los otros, e incluso no le es dable distanciarse —aunque fuera un poco— de sí. Asimismo, de tal trastorno podría trazarse una genealogía: surgiría de la capacidad del sujeto para construir lenguajes exclusivos y gramáticas privadas<sup>6</sup>. Sin embargo, casi todos los mortales comunes y corrientes tenemos la impresión de que nuestras ideas son distintas a la realidad, esto es, a las cosas y eventos externos (no pensemos en los filósofos quienes constantemente —como Hegel— llegan a confundir el pensar con el ser<sup>7</sup>). El mapa no es el territorio, diría Korsybski<sup>8</sup>. Esta obviedad —de tan evidente y trivial que es— el escolarca, el sabio y el intelectual suelen olvidarla en virtud de que ellos habitan habitualmente en los ínclitos confines de las profundidades más escabrosas. Hacedores incesantes de mapas, quienes se dedican a las escasas vorágines que procura la meditación intelectual deberían de tener este *dictum* bien aprendido de memoria. En lo particular no consideramos (y ni siquiera llegamos a generar la ilusión) de que nuestra explicación sea la buena, la efectiva: no estamos tentados a confundir mapa y territorio. Si

---

<sup>6</sup> Bandler, Richard y Grinder, John. **De sapos a príncipes**. Santiago de Chile: Editorial Cuatro vientos, 1991, p. 63. «La diferencia entre alguien que no sabe que lo que está alucinando es una alucinación y ustedes, es únicamente que ustedes han desarrollado una estrategia mediante la cual saben qué es una realidad compartida y qué no lo es. Y si van a tener alucinaciones, posiblemente la tengan acerca de ideas y no de cosas... Hay únicamente dos distinciones entre cualquier persona y un esquizofrénico institucionalizado: 1) si ustedes tienen una buena estrategia de realidad y pueden hacer esta distinción y 2) si el contenido de su alucinación es socialmente aceptable o no. Porque todos alucinamos».

<sup>7</sup> ver Colletti, Lucio. **Il marxismo e Hegel. II. Materialismo dialettico e irrazionalismo**. Bari: Editor Laterza, 1976, p. 173-190.

<sup>8</sup> «Un mapa **no** es el territorio que representa, pero, si es correcto, tendrá una **estructura similar** al territorio (o cual da cuenta de su utilidad)». Korsybski, Alfred. **Science & Sanity. An Introduction to non-Aristotelian Systems and General Semantics**. Lakevill (CO): The International Non-Aristotelian Library Publishing Company, 1958, p. 58.

acaso hemos generado un mapa para guiarnos en la exploración de venideras sendas, utilizable para la inmersión en otras temáticas culturales, alejadas de la presente. Para explorar caminos intransitados previamente por nosotros, aún insospechados para nuestra mente, con un método digno del pepenador que recoge, consume y atesora diligentemente cuanto le llega y llama su atención, atendiendo pausadamente al fragor de las polémicas útiles, al acecho de esa presa que nunca llega pero (como acontece en *II deserto dei tartari* de Dino Buzzati) que no dejaremos de esperar, aún a costa de nuestra estabilidad emocional -ya de por sí precaria.

## INTRODUCCIÓN:

### ANTECEDENTES:

#### LA TÓPICA DE LA HERMENÉUTICA Y LA ANTROPOLOGÍA DEL CANIBALISMO

Ante lo evidente nada se puede contraponer, a menos que se trate de la necesidad [claro está, siempre podemos hacer uso del recurso de la denegación de las evidencias -tan caro a los posmodernos, nihilistas, nietzscheanos, heideggerianos y demás simpática fauna- so pretexto de que no existen hechos, sino meramente interpretaciones]. Con prestancia es imperativo reconocer un hecho de sencilla e inmediata constatación: *hay textos que hacen época*. ¿Ejemplos? Sobran: *La Ilíada* y *La Odisea* de Homero, los *Diálogos* de Platón, el *Quijote* de Cervantes, el *Discurso del método* de Descartes, la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, *El Capital* de Marx, y tantos otros. Resulta curioso corroborar que antiguamente la mayor parte de las obras que marcaban con improntas indelebles al espíritu humano eran de extensión considerable. Hoy día, al contrario, lo reputado interesante y valioso -tal vez por la aceleración del tiempo y la historia de las que con tanta delectación suelen hablar los posmodernos- son los textos breves (frutos de una escritura fragmentaria), algunos sumamente sucintos, y de tan cortos que nos asfixia e inunda una nostalgia inmediata al terminar de leerlos tan rápidamente. Textos valorantes de las fracciones y los trozos de pensamiento, del pedazo inarticulado y asistemático, del aforismo desencantado, las obras importantes de nuestra actualidad son el índice de la atención al detalle minucioso, a las singularidades inéditas, al paradigma indiciario<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Un excelente ensayo que muestra la génesis del paradigma indiciario es el perteneciente a la autora de Carlo Ginzburg, "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales". En Ginzburg, Carlo. **Mitos, emblemas, indicios**. Barcelona: Editorial Gedisa, 1989. Originalmente apareció como Ginzburg, Carlo. "Señales. Raíces de un paradigma indiciario". En Gargani, Aldo (ed.). **Crisis de la razón. Nuevos modelos en la relación entre saber y actividades humanas**. México: Siglo XXI Editores, 1983.

De manera atípica, dos de tales textos clave de nuestro mundo actual resultan contemporáneos y abarcan la misma temática. Ambos han hecho gravitar en torno a ellos de manera irremediable todas las discusiones ulteriores sobre el canibalismo. El primero pertenece a la autoría del antropólogo Michael Harner -un connotado especialista en chamanismo y en la cultura de los jíbaro- y lleva por título "*The ecological basis for aztec sacrifice*"<sup>10</sup>, el cual vio la luz en 1977. El segundo, en su versión original se tituló *The Man Eating Myth*<sup>11</sup>, fue escrito por Arens y procede de 1979. Característica destacable, estos escritos son diametralmente opuestos: Harner parte del postulado de la existencia indubitable del canibalismo azteca mientras que Arens la niega y denuncia tal postura como un mito ideológico de las clases y -por extensión- de las culturas y naciones dominantes.

Y, a todo esto, ¿qué tiene que ver aquí la cuestión de la hermenéutica? Podríamos asegurar que bastante: una de las vetas favorecidas por la antropología posmoderna es justamente el análisis puramente simbólico -y que privilegia, por tanto, una perspectiva hermenéutica- de cada uno de los problemas fundamentales que han perennemente atosigado a la antropología general.

Aunque el diálogo entre las ciencias antropológicas y los análisis hermenéuticos es de larga data, tal vez el primer paradigma integrador que relaciona formal, sistemática y coherentemente a la hermenéutica y la antropología provenga de 1984, año en que Robert Ulin publica un gran libro cuya versión en inglés se titularía *Understanding Cultures: Perspectives in Anthropology and Social Theory*<sup>12</sup>, obra en la que propone la utilización de las técnicas y herramientas conceptuales que proporciona la hermenéutica para la reconfiguración de una teoría social (en general, y de una teoría antropológica (en particular). Como muestra

---

<sup>10</sup> Harner, Michael. "*The Ecological Basis for Aztec Sacrifice*". *American Ethnologist*, 4, 1977.

<sup>11</sup> Arens, W. *El mito del canibalismo*. *Antropología y antropofagia*. México: Siglo XXI, 1981.

<sup>12</sup> Ulin, Robert C. *Antropología y teoría social*. México: Siglo XXI Editores, 1990.

Ulin, la primera discusión de talante propiamente hermenéutico sobre la metodología antropológica es de antiguo linaje. Sus actores principales fueron Evans-Pritchard y Peter Winch, quienes se enfrentaron desde sus respectivos campos (la antropología y la filosofía, respectivamente) en una disputa verdaderamente trascendental y fecunda sobre la racionalidad. Evans Pritchard había publicado en la década de los 30 una de las etnografías más importantes de la disciplina: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*<sup>13</sup>. Ahí afirmó terminantemente el carácter acientífico de la brujería. Winch respondió airoso -basándose en el modelo de interpretación del lenguaje del segundo Wittgenstein- que eso no era más que etnocentrismo agobiado por las exigencias de la ciencia occidental<sup>14</sup>. En realidad, como todo discurso, creencia, o formación simbólica no hace más que reflejar los juegos de lenguaje que se gestan y dan al interior de una cultura determinada, tratar de evaluar una creencia a partir de categorías que le son ajenas, externas, no representa más que una pirueta mental ilegítima, impropia e injustificada. Supongamos que Winch tiene razón, y aceptamos ese relativismo cultural. El problema que se presenta inmediatamente es que -de convenir con sus conclusiones- se marcaría la imposibilidad de una ciencia social al clausurar la viabilidad de la comparación entre las culturas a partir de conceptos y categorías que les son extraños; y (desde la perspectiva del materialismo cultural) eso no mostraría más que la retirada y enclaustramiento teórico hacia lo puramente *emic* -una forma suprema de ejercicio del oscurantismo idealista-, todo ello en detrimento de lo *etic*.

¿Qué ha aportado la perspectiva hermenéutica a la antropología? En realidad, muy poco: su función primordial ha sido potenciar y recrudescer las versiones contemporáneas de los modelos simbólicos y posmodernos en la interpretación de las culturas. Es sabido que el baluarte de la antropología simbólica y posmoderna ha sido durante décadas el renombrado antropólogo norteamericano Clifford Geertz, un renegado de

---

<sup>13</sup> Evans-Pritchard, E. E. **Brujería, oráculos y magia entre los azande**. Barcelona: Editorial Anagrama 1976 (orig. 1937).

<sup>14</sup> Winch, Peter. "Understanding a Primitive Society". *American Philosophical Quarterly*, 1, num. 4.

la ecología cultural. Geertz originalmente enfocado durante la década de los 60 a los análisis ecológicos en su tan célebre como descollante texto *Agricultural Involution*<sup>15</sup>, por sus lecturas se acerca progresivamente al enfoque estructuralista de Claude Levi-Strauss, de quien deriva su dilatado interés en los conglomerados de símbolos. Y es exactamente a principios de los 70 con la publicación de su texto *The Interpretation of Cultures*<sup>16</sup> cuando la antropología simbólica arriba a su cenit y se vislumbra ahí mismo la emergencia de la antropología posmoderna. En tal obra, Geertz se propone reducir la explicación de las culturas exclusivamente al análisis de los enjambres de símbolos y formaciones superestructurales que las constituyen, estrategia teórica que continuará consistentemente en sus ensayos sobre antropología posmoderna<sup>17</sup>. Y podríamos asegurar (sin temor a la exageración) que no es otro el programa de la antropología hermenéutica. De algún modo, tanto la antropología simbólica como la posmoderna y la hermenéutica se desempeñan cabalmente como la respuesta teórica del idealismo cultural frente al auge inusitado que paulatinamente habían ido adquiriendo los estudios materialistas de la cultura, sobre todo en las corrientes de la ecología cultural, las versiones actualizadas y perfeccionadas de materialismo histórico, y -por supuesto- el materialismo cultural.

---

<sup>15</sup> Geertz, Clifford. *Agricultural Involution. The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press. 1963

<sup>16</sup> Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1990 (la edición original en inglés data de 1973)

<sup>17</sup> Geertz, C., Clifford, J. y otros. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1991

## A: Antecedentes del canibalismo y del sacrificio humano: el canibalismo animal.

Si captamos en el reino animal que los animales matan y se comen a otros miembros de su misma especie, solemos aludir a tal hecho con el vocablo “canibalismo”. A juzgar por lo que los especialistas en comportamiento animal aseveran, tal práctica es sumamente común en la naturaleza, y en especial en algunas aves, peces, mamíferos e insectos que engullen a sus propios huevos o crías. En distintas colonias de abejorros, algunas obreras desarrollan ovarios y enseguida ponen huevos. La reina se apresta a embocarse rápidamente tales huevos, y mientras esto sucede las obreras intentarán denodadamente comerse el número mayor de los huevos de la reina. Por su parte, las hembras de leones africanos eventualmente devoran a alguno de los cachorros de su camada. En otras especies –tales como el tiburón tigre de la arena- se da el caso de que los recién nacidos se alimentan de los otros. En virtud de que los huevos de tal tiburón se incuban intrauterinamente, los primogénitos sobreviven sólo si se tragan a sus hermanos más jóvenes (y, por ende, más débiles e indefensos). Al haber dos úteros separados, serán finalmente dos los vástagos que sobrevivan. Asimismo, las mariquitas recién nacidas suelen nutrirse de sus hermanos. En mamíferos tales como ratas y perros, la madre puede –al parecer por equivocación- matar y comerse a sus recién nacidos al intentar cortar el cordón umbilical. Tal canibalismo tiende a ser muchísimo más frecuente en estado de cautiverio que en libertad, y se supone que pudiera estar asociado con diversos tipos de alteraciones hormonales, deficiencias nutricionales –en particular, de proteínas- y tensión psicológica. A veces el episodio de canibalismo tiene lugar durante el cortejo, como en el caso de la mantis religiosa. Al ser el macho inferior en cuanto a su volumen y masa corporal que la hembra, se ve fácilmente sometido –volándole instantáneamente la cabeza- y finalmente embaulado. Como es sabido, entre las arañas se ha apreciado que se involucran en prácticas canibalísticas en situaciones de cortejo y de contiendas territoriales. Un especialista en conducta animal sostiene que *ase debería observar que el término canibalismo no distingue adecuadamente entre matar para alimentarse por un lado, y comerse a los muertos por el otro. Las ratas rara vez se*

*matan entre sí, pero cuando una muere, las otras se alimentan de ellas, comiéndose a veces sólo el encéfalo»<sup>18</sup>.*

Y como los etólogos se han encargado de mostrar con lujo de detalles que en el reino animal no-humano existe evidencia suficiente que avala la tesis de la existencia del canibalismo en las más diversas –aunque no en la totalidad de– especies, entonces de ningún modo su ejercicio es exclusivo del hombre y probablemente tenga alguna e indeterminada relación con impulsos agresivos –sean o no estos impelidos por el cambio de las condiciones ecosistémicas y de la consiguiente modificación en la dieta habitual. Como señala Wilson, *«aunque marcadamente dispuestos a la agresividad, estamos lejos de ser el animal más violento. Estudios recientes sobre hienas, leones y monos langures para referirnos a tres especies familiares, han demostrado que los individuos practican combate letal, infanticidio y aun canibalismo en una proporción bastante mayor que la que se encuentra en las sociedades humanas»<sup>19</sup>.*

Se considera un hecho indubitable que el canibalismo etológico tiene lugar entre zorros, langostas, termites, grillos, cangrejos, gaviotas, peces, salamandras, avispones, curiosamente en enfrentamientos entre chimpancés y babuinos, y otras tantas<sup>20</sup>. Un especialista en comportamiento primate señala que *«los chimpancés, al igual que los humanos, pueden practicar en determinadas circunstancias el canibalismo»<sup>21</sup>.*

---

<sup>18</sup> Johnson, Roger N. **La agresión en el hombre y en los animales**. México: Editorial El Manual Moderno, 1976, p. 29

<sup>19</sup> Wilson, Edward O. **Sobre la naturaleza humana**. México: FCE, 1997, p. 151.

<sup>20</sup> Cardín, Alberto. **Dialéctica y canibalismo**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1994, cap. 1

<sup>21</sup> Sabater P. Jorge. **Gorilas y chimpancés del Africa occidental**. México: FCE, 1984, p. 162, foto 13. Ahí, en la foto, aparece claramente un chimpancé de los bosques de Gombe (Tanzania) devorando el cráneo de un mono *colubus* recién capturado. Además, en la foto 14 figura un grupo de monos comiendo los despojos de un mono que acababan de cazar. Cabe destacar que en ambos casos se trata de ejemplares de otras especies, pero efectivamente cercanas. Y, sin embargo, no todos los especialistas estarían de acuerdo en la prevalencia de canibalismo en chimpancés. «Los chimpancés son predadores ocasionales sobre otras especies en algunas áreas de su zona, pero los casos de "canibalismo" son extremadamente raros». Vernon Pevnolds. **Biología de la acción humana**. Madrid: Editorial Villalar, 1977, p. 23.

Por su parte, algunos de los etólogos más renombrados son bastante cautos al destacar la escasa incidencia de las prácticas predatorias de los animales contra su misma especie. Por ejemplo, Konrad Lorenz en su texto ya clásico sobre la agresión, señala que es difícil encontrar testimonios de canibalismo en especies que se encuentren en estado salvaje o libre. Y, de hecho, el único caso que él conoce personalmente es el de *«algunos pájaros de presa, especialmente goshawks, matan y comen a sus compañeros en cautiverio, pero no conozco ningún caso donde esto haya sido observado en estado salvaje. No se sabe aún qué inhibiciones lo previenen»*<sup>22</sup>. Aunque esto no obsta para que se produzca en un grado alarmante en estado de domesticación. El mismo Lorenz alude al hecho de que en las mascotas –específicamente en perros- es difícil que no dejen de ser zampados los cachorros de camadas distintas a la propia, sobre todo en los casos de fox-terrier, san Bernardo, y otros<sup>23</sup>.

Sea cual sea la explicación del acontecimiento de la devoración intra o transespecífica, lo cierto es que –bajo condiciones distintivas- no se deja de producir en el mundo de la naturaleza.

---

-- Lorenz, Konrad. *On Aggression*. New York: Bantam Books, 1967, p. 115.

\* Lorenz, Konrad. *On Aggression*, p. 117.

## B: La dinámica del sacrificio:

Cuando nos enfrentamos a la realidad de las actividades sacrificiales y al intentar apreciar los mecanismos internos de ellas afrontamos una indisoluble antinomia: tal y como lo ha establecido Girard, «*es criminal matar a la víctima porque es sagrada... pero la víctima no sería sagrada si no se la matase*»<sup>24</sup>. Siendo así, el sacrificio mismo (como práctica social) pertenece al ámbito de lo contradictorio, de lo paradójal, ¿de lo absurdo? En todo caso, hay una ambivalencia fundamental que lo corroe; y es que no podemos dejar de pecar y violentar la ley -matar víctimas- sin abandonar los deseos de aspirar al reino de la sacralidad. Al ser el sacrificio santo, no podemos menos que practicarlo, aunque sus consecuencias objetivas sean nefastas o cercanas a la experiencia del mal<sup>25</sup>; al fin y al cabo, al nivel de la conciencia, no importa qué repercusiones tengan nuestros actos mientras la subjetividad esté tranquilamente pensando que hace el bien supremo. Pero aquella no será la única contradicción que localizamos en la inmolación sagrada: se establecen lazos profundos y cercanos entre el sacrificador y su víctima, quien asume alternativamente el rol de amigo y enemigo, frente a quien se tiene que actuar –en el colmo de la duplicidad moral- con benevolencia y malignidad, se debe ser ante él (tan antinómica como intermitentemente) bueno y malo.

Más aún, toda violencia se torna sacrificial siempre y cuando el sacrificio sea pensado en términos de violencia criminal. Palmariamente la agresividad ronda en la psique y el soma humano de forma repetitiva, y -de manera en extremo inquietante- es necesario destacar que los mecanismos psicológicos de la violencia varían muy poco entre un individuo y otro, entre una cultura y otra. Dado que para una sociedad –Storr *dixit*<sup>26</sup>- es más

---

<sup>24</sup> Girard, Rene. *La violence et le sacré*. Paris: Hachette/Pluriel, 1998, p. 9.

<sup>25</sup> «El mal es la experiencia crítica por excelencia de lo sagrado». Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Buenos Aires: Taurus, 1991, p. 169

<sup>26</sup> Storr, Anthony. *La agresividad humana*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 36: «En las condiciones de la civilización, acaso es más fácil suscitar la agresividad que disiparla».

fácil desencadenar la violencia que apaciguarla, el sacrificio se convierte en parte básica y fundamental de toda cultura. Pero una interrogante queda etéreamente flotando: ¿habrá en toda cultura la necesidad de víctimas sacrificiales reales, o bastarán simplemente las simbólicas? De ser así, podríamos muy bien explicar la ausencia casi total de las víctimas sacrificiales humanas hoy día [es discutible el que las víctimas de los celebérrimos *serial killers* rituales puedan ser consideradas como sacrificiales por la inexistencia de conexión con el plano de lo religioso; aún así, pudiera ser que tales homicidios tengan que ver con un inconsciente colectivo (amén del personal del asesino) que obligue a las occisiones rituales]. Y como también el desencadenamiento de la violencia hacia fuera del grupo corre el riesgo de desencadenarla al interior mismo, de esta situación especial –siguiendo a Girard– se desprende la necesidad de plantear una hipótesis de la sustitución:

No se expía nada en la víctima. La sociedad busca una víctima sacrificable<sup>27</sup>; y corre con la fortuna de encontrarla siempre.

En toda interpretación de los motivos y significado de los sacrificios rituales, será imperativo precavernos del sesgo intelectualista que habitualmente impide desentrañar lúcidamente el sentido de tal práctica. Como bien apunta Otto, todo lo que distingue a la versión racionalista de la religión de otras consiste en que *«en la idea de Dios, el elemento racional predomine sobre el irracional, o lo excluya por completo, o, al revés, que prepondere el elemento irracional»*<sup>28</sup>. Basándonos en tal indicación (y probablemente malinterpretándola), añadiríamos que nada más positivista que declarar a las actividades rituales como desprovistas de sentido, inútiles e irracionales; nada más idealista y oscurantista que negar todos sus vínculos con condiciones materiales de existencia. Entonces, para iniciar una elucidación

---

Lo mismo enuncia Alland sobre las acusaciones de brujería. Vid. Alland, Alexander. **El imperativo humano**. México: Editorial Extemporaneos, 1973, así como Kaplan, David y Manners, Robert A. **Introducción crítica a la teoría antropológica**. México: Editorial Nueva Imagen, 1985, p. 111-115.

- Otto, Rudolf. **Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios**. Madrid: Alianza Editorial, 1985 p. 11-12.

cabal del ámbito de la occisión ritual se torna imperativo apreciar la polifonía de los registros de lo sacrificial.

Del vasto campo del sacrificio nos interesa particularmente el terreno de lo canibalístico. Tal espacio temático ha sido enormemente trabajado a partir de diversos prejuicios teóricos. El hecho de que todavía se discuta si las atribuciones de canibalismo son sólidas o no nos puede dar una primera impresión acerca de la volatilidad y opacidad de nuestro objeto de estudio:<sup>29</sup> inclusive podría aseverarse que la discusión misma sobre el particular –a centurias del surgimiento de la antropología- es uno de los escándalos teóricos de la disciplina. Mirado desde el exterior, el profano se podría plantear una interrogante: ¿qué puede aportar una teoría que ni siquiera tiene claro si el canibalismo generalizado –y no de ocasión- es un hecho o un mito? Sin embargo, es necesario partir de una perspectiva teórica que no niegue *a priori* -ni tampoco acepte sin mediar discusión- la existencia efectiva del complejo canibal de una determinada cultura. Partiremos en este lugar de definiciones simplemente operativas de una práctica, sin aceptar o denegar la realidad de su ejercicio. El canibalismo puede definirse operacionalmente como el conjunto de actos por los cuales un ser humano come partes o la totalidad del cuerpo de otro ser humano (habría que destacar aquí que incluimos en tal definición el consumo de cenizas provenientes de una quema ritual de la carne o de los huesos del occiso, estén o no mezcladas con otros aditamentos, condimentos, carne no humana, etc.). Ciertamente el registro de lo canibalístico es desmesuradamente vario: a veces, se limita al consumo de sangre y en otras ocasiones es tan pequeña la porción de carne ingerida que la víctima puede continuar viviendo; ocasionalmente algunas sociedades de forma expresa se enfrentan en conflictos armados con otras comunidades para conseguir prisioneros de guerra y sacrificarlos, mientras que en otros casos las culturas pueden limitarse a aprovechar los restos corpóreos de los fallecidos por causas naturales; en algunas comunidades se come exclusivamente carne de extraños o extranjeros (lo cual ciertos teóricos lo

---

<sup>29</sup> Para una revisión de la polémica contemporánea ver la excelente introducción al libro de Laurence Goldman (ed.), *The Anthropology of Cannibalism*. Westport (CO): Bergin & Garvey, 1999, p. 1-26.

tildan de exocanibalismo), aunque también existen sociedades que prefieren a los miembros de su colectividad (denominado endocanibalismo). Sea como sea, el canibalismo es patentemente la forma suprema de agresión: no hay nada (ni el asesinato –ritual o no-, ni la tortura) que se le compare. Tal actividad es el fruto de dos violaciones máximas: la primera transgresión es el asesinato mismo; la segunda afrenta mayúscula viene a ser el engullimiento. Eventualmente, habrá pensadores que intentarán justificar las acciones canibalísticas como derivadas de una rígida necesidad biológica, la cual habría sido atemperada con el desarrollo progresivo de las civilizaciones. Lo cierto es que la agresividad es efectivamente necesaria: no solamente sirve (a un nivel macro, colectivo) para la defensa de un territorio –sea interno o externo- sino, más aún, (a un nivel micro) para el adecuado desenvolvimiento futuro del individuo frente a las agresiones del medio natural y/o social. Adicionalmente, existen tanto la posibilidad como la necesidad de impulsar acciones preventivas para no generar una agresividad patológica mediante la educación en la primera infancia<sup>30</sup>. Pero argüir esto no representa una justificación de la agresión desmedida, ni tampoco configura un argumento a favor de las posiciones que equiparan la agresividad con un instinto genéticamente condicionado. Antes bien, constituye un mentís a las exageraciones de obras tales como la de Ardrey, Lorenz, Morris y Dart<sup>31</sup>.

Ardrey, por ejemplo, parte de la idea de un pasado nada idílico en el que el hombre primeval era sumamente agresivo y tenía por actividad principal –diríamos inclusive que por juego- el asesinar impunemente a sus semejantes. Así para este reconocido periodista metido a antropólogo aficionado, el hombre es, ha sido y será siempre un asesino. Por ello, el arma es el distintivo de la cultura humana y el hombre es fatalmente un fabricante de armas. De este modo, el hombre es un depredador cuyo

---

<sup>30</sup> Meves, Christa y Illies, Joachim. **La agresividad necesaria. Cómo educar los impulsos de autoafirmación**. Santander: Editorial Sal Terrae, 1979, cap. 2.

<sup>31</sup> Algunos de los autores que se encargan excelentemente de apaciguar los arrebatos de los instintivistas son Alexander Alland. **El imperativo humano**. México: Editorial Extemporáneos, 1973. Vernon Reynolds. **Biología de la acción humana**. Madrid: Editorial Villalar, 1977, y Wolfgang Schmidbauer. **Uomo e natura. Anti-Lorenz**. Roma-Bari: Gius. Laterza & Figli Spa, 1978.

instinto natural es matar con un arma<sup>32</sup>. Fundamentalmente, Ardrey tomaba su perspectiva del hombre del paleontólogo Raymond Dart quien, en los años 20, había descubierto en Africa –en la región de Taungs- un fósil de lo que él mismo habría de nominar posteriormente como *Australopithecus* por ser considerado todavía un mono-hombre (*Australis*, sur, y *pithecus*, mono)<sup>33</sup>. El *Australopithecus* era sin duda un predador que muy probablemente matase mandriles y a otras especies para aprovisionarse de alimento, y utilizaba de modo recurrente armas para vencerlos. En suma, era un asesino irredento. Y para Ardrey fueron seleccionados positivamente esos rasgos que le convertían en un ser extremadamente hábil para matar, lo cual en el hombre se tradujo como un imperativo de matar. Esto constituye la base de la naturaleza humana, que se proyecta nítidamente en su obsesión por las armas, una habilidad instintiva y una necesidad para matar.

El connotado antropólogo británico Ashley Montagu ha demostrado -al emprender un análisis pormenorizado de los argumentos esgrimidos por la corriente etológica de interpretación de la agresividad humana- que la tesis de que los seres humanos son asesinos por naturaleza, y que de manera tan ineluctable como fatal los hombres tienen que ser agresivos por razones genéticas y de instinto, es tan falaz como asegurar su contradictoria: que los seres humanos son buenos por naturaleza. Antes bien, *«ninguna conducta humana específica está genéticamente determinada, los seres humanos son capaces de cualquier tipo de conducta, incluyendo la conducta agresiva e incluyendo también la bondad, la crueldad, la sensibilidad, el egoísmo, la nobleza, la*

---

<sup>32</sup> Esta es la tesis básica de toda la obra de Robert Ardrey. Véase, por ejemplo, *The Hunting Hypothesis. A Personal Conclusion concerning the Evolutionary Nature of Man*. New York: Bantam Books, 1977, *The Territorial Imperative. A Personal Inquiry into the Animal Origins of Property and Nations*. New York: Bantam Books, 1978, y *El contrato social*. Barcelona: Plaza y Janes, 1979.

<sup>33</sup> Dart Raymond y Craig, Dennis. *Aventuras con el eslabón perdido*. México: FCE, 1993. En este texto se narra novelescamente y de forma autobiográfica el trabajo de Dart durante poco más de treinta años en la búsqueda del ancestro del hombre, esto es, del eslabón perdido; en especial hay un relato detallado del descubrimiento del "niño de Taungs" en 1924. Para determinar la visión del tipo sanguinario de primate que se trataba ver especialmente cap. IX: "Antigüedad del asesinato". Ahí Dart habla del «modo de vida sanguinario y manifiestamente canibalístico de aquellas violentas criaturas [esto es, los *Australopithecus*]», p. 174.

*cobardía y la travesura; la conducta agresiva no es sino una conducta entre otras muchas, y cualquier explicación del comportamiento humano ha de explicar todo el comportamiento, no sólo un tipo; el tipo de conducta que despliega un ser humano en cualquier circunstancia no está determinado por sus genes -aunque haya por supuesto alguna contribución genética- sino básicamente por la experiencia vivida en interacción con esos genes*<sup>34</sup>. Por lo común, cuando algún intelectual parte de la aceptación del carácter innato de la agresividad humana, termina por aceptar que el ejercicio del canibalismo no es más que una de las múltiples manifestaciones de esas pulsiones, instintos o pautas fijas de conducta. En adición al argumento anterior de Montagu, como señala Alland, *«es cierto también que el hombre es una de las raras especies caníbales, pero tal práctica no puede ser instintiva, pues si así fuera el canibalismo estaría más expandido de lo que está. Un estudio de dicha expansión, realizado hace años por Robert K. Dentan, mostraba que tendía a ocurrir en zonas faltas de proteínas y entonces sólo en combinación con ciertos hechos culturales que dan franquicias para que los hombres se coman a los de su propia especie»*<sup>35</sup>.

Tal vez el primer antropólogo moderno en considerar que la evolución de la humanidad había atravesado por una etapa de canibalismo fue Morgan; y su explicación consistía en suponer en que se ejercía por falta de alimentos<sup>36</sup>. En la actualidad, un pensador perteneciente a la corriente de la psichistoria hace eco de tal postura y admite también que el fenómeno canibal fue una etapa necesaria –y muy primitiva– del desarrollo de la humanidad: en realidad, su despliegue está necesariamente ligado a la agresividad ínsita –a guisa de pulsión– en todo ser humano<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Montagu Ashley. **La naturaleza de la agresividad humana**. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 15-16

<sup>35</sup> Alland Alexander. **El imperativo humano**. México: Editorial Extemporáneos, 1973, p. 43. Recordemos de esta conclusión que lo mismo había sido enunciado respecto a los animales no humanos

<sup>36</sup> Morgan, Lewis H. **La sociedad primitiva**. México: Ediciones Quinto Sol, 1986, p. 92-94.

Sagan, Eli. **Cannibalism: Human Aggression and Cultural Form**. Santa Fe: FishDrum Magazine Press, 1993

Previo al surgimiento de las ciencias antropológicas, sobre todo en la época de las Luces, se consideraba a la antropofagia como uno de los defectos o desviaciones de la naturaleza humana esencial; en lo absoluto constituía una etapa necesaria de desarrollo por la que cada cultura debiera de transitar.

Si quisiéramos trazar las fronteras de la atribución de canibalismo a las culturas diversas a la nuestra, podríamos empezar señalando que una de las primeras parejas de conceptos que emergen en la comunicación entre las culturas es la del prójimo y la del extraño; éste generalmente adopta la figura de alguien radicalmente distinto, no humano incluso. La gran diferencia entre los humanos y los otros -inhumanos, caníbales- radica, en buena medida, en la diferencia de estilos de vida. *«Todas las tribus primitivas coinciden en reconocer esta categoría de los extraños, de aquellos, de aquellos que no solamente están fuera de los límites del pueblo de uno, sino a quienes se niega sumariamente cualquier sitio en el esquema de lo humano. Gran número de nombres tribales, de uso común. Zuñi, Dené, Kiowa y otros, son nombres por los cuales los pueblos primitivos se conocen a sí mismos, y son sus únicos términos nativos para los "seres humanos", esto es, para ellos mismos. Fuera del grupo cerrado, no hay seres humanos»*<sup>1</sup>. Y esa acusación de canibalismo es eventualmente tan determinante que la propia cultura acusada la asume como parte de su identidad. Por ejemplo, Margareth Mead señala que al abandonar a los arapesh, los más ancianos del lugar les advirtieron que *«váis a subir por el río Sepik, donde la gente es feroz, donde se comen a los hombres. Algunos de nuestros muchachos os acompañarán. Id con cuidado. No os engañéis con la experiencia que habéis vivido con nosotros. Nosotros somos de otra manera. Ellos son de otra manera. Ya lo veréis»*<sup>2</sup>. Al arribar a tal sociedad Mead reconoció que había una enorme confluencia entre la información previamente recibida y el mundo cultural que encontró entre las comunidades mundugumor, y -en adición- mostraban ellos cómo les resultaba grato y edificante el ser reconocidos como caníbales.

---

<sup>1</sup> Benedict, Ruth. **El hombre y la cultura**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1971. p. 14.

<sup>2</sup> Mead, Margaref. **Sexo y temperamento en las sociedades primitivas**. Barcelona: Editorial Laia, 1981. p. 193

En el pensamiento occidental, uno de los primeros en fundamentar teóricamente esta divergencia cultural es Aristóteles. Según el estagirita, la diferencia entre bárbaros y esclavos radica en el mecanismo de la indistinción: mientras que los bárbaros consideran a la mujer y los esclavos iguales al varón, el civilizado los distingue radicalmente y los conceptúa como si pertenecieran a distintas naturalezas. Así pues, *«bárbaro y esclavo son la misma cosa»*<sup>40</sup>.

La información que Herodoto presenta sobre el canibalismo y prácticas anejas en su **Historia** constituye el primer testimonio histórico que se haya registrado vez alguna sobre el particular.

El primer grupo social que reconoce Herodoto como practicante afanoso del canibalismo es el de los isedones, un pueblo escita del Asia, del país llamado Sérica. *«Dícese de los isedones que observan un uso singular. Cuando a alguno se le muere su padre, acuden allí todos los parientes con sus ovejas, y matándolas, cortan en trozos las carnes y hacen también pedazos al difunto padre del huésped que les da el convite, y mezclando después toda aquella carne, la sacan a la mesa. Pero la cabeza del muerto, después de bien limpia y pelada, la doran, mirándola como una albaja preciosa de que hacen uso en los grandes sacrificios que cada año celebran, ceremonia que los hijos hacen en honor de sus padres, al modo que los griegos celebran las exequias aniversarias. Por lo demás, estos pueblos son alabados de justos y buenos, y aún se dice que sus mujeres son tan robustas y varoniles como los hombres. De ellos al fin se sabe algo»*<sup>41</sup>.

Pero el considerado como primer historiador no se limita a consignar el hecho y las costumbres canibalísticas sino que explica con suficiente detalle cómo se tenían lugar:

*«le aquí el modo y rito invariable que usan en todos sus sacrificios. Colocan la*

---

Aristoteles. **Política**, 1252b. En **Obras**. Madrid: Editorial Aguilar, 1982, p. 677.

<sup>41</sup> Herodoto. **Los nueve libros de la historia**. Mexico: Editorial Porrúa, 1998, libro IV, cap. XXVI, p. 175

víctima, atadas las manos con una soga; tras de ella está el sacrificador, quien tirando del cabo de la soga con la víctima en el suelo, y al tiempo de caer ella, invoca y la ofrece al dios a quien la sacrifica... Desollada la víctima, mondan de carne los huesos, y si tienen allí a mano ciertos calderos del país, meten en ellos la carne mondada, y encendiendo debajo aquellos huesos limpios y desnudos, la hacen hervir... [En el rito al dios Marte] derraman vino sobre la cabeza del prisionero, después le degüellan sobre un vaso en que chorree la sangre, y subiéndose con ella encima del montón de sus huesos, la derraman sobre los asnanjes. Hecho esto sobre el ara, vuelven al pie de las faginas y de las víctimas que acaban de degollar, cortan todo el hombro derecho juntamente con el brazo y lo echan al aire; por un lado yace el brazo allí donde cae, por el otro el cadáver... Acerca de sus usos y conducta en la guerra, el escita bebe luego la sangre al primer enemigo que derriba; y a cuantos mata en las refriegas y batallas les corta la cabeza y las presenta después al soberano»<sup>42</sup>.

Una cultura que también fue reconocida como netamente caníbal fue la de los escitas, un pueblo originario de las estepas rusas que habitaba en tiempos de Herodoto las regiones del Cáucaso y del mar Negro. Es sabido que eran indoeuropeos y hablaban un idioma iranio.

*«Tales son sus leyes y usos de guerra; pero aún hacen más con las cabezas, no de todos, sino de sus mayores enemigos. Toma su sierra el escita y corta por las cejas la parte superior del cráneo y la limpia después; si es pobre, contentase cubriéndola con cuero crudo de buey; pero si es rico, lo dora y tanto uno como otro se sirven después del cráneo como vaso para beber. Esto mismo practican aún con las personas más familiares y allegadas; si teniendo con ellas alguna riña o pendencia, logran sentencia favorable contra ellas en presencia del rey. Cuando un escita recibe huéspedes a quienes honra particularmente, les presenta las tales cabezas convertidas en vasos, y les da cuenta de cómo aquellos sus domésticos quisieron hacerle guerra, y que él salió vencedor. Ésta, entre ellos, es la mayor prueba de ser hombres de provecho»<sup>43</sup>.*

Y en consonancia con esas prácticas culinarias de tales culturas, solía asegurarse que también los neuros (antiguo pueblo sármata que habitaba en

<sup>42</sup> Herodoto. **Los nueve libros de la historia**, libro IV, cap. LX, LXI, LXII, y LXIV, p. 183-184.

<sup>43</sup> Herodoto. **Op. cit.**, libro IV, cap. LXV, p. 184.

el centro de Polonia y en Lituania, conocidos como licodesmol, a quienes una fábula les atribuía el poder de transformarse en lobos) eran asiduos practicantes del régimen caníbal, bajo el ropaje de la licantropía:

*«Las leyes y usos de los neuros son como los de los escitas. Una edad o generación antes que Darío emprendiese aquella jornada, sobrevino tal plaga e inundación de serpientes, que se vieron forzados a dejar toda la región; muchas de ellas las crió el mismo terreno, pero muchas más fueron las que bajaron hacia él de los desiertos comarcanos, y hasta tal punto les incomodaron que huyendo de su tierra pasaron a vivir con los beduinos. Es mucho de temer que toda aquella caterva de neuros sean magos completos, si estamos a lo que nos cuentan tanto los escitas como los griegos establecidos en la Escitia; pues dicen que ninguno hay de los neuros que una vez al año no se convierta en lobo por unos pocos días, volviendo después a su primera figura. ¿Qué haré yo a los que tú cuentas? Yo no les creo de todo ello una palabra»<sup>44</sup>.*

Una tercer cultura caníbal fue la de los padeos –originarios de la actual Hungría–, quienes son caracterizados por Herodoto de la manera siguiente:

*«Otros indios que llaman padeos y que habitan hacia la aurora, son no sólo pastores de profesión, sino que comen crudas las reses, y sus usos se dice son los siguientes: Cualquiera de sus paisanos que llegue a enfermar, sea hombre, sea mujer, ha de servirles de comida. ¿Es varón el infeliz doliente? Los hombres que le tratan con más intimidad son los que le matan, dando por razón que corrompido él con su mal llegaría a corromper las carnes de los demás. El infeliz resiste y niega su enfermedad; mas ellos por eso no le perdonan, antes bien lo matan y hacen de su carne un banquete. ¿Es una mujer la enferma? Sus más amigas y allegadas son las que hacen con ella lo mismo que suelen los hombres con sus amigos enfermos. Si alguno de ellos llega a la vejez, y son pocos de este número, procuran quitarle la vida antes que enferme de puro viejo; y muerto se lo comen alegremente»<sup>45</sup>.*

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, libro IV, cap. CV, p. 194.

<sup>45</sup> *Ibid.*, libro III, cap. XCIX, p. 150.

La antropología clásica o tradicional consideraba que existía un criterio claro y sólido que permitía distinguir entre pueblos avanzados y poco desarrollados. Tal criterio implicaba la presencia o ausencia de determinados rasgos culturales —amén de los de tipo tecnoeconómico. Y se reconocía la existencia de un criterio indubitable que permitía diferenciar radicalmente a las sociedades avanzadas de las atrasadas: la toma —u ofrenda— de vidas humanas. Concomitantemente, en otros casos bastaba el sacrificio de sangre o de animal, pero lo más representativo de un estadio relativamente bajo de desarrollo sociocultural sería el sacrificio humano y más aún, el canibalismo<sup>46</sup>.

Cierto es que en las más disímolas sociedades existen pruebas objetivas —y no meramente presunciones— del sacrificio humano a lo largo de la historia (y prehistoria) humana. Y resulta totalmente acertado asegurar que la ideología de los observadores y/o investigadores puede —aunque no necesariamente— velarlas. Tradicionalmente se ha calificado de salvajes a sus practicantes; y ha funcionado como una correcta estrategia psicológica para desencadenar la ira y el rencor desmedidos frente a los extraños, y como un aliciente para la protección del territorio propio.

A pesar de su enorme difusión e incidencia a lo largo del orbe y su proliferación a un nivel planetario, existe un ínfimo puñado de obras dedicadas expresamente a tal temática. Por poner un connotado caso, el ejemplar trabajo de Robertson Smith de 1899, *The Religion of the Semites*, es la obra clásica sobre el sacrificio humano y una de las primeras en tomar en su amplitud ese fenómeno en una cultura en particular y bajo una perspectiva amplia; las aportaciones teóricas de A. E. Jensen (de 1951), Sejourné (de 1957), Las Casas, Eulalia Guzmán, todas ellas niegan los excesos de los aztecas. Contradiéndolos conspicuamente, Harner acusa a sus colegas de encubrir el canibalismo. De forma típica y conforme a la

---

<sup>46</sup> Kroeber, A. L. *Anthropology. Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*. New York: Harcourt, Brace and Company. 1948, p. 300. Según Kroeber, otros rasgos serían la reclusión de la mujer parturienta o en periodo menstrual por estar contaminada y por el peligro consiguiente de contagio, los ritos de paso, la preservación de craneos, la ingesta de cenizas obtenidas por cremación, la prostitución ritual, la cacería de cabezas. Y una característica común de todos ellos es la presencia de elementos mágicos o supranaturales.

visión del idealismo cultural, una crítica que comúnmente se le ha dirigido es que tal canibalismo es exclusivamente religioso.

Hay un consenso en lo tocante a la base documental del canibalismo: los datos de los cronistas son francamente exagerados; pero hay que conceder que la exageración provenía –parcialmente– de los mismos indígenas al jactarse de su poder. Por tanto, no es conveniente ni juzgar, ni condenar las matanzas rituales, sino buscar su razón: tal es la única alternativa científica plausible. Bien mirado, hay tantas teorías explicativas del sacrificio como antropólogos practicantes: mientras que para Lanternari el sacrificio varía dependiendo del subproducto; tanto la enajenación como la destrucción –base del sacrificio– cambian acorde a la estructura económica, histórica e ideológica de la sociedad en cuestión, para Turner el papel del sacrificio en las sociedades igualitarias es de integración, y en las jerarquizadas de regulación; según Vernant, hay diferencias entre la función del sacrificio en las sociedades de ciudadanos homogéneos y en sociedades de casta. En estas últimas se rehace el acto de creación del universo y se busca identificar sacrificante-víctima y dioses. En la primera se recuerda la ruptura entre dioses y hombres; existe una relación adecuada en las clases. De los pocos estudios generales contemporáneos que abordan la temática de forma intensa tenemos el de Duverger –de 1979– **La flor letal**<sup>47</sup>, de Nigel Davies –de 1981– **Human Sacrifice in History and Today**<sup>48</sup>, y de Martha Iliá Nájera –de 1987– **El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los mayas**<sup>49</sup>.

Como bien destaca González, *«el sacrificio humano, en la forma en que los llevaron a cabo los mexicas, fue un fenómeno único en la historia de la humanidad, ya que no ha existido ningún otro pueblo que lo hubiera practicado en tan gran escala»*<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Duverger, Christian. **La flor letal. Economía del sacrificio azteca**. México: FCE, 1993.

<sup>48</sup> Davies, Nigel. **Human Sacrifice in History and Today**. New York: Dorset Press, 1981.

Nájera C. Martha Iliá. **El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los mayas**. México: UNAM, 1987.

<sup>49</sup> González Torres, Yólofl. **El sacrificio humano entre los mexicas**. México: FCE, 1994, p. 17.

Sin embargo, todo antropólogo sabe que se enfrenta el investigador con enormes problemas para evaluar la incidencia real del canibalismo en la cultura mexicana: por una parte, las fuentes resultan poco confiables en virtud de que los informantes exageraron u ocultaron los hechos, y esto debido a que las descripciones de crímenes rituales se realizaron cuando ya habían sido prohibidos; por otra parte, un escaso número de cronistas los presenciaron; consiguientemente, se trata -en todo caso- de testimonios de segunda o tercera mano. La mayoría de los teóricos olvidan alguna de las dimensiones del sacrificio por lo que se hace necesario avanzar un análisis religioso y sociopolítico del sacrificio, que complete sus vertientes tecnocómicas-ecológicas. Y esto se justifica en función de su ocurrencia contextual: «*Aunque la esencia del sacrificio es prácticamente la misma en todas las sociedades, adquiere diferentes funciones, fines, estructuras, relaciones, según la organización económica, política y social en donde se practique*»<sup>51</sup>.

Hay un dato que -sin duda alguna- merece toda la atención posible debido a su impacto sociológico: las víctimas de asesinato ritual *casi siempre* provienen de pueblos dominados<sup>52</sup>. Y si (así como lo señala la antropóloga González Torres) desde una perspectiva socioeconómica, el sacrificio se convierte en la *forma suprema de explotación*, el canibalismo apreciado desde una cosmovisión moral constituye -según Schopenhauer- la forma de injusticia más completa, determinada y concreta<sup>53</sup>. Por ello, en una situación de tal naturaleza, el estado despótico mantendrá la práctica ritual con fines invariablemente políticos. Por otro lado, hay que reconocer que es posible detectar elementos universales en el rito sacrificial: estructuralmente es necesario que exista el sacrificador (por lo común, de tipo religioso), el sacrificante, el recipiente (o deidades), la víctima, el lugar,

---

<sup>51</sup> González Torres Yolotl. *El sacrificio humano entre los mexicanos*. p. 18.

<sup>52</sup> Casos típicos lo representan -en Polinesia- Tahiti (donde las «*las víctimas eran tomadas de las clases más bajas de la sociedad*») y Hawái (donde «*si los prisioneros de guerra no estaban disponibles, la gente de la clase más baja -como en Tahiti- o a veces criminales condenados eran seleccionados*»). Ver el libro de Nigel Davies. *Human Sacrifice in History and Today*. New York: Dorset Press. 1981. p. 189 y 191.

<sup>53</sup> Schopenhauer Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. T. II. Barcelona: Editorial Planeta-Les Agostini. 1996. Libro IV, § 62. p. 149.

el tiempo (distinguiendo aquí tres tiempos: la entrada, la inmolación y la salida).

Al indagar las raíces mismas del vocablo, apreciamos que el término sacrificio proviene etimológicamente de la lengua latina: *sacrificium* procede de *sacer* (sagrado, consagrado a una divinidad) y *facere* (hacer)<sup>54</sup>. El campo semántico del vocablo sacrificio implica entonces una práctica de conversión a lo sagrado. En todos los casos, la justificación es notoriamente clara: los sacrificios se hacen porque se necesita hacerlos. Y en términos generales, los sacrificios pueden ser clasificados en dos tipos: a) religioso, el cual necesariamente implica la presencia de un ser o fuerza sobrenatural, y b) el no religioso. Operativamente puede definirse a la religión como una creencia en lo sobrenatural. Esta denotación requiere de matices dado que, por un lado, manifiesta un aspecto objetivo: objetivamente constituye un conjunto de actos externos a través de los que se expresan o manifiestan ritos y oraciones. Y asimismo presenta una faceta subjetiva: subjetivamente implica de forma necesaria el conocimiento y el sentimiento de un poder extramundano con el que se relaciona el hombre. *Grosso modo*, lo sobrenatural incluye aquellos aspectos de la vida y de la situación del hombre que van –y están– más allá de toda capacidad de conocimiento. El sacrificio es un rito, y forma parte de una acción simbólica que se cree capaz de afectar al mundo sobrenatural y reproducir el poder establecido; esta acción puede ser un don; en tal caso se convierte en una ofrenda pues implica una relación indudablemente asimétrica con el status: ofrendante/inferior, recipiente/superior, extramundano. Un sacrificio implica también un acto moral y, adicionalmente, todo sacrificio es económico puesto que entraña la enajenación de un bien. Del mismo modo, otro rasgo universal radica en su función básica: la regulación. Se practica habitualmente frente a una deidad, en un sitio de culto, por un especialista que sigue reglas. Al romper con éstas, esto es, si no es aceptado por la sociedad, se convierte en crimen. Como su acción principal es matar, podemos pensarlo en términos de violencia sancionada –y ampliamente justificada– en el campo de lo sagrado. La usual justificación ideológica es

---

<sup>54</sup> **Diccionario latino español, español-latino**. México: Editorial REI, 1990, p. 188 y 447.

que para que haya armonía se requiere de orden en el cosmos y de distribución adecuada de energía. En caso de un desequilibrio, nada mejor que el ejercicio de la acción ritual, esto es, de la práctica simbólica que lo evitará: los ritos sacrificiales<sup>55</sup>.

En lo que respecta a la distribución histórico geográfica del sacrificio humano es fácilmente perceptible que los sacrificios, si bien han sido muy extendidos, de ninguna manera puede reputárseles universales. Hemos ya señalado que la muerte ritual de un humano sirve para establecer un vínculo con lo sobrenatural, es un medio de ofrenda o comunicación con lo sobrenatural. Un rasgo curioso de las sociedades más primitivas es que prácticamente no la llevaron a cabo, por lo menos de manera intensiva. Por ejemplo, los cazadores recolectores no practicaron –en general- sacrificios humanos. El sacrificio humano surge con los pueblos enfrascados en el cultivo (es decir, agrícolas) y el sacrificio de animales surge con las comunidades de pastoreo. Es un hecho reconocido que pocos pueblos practicaron sacrificios en masa. La práctica sacrificial en Egipto y Asia tuvo lugar en pueblos aldeanos pero desapareció hacia el 3000 A.C.

En términos globales, en el decurso de la historia de la religión son detectables diversas situaciones en las que resulta común ofrecer sacrificios humanos: 1) en ritos funerarios, 2) en ritos religiosos que pretenden elevar el bienestar de la comunidad, 3) a fin de evitar o minimizar los efectos de una calamidad, 4) en la construcción de casas, templos u objetos particularmente importantes, 5) en la transición de un reinado a otro, 6) para apoyar la fertilidad de las cosechas o generar las condiciones para una caza o pesca óptimas, 7) para la transferencia o redención de pecados, 8) a fin de asegurar éxito en la guerra<sup>56</sup>. Cada uno de estos tipos de ocasión para el sacrificio humano puede –o no- estar asociado con prácticas

---

<sup>55</sup> Efectivamente, la totalidad de la obra citada de Duverger alude al hecho de que el sacrificio humano entre los aztecas se lleva a cabo porque es necesario eludir las fuerzas de la entropía que condenan al universo a un estado de caos sempiterno. El sacrificio impone el orden y ello en virtud de que se eluden y aminoran las fuerzas energéticamente disipativas de la entropía.

<sup>56</sup> Sagan, E.: *Cannibalism: Human Aggression and Cultural Form*. Santa Fe: FishDrum Magazine Press 1993. p. 52.

antropofágicas. Es necesario resaltar que en algunas sociedades el canibalismo se halla institucionalizado: en ellas, existen reglas precisas que regulan el modo, los tiempos, la cantidad, y las partes corporales aceptadas para la ingesta de carne humana. Es peculiar el dato de que en la casi totalidad de los ejemplares se trate de comunidades primitivas; el único contraejemplo, la única excepción rotunda, es el caso de una sociedad estatal como la azteca.

Al parecer, las huellas primigenias del canibalismo se extienden desde los inicios de la era paleolítica hasta su finalización. Algunos investigadores suponen su ejercicio en cada uno de los diversos estadios de la evolución primate: desde los *Australopithecus*, pasando por los *Phitbecantropus* y los *Sinantropus* hasta llegar a los *Neandertal*<sup>57</sup>. En realidad, los más antiguos registros arqueológicos irrefutables de que se dispone respecto a sacrificios humanos y canibalismo son los referentes al *Sinantropus pekinensis*, también conocido como el hombre de Pekín. No solamente constituyen «el testimonio más antiguo de un ritual funerario... [sino más aún] los restos del homínido de Chu-Ku-Tien son los restos que quedaron de un banquete caníbal»<sup>58</sup>. Entonces resulta en extremo sugerente que la primera evidencia de sacrificio humano lo sea también de canibalismo; pareciera como si ambos dominios estuvieran –de algún modo– fatalmente relacionados, como lo ha mostrado la historia posterior de su correlación. Por ejemplo, encontramos que «la evidencia de canibalismo está ampliamente distribuida de China a Europa»<sup>59</sup> en el paleolítico medio y superior.

Como sabemos, hay dos grandes tabús en las sociedades contemporáneas: el tabú del incesto y el tabú del canibalismo. Sin embargo, el tabú del incesto cada día está perdiendo más fuerza –como lo destaca el hecho de su violación tan rutinaria y persistente a lo largo de la historia de

---

<sup>57</sup> Reed, Evelyn. **La evolución de la mujer. Del clan matriarcal a la familia patriarcal**. México: Ediciones Fontamara. 1994, p. 33.

<sup>58</sup> James, E. O. **La religión del hombre prehistórico**. Barcelona: Editorial Guadarrama. 1973, p. 22.

<sup>59</sup> Beals, Ralph. Hoijer, Harry and Beals, Alan. **An Introduction to Anthropology**. Macmillan Publishing Co., 1977, p. 193.

la humanidad, especialmente en la época actual<sup>60</sup>-, mientras que el interdicto del canibalismo corre parejo al hecho de que éste parece horrorizarnos como siempre. Un rasgo cultural de sencilla constatación es que existe una arraigada obsesión humana con el simbolismo de la carne y la sangre: en el imaginario colectivo pervive una extraña asociación entre vida y muerte, que interconecta carne, sangre y espíritu. Hay datos que corroboran que el canibalismo nunca ha sido un rasgo dominante de la dieta. Y del mismo modo, los datos sugieren que (como ha sido apuntado) probablemente el *homo erectus* lo practicó. Aparentemente, las ideas sobre la vida y la muerte fueron formuladas por primera vez con el *homo erectus*. En tales, se mostraba una equivalencia de la sangre con la fuerza: absorber la sangre de otro implicaba absorber parte de su esencia, de su fuerza, de su valor. Es probable que muy cerca del 70,000 A.C. las prácticas antropofágicas hayan distinguido claramente entre endofagia y exofagia.

Una constante cultural puede dimensionar esta cuestión: como hemos ya aducido, siempre la acusación del consumo de carne humana ha estado presente para descalificar a las culturas distintas a la nuestra. Aparentemente, en sus orígenes la humanidad practicaba el sacrificio humano; después éste se tornó en sacrificio animal y finalmente se pasó a un sacrificio simbólico<sup>61</sup>. Es posible que hacia 100,000 A. C. se haya descubierto la inmortalidad del alma; y con este descubrimiento adquiere el consumo de carne humana nuevas facetas: comer al prójimo implicaba de algún modo incorporarse su alma, fortalecer la propia, suministrarse energía adicional.

Y, siglos después y del mismo modo, en el mundo griego encontramos resabios de sacrificios humanos, por lo que se puede colegir de algunas prácticas culturales. *«En verdad, en el pasado remoto, los sacrificios tuvieron que realizarse para aplacar la ira de los inescrutables dioses, y en momentos de miedo culpable aún los seres humanos tenían que serles ofrecidos... en los tiempos*

---

<sup>60</sup> Demause, Lloyd. "The universality of incest". *The Journal of Psychohistory*, 19 (2), Fall 1991.

<sup>61</sup> Tannahill, Reay. *Flesh and Blood. A History of the Cannibal Complex*. London: Little, Brown and Company, 1996, p. 15-17.

*históricos hay trazas de la antigua práctica como se desprende del sacrificio de muñecas o animales disfrazados como hombres... La transformación del sacrificio de un acto de expiación a un acto de hospitalidad es típico de la aproximación griega a los dioses y subraya la noción de que los dioses disfrutaban de los mismos placeres que los hombres y apreciaban las mismas cortesías»<sup>62</sup>.*

---

<sup>62</sup> Bowra, C. M. *The Greek Experience*. New York; Mentor Book, 1959, p. 59.

## CAPÍTULO PRIMERO:

### EL ANÁLISIS HERMENÉUTICO DEL CANIBALISMO:

#### 1) ¿Qué es la hermenéutica?

##### 1) Antecedentes

Una de las modas filosóficas más señeras ha sido -a lo largo de toda esta centuria- la utilización de antiguos procedimientos exegéticos (originalmente asociados a la interpretación de las sagradas escrituras) para generar, sistematizar y construir lo que actualmente conocemos bajo el solemne rubro de hermenéutica. En sentido estricto, toda filosofía ha sido, es y será hermenéutica; así como también lo es toda disciplina teórica -sea científica o no-. En realidad, la hermenéutica -entendida como conjunto de reglas atinentes a la interpretación de textos- es una actividad perennemente desarrollada por las comunidades lingüísticas. Así, la lingüística misma no sería más que una suerte de potenciación del impulso originario que permea a toda actividad discursiva, vale decir, la tentativa de explicar interpretativamente todo el caudal de mensajes (signos, significados, sentidos, etc.) que nuestros semejantes nos envían tan constante como recurrentemente<sup>63</sup>.

Desde una perspectiva más técnica, la hermenéutica viene definida como el conjunto de reglas que guían y presiden la interpretación del lenguaje textualizado. Y si esta es una buena definición, no sería nada extraño que a una construcción teórico-regulativa tal se le integrara como parte de la teoría general de la comunicación.

---

<sup>63</sup> Landowski, Eric. **La sociedad figurada. Ensayos de sociosemiótica**. México: FCE, 1993, cap. IV y VI.

Es sabido que -con afán de anticuario- la hermenéutica puede remontarse -como mínimo- a la Grecia clásica e incluso su denominación procede del lenguaje mítico de tal cultura. Hermes era el intermediario -el heraldo y mensajero- entre dioses y hombres. Suele ser concebido en el mundo helénico como un intérprete: «ese nombre de *Hermes* parece referirse al discurso; los caracteres de intérprete (*hermeneus*), de mensajero, de ladrón astuto, de falseador de palabras y de hábil comerciante suponen todos una actividad que se reduce a las palabras y al poder del discurso»<sup>64</sup>. Así, por extensión, el primer significado de la hermenéutica será el de simple mensaje, pero de una clase muy especial: el perteneciente al mandato que exige obediencia; posteriormente incorporará una vertiente explicativa, la cual fungirá como vínculo esclarecedor, como traducción del mensaje antedicho<sup>65</sup>. Y solamente será en la época medieval cuando a la hermenéutica se le circunscriba a la mera exégesis bíblica -especialmente a su correcta exposición para su ulterior comprensión- tradición de la cual emergerán las revolucionarias consideraciones de Schleiermacher.

Por vez primera Aristóteles sistematiza una primigenia versión de la hermenéutica. Para él, la *hermeneia* tiene por objeto el análisis de las proposiciones categóricas (es decir, aquellas que por su forma, constituyen la estructura de los razonamientos perfectos, denominados silogismos), su combinación, y las relaciones entre sus términos. El tratado *Peri hermeneia* (generalmente traducido bajo el epígrafe de “sobre la interpretación”) forma parte de los tratados de lógica de Aristóteles (*Organon*). La *hermeneia* se separa tanto de la retórica como de la poética en virtud del análisis puramente formal que despliega de las proposiciones<sup>66</sup>.

Es sabido que tal vez el inventor de la hermenéutica moderna propiamente dicha sea Friedrich D. E. Schleiermacher, quien -a juicio de

---

<sup>64</sup> Platón. *Cratilo* 408a-b. En Platón. **Obras completas**. Madrid: Aguilar, 1990, p. 527.

<sup>65</sup> Gadamer, Hans-Georg. “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica”. En **Verdad y método**. II. Salamanca : Ediciones Sígueme, p. 95.

<sup>66</sup> Aristóteles. *On Interpretation*. En **The Works of Aristotle**. Vol. I. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952, p. 25-36

algunos intérpretes- «operó un giro copernicano en la historia de la hermenéutica»<sup>67</sup> al superar las visiones estrechas de las hermenéuticas regionales y acceder al plano de la hermenéutica general. Schleiermacher generó esta conmoción intelectual sobre todo partiendo de una exégesis bíblica, volcándose posteriormente –en una serie de fragmentos y aforismos eventualmente enigmáticos- a la idea de la posibilidad de construcción de una teoría general de la interpretación, la cual podría dar cuenta de todo acto de comprensión<sup>68</sup>.

Existe el consenso entre los estudiosos de que el término hermenéutica figura por vez primera en la obra de J. C. Dannhauer *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* que data de 1654<sup>69</sup>. A la par que se desarrollan la filosofía racionalista y los estudios filológicos, el vocablo hermenéutica va adquiriendo resonancias profanas y abandonando su anterior función de exégesis sacra. Ya en Friedrich Ast reconocemos un primer intento de extensión de los métodos de la hermenéutica antigua a la construcción de una hermenéutica general. Para Ast –profundamente influido por el enorme impacto del Romanticismo en su clima intelectual- el Espíritu (*Geist*) constituye el centro de la vida, su unidad original, más elevada e infinita. Este espíritu es el que hace forzosamente su aparición en cualquier obra. «La hermenéutica o exégesis...presupone la comprensión de la antigüedad en todos sus elementos internos y externos, y basa en ellos la explicación de los textos escritos de la antigüedad»<sup>70</sup> Tal explicación parte de la perspectiva de la totalidad y abarca un estudio minucioso tanto de la forma como del contenido. Es particularmente importante la cuestión del lenguaje ya que éste es la expresión por

---

<sup>67</sup> Maceiras Fafián, M. y Treballe Barrera, J. **La hermenéutica contemporánea**. Bogotá: Editorial Cincel/Kapelusz. 1990, p. 23.

<sup>68</sup> Schleiermacher, Friedrich. "The Aphorisms on Hermeneutics from 1805 and 1809/10", y "The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures". En Ormiston, Gayle y Schrift, Alan (ed.). **The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur**. Albany: State University of New York Press, 1990, p. 57-100.

<sup>69</sup> Gadamer, H. G. **Verdad y método II**, p. 96.

<sup>70</sup> Ast, Friedrich. "Hermeneutics". En Ormiston, Gayle y Schrift, Alan (ed.). **The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur**, p. 41.

excelencia del espíritu; de hecho, su comprensión es una de las facetas del método de aproximación a las obras de los antiguos: lo óptimo es desplegar una estrategia exegética que abarque lo histórico, lo gramatical y lo espiritual. Y encontramos la primera expresión clara del postulado toral de la hermenéutica -posteriormente denominado círculo hermenéutico: *«El principio básico de toda comprensión y conocimiento es encontrar en lo particular el espíritu del todo, y comprender lo particular en el todo: el primero es el método analítico de cognición; el último, el sintético»*<sup>71</sup>.

Por su parte, Schleiermacher sitúa a la hermenéutica en el ámbito del uso correcto de los comentarios y excluye el análisis de su composición, caracterizando *«la tarea de la hermenéutica como la estricta comprensión»*<sup>72</sup>. Sin embargo, en 1819 reconoce que *«la hermenéutica como el arte de la comprensión no existe aún en general; antes bien, solamente existen varias hermenéuticas especializadas»*<sup>73</sup>. Y aquí entiende por hermenéutica el arte de integrar el discurso y la comprensión, lo cual la emparenta con la retórica. Justamente en estos escritos reconocemos el uso moderno que le concedemos al término “hermenéutica”. Con ello apreciamos en nuestro autor la emergencia de un discurso hermenéutico universal, válido para cualquier tipo de obras –sagradas o no; esta nueva dimensión de la hermenéutica le opone al conjunto general de hermenéuticas regionales que habían venido configurándose desde los griegos hasta el siglo XIX. Pero un proyecto tal de hermenéutica universal requiere –para su cabal formulación- una formalización metodológica. Y como parte de ésta propone un conjunto sistémico de reglas a seguir por el exégeta:

1) Mientras que la unidad del texto está dada por el conjunto de motivos del escritor, la base de la composición y de su naturaleza específica se manifiesta en cada motivo

2) Adicionalmente, la unidad del texto se deriva de la forma en la que

---

Ast. F. "Hermeneutics", p. 43.

<sup>72</sup> Schleiermacher, Friedrich. "The Aphorisms on Hermeneutics from 1805 and 1809/10". En Ormiston, Gayle y Schrift, Alan (ed.). *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur*, p. 59.

<sup>73</sup> Schleiermacher, Friedrich. "The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures". En Ormiston, Gayle y Schrift, Alan (ed.). *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur*, p. 85.

se componen e interconectan las construcciones gramaticales

3) Es necesario desarrollar un análisis del estilo del autor

4) El objetivo final de una exposición técnica es la apreciación de la interrelación entre las consecuencias y el principio, es decir, considerar el texto como unidad integrada por sus partes y apreciar cada parte en función de la totalidad del texto, así como por su carácter subjetivo y sus motivaciones

5) Una buena interpretación debe lograr comprender totalmente el estilo de composición, esto es, los regímenes de frase y palabra y el manejo general del lenguaje

6) Ninguna interpretación del texto podrá agotar su sentido, pues cada exégesis puede -y eventualmente deberá ser- rectificada.

7) El análisis textual deberá regirse por la perspectiva de la totalidad

8) Tal análisis total requiere de la utilización de dos metodologías: la adivinatoria y la comparativa, las cuales son radicalmente inescindibles. El uso de la adivinatoria permite entender íntimamente al escritor en la medida en que se lleva a cabo de manera empática, esto es, tratando de ponerse en el papel y posición del autor, desplegando la tentativa de entender los motivos básicos del autor. La comparativa pretende situar al texto en una constelación de obras similares a ella, mostrando sus rasgos característicos comunes<sup>74</sup>. Atendiendo al impacto ejercido posteriormente, estas líneas de Schleiermacher constituyen una revolución al interior de la historia de la filosofía y todavía hoy quedan las trazas indelebles de esta poderosa influencia.

En 1900 el eximio filósofo alemán Wilhelm Dilthey -neokantiano de profesión, vitalista de convicción- publica uno de los escritos más importantes para el resurgimiento de la hermenéutica en este siglo, a saber, **Orígenes de la hermenéutica**<sup>75</sup>, en 1900. Este artículo ensaya una de las primeras exploraciones históricas del surgimiento de la hermenéutica. Reconociendo en última instancia su raigambre griega clásica, Dilthey

<sup>74</sup> Schleiermacher, Friedrich. "The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures". En Ormiston, Gayle y Schrift, Alan (ed.). *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur*, p. 96-98.

<sup>75</sup> Dilthey, Wilhelm. "The Rise of Hermeneutics". En Ormiston, Gayle y Schrift, Alan (ed.). *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur*, p. 101-113.

pretende convertir a la hermenéutica en la metodología idónea para la problemática de la comprensión al interior de las ciencias del espíritu. Es necesario subrayar que esta tendencia será recurrente a lo largo del siglo XX. Y, como la crítica contemporánea considera, el trabajo de Dilthey es de enorme importancia en la medida en que «establece la hermenéutica como el *órganon universal de la razón histórica. Elevó a la hermenéutica al nivel de una ciencia básica conclusiva y de una técnica universal para las ciencias humanas*»<sup>76</sup>.

Un elemento importante a considerar es la función que desde el pretérito más remoto tuvo la hermenéutica: en la Grecia antigua, una forma importante de la *paideia* consistía en la constante recurrencia a la interpretación de los grandes clásicos griegos (Homero y otros poetas). Para Dilthey *«tal comprensión ordenada y sistemática de expresiones vitales fijas y relativamente permanentes es lo que llamamos exégesis o interpretación»*<sup>77</sup>. Y específicamente tal arte de la interpretación o hermenéutica deposita su atención preferentemente en los residuos de realidad humana preservados de forma escrita. Y como estas obras siempre se elaboran atendiendo a determinadas reglas, uno de los objetivos de la hermenéutica será descentrañar y exponer tales.

---

Wiehl, Reiner. "Schleiermacher's Hermeneutics". En Wright, Kathleen (ed.). *Festivals of Interpretations. Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*. Albany: State University of New York Press, 1990. p. 26.

Dilthey, Wilhelm. "The Rise of Hermeneutics". p. 103.

## 2) El panorama hermenéutico contemporáneo

### 2.1) Principales postulados de Ricoeur sobre la hermenéutica

La importancia de Paul Ricoeur en el concierto contemporáneo de teorías de aproximación al vasto campo de lo simbólico es innegable. Hoy nos resulta claro que hay una fecha enteramente significativa para el desarrollo de la hermenéutica contemporánea: 1960. Tal año se publican dos obras de las que se desprende –por inspiración o por rechazo– buena parte del quehacer exegético actual. Estas obras son **Verdad y método**, libro principal de Gadamer, y **Finitud y culpabilidad**, tratado señero de Ricoeur. Este autor ha producido textos verdaderamente clásicos que resultan ser una buena clave interpretativa del decurso de la filosofía actual. Obras tales como *De l'interprétation, Temps et récit* y *Finitude et culpabilité*, lo colocan como un pensador de primera línea y como uno de los clásicos de fines del siglo XX. Ésta última obra será revisada a fin de comprender las vicisitudes de las interpretaciones contemporáneas del mito a partir del paraje hermenéutico. El hecho de insertar de una sucinta aproximación a su pensamiento tiene como finalidad exponer las bases conceptuales de una de las teorías más connotadas sobre la explicación de los procesos de ejercicio del canibalismo en las diversas culturas del orbe y, en especial, su peculiar interpretación del ciclo caníbal en el antiguo reino mexica.

La obra de Ricoeur se avizora –ya lo hemos señalado– como parte fundante de la (tal vez) más importante escuela de hermenéutica existente, la cual ha generado junto con Gadamer (quien trabaja desde otra tradición de pensamiento más emparentada con el pensamiento de Heidegger)<sup>78</sup>. Ricoeur, partiendo originalmente de la fenomenología husserliana (y manteniendo vigente su influjo filosófico en los problemas hermenéuticos

---

<sup>78</sup> Ver Bernstein Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. Oxford: Basil Blackwell, 1983, p. 34.

de hoy día<sup>79</sup>) y del pensamiento existencial -son clásicas las sendas obras que dedicara al análisis de Jaspers y a Marcel- llega a una primera gran síntesis con su escrito **Finitud y culpabilidad**<sup>80</sup>, donde aborda la problemática de la voluntad permeada por una aguda inmersión en la analítica del mal. En esta obra destaca su idea de la hermenéutica como clave maestra para la comprensión: «*La interpretación es la que puede abrirnos de nuevo las puertas de la comprensión; de esta manera vuelve a soldarse por medio de la hermenéutica la donación del sentido, característica del símbolo, con la iniciativa inteligible y racional, propia de la labor crítico-interpretativa*»<sup>81</sup>.

En términos generales, la hermenéutica de Ricoeur es una brillante reflexión sobre las obras del yo del hombre que (a un nivel más amplio, esto es, sociocultural) se traduce en un intento de recuperación del yo de su dispersión dentro de la brutal plétora de lenguajes, signos, símbolos y textos. Siendo de esta manera, la marea hermenéutica de Ricoeur -a diferencia de otras- se opone (cierto es, sin dejar de polemizar constantemente con ellas y recibir un influjo permanente) a todo tipo de teoría estructuralista y posestructuralista del lenguaje, así como a sus sucedáneos posmodernos; de manera terminante se opone a las filosofías negadoras de lo humano -los célebres antihumanismos teóricos tan en boga desde los años 60- y no acepta la desaparición del sujeto tal y como se viene proponiendo desde los inicios de las interpretaciones de la lingüística estructural y el pensamiento nietzscheano y heideggeriano. De esta manera, el abordaje analítico que realiza tiene en mente esta necesidad de mantener vivo el pensamiento del sujeto y del yo -sin que necesariamente esto se identifique con una filosofía de la conciencia o cualquier tipo de especulación esencialista-, por más anquilosado que parezca esto a los

---

<sup>79</sup> «En el modelo de Ricoeur, la hermenéutica filosófica es una rehabilitación de la tradición reflexiva, y de la egología husserliana en particular». Aylesworth, Gary E. "Dialogue, Text, Narrative: Confronting Gadamer and Ricoeur". En Silverman, Hugh H. **Continental Philosophy IV. Gadamer and Hermeneutics**. New York: Routledge, 1991, p. 66.

<sup>80</sup> Ricoeur, Paul. **Finitud y culpabilidad**. Buenos Aires: Taurus, 1991. Cabe destacar que la traducción española de esta obra edita dos obras publicadas en francés: *Finitude et culpabilité*. T. I. *L'homme faillible*. y T. II. *La symbolique du mal*.

<sup>81</sup> Ricoeur, Paul. **Finitud y culpabilidad**, p. 492-493.

teóricos posmodernos. Así que Ricoeur «entiende la hermenéutica como una apropiación de la “voluntad de ser”, lo cual significa para él la voluntad de ser un individuo. La unidad y cierre de un ego individuado es entonces el telos ideal que guía la práctica hermenéutica y sus construcciones mediadoras»<sup>82</sup>.

No hay que olvidar que todo el trabajo de reflexión de Ricoeur está recorrido, marcado indeleblemente, por una interrogación: «¿cómo las cosas cambiantes tienen un carácter de “verosimilitud”?»<sup>83</sup>. Y no es otra la intencionalidad profunda que marca los linderos de su intervención en la búsqueda de los patrones mínimos de inteligibilidad que yacen impertérritos en los mitos.

## A) RICOEUR Y LA SIMBÓLICA DEL MAL

### 1) La estructura lábil del hombre

Los textos más importantes para comprender el estilo de interpretación simbólica de la moderna antropología bien podrían ser los análisis que ejerce Ricoeur en la simbólica del mal, incluidos en **Finitud y culpabilidad**. La inspiración que han recibido los antropólogos contemporáneos de la hermenéutica de Ricoeur queda atestiguada en dos libros claves para la disciplina: los de Ulin y de Sanday<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> Aylesworth, Ary. "Dialogue, Text, Narrative: Confronting Gadamer and Ricoeur", En *Gadamer and Hermeneutics*, p. 80.

<sup>83</sup> Mongin, Olivier. **Paul Ricoeur**. Paris : Éditions du Seuil. 1998. p. 122.

<sup>84</sup> Ulin, Robert C. **Antropología y teoría social**. México: Siglo XXI Editores, 1990 y Sanday, Peggy Reeves. **El canibalismo como sistema cultural**. Barcelona: Editorial Lema, 1987. Estas dos obras marcan el renacimiento de la necesidad de una reformulación de la antropología en términos hermenéuticos, debate que ya se había mantenido a mediados del siglo XX con el enfrentamiento teórico que tuvo lugar entre el estructural-funcionalismo de Evans-Pritchard y la filosofía del lenguaje ordinario de Peter Winch. Sin embargo, una alternativa a las posiciones exclusivamente hermenéuticas ha sido siempre el análisis prioritariamente simbólico de las distintas corrientes de la antropología simbólica, de las teorías de cultura y personalidad, de la antropología posmoderna, de la tendencia estructuralista, corrientes (todas ellas) que

En este libro aborda de forma concreta a la empírica de la voluntad; y en este abordaje uno de los temas clave es el mito. El punto de partida es que todo lenguaje –amén de signico- es profundamente simbólico. Apoyándose en esa base sólida e irrefutable, considera que el mito figura como una elaboración secundaria que indefectiblemente remite a un lenguaje todavía más fundamental; palmariamente los mitos son un lenguaje y forman parte de un mundo discursivo y expresivo propio: el lenguaje de la confesión. De tal modo que el lenguaje sobre la culpa y el mal resulta ser totalmente simbólico. Como hay que desentrañar el sentido de tales símbolos, se requiere de *«reglas para descifrar, es decir, una hermenéutica... reglas de interpretación aplicadas al mundo de los símbolos»*<sup>85</sup>. Y dado que todo mito tiene un enorme poder de estímulo para la especulación sobre el poder de defección inherente a la libertad (puesto que es una reproducción de los símbolos fundamentales elaborados en la experiencia viva de la mancha, del pecado y de la culpabilidad) el mito será una interpretación de los símbolos primordiales que configuraron la conciencia de pecado anterior a tal hermenéutica<sup>86</sup>.

De hecho, si el mito obliga al pensamiento a desplegarse es porque él ya –desde siempre en acto- es una interpretación sobre otros símbolos. En adición a esto, todo mito mantiene una triple función: a) universalizar la experiencia, b) establecer una tensión entre un principio y un fin, c) investigar las relaciones entre lo original y lo histórico. Entonces, podría asegurarse que el mito no es otra cosa que un símbolo de segundo grado, vale decir, un símbolo sobre el símbolo. Además, como no existe en ningún lado lenguaje simbólico sin hermenéutica, sólo comprendiendo –c

---

privilegian el acceso emic a las problemáticas culturales. De hecho, no habría nada nuevo bajo el sol de la corriente de la antropología hermenéutica: es una de las tantísimas corrientes idealistas de la cultura que han marcado el decurso de la historia de la teoría antropológica. Y esto es fácilmente apreciable en el texto –ya clásico- de Marvin Harris donde muestra que si algo ha habido en la historia de la antropología ha sido el exceso (y no el defecto) de explicaciones idealistas, simbólicas, mentalistas, emic. Ver Harris, Marvin. **El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura**. México: Siglo XXI Editores, 1988.

<sup>85</sup> Ricoeur, Paul. **Finitud y culpabilidad**. Buenos Aires: Editorial Taurus, 1991, p. 14 y 16.

<sup>86</sup> Ricoeur, P. **Finitud y culpabilidad**, p. 387.

interpretando- podremos creer. De aquí se deriva de manera precisa la utilidad de la hermenéutica: justamente *«la hermenéutica moderna nos revela la dimensión del símbolo en su calidad de signo originario de lo sagrado»*<sup>87</sup>.

Para Maceiras, *«la categoría primera de la antropología fundamental... no es la negatividad sino la apertura»*<sup>88</sup>. Pero arribar a tal concepto no es tarea fácil: debe ser construido a partir de la labilidad –o falibilidad- y la desproporción –o limitación- originarias del hombre, conceptos limitantes, francamente negativos. Hay algo manifiestamente presente en el hombre: su inseparable labilidad que funge como esa debilidad constitucional que posibilita el mal. Si pensamos al mal como un no-ser específico y paralelamente como una posición de fuerza, derivada de una actuación libre, lo que resulta enigmático es el misterio que encerraría el siervo albedrío: *«un libre albedrío que se encadena a sí mismo y se encuentra en adelante ya siempre encadenado»*<sup>89</sup>. El concepto de siervo albedrío expresa de este modo una paradoja consistente en que se produce *«una libertad cautiva de ella misma, paradoja resultante de la asociación de la idea de responsabilidad y de la cautividad, de manera que la liberación de la libertad aparece como una liberación de la misma esclavitud»*<sup>90</sup>. Desde tal perspectiva, solamente es comprensible el mal a partir de la libertad y no sólo eso sino que, más aún, *«la confesión del mal es la condición de la conciencia de la libertad.»*<sup>91</sup>. Aunque es posible que el origen radical del mal no sea el hombre, sólo al afectar a éste se manifiesta en virtud de que únicamente *«la humanidad el hombre es el espacio en que se manifiesta el mal»*<sup>92</sup>. Asimismo, el mal es un imperativo del libre albedrío: solamente con la tentación perenne del mal puede aseverarse que existe tal. Y esta aparente contradicción del siervo albedrío es claramente apreciada en la interpretación del mito de la

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 495.

<sup>88</sup> Maceiras Fafián, M. y Trebolle Barrera, J. **La hermenéutica contemporánea**, p. 114-115.

<sup>89</sup> Ricoeur P. **Finitud y culpabilidad**, p. 17.

<sup>90</sup> Rosenfield, Denis L. **Del mal. Ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal**. México: FCE, 1993, p. 191.

<sup>91</sup> Ricoeur, P. **Finitud y culpabilidad**, p. 20.

<sup>92</sup> Ricoeur, P., *Op. cit.*, p. 18.

caída pues muestra una tensión entre dos fenómenos igualmente evidentes: 1) el mal entra en el mundo al ponerlo el hombre; 2) el hombre lo pone sólo si cede al asedio del adversario, pues «*al “poner” el mal, la libertad es víctima del Otro*»<sup>93</sup>.

La primera hipótesis de una patética de la miseria –parte basal para el posterior despliegue de la hermenéutica fenomenológica de los símbolos del mal- es que el hombre es constitutivamente frágil. La labilidad o falibilidad del hombre consiste en que nuestra especie está expuesta sempiterna e invariablemente a resbalar. La segunda hipótesis es que el desplazamiento o incoincidencia del hombre consigo mismo, esa desproporción del individuo consigo mismo, marca el índice de su labilidad, y esto implica que la constitución ontológica del hombre sea inestable porque éste es más grande y más pequeño que su propio yo. En esquema, tendríamos la siguiente genealogía:

LABILIDAD → DESPROPORCION → Paradoja cartesiana del hombre:  
El hombre como síntesis:  
a) Infinito/finito  
b) Entendimiento finito/voluntad infinita

El hombre es intermediario entre sí mismo, entre su yo y su yo porque es mixto, y es tal porque realiza mediaciones; como su característica ontológica es *SER INTERMEDIARIO*, su acto mismo de existir consiste en realizar mediaciones, pues fungir como intermediario es mediar, hacer mediación. El hombre es (paradójicamente y al mismo tiempo) infinito y finito, y para respetar esta duplicidad ontológica el hombre integral debe ser el punto de partida, no dejando a un lado el aspecto de incoincidencia consigo mismo que persigue recurrentemente al hombre. La precomprensión del hombre lábil se halla en la patética de la miseria en la medida en que el hombre se ha precomprendido a sí mismo en su aspecto de ser miserable. Y para acercarse a esta temática es menester partir ya no de un estudio empírico, sino de una reflexión trascendental: no se partirá

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 21

del yo sino del objeto que se tiene delante para referirse a él en sus condiciones de posibilidad. Se dará, entonces el siguiente tránsito:

PREFILOSÓFICO → FILOSÓFICO  
PATÉTICO → TRASCENDENTAL.

Una segunda etapa de la antropología de la desproporción implica el paso de lo teórico a lo práctico, el cual representa el tránsito de una teoría del conocimiento a una teoría de la voluntad. Esta fase comprende y desarrolla una preocupación de totalidad que – desarrollando una visión global de los mitos de la mezcla y la retórica de la miseria- procede de la siguiente manera:

- a) Teórico → práctico
- b) Teoría del conocimiento → teoría de la voluntad
- c) Puro o abstracto → Teoría de la voluntad → total, concreto

Como una desproporción inicial subtiende y distiende la existencia práctica del hombre, el hombre está decaído y dividido contra sí mismo; y esto lo posibilita la estructura de labilidad.

La comprensión patética de la miseria es el tercer paso de una antropología de la labilidad, la cual tiene como ejes de abordaje al corazón y al sentimiento. Y esto en virtud de que lo patético es fácilmente abordable en la medida en que tiene un lenguaje distintivo: el del mito y de la retórica. Esquemáticamente presentado tenemos que trabajar los siguientes planos:

Conciencia en general → conciencia de sí → sentimiento  
teórico → práctico → afectivo

El sentimiento es intencional en la medida en que consiste en sentir alguna cosa; y como tal intencionalidad designa cualidades sobre las cosas y la forma de afectación del yo, el momento intencional del sentimiento está ligado estrechamente al momento afectivo del yo. La paradoja del sentimiento consiste en que esta vivencia designa un aspecto de cosa y a través de esto termina revelando la intimidad de un yo. En el momento

mismo en que hay una reciprocidad entre sentir y conocer, es claro percibir que ambas esferas producirán un cuadro del mundo en el cual el conocimiento permite generar el dualismo sujeto/objeto, mientras que el sentimiento hace posible unificar al yo y al mundo. *«Si el ser es lo que no son los seres, entonces la angustia es el sentimiento por antonomasia... El hecho de que el hombre sea capaz de gozo, de gozo en la angustia, es lo que constituye el principio radical de toda “desproporción” en la dimensión del sentimiento, a la vez que la fuente de la fragilidad afectiva del hombre»<sup>94</sup>*. La disparidad entre los principios de placer y de felicidad descubren el sentido humano del conflicto, pues el sentimiento revela a la fragilidad como conflicto. El *thymos* –como síntesis de sentimientos y afectos– es el intermediario entre *bios* y *logos*. El yo también desempeña el rol de intermediario: por el *thymos*, el deseo se transforma en yo, y el yo se precipita en el sentimiento de pertenencia a una comunidad. La reciprocidad constituye el paso de la conciencia simple a la conciencia de sí en la que el yo se configura en las relaciones interpersonales, esto es, se construye basándose en el reconocimiento ajeno, en la espera de que el prójimo ofrezca la imagen de la humanidad propia. La fragilidad es el trasunto (en el orden afectivo) de la desproporción, es decir, aparece como el dualismo -privativo del hombre- del sentimiento. Esta fragilidad implica ciertamente que el yo nunca se siente –ni podrá sentirse jamás– asegurado (y esto en virtud de la unión de las estructuras de la finitud y la labilidad, lo que trae como consecuencia una implicatura conflictual). Todo sentimiento es una pasión porque afecta, porque se padece; la pasión es la mezcla entre el deseo ilimitado (*thymos*) y el deseo de felicidad. *«El conflicto radica en los mismos fondos originarios y constitutivos del hombre; el objeto es síntesis; el yo, conflicto. El dualismo humano se desborda intencionalmente en la síntesis del objeto y se interioriza afectivamente en el conflicto de la subjetividad»<sup>95</sup>*.

El hombre es lábil porque lleva marcada –a guisa de estigma, diríamos– la posibilidad del mal moral. La limitación humana –consistente en no coincidir consigo mismo– es el origen, la ocasión del mal. La desproporción entre finitud e infinitud, lugar ontológico entre el ser y la

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 122-123.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 148.

nada, es lo que convierte la limitación humana en labilidad. La finitud aparece entonces como resultado y no como causa original. La alteridad/otredad de las conciencias corresponde a una identidad/unidad primordiales, base de la comprensión lingüística, así como de la comunicación entre los diversos elementos de la cultura y de las relaciones interpersonales; por eso mismo el otro es mi semejante y no sólo lo distinto a mí. La limitación aparece aquí como fragilidad, como el hombre mismo, como esa mixtura (que conecta y articula a su ser) entre la afirmación originaria y la negación existencial.

*«La debilidad hace posible el mal... desde la ocasión hasta el origen, y desde el origen hasta la capacidad... la limitación específica del hombre únicamente hace posible el mal; entonces designamos con el nombre de labilidad la ocasión, el punto de menor resistencia donde el mal puede penetrar en el hombre. Pero desde la simple posibilidad del mal al hecho real media un abismo, que sólo puede salvarse con un salto: ahí reside todo el enigma de la culpa»<sup>96</sup>. La posibilidad del mal se debe a la desproporción lábil del hombre; y aquí la desproporción del hombre alude a la capacidad –al poder- de caer. La labilidad –vale decir, la fragilidad- aparece como el lugar, el origen y la capacidad del mal. «Decir que el hombre es lábil equivale a decir que la limitación propia de un ser que no coincide consigo mismo es la debilidad originaria de donde emana el mal. Y, sin embargo, el mal no procede de esa debilidad sino porque él se “pone”. Esta última paradoja constituye el centro de la simbólica del mal»<sup>97</sup>.*

Así el hombre se revela como un ser extraviado, irremisiblemente perdido, que ha olvidado su origen, y al cual estará siempre indagando. Por ese extravío casi connatural, solamente en la confesión tenemos acceso al reconocimiento de los símbolos del mal. El salto desde la barrera que separa la fenomenología de la labilidad y la simbólica del mal es análogo al hiato que se establece entre la labilidad de la culpa y la posibilidad de caer de la caída. El mal se instala y procede; así desde la perspectiva del mal se descubre la faceta del mal como realización de la debilidad. Y esto es

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 162.

ampliamente inquietante para el ser humano: pareciera como si la existencia misma del mal denegara la razón, se constituyese en una frontera infranqueable para el pensamiento racional, como *«un caso límite del pensar, en la medida en que pretende significar una experiencia límite del hombre, la que pone en duda lo que entendemos por naturaleza humana o razón... ¿Cómo, en efecto, concebir lo que escapa a toda regla, lo que se plantea como negación de toda vida regulada?»*<sup>98</sup>. Tal es el desafío teórico que deberá de asumir Ricoeur.

## 2) Los símbolos del mal

Previo al abordaje de la temática del mal en el pensamiento de Ricoeur cabe destacar que, para él, de ningún modo se trata de determinar la esencia del mal: como lo señala bien Mongin, *«Ricoeur no busca jamás circunscribir la realidad del mal, discernir objetivamente sus contornos; él piensa -al contrario- el mal como eso que indispone, perturba y molesta al pensamiento... El mal, como el tiempo, es aporético en el sentido de que suscita callejones sin salida que el pensamiento debe meditar»*<sup>99</sup>. Para nuestro pensador, los símbolos primarios del mal quedan representados por la mancha, el pecado y la culpabilidad. Su análisis pormenorizado implica y permite abrir la posibilidad teórica de comprensión/reproducción –mediante el recurso fenomenológico a la imaginación y la simpatía– del tránsito de la posibilidad del mal humano a su realidad, esto es, de la labilidad potencial, virtual, a la culpa real.

Un análisis del mal bien puede empezar con su despliegue en la órbita mítica. Una definición sencilla pero completa del registro de lo mítico podría ser la siguiente: los mitos son relatos tradicionales que aluden a eventos acontecidos en el origen de los tiempos, los cuales tienen por función primordial tanto el establecimiento de las acciones rituales como la instauración de vías para la intelección y acción que le harán dable al hombre su autocomprensión en su mundo vital; su función simbólica total

---

<sup>98</sup> Rosenfield, Denis L. *Del mal. Ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal*, p. 174.

<sup>99</sup> Mongin, Olivier. *Paul Ricoeur*, p. 205.

transcurre en el horizonte de la revelación de los vínculos del hombre con lo sagrado. Expresamente, Ricoeur se limita a los mitos del origen y del fin del mal porque ellos le brindan la clave de la inteligencia de todos los demás símbolos al ser los símbolos primarios mediante los cuales el hombre representa su estancia en el mundo. *«El mal –mancha o pecado– representa el punto neurálgico, el punto crítico... porque el mal es la experiencia crítica por excelencia de lo sagrado, por eso el peligro, la amenaza de que se rompa ese lazo que une al hombre con su “sagrado” hace sentir con la máxima intensidad la dependencia y sujeción del hombre a las fuerzas de su “sagrado”. Por eso el mito de la “crisis” se convierte automáticamente en el mito de la “totalidad”: al contarnos cómo comenzaron las cosas y cómo terminarán, el mito integra la experiencia del hombre en un todo, al que el relato presta orientación y sentido. Así, a través del mito, logramos una comprensión de la realidad humana en su totalidad, mediante una reminiscencia y una expectación»*<sup>100</sup>. Como todo lenguaje es ya de entrada simbólico, para abordar la simbólica del mal tenemos –en primer lugar- el dato que ofrece el lenguaje de la confesión, del cual el lenguaje del mito y el de la especulación no serán más que versiones de segundo y tercer grado. Siendo así, el internarse mismo en el lenguaje de la culpa representa el ingreso a una hermenéutica del mito.

Al principio, el hombre advertía el dominio de lo sagrado en los diversos elementos del mundo, entre los cuales figuran –como símbolos primigenios- el sol, la luna, las aguas; singularmente se manifiesta entonces y desde el inicio un énfasis en las realidades cósmicas. *«Las hierofanías son las que primero engendran el “régimen ontológico” característico de lo manchado. Más adelante la mancha pasará a significar el peligro del alma»*<sup>101</sup>. Las hierofanías tienden irremisiblemente a manifestar de forma patente lo sagrado en las cosas del mundo.

Existen tres dimensiones del símbolo:

- a) Cósmica
- b) Onírica

---

<sup>100</sup> Ricoeur, Paul. **Finitud y culpabilidad**. p. 169-170.

<sup>101</sup> Ricoeur, P. **Op. cit.**, p. 175.

### c) Poética

Al buscar interconexiones entre estas modalidades, será sencillo estimar que en los sueños se aprecia el paso de lo cósmico a lo psíquico de todo simbolismo –veta que, como veremos más adelante, Ricoeur abordará con mayor profundidad en *De l'interprétation*. Así el símbolo significa el vínculo entre el ser del hombre y el ser total. Estas dimensiones son complementarias y se completan en la modalidad poética, la cual tendrá su lenguaje propio en virtud de que los sueños e imágenes poéticas son –y no pueden dejar de ser- verbo. Los símbolos son signos, esto es, expresiones que encierran y transmiten un sentido o mensaje, y -a su vez- todo signo alude a algo fuera de sí, representándolo y sustituyéndolo. Pero hay que aclarar que no todo signo es símbolo, pues éste oculta en su campo semántico una doble intencionalidad: una intencionalidad literal y una intencionalidad análoga. Los signos/símbolos son opacos pues el sentido literal apunta a lo analógico. Por eso Ricoeur afirma que entenderá *«siempre por símbolo las significaciones analógicas formadas espontáneamente y que nos transmiten inmediatamente un sentido... el símbolo es más radical que el mito. Yo tomaré el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato, y articulado en un tiempo y en un espacio imaginario»*<sup>102</sup>.

El punto de partida de toda hermenéutica es que –primariamente- hay símbolos y que –secundariamente- son dables de ser explicados; esta explicación envuelve inexcusablemente (como en todo acto hermenéutico) *«la apropiación del significado, la emergencia de la distancia, la desaparición del significado, el evento de la presentación»*<sup>103</sup>. [Ya en este momento es fácil distinguir el rol fundamental que empieza a adquirir el concepto de distancia en el espacio de la interpretación]. Y entre estos símbolos se verifica un paralelismo entre la dupla simbólica puro/impuro y el par sagrado/profano. Los ritos de purificación tienen por cometido borrar los

---

<sup>102</sup> Ibid., p. 181.

<sup>103</sup> Lawlor, Leonard. "The Dialectical Unity of Hermeneutics: On Ricoeur and Gadamer". En Silverman, Hugh H. *Continental Philosophy IV. Gadamer and Hermeneutics*. New York: Routledge, 1991, p. 90.

estragos de la mancha, de las cuales la mancha sexual –de tipo enteramente material- constituye la impureza por excelencia. En efecto, hallamos una identidad entre pureza y virginidad: así como lo virgen es lo no contaminado, lo sexual es lo inficionado. También la mancha involucra dos ámbitos: por una lado, la mancha es un acontecimiento objetivo que se presenta como algo que infecta por contacto; por otro lado, ese contacto productor de infección lo vive subjetivamente el hombre en los meandros de su sentimiento de temor. El tabú es *«el presentimiento anticipado del castigo en la misma prohibición; en ese terror anticipado, preventivo, el poder de lo vedado es un poder mortal... Visto a través de la venganza y de los sufrimientos anticipados en la prohibición, lo sagrado aparece como una fuerza sobrehumana aniquiladora del hombre; la muerte del hombre va inscrita en la pureza original... al temer el hombre la mancha, teme en ella la negatividad de lo trascendente; lo trascendente surge a sus ojos como algo ante lo cual el hombre no puede subsistir... a esa cólera y a ese terror, a esa fuerza mortífera de la sanción, debe lo sagrado su carácter de cosa “separada”, de algo que no se puede tocar; porque el tocarlo o, lo que es lo mismo, el violarlo, desencadena la muerte»*<sup>104</sup>.

Los rasgos arcaicos de la impureza son: a) un algo que infecta o contagia –polo objetivo- y un terror que presiente el desencadenamiento de la cólera vengadora de lo prohibido –polo subjetivo. Ciertamente, lo impuro nunca significó lo sucio. Y dado que también contagia de forma simbólica, la mancha -como objeto de impureza virtual- se convierte en símbolo del mal. *«La mancha se convierte en impureza siempre bajo la mirada de otro, que da vergüenza, y bajo la palabra, que expresa lo puro y lo impuro»*<sup>105</sup>. Asimismo, la impureza se adentra en el mundo de la palabra a través de la prohibición y de la confesión. El temor será entonces el polo subjetivo de la mancha, de la oposición puro/impuro; y podremos identificar tres grados sucesivos del temor: a) el temor de la venganza encierra la exigencia de un castigo justo; b) el terror de la conciencia acosada por la fatalidad del sentimiento vengador –justo en la angustia ética- implica que en la venganza se busca la expiación, un castigo que borra la impureza; c) la

---

<sup>104</sup> Ricoeur. P. *Finitud y culpabilidad*, p. 196-197.

<sup>105</sup> Ricoeur. P. *Op. cit.*, p. 204.

espera de sanción involucra la esperanza de que llegue a eliminar de la conciencia el temor, al término de su sublimación. Esta eliminación del temor es el futuro escatológico de la moralidad humana. Pero hay una limitación básica: sólo el amor perfecto elimina el temor. *«Si la sinceridad puede ser una purificación simbólica, todo mal es simbólicamente una mancha: la mancha es el “esquema” primordial del mal»*<sup>106</sup>.

Históricamente se verifica que de la simbólica de la mancha se pasa a la del pecado. En éste hay una relación personal con un Dios y el penitente está consciente de que una de las modalidades de su existencia es su pecado; por esto el pecado siempre es “ante Dios”, y su experiencia tiene lugar en el intercambio vocación/invocación; con aquél se lesiona un vínculo personal, eminentemente religioso, en el que se viola una soberanía por orgullo o arrogancia, se rompe una relación y representa la experiencia de una fuerza que se apodera del hombre. *«Esta tensión entre la exigencia absoluta, aunque amorfa, y la ley finita, que desmenuza la exigencia, es esencial a la conciencia de pecado»*<sup>107</sup>. Cuando se transforma la conciencia de impureza en pecado, no desaparecen ni el temor ni la angustia sino que sufren una mutación cualitativa, y en adelante constituirán el polo subjetivo de la conciencia de pecado. La culpabilidad se mueve como la interiorización personalizada de la conciencia de pecado, y la amenaza es inseparable de la reconciliación. El simbolismo del pecado tiene su complemento óptimo en la simbología de la redención. La primera distancia entre pecado e impureza radica en que la falta, la infracción, la rebelión, la desviación, el extravío son símbolos de una relación deteriorada; esto sin duda representa el trasunto de un cambio simbólico más amplio: del símbolo del espacio se cambia al del tiempo. Mientras que la negatividad del pecado dialécticamente conlleva una positividad del mal, el opuesto del polo divino del perdón es el polo del retorno del hombre; el perdón es el olvido que renuncia a la cólera de lo santo: Dios rehabilita al hombre; el perdón es retorno que borra la culpa y anula el peso del pecado. El retorno apunta a la reanudación/restauración del vínculo, que restablece la estabilidad por la

---

<sup>106</sup> Ricoeur, P. *Op. cit.*, p. 209.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 222.

rectificación.

La realidad hipersubjetiva del pecado patentiza tres rasgos: a) El mal al habitar en el corazón del hombre, permanece anclado a su existencia – haya o no conciencia-; b) aunque cabe aclarar que, a pesar de lo anterior, no es subjetivo ni individual: es desde siempre comunitario; c) mi pecado cae bajo la mirada absoluta de Dios, quien le da su verdadera dimensión subjetiva. De este modo, Dios y el hombre se conjuran –vale decir, conspiran- armónicamente para engendrar el mal. La universalidad del pecado representa el lazo más fuerte entre los hombres, lo que los convierte en una comunidad planetaria. Y ya antes del acto mismo, del nacimiento inclusive (como señalaba Kierkegaard<sup>108</sup>), el hombre está ya separado de Dios: por ello es posible hablar de la anterioridad temporal –e incluso ontológica- del mal. La simbólica de la redención completa a la del perdón, la cual incorpora el mecanismo de la purificación. En el simbolismo del rescate, combinado con el del éxodo, la problemática fundamental de la existencia no es la de la libertad sino la de la liberación: el hombre como ser cautivo del pecado debe ser liberado. De esta manera específica, los simbolismos del rescate, perdón y retorno se suman e integran interconectándose mutuamente.

*«El simbolismo de la sangre hace de puente entre el rito de expiación y la fe en el perdón –la cual está vinculada a su vez con la confesión de los pecados y con el arrepentimiento»<sup>109</sup>.* El símbolo de la sangre aparece claramente como símbolo del don.

Como la culpabilidad no es equiparable a la falta, no son intercambiables ni expresiones sinónimas, es necesario explorar más su

---

<sup>108</sup> Kierkegaard, Sören. **El concepto de la angustia**. México: Espasa Calpe, 1984, p. 53. «Con la pecaminosidad fue puesta la sexualidad. En el mismo momento empieza la historia de la especie» y es con el salto cualitativo desde la inocencia al pecado –pasando por el pecado original, que instituye la historia, la finitud, la mortalidad, la sensualidad sexualizada, la vida y la muerte- con lo que se instaura el estado de pecaminosidad que precede a todo hombre, incluso antes de nacer.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 256.

campo semántico. Cabe añadir que hay tres momentos necesarios en la culpa: mancha, pecado, culpabilidad: aquí la culpabilidad designa el momento subjetivo de la culpa y el pecado denota su movimiento ontológico; por su lado, el pecado significa la situación real del hombre ante Dios; y por último, la culpa es la conciencia de carga, el castigo anticipado que, interiorizado, oprime a la conciencia. Y si, en efecto, ser culpable es estar dispuesto al castigo y la punición, ser responsable inducirá a ser capaz de responder por las consecuencias de un acto. Así que tendremos que aceptar que la responsabilidad depende de la situación relacionada con lo prohibido.

*«La conciencia de culpabilidad constituye una verdadera revolución en la experiencia del mal: lo que aparece en primer plano no es ya la realidad de la mancha, la violación objetiva de una prohibición, ni la venganza consiguiente a esa transgresión, sino el mal uso de la libertad, sentido en el fondo del alma como una disminución íntima del valor del yo... invierte las relaciones entre el castigo y la culpabilidad... ésta no procede del castigo fulminado por la venganza; lo que realmente origina el castigo y lo que lo exige como cura y enmienda es esa disminución del valor de la existencia.... La culpabilidad exige que el mismo castigo se convierta en expiación vindicativa o en "enmienda"»<sup>110</sup>.*

Al ser eminentemente individual la comisión del pecado, también lo será la salvación. Además de la individualización de la culpa se introduce una innovación: la culpabilidad tiene grados (a diferencia del pecado, que existe o no existe, que se da o no se da), y polos extremos: el justo y el malvado. Paralelamente también hay una escala en las penas. La ética de la ciudad de los humanos es la base de la inculpación racional, en la que apreciaremos tres fases: pureza, santidad y justicia. El sacrificio -un atentado contra el patrimonio- de la ciudad y la traición son ahora delitos públicos que provocan horror sagrado. La conciencia de culpa toma también la dirección de la meticulosidad de la conciencia, la del escrúpulo, el cual queda definido como un orden general heteronómico consecuente y consentido. El destino del escrúpulo queda sellado por su conexión con la

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 261.

vida de la religión: como concepto es impensable si no existe previamente el plano de la religiosidad. *«Estas dos proposiciones complementarias: la Tora es revelación y la revelación es Tora, son las fuentes de donde fluyen todos los rasgos propios de los escrúpulos y de la conciencia escrupulosa de culpabilidad»*<sup>111</sup>. La conciencia escrupulosa es feliz actuando heterónomamente, cumpliendo lo que considera es el mandato de Dios; es por esto una conciencia dependiente y alienada.

Hasta este momento, podemos estimar claramente cómo Ricoeur al analizar los símbolos del pecado en el antiguo testamento, de manera ilegítima extrapola su simbología específica a una simbólica del mal general. Es palmariamente notoria la ausencia del método comparativo, el cual es pivote fundamental de la reflexión mítica en los terrenos de la antropología, la etnología y la historia de las religiones; podríamos ensayar una breve crítica al método de aproximación fenomenológica como generalización ilegítima partiendo de lo que el propio Ricoeur apunta: *«hemos de buscar el universalismo de esta experiencia en su mismo particularismo»*<sup>112</sup>. En este caso procederíamos falazmente, cometiendo lo que en lógica informal y teoría de la argumentación se conoce como falacia de accidente inverso (del tipo de caso particular insuficiente). De tal modo, el alcance de sus disquisiciones sólo afecta –si acaso– a la cultura judeo-cristiana. Pero ¿qué sucede con las que están fuera de esta órbita? Esto es justo el error que proyecta P. Sanday al comparar –sin más argumento que la analogía y un sospechoso argumento de autoridad individual– las conclusiones de Ricoeur en sus hallazgos desplegados en la simbología del mal con comunidades primitivas.

El mérito es el sello del acto justo que produce la buena voluntad. Visto objetivamente, el pecado es la transgresión, mientras que subjetivamente la culpabilidad es la pérdida de un grado de valor, es la perdición. Hay dos tendencias que anidan –atosigándolo intermitentemente– en el hombre: la buena y la mala. La inclinación al mal

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 276.

es una tentación permanente, simple ocasión de pecado y no mal radical. El límite de la conciencia escrupulosa y el escrúpulo religioso circunscribe las relaciones hombre-dios a un vínculo de dirección o instrucción; ubica los papeles bien definidos de una voluntad mandante y otra obediente. Tal conciencia es la de un hombre aislado que recapitula la mancha, el pecado y la culpabilidad en la conciencia delicada: de aquí que el hombre sea un ser que está desamparado (e indefectiblemente aislado en su mundo interior en su relación directa con lo divino). La ley engendra el pecado porque su misión es declarar, manifestar y denunciar el pecado: parte de la existencia fatal de éste. La culpabilidad es la interioridad realizada del pecado, y con ella nace la conciencia. Y con la aparición de ésta surge el hombre-medida en el que la conciencia culpable es medida de sí misma. En ésta, la maldición de la ley afecta tanto la estructura del sistema acusador como a la de la conciencia acusada, conciencia culpable cuyos rasgos son la indefinición y la cerrazón. *«A la confesión del pecado que afecta a la totalidad de la persona, sustituye el examen detallado e indefinido de la pureza de intención»*<sup>113</sup>.

Como bien apunta Mongin, *«la antropología del siervo albedrío desarrollada por Ricoeur en el **Hombre falible** debe ser igualmente conectada a la relación del bien y del mal que es inseparable de una filosofía del ser como afirmación originaria»*<sup>114</sup>. Lo hemos ya recalcado: la simbólica del mal se recapitula dentro del concepto de siervo albedrío. Y en virtud de que los símbolos tardíos recogen y reafirman la simbólica arcaica, primitiva, el siervo albedrío es el polo conceptual al cual tienden los símbolos primarios del mal. Sin embargo, el mismo Ricoeur acepta que tal concepto es francamente irrepresentable, casi diríamos inefable, porque escapa a toda lógica tradicional racional. En adición a lo anterior, hay que notar la relación circular entre los símbolos: los primeros proveen a los últimos de todo su poderío simbólico, y éstos les dan el sentido a los anteriores, lo cual pudiera generar todo género de dudas: ¿se trata de un proceso de retroalimentación o un *circulus in probando*? Independientemente de tales dudas, *«la culpabilidad sólo puede expresarse en el lenguaje indirecto de “cautiverio” e “infección”, que son los términos heredados de las dos*

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>114</sup> Mongin, O. *Paul Ricoeur*, p. 211.

fases anteriores. De esta manera se transportan ambos símbolos “hacia el interior” para designar una libertad que se esclaviza a sí misma, que se afecta e infecta por su propia elección»<sup>115</sup>. La temática de la redención o salvación alude a un concepto de libertad que debe ser liberada de la propia esclavitud; en consecuencia, el símbolo del cuerpo esclavizado representa un ser pecador que es acto y estado, y que al esclavizarse degenera en estado. Por su parte, el símbolo puro de la mancha tiene tres intenciones que configuran el triple esquema del siervo albedrío:

- 1) Positividad: el mal no es negativo sino algo que se pone como poder de las tinieblas y que debe ser eliminado.
- 2) Exterioridad: el mal le sobreviene al hombre como algo externo a su libertad, como seducción que ejerce atracción.
- 3) Infección: la seducción es una autoinfección por la que el acto de atarse se convierte en estado de estar atado.

Desprendiéndose de todo lo anterior, a un primer resultado hemos accedido: el mal, por radical que sea, nunca es anterior a la libertad. El mal radical se sobreimpone en la bondad primordial.

La experiencia viva, la vivencia del pecado y de la culpabilidad requiere necesariamente del lenguaje simbólico; y al sumergirse en éste resulta que es fácilmente reputable que las funciones de los símbolos del mal son:

- 1) Generar una universalidad concreta: confiere a la experiencia humana personajes arquetípicos. De este modo, engloba a la humanidad en su conjunto en una historia ejemplar; siempre presenta al hombre como un universal concreto
- 2) Brindar una orientación temporal que resulta de la tensión de una historia ejemplar trazada de principio a fin. La universalidad del hombre expresada en los mitos es concreta debido al movimiento que introduce la narración en la experiencia humana. Al aludir al

---

<sup>115</sup> Ricoeur. P. **Finitud y culpabilidad**, p. 308.

principio y fin de la culpa, el mito confiere a tal experiencia una orientación, una marcha, una tensión.

- 3) Llevar a cabo una exploración ontológica donde traza la transición de una naturaleza esencial a una historia alienada. El mito quiere abordar el enigma de la existencia humana recurriendo a una narración explicativa del salto entre la realidad fundamental –estado de inocencia, ser esencial- y las condiciones reales en que se debate el hombre manchado, pecador y culpable. El mito convierte la experiencia de la culpa en el centro del mundo de la culpa.

Es cierto que el mito revela de forma particular a las cosas, abre una dimensión de la experiencia; pero no se trata de una revelación cognoscitiva pues, ante todo, es prioritario disociar el mito de la gnosis, aunque aquí ésta sea en sí misma una invitación al conocimiento. Por ende, y de forma paradójica, el mito -siendo una función de segundo grado de los símbolos primarios- invita al conocimiento, aunque no sea él mismo cognición alguna.

Existen dos características básicas del mito: a) se puede traducir en palabras y b) en el símbolo toma la forma de cuento. El mito representa una restauración intencional y simbólica, en la que la plenitud requiere signos privilegiados que utiliza el mito como remembranza, anhelo o añoranza de la totalidad perdida. *«El carácter plástico, figurado y episódico del mito depende simultáneamente de la necesidad de presentar signos contingentes de un Sagrado puramente simbólico y del carácter dramático del tiempo original; así el tiempo del mito se diversifica desde el principio por el drama original»*<sup>116</sup>. La forma de relato es esencial pues ahí el mito ejerce su función y eficacia simbólica: será un drama original que revela un significado subyacente de la experiencia humana, y alude a un excedente de significación que es lo sagrado. Por consiguiente, que no nos extrañe si la experiencia de culpa aparece asociada desde siempre con una totalidad de sentido o significación global del universo. Justo por tal razón, los mitos aluden a dos elementos básicos:

---

<sup>116</sup> Ibid., p. 323.

- a una totalidad del sentido
- a un drama cósmico

Aquí Ricoeur plantea una propuesta de tipología apriorística (como él mismo la denomina), en la que identifica cuatro tipos míticos de representación del origen y el fin del mal:

- 1) Drama de la creación. El origen del mal coincide con el origen de las cosas, caos contra el cual se debate el acto creador de Dios. En este tipo se parte de la identificación de la salvación con la creación
- 2) Idea de la caída del hombre. La caída es apreciada como un episodio irracional dentro de una creación acabada y perfecta. La salvación estará constituida por las iniciativas divinas y humanas contra el mal como fin distinto del de la creación.
- 3) Modelo trágico. Aquí tiene lugar una salvación trágica, una liberación estética generada por la misma tragedia, interiorizada profundamente en la existencia y tomando compasión consigo mismo. Se parte de la coincidencia de la libertad y la liberación con la comprensión de la necesidad.
- 4) El mito del alma desterrada. Se concentra la atención en el destino del alma, venida de otros mundos, extraviada en este mundo.

A) El drama de la creación y la visión ritual del mundo: tal aproximación mítica cuenta la victoria final del orden sobre el caos; previo al relato del origen del mundo, narra la epopeya de los dioses, la génesis de lo divino. El orden fue algo netamente terminal, no original; por haber sido el caos anterior al orden, el principio del mal es primigenio y coextensivo con el surgimiento de lo divino. En este terreno existe la posibilidad de que el origen de las cosas esté por encima del bien y del mal y sea capaz de engendrar el principio tardío del orden, origen que debe ser superado. El mal es tan antiguo como los dioses primevales, es el pasado del ser; por

eso, el hombre no causa el mal sino que lo encuentra y prolonga. «La creación representa una victoria sobre un enemigo más antiguo que el creador... De esta manera queda grabada la violencia en el origen mismo de las cosas, en el mismo principio que construye destruyendo... El tipo de la violencia original excluye el tipo de caída... una degradación del orden distinta de la institución de éste y "posterior" a la creación»<sup>117</sup>. El problema del mal está resuelto desde antes del principio en la medida en que su emergencia es previa a la creación del hombre, del mundo y del nacimiento del dios que genera y construye el orden. «Cuando el mal es coextensivo con el origen de las cosas en calidad de caos primitivo y de lucha teogónica, se sigue forzosamente que la extirpación del mal y de los malvados pertenece al acto creador en cuanto tal. En este tipo no hay una problemática de la salvación distinta de la problemática de la creación, ni historia de la salvación diferente del drama de la creación. Por consiguiente, todo drama, toda lucha histórica, deben conectarse con el drama de la creación mediante un lazo de unión, cual es la reproducción, repetición o representación del tipo cultural-ritual»<sup>118</sup>. El drama de la creación aparece en la historia humana con el culto y las prácticas rituales; el culto es una acción que renueva el drama original con participación activa en la reproducción. Hay tres componentes que no tienen cabida en el drama cósmico: el escatológico de la salvación, el histórico del drama humano y el antropológico del mal humano.

B) El dios malo y la visión trágica de la existencia: En esta temática encontramos temas pretrágicos: a) la culpa es resultado de la intervención divina: se manifiesta como la posesión divina del hombre (en función de la debilidad constitucional de éste); b) si el principio del mal se opone terminantemente a lo divino, tendremos un mito del caos, un drama de la creación, así como también se presenta la indistinción/identificación con lo divino y lo diabólico. «El mito trágico tiende a concentrar el bien y el mal en el vértice de lo divino. El salto o paso a lo trágico propiamente dicho está vinculado a la personificación progresiva de ese divino ambivalente, ambiguo, que sin perder su carácter de Moipa, de superdivino involuntario, de fatalidad irracional e ineluctable, toma la

---

<sup>117</sup> Ricoeur, P. Op. cit., p. 335-336.

<sup>118</sup> Ibid., p. 344.

*forma cuasi psicológica de la malevolencia»*<sup>119</sup>. Los elementos de lo trágico son la obcecación divina, el demonio y el lote, los celos y el descomedimiento. La tragedia nace de una doble problemática: la cuestión del dios malo –la culpabilidad del ser- y la cuestión del héroe –descomedimiento o actitud desmedida como grandeza. El hombre es una víctima de una agresión trascendente; por eso la exégesis teológica envuelve a la interpretación ética del mal moral en la tragedia, pues ésta requiere una trascendencia hostil y en ella la libertad figura como elemento retardatario del desenlace fatal del destino. Podríamos asegurar que la libertad introduce incertidumbre, hace posible el drama, por lo que *«para que aparezca el momento ético del mal es preciso que, por lo menos, empiece a destacarse la “parte del hombre”; hace falta, cuando menos, que se dibuje sobre el horizonte de la conducta humana una aurora de responsabilidad, de culpa inevitable; es necesario que la culpabilidad comience a distinguirse de la finitud... La libertad del héroe rebelde es una libertad de desafío, no de participación... La libertad hunde sus raíces en los fondos caóticos del ser; constituye un momento de la titanomaquia... Todo esto es caos: también lo es la libertad en su primera manifestación»*<sup>120</sup>. El dios hostil, en otra variante, deja abandonado a su suerte al hombre. En la visión trágica, la salvación permanece dentro de la experiencia trágica; la salvación traspone estéticamente el terror y la compasión.

C) El mito de la caída: El mito adámico –junto con la visión escatológica de la historia- es el mito antropológico por antonomasia dado que atribuye el coorígen del mal al hombre, y presenta tres características: a) el mito etiológico atribuye el origen del mal a un ancestro de la humanidad actual, por lo cual se trata entonces de un mito de alejamiento más que de caída; b) es el intento supremo de desdoblarse el origen del bien y del mal, pues establece que hay un origen radical del mal distinto del origen más original de la bondad de las cosas; así aparece el hombre como iniciador del mal dentro de una creación que tuvo su inicio absoluto en el acto creador de Dios; c) subordina a la figura central del hombre primordial

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 368-369.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 374-376.

a las otras figuras. Se trata de un mito que no tiene carácter histórico y constituye el reverso de la conquista de la función simbólica del mito;

Es necesario distinguir tres planos: el de los símbolos primordiales del pecado, el del mito adámico, y la clave especulativa del pecado original. El pecado original es una racionalización de segundo grado. La universalización concreta del mito adámico radica en que el mito de la caída disocia el punto de partida histórico del mal del punto de partida ontológico de la creación. El corazón malo de cada uno se identifica con el corazón malo de todos, que unifica a la humanidad en la culpabilidad colectiva. Y es por esto que el mito propone un comienzo distinto del principio de la creación, al relatar un acontecimiento que inauguró el pecado. En este mito es patente que divergen radicalmente los atributos de la divinidad contrastados con los del hombre: notamos la perfección de Dios y la maldad radical del hombre. *«Él no forma parte de nuestra realidad original ni entra como componente en la estructura ontológica primordial; el pecado no define al ser-hombre: antes de su devenir-pecador existía el ser creado... Toda creación es buena; y la bondad peculiar del hombre consiste en ser imagen de Dios»*<sup>121</sup>. Contando la caída como acontecimiento, el mito adámico introduce la contingencia del mal radical, donde la inocencia aún es más radical y originaria. La propensión y la ocasión de caída dependen de la estructura de la libertad finita; la libertad hace posible el mal, no la libido del hombre; es un proceso de autosedución; el mal ya estaba ahí, nadie lo comienza realmente, forma parte del vínculo entre los hombres, es algo transmisible. Así, el hombre es malo en segundo grado, por seducción de otro más malo, porque pecar es ceder al imperio de otro. Y mientras que el hombre es un ser absuelto colectivamente, la realización plena de la humanidad está ligada a la redención de los cuerpos y del cosmos.

D) El mito del alma desterrada: tal incursión mítica cuenta cómo el alma se hizo humana siendo de origen divino, cómo se acopló al cuerpo, y cómo este acoplamiento inauguró la humanidad. En tal mito tasamos el

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 401.

descubrimiento del alma y el cuerpo; el cuerpo será la prisión del alma hasta que pague sus culpas, es un campo de deportación, lugar de castigo y de tentación y contaminación. En este caso, el castigo es la reencarnación misma. *«Esa correspondencia entre el infierno y el cuerpo es la clave para comprender la función del cuerpo. Ello explica que la expiación del alma en el cuerpo sea todo lo contrario de una purificación; el alma encarcelada se convierte en ese delincuente reincidente a quien el castigo vuelve a corromper; y entonces aparece la existencia como una reincidencia interminable»*<sup>122</sup>. El mal puede empezar porque en realidad está siempre ya presente y, paradójicamente, es algo que heredamos y empezamos –claro está, eligiéndolo.

Los mitos tienen algo que decimos siempre. Y Ricoeur decide colocarse en la perspectiva de uno de ellos para comprender los demás; se sitúa en el mito adámico, pues éste confirma lo esencial de los demás mitos: apuesta netamente judeocristiana, lo cual genera –al menos- múltiples interrogantes: ¿por qué un mito temporalmente posterior explica a mitos anteriores?, ¿por qué la apuesta por el judeo cristianismo?, ¿acaso la elección manifiesta una superioridad -tácitamente pensada- de esa vertiente religiosa?, ¿existe algún argumento de peso -amén del de autoridad- para que sea así?

Porque dios es santo, el hombre es culpable, y puesto que el hombre es culpable, dios es inocente. La antropología del mal no puede ni negar ni afirmar la génesis absoluta de él, integrada desde el origen por el mal [y aquí parece que una investigación filosófica sobre el mal radical se convierte en un discurso místico]. *«El mal no es exactamente algo que está fuera, en un cuerpo extraño y seductor, sino algo que se halla dentro, en una discrepancia íntima entre el yo y el yo, y cuya interpretación filosófica decisiva pertenece al orden ético. El alma entra en composición y se encarna antes de la caída... El alma entraña originariamente una multiplicidad dramática o polémica, dentro de la cual la afectividad no desempeña el papel de principio de mal, sino más bien de principio de labilidad o tentación»*<sup>123</sup>. Visto todo lo anterior es claro que hay una dimensión hiperética en el mito de la

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 484-485.

caída. Y, en síntesis, «el aporte esencial de Ricoeur en la **Simbólica del Mal** es la reflexión sobre los mitos, la confrontación con la gnosis, la consideración crítica de la visión moral del mundo»<sup>124</sup>.

## B) RICOEUR Y EL PSICOANÁLISIS COMO HERMENÉUTICA

No sin maliciosa maledicencia, recordemos una anécdota singular que atañe a este célebre filósofo. Dentro de los círculos lacanianos transita una peculiar y ampliamente difundida leyenda: según una consabida tradición oral, es unánimemente reconocido el hecho de que las tesis principales del libro de Ricoeur sobre Freud fueron "tomadas en préstamo" -por decir lo menos- de las enseñanzas de Lacan. Ricoeur, después de asistir regularmente al seminario de Lacan durante cinco años y publicar *De l'interprétation* sin mencionar el crédito que le correspondía al maestro, hizo que éste montara en cólera y le aplicara el recurso de la indiferencia y el ostracismo<sup>125</sup>.

Independientemente de la originalidad de este trabajo en particular, la lectura que realiza Ricoeur sobre la obra de Freud es de un tipo tan especial que -sin exagerar- podríamos asegurar que inauguró toda una época en la comprensión temática del psicoanálisis desde la perspectiva filosófico-hermenéutica. En primer término, su desciframiento de los índices interpretativos del psicoanálisis se finca en un procedimiento hermenéutico que hace de la *distancia* su concepto liminar. De hecho, «la noción de *distanciación en la hermenéutica proporciona la clave para mantener la alteridad del texto, estimulando la transformación crítica y reflexiva de los modos subjetivos de ser y conocer*»<sup>126</sup>. En la producción del texto mismo encontramos ya una distancia

<sup>124</sup> Mongin, O. **Paul Ricoeur**, p. 211.

<sup>125</sup> Cfr. Roudinesco, Elizabeth. **Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée**. París: Fayard, 1993, p. 423. Cabe resaltar que esta autora silencia el sedicente plagio de Ricoeur.

<sup>126</sup> Dicenso, James. **Hermeneutics and the Disclosure of Truth. A Study in the Work of Heidegger, Gadamer, and Ricoeur**. Charlottesville: University Press of Virginia, 1990, p. 138-139.

por la cual el texto se ve desligado de la intencionalidad propia del autor y de la inmediatez de los contextos histórico culturales: aquí el texto permea relaciones de mediación que exceden al escriba y a su medio. Pero un proceso de doble distanciamiento opera simultáneamente en el momento justo en que el texto mantiene una alteridad respecto al creador y el intérprete.

Para Ricoeur, el psicoanálisis se encuentra situado en un dilema frente a sus propios medios de expresión, pues queda implicado en diversos conflictos lingüísticos derivados de su utilización intensiva de estructuras simbólicas. Sin que se circunscriba estrictamente a los símbolos oníricos (sean o no éstos, en realidad, el prototipo del lenguaje indirecto), el psicoanálisis amplía sus propios límites y accede al campo interpretativo universal de los símbolos culturales y mitos religiosos, pretendiendo con ello transformarse progresivamente en una (y tal vez la) interpretación general de la cultura. Por eso, *«si el psicoanálisis entra en conflicto con toda otra interpretación global del fenómeno humano es precisamente porque constituye de jure una interpretación de la cultura»*<sup>127</sup>. Justamente el psicoanálisis representa hoy día eso: una exégesis del campo de la cultura desde una reduccionista y determinista perspectiva psíquica. Para Bengoa, el trabajo de Ricoeur en esta obra *«intenta completar la arqueología del sujeto desarrollada por Freud mediante una teleología del mismo inspirada en la Fenomenología del espíritu de Hegel»*<sup>128</sup>.

Es imperativo definir adecuada y claramente las bases terminológicas y conceptuales del trabajo de Ricoeur. En el sentido en que él la utiliza, la hermenéutica es la *«teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto»*<sup>129</sup>, definición que hallamos ya en su texto sobre el mal y la culpa. Y como toda hermenéutica lo es de un complejo de

<sup>127</sup> Ricoeur, Paul. **Freud y su interpretación de la cultura**. México: Siglo XXI, 1985, p. 2.

<sup>128</sup> Bengoa Ruiz de Azúa, Javier. **De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea**. Barcelona: Editorial Herder, 1992, p. 86.

<sup>129</sup> Ricoeur, Paul. **Freud y su interpretación de la cultura**, p. 11.

símbolos, en la base de los principios reguladores se encontrará la noción de lo simbólico. Desde la perspectiva de nuestro autor, el símbolo es una «expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación»<sup>130</sup>, siendo que la interpretación es aquel «trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos»<sup>131</sup>. Es por ello que al símbolo no se le conoce, ni se le explica: se le comprende. Y destaquemos que Ricoeur, a diferencia de otros teóricos, nunca contrapone comprensión y explicación, sino que «insiste en una relación dialéctica entre ellos»<sup>132</sup>, esto es, ambos rubros son tan inevitable como ampliamente complementarios.

No tenemos más que constatar la existencia de expresiones unívocas y multívocas para percatarnos de que la distancia entre ambas es la que crea el problema hermenéutico, problema que aparece ante la mirada atenta del descifrador de evidencias y obviedades como inextricablemente ligado a la función simbólica. ¿Qué es ésta? La respuesta es sencilla: «querer decir otra cosa que lo que se dice: he ahí la función simbólica»<sup>133</sup>. Lo que desarrollará el filósofo francés es una epistemología del símbolo que primeramente descubrirá que las zonas de emergencia de los símbolos se encuentran en tres ámbitos diversamente especificados: en la religión -bajo el ropaje del lenguaje de lo sagrado, de teofanías y hierofanías-, en los sueños -así como consecuentemente en el lenguaje de lo onírico en general-, y finalmente en el terreno de la imaginación y creación poéticas; es decir, en pocas palabras, los ejes rectores de los procesos de la simbolización los encontramos en el cosmos, el deseo, y la imaginación. Este es precisamente un proyecto filosófico que Ricoeur despliega a lo largo de su vasta obra: ya había explorado en la simbólica del mal el primer ámbito; en esta obra aborda el segundo campo temático; y en *Temps et récit* se aproximará al tercero. Y lo interesante es que el punto de conexión entre el anterior análisis del mal

<sup>130</sup> Ricoeur, Paul. *Op. cit.*, p. 12.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p.12.

<sup>132</sup> Aylesworth, Gary E. "Dialogue, Text, Narrative: Confronting Gadamer and Ricoeur". En Silverman, Hugh H. *Continental Philosophy IV. Gadamer and Hermeneutics*. New York: Routledge, 1991. p. 66.

<sup>133</sup> Ricoeur, Paul. *Freud y su interpretación de la cultura*, p. 14.

y el balance presente del psicoanálisis radica indiscutiblemente en la temática de la culpabilidad: *«la cuestión del mal resurge doblemente gracias a De P'interpretation, la reflexión sobre Freud que acompaña a una interrogación sobre la culpabilidad, y al acompañamiento prolongado con la teología protestante de la esperanza marcada por la figura de Moltmann: ésta se impone como una réplica mejor que el discurso filosófico a la degeneración del mal»*<sup>134</sup>. Frente a estas realidades inmediatas, se requiere trazar una delimitación: *«hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpretación»*<sup>135</sup>. Y, de hecho, están hasta tal punto imbricados de manera necesaria el símbolo y la hermenéutica que *«no hay símbolo sin principio de interpretación»*<sup>136</sup>. De hecho, la hermenéutica de Ricoeur plantea *«la necesidad de que toda comprensión sea mediada por una interpretación»*<sup>137</sup>. Desciframiento, criptoanálisis, he ahí la descripción ajustada de la tarea del intérprete de los símbolos, quien se inscribirá inminentemente en cualquiera de las dos tradiciones hermenéuticas principales: a) bien sea en la de Aristóteles, quien maneja a la interpretación como una función de significación, b) o bien en la bíblica, para la cual la interpretación es ciencia de las reglas de la exégesis (o interpretación particular de un texto); sencillamente notemos que aquí la referencia a una autoridad es capital e indispensable. Habiendo entendido a la *«hermenéutica como la ciencia de las reglas exegéticas y la exégesis como interpretación de un texto particular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto»*<sup>138</sup>, Ricoeur pasa a corroborar que la hermenéutica se encuentra movida por esta doble motivación: la permanente voluntad de sospecha y la irrefragable voluntad de escucha. De aquí naturalmente se desprenden dos corrientes opuestas: a) aquella que concibe a la hermenéutica como restauración del sentido y b) aquella que la ejerce en los términos esbozados por la escuela de la sospecha. *«A la interpretación como restauración*

<sup>134</sup> Mongin, O. **Paul Ricoeur**, p. 206.

<sup>135</sup> Ricoeur, Paul. **Freud y su interpretación de la cultura**, p. 19-20.

<sup>136</sup> Ricoeur, Paul. **Op. cit.**, p. 20.

<sup>137</sup> Bengoa Ruiz de Azúa, Javier. **De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea**, p. 114.

<sup>138</sup> Ricoeur, Paul. **Freud y su interpretación de la cultura**, p. 27.

*del sentido opondremos globalmente la interpretación según... la escuela de la sospecha»*<sup>139</sup>. Nos vemos obligados entonces a ampliar el concepto de hermenéutica más allá del mero análisis de las expresiones de doble sentido, aceptando la instancia reductiva del freudismo. En él, símbolos y lenguaje ocultan más que manifiestan. Por eso, *«actualmente estamos divididos por dos grandes estilos de interpretación. Uno es el estilo de la sospecha, el estilo desmitificador: tal es el caso de las hermenéuticas nacidas en el siglo XIX bajo la influencia de Marx, Nietzsche y Freud, que son los tres grandes maestros de la hermenéutica moderna»*<sup>140</sup>.

En contra de esta hermenéutica "reductiva" de Marx, Nietzsche y, sobre todo, Freud, el otro estilo hermenéutico hasta ahora desarrollado por Ricoeur podía ser calificado de "remitificador", atento a la palabra que encierra el símbolo, a la escucha de su mensaje, que es dirigido como una proclama incitante a una rica promoción de sentido. Una hermenéutica de la "escucha" que no sospecha sino que atiende paciente a los materiales que se le ofrecen, nacida -ante todo- como un movimiento de reflujo de la importante influencia de Husserl. El reto de Ricoeur será en este caso afrontar la relación y la dinámica entre ambos estilos hermenéuticos. Y dado que se introduce así una polaridad entre ellos, tras el reconocimiento de que los símbolos pueden ser reveladores como enmascaradores, la doble significación introducirá la categorización dialéctica de la conciencia.

Elemento clave en la obra de nuestro autor es la introducción de esta doble significación del simbolismo. Los mismos símbolos son portadores de dos dimensiones: la regresiva y la progresiva. Exigen, en consecuencia, una doble lectura: una hermenéutica de reducción y una hermenéutica de promoción de sentido. Por este motivo, Ricoeur reconoce explícitamente que ambas hermenéuticas son legítimas cada una en su rango.

Sea como sea, una tradición trabaja en la perspectiva de la recolección

<sup>139</sup> Ricoeur, P. **Op. cit.**, p. 32.

<sup>140</sup> Ricoeur, Paul. **Cahiers Internationales de Symbolisme**, no. 1, 1963, p. 165, citado por Maceiras Fafán, M y Trebolle Barrera, J. **La hermenéutica contemporánea**. Bogotá: Cincel/Kapelusz. 1990. p. 130.

del sentido, mientras que la otra insiste en la reducción de las mentiras e ilusiones de la conciencia (esto es, su misión en el campo de lo teórico se reduce al ejercicio de la desmitificación, el desenmascaramiento). Como es sabido, entre esos tres maestros del pensar que ha producido esta tendencia (Marx, Freud, Nietzsche) existe un fondo de común significación y una intención equiparable: describir y abordar primordialmente a la conciencia como una conciencia falsa. *«A partir de ellos, la comprensión es hermenéutica: buscar el sentido, en lo sucesivo, ya no es deletrear la conciencia del sentido, sino descifrar sus expresiones»*<sup>141</sup>. Una categoría que ha sido fundamental para el trabajo de estos pensadores es que la base de la conciencia es la relación entre lo oculto-mostrado o lo simulado-manifiesto. Concurrentemente, los tres creían en una ciencia mediata del sentido. *«En el fondo, la genealogía de la moral en el sentido de Nietzsche, la teoría de las ideologías en el sentido de Marx, y la teoría de los ideales en el sentido de Freud representan tres procedimientos convergentes de la demitificación»*<sup>142</sup>.

Y lo que había ya destacado en **Finitud y culpabilidad** lo reitera aquí: *«El aspecto puramente semántico es sólo el aspecto más abstracto del símbolo. Las expresiones lingüísticas están incorporadas no sólo a ritos y emociones, sino a mitos, grandes relatos que tratan del principio y fin del mal»*<sup>143</sup>. La opacidad del símbolo trae como consecuencia ineluctable su equívocidad<sup>144</sup>; pero no sólo ello: *«no hay mito sin exégesis, pero no hay exégesis sin impugnación»*<sup>145</sup>. El lenguaje simbólico reclama reflexión y la indigencia de la reflexión reclama interpretación.

<sup>141</sup> Ricoeur, Paul. **Freud y su interpretación de la cultura**, p. 33.

<sup>142</sup> Ricoeur, P. **Op. cit.**, p. 34.

<sup>143</sup> **Ibid.**, p. 37.

<sup>144</sup> «Entre el significado literal y el figurativo, el literal es el que primariamente apunta hacia la multivocidad del símbolo. Además, los símbolos poseen una doble estructura de significado literal y multivocal, que Ricoeur caracteriza como el "símbolo que da origen al pensamiento". La semántica profunda o la hermenéutica de la sospecha se convierte para él en un método de reflexión concreta por medio del cual pasamos de la inmediatez del significado literal de un símbolo a otros significados que constituyen su excedente de significado». Ulin, Robert C. **Antropología y teoría social**. México: Siglo XXI Editores, 1990, p. 159.

<sup>145</sup> Ricoeur, Paul. **Freud y su interpretación de la cultura**, p. 40.

LA ESTRUCTURA DEL DISCURSO PSICOANALÍTICO. Reside en esta doctrina un discurso mixto: por un lado, se trata de una energética (cuyo dominio es el conflicto de fuerzas), por el otro, es una hermenéutica (y, por ende, su alcance se limita a las relaciones de sentido). Este discurso mixto –y en cierto modo contradictorio– constituye la razón de ser del psicoanálisis. Así que la propia teoría psicoanalítica manifiesta en su orden una bifurcación, una división que él mismo había ubicado como fundamental en todo ser humano: para el psicoanálisis el sujeto se encuentra radical e inevitablemente escindido entre la luz y su sombra, la conciencia y su trasfondo, el inconsciente. De tal suerte que pudiera aseverarse que el psicoanálisis está tan duplicado y dividido como lo está el hombre; lo habitan dos personajes: el rudo cientificista (mecanicista, neurologista, fisiologista, en suma, positivista) y el taimado hermeneuta (espiritualista, idealista, culturalista).

Como señalábaros, el psicoanálisis, además de una energética, puede entenderse como una hermenéutica o exégesis del sentido aparente que se explica por el recurso a lo latente. *«La energética pasa por una hermenéutica y la hermenéutica descubre una energética ... la posición del deseo se revela en y por un proceso de simbolización»*<sup>146</sup>. Freud interpreta el símbolo a través de una reducción, lo que conduce a Ricoeur a replantear el concepto freudiano de interpretación a lo largo de su obra posterior. Es así como se introduce un nuevo estilo hermenéutico (pero que ciertamente ya se encuentra prefigurado en Nietzsche). En el psicoanálisis freudiano lo manifiesto se explica por lo oculto: mitos y símbolos son considerados como fruto de representaciones inconscientes; simplemente expresado, el trabajo del analista se encamina a reducir el relato onírico o los mitos colectivos a otro lenguaje más inteligible y coherente en términos de conciencia. Para el hermeneuta galo, *«el psicoanálisis es de esbo a rabo interpretación»*<sup>147</sup>, lo cual implica que necesariamente el problema hermenéutico será vital en su desarrollo y su propia comprensión. De hecho, las grandes pugnas a lo largo de la historia del psicoanálisis (sus desertiones y la proliferación de

<sup>146</sup> Ibid., p. 60.

<sup>147</sup> Ibid., p. 61.

escuelas rivales) han sido originadas por el desacuerdo existente en los principios claves para la correcta intelección hermenéutica del hombre y su cultura<sup>148</sup>. Y asegura Ricoeur que *«puede ser que en la posición misma del deseo resida a la vez la posibilidad de pasar de la fuerza al lenguaje, pero también la imposibilidad de reasumir o integrar totalmente la fuerza en el lenguaje»*<sup>149</sup>. Más aún, *«la libido es el primer concepto que puede llamarse energético sin ser anatómico»*<sup>151</sup>.

Los avances intelectuales más sólidos del psicoanálisis en lo que se refiere al aspecto hermenéutico se encuentran, ante todo, en su interpretación de los sueños, cuyas claves rectoras y principios básicos son:

- La comprensión del sueño se lleva a cabo en términos de realización o cumplimiento de un deseo (anhelo, aspiración)
- la consideración de que el sueño tiene un sentido, por lo cual todos los sueños podrán ser interpretados
- la asimilación del sentido a un texto

Dice Ricoeur que *«por pertenecer al discurso, el sueño descubre el síntoma como sentido y nos permite coordinar lo normal y lo patológico en una... semiología general»*<sup>152</sup>. Visto con detenimiento el fenómeno onírico desde la perspectiva freudiana, es fácil apreciar que existe una estructura mixta de la interpretación: a) un movimiento de lo manifiesto a lo latente, lo cual es equivalente a un movimiento de traslación del origen del sentido hacia otro lugar, una transposición del deseo en imágenes en el sueño; b) una explicación de los mecanismos del trabajo del sueño tales como la represión, la censura, la

<sup>148</sup> Recordemos simplemente que las grandes divergencias entre Freud y Jung se producen justamente en la negativa de Jung a seguir considerando a la libido -término que él mismo había acuñado en su versión psicoanalítica- como fuente de la que emanaba toda la conflictiva psíquica. Cfr. Ellenberger, Henri F. **El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica**. Madrid: Gredos. 1976. p. 784-786.

<sup>149</sup> Ricoeur, Paul. **Freud y su interpretación de la cultura**. p. 62.

<sup>150</sup> Ricoeur, Paul. **Op. cit.**, p. 75.

<sup>151</sup> **Ibid.** p. 75.

<sup>152</sup> **Ibid.**, p. 80.

condensación, el desplazamiento, y la sobredeterminación. Este recorrido nos llevará a concluir que *«el trabajo del sueño es lo contrario del trabajo de desciframiento que realiza el analista»*<sup>153</sup>; entonces la tarea privativa del psicoanalista será la minuciosa reconstrucción de los sentidos perdidos en la penumbra de la infinitud de lo inconsciente. Por su parte, *«la preferencia concedida a la figuración en el trabajo del sueño tiene para Freud el valor de una reviviscencia alucinatoria de una escena primitiva que ha pertenecido realmente a la percepción»*<sup>154</sup>. Y la dinámica de esa inexistente escena primitiva revela que *«el lugar del inconsciente [figura] como el símbolo del “fuera del tiempo”»*<sup>155</sup>, apartado de lo que "realmente" aconteció.

Llegados a este punto, se manifiesta aquí una fusión de dos puntos de vista: el de la fuerza y el del sentido, esto es, el discurso energético y el discurso del sentido. Desde la visión panorámica del punto de vista tópico, el inconsciente aparece como sustantivo, como un sistema inconsciente. Desde la perspectiva ciertamente más reducida del punto de vista no tópico el inconsciente figura como adjetivo, como cualidad inconsciente. Desde el punto de apreciación más radical y general de la teoría psicoanalítica, *«la conciencia es algo que acontece en el inconsciente»*<sup>156</sup>, es su exceso o su defecto; es aquello que se configura cuando no ocurre lo inconsciente. Por su parte, *«lo inconsciente es el modo de ser de lo que, habiendo sido reprimido, no quedó suprimido ni aniquilado. Ser excluido de la conciencia y devenir-consciente resulta según eso dos vicisitudes correlativas e inversas, inscritas en una perspectiva que no puede decirse tópica, puesto que una barrera decide la exclusión de... o el acceso de... la conciencia: esa manera es la que constituye la tópica»*<sup>157</sup>. Todavía más, lo verdaderamente trascendental de esta conceptualización es que *«ser consciente y ser inconsciente son caracteres secundarios: lo único que cuenta son las relaciones que los actos psíquicos mantienen con las pulsiones y sus metas en función de su enlace y de su pertenencia al sistema psíquico*

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>157</sup> *Idem.*

*al que se ha subordinado»*<sup>158</sup>. La cuestión de la conciencia es la cuestión del devenir consciente lo que coincide con la supresión de resistencias. De esta manera, lo que se está prefigurando es una toma de postura inédita: la renuncia a trabajar a esta problemática como si fuera una cuestión o una problemática de conciencia; antes bien, se trata de lo inconsciente, de pulsiones, de afectos que no atraviesan la conciencia. Con introducción de la noción capital de la pulsión, la tópica se convierte en económica. Y es justo el punto de vista económico el que se expresará en la prevalencia del concepto de fin sobre el de objeto. En lo sucesivo, el objeto se definirá en función del fin (y no viceversa). La formación de ideales procede por desplazamiento del narcisismo, por ese enclaustramiento de la psique sobre sí misma, sin atención a los objetos externos. La sublimación para Freud constituye uno de los diversos destinos pulsionales, es un proceso relativo a la pulsión; en cambio, la idealización es un proceso relativo al objeto. Y Freud concibe a la sublimación como aquella salida que permite satisfacer las exigencias del yo sin que necesariamente tenga que generar represión.

Una de las vías para la intelección correcta del fenómeno de la conceptualización de las pulsiones lo presenta el esquema de identificación narcisista con el objeto (en el que se produce la sustitución del amor objetal por la identificación) en la melancolía. [Cabe destacar que la aflicción no es la melancolía]. Y para que se dé este proceso identificatorio se requiere de dos condiciones estrechamente ligadas: a) una regresión al narcisismo primitivo. b) y la ambivalencia amor/odio en el objeto amado (que se puede entender como una segunda regresión a la fase sádica). El ego **no** es el sujeto; por su parte, la pulsión es una relación previa a la instalación del nexo sujeto/objeto. *«La tópica es ese lugar no anatómico sino psíquico, que debe introducirse en la teoría psicoanalítica como la condición de posibilidad para todos los “destinos de pulsiones”; en el mercado de las inversiones e donde se intercambian pulsiones del yo y pulsiones de objetos»*<sup>159</sup>.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 106

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 117.

afecto → presentación → representación (idea de la pulsión)

La pulsión misma presenta, expresa el cuerpo en el alma en el plano psíquico. Todos los destinos de pulsión son destinos de presentaciones psíquicas de pulsión. Así, *«lo económico y lo hermenéutico vienen a coincidir en esta idea de expresión psíquica. de presentación psíquica; el abismo entre los dos modos del discurso psicoanalítico, aparentemente insuperable al nivel de la Interpretación de los sueños parece desvanecerse en los escritos de Metapsicología»*<sup>160</sup>. En el pensamiento de Freud -siguiendo el recorrido histórico de Ricoeur- se manifiesta una patente predilección -por parte de Freud- de los modelos energético-económicos de la psique. De este modo, *«la teoría del inconsciente parece inclinarse hacia una economía pura, ya no es el destino de la representación, en una historia del sentido, lo que conduce el juego; la representación parece reducirse a ser punto de anclaje de los verdaderos procesos, que son los económicos, esquematizados de algún modo por Freud en el juego reglamentado de la inversión»*<sup>161</sup>. Del mismo modo, las categorías que presiden la consideración teórica del inconsciente exteriorizan una fuerte y modélico influjo de las categorías de las ciencias de su tiempo (especialmente las físicas y biológicas). *«Las características del inconsciente ya enumeradas llevan todas la marca de lo no-significante: si no hay en este sistema negación ni duda, como tampoco ningún grado de certidumbre es porque las pulsiones coexisten sin relación significativa. Si predomina el proceso primario, es porque las inversiones son más móviles, y más fáciles los desplazamientos y condensaciones»*<sup>162</sup>. Por todo esto, el mismo carácter irreductible del afecto impide que el lenguaje de la fuerza pueda reducirse al lenguaje del sentido, de tal modo que *«la tópic y su ingenuidad naturalista se adecuan a la esencia misma del deseo como “indestructible” e “inmortal”, o sea, como algo siempre previo al lenguaje y a la cultura»*<sup>163</sup>.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 130.

## B) *Hermenéutica y canibalismo*

La discusión hermenéutica del canibalismo azteca ha sido desplegada principalmente por Peggy Reeves Sanday, en su libro *Divine Hunger. Cannibalism as a Cultural System*<sup>164</sup>. La exploración de Sanday sobre el canibalismo azteca constituye un modelo típico de aproximación hermenéutica, razón por la cual -amén de que existen pocos trabajos de antropología hermenéutica que aborden un tema tan específico, siendo que la mayoría de ellos se formulan con base en generalidades- decidimos escudriñar su poder explicativo, su validez y pertinencia, así como las alternativas que ofrecen otros modelos rivales. El objetivo último de Sanday es explicar adecuada y plenamente el fenómeno general del canibalismo a partir de un análisis tan pura como enteramente simbólico, dimensión que -desde su muy peculiar punto de vista- permanece todavía como el gran ausente en los discursos antropológicos. En términos del materialismo cultural, se trata entonces de ensayar una exégesis enteramente *emic* del tópico; es decir, únicamente se plantea la cuestión desde el punto de vista del participante, del nativo, lo cual torna la comprensión del fenómeno radicalmente subjetiva [o, más aún, transubjetiva en la medida en que se parte de la tesis de la existencia de símbolos universales presentes en la práctica homofágica], y no desde una supuesta objetividad externa, sedicentemente científica<sup>165</sup>. Adicionalmente hemos de dudar (por lo menos) de la viabilidad de los recursos fenomenológicos y hermenéuticos para una exploración completa y pertinente de los problemas que suscita la presencia del canibalismo en diversas culturas. Y esto porque a la fenomenología le está impedida -casi podría decirse que vedada- la crítica de la ilusión de las apariencias, del mito, pues se presenta a sí misma como la ciencia de las apariencias<sup>166</sup>.

<sup>164</sup> Sanday, Peggy Reeves. **El canibalismo como sistema cultural**. Barcelona: Editorial Lerna, 1987. El original inglés de este libro fue publicado en Cambridge en 1986.

<sup>165</sup> Marvin Harris en todos sus estudios ha destacado las debilidades y equívocos de los enfoques *emic* de la cultura. Ver la bibliografía de Harris al final.

<sup>166</sup> Ricoeur, Paul. **Finitud y culpabilidad**. p. 404.

¿Cabría tomar entonces distancia crítica de la fenomenología?

Peggy Sanday Reeves –quien es profesora e investigadora de antropología en la Universidad de Pennsylvania- en su decurso analítico intenta asimilar y superar las escuelas litigantes en la polémica sobre el canibalismo, entre las que descuellan el materialismo (Harris, Harner) y el culturalismo (Sahlins), interconectando tales interpretaciones con conceptos y tramas teóricas derivadas de los campos del psicoanálisis, la filosofía (sobre todo la vertiente hermenéutica de Ricoeur) y la antropología simbólica.

Esta obra se presenta a sí misma como una extensa y meditada crítica de las explicaciones antropológicas del canibalismo en virtud de su notoria insuficiencia para explicar el fenómeno de la ingesta de carne humana. El canibalismo –apreciado desde una perspectiva de mayores alcances, y no restringiéndolo a una sola de sus facetas- se articula dentro de la comprensión del mundo, la vida, la muerte, el renacer, las entidades sobre naturales, y funge como un constructo básico de la vida social, religiosa y cultural de los pueblos que lo practican. Se trata, en suma, de una visión holística y de largo alcance sobre el tópico que introduce una complejidad radical en la mirada atenta del investigador, lo cual le permite penetrar en un tan rico como maravilloso mundo de significados, símbolos, señales, signos y vivencias, así como en valores morales, sociales y religiosos, expresiones emotivas y concepciones francamente existenciales.

Como admite Sanday, hay que reconocer sin ambages que el canibalismo no es un fenómeno unitario (lo cual ciertamente suena a una verdad de Perogrullo). Y esto es a tal grado así que es factible encontrar evidencias incuestionables: en algunos lugares la práctica androfágica es reputada mala y en otros se incorpora a los ciclos del ritual, esto es, se articula inescindiblemente al mundo cultural, a la cosmovisión de un pueblo. Por eso, la pregunta que abre el trabajo es porqué algunas culturas rechazan por mala la práctica canibal, mientras que en otras se le incorpora el ciclo ritual. En todo caso, en las sociedades que lo practican, el

canibalismo se integra por completo y de manera inescindible con la visión del mundo y los rasgos genéricos de un pueblo.

En efecto, el canibalismo se incorpora a la *Weltanschauung* de un pueblo de forma tal que sirve como normatividad, como un rígido código ético-político, teniendo éste primacía sobre la dimensión tecnoeconómica [tesis de Sanday que es, como mínimo, más que discutible]. Y dado que el canibalismo no es un fenómeno unitario, tratar de apreciarlo como unidad ha traído como consecuencia extrapolaciones ilícitas en su intento de explicación. Hay que buscar una solución a ese callejón sin salida de la antropología tradicional, para lo cual se debe tener en mente la superación de las interpretaciones psicógenas, materialistas y culturalistas del canibalismo. Sin embargo, la autora asegura que no pueden ignorarse las fuerzas materiales<sup>167</sup> [aunque a lo largo de todo su estudio Sanday lo haga efectivamente, lo cual muestra que no basta con las buenas intenciones y las declaraciones programáticas para construir un discurso antropológico coherente].

*«El canibalismo ritual expresa las estructuras ontológicas del estar-en-el-mundo en términos de cómo los humanos entienden las fuerzas de la vida y la muerte y utilizan esa comprensión para controlar las fuerzas vitales que se consideran necesarias para la reproducción social... El canibalismo ritual forma parte de un sistema de símbolos que afirma la conciencia social e individual mediante la transformación de la energía psicológica potencial en canales sociales mediante el mecanismo de la identificación... Los rituales del canibalismo condensan y expresan una ontología, aportan un modelo para la individualización y controlan emociones violentas. En esos rituales el cuerpo humano es el medio para un marco conceptual, para una ontología de base psicológica que regula y regenera categorías sociales, psicológicas y, a veces, cosmológicas. Los símbolos rituales de base somática del canibalismo sellan el orden psíquico y social en actos rituales que transforman la energía psíquica potencial, formulan la conciencia de sí y la conciencia social y, en algunos casos, transmiten esencia ritual a categorías sociales»<sup>168</sup>.* Desde esta

---

<sup>167</sup> Curiosamente destaca que «no pueden ignorarse las fuerzas materiales... [pero] la explicación materialista es insuficiente». Sanday, Peggy Reeves. **El canibalismo como sistema cultural**. Barcelona: Editorial Lerna, 1987, p. 9.

<sup>168</sup> Sanday, Peggy Reeves. **El canibalismo como sistema cultural**. Barcelona: Editorial Lerna.

óptica, cualquier evento cultural es expresión de ese prístino ser-en-el-mundo, lo cual dificulta en grado sumo la detección de las diferencias locales en la práctica caníbal. Si aceptamos el punto de vista de la autora, plañideramente clausuramos toda posibilidad de comprender porqué en ocasiones se practica el canibalismo y porqué algunas culturas lo omiten por completo. Este enfoque hermenéutico es deudor de -y se encuentra directamente regido por- la analítica de lo simbólico [específicamente, de los símbolos primarios del mal: a saber, mancha, pecado y culpa] que ensaya Ricoeur en la simbólica del mal<sup>169</sup>. Y en este caso, priverá el campo representacional del canibalismo sobre los demás. El problema que resta es que el canibalismo es un evento que no es esencialmente simbólico sino primariamente material, práctico. Que haya toda una construcción simbólica que le acompañe siempre, es cierto; pero mientras (en todos los casos) los símbolos varían, la ingesta de carne humana permanece una y la misma.

Para Sanday, determinados símbolos y mitos suponen el canibalismo; esto es, lo invariante, lo genérico son las construcciones simbólicas -una suerte de arquetipos colectivos- que dan lugar a las prácticas antropofágicas. Y aquí entran en escena la teoría de las pulsiones de Freud, la comprensión del poder de los símbolos para canalizar la energía psíquica potencial, y el poder social de los símbolos puesto en la palestra de las discusiones por la antropología simbólica. Una abigarrada mezcla de todo ello y tenemos refulgente la versión de Sanday. En ella, las consideraciones ontológicas tienen preeminencia -y, por lo tanto, deben preceder epistémica, temporal y realmente- a las preocupaciones utilitarias de las visiones materialistas, que serán en todos los casos reputadas como extremadamente reduccionistas.

Acepta Sanday que su enfoque general se halla ya prefigurado y, por lo tanto, *«está guiado por el análisis que hace Ricoeur de los símbolos primarios del mal*

---

1987, p. 9, 10-11.

<sup>169</sup> Ricoeur, Paul. **Finitud y culpabilidad**. Buenos Aires: Taurus Ediciones, 1991. libro segundo, primera parte.

en su obra *The Symbolism of Evil*<sup>170</sup>. Y esto influye en su enfoque en la medida en que si Ricoeur arguye que los símbolos dan lugar al pensamiento, Sanday admite que determinados símbolos y mitos suponen al canibalismo, por lo que su descripción será imprescindible; aquí tenemos en su puereza el método argumentativo de Sanday: supone que hay una preminencia ontológica de la simbólica, si acaso la defiende recurriendo a Ricoeur, mas no hay una argumentación que por lo menos sea convincente. Hay oposiciones simbólicas en la práctica caníbal; y hay mitos que regulan transforman o finalizan la práctica caníbal. Como ha señalado la crítica a las interpretaciones simbólicas, que podamos encontrar oposiciones en cualquier símbolo, en cualquier mito, no significa que tales oposiciones les sean consustanciales: si acaso encontramos en el discurso lo que teóricamente buscamos. *«Mi aproximación consiste en utilizar el método comparativo y buscar generalizaciones. Me importa tanto el explicar la práctica caníbal como explorar su significado cultural ... deduzco determinadas pautas en base a la lectura de los detalles etnográficos en diálogo con la teoría»*<sup>171</sup>. Con respecto a esta declaración cabe mencionar que lo comparativo del método de Sanday es que impone las conclusiones de sus elucidaciones teóricas al material etnográfico con el que trabaja: ahí está lo comparativo; partimos de una tesis y encontramos sus efectos en todos los datos empíricos con los que contamos. Al menos –como lo destacamos en su momento– Ricoeur está consciente de que su método es (en alguna medida) apriorístico.

Para Sanday, dentro de las explicaciones sobre el canibalismo han destacado tres programas de investigación: el psicógeno, el materialista y el hermenéutico. La estrategia psicógena –representada fundamentalmente por la obra de Eli Sagan– intenta comprender al canibalismo en términos de la satisfacción de diversas necesidades psicosexuales. Los materialistas (comandados por autores tales como Marvin Harris y Michael Harner) derivan la práctica homofágica de funciones utilitarias y adaptativas: el hombre al padecer hambruna o deficiencia proteínica, como recurso final tiene la posibilidad de elegir la ingesta de carne humana. El modelo

---

<sup>170</sup> Sanday, P. R. *El canibalismo como sistema cultural*, p. 9.

<sup>171</sup> Sanday, P. *Op. cit.*, p. 10.

hermenéutico –esto es, Sanday y hasta cierto punto el culturalismo de Sahlins- trata de entender al canibalismo enmarcándolo en una lógica cultural de la vida, la muerte y la reproducción, lógica que es a todas luces extremadamente mentalista. Al ser un fenómeno de múltiples dimensiones, el canibalismo varía tanto respecto al significado como al contenido cultural, en la medida en que es un vehículo para difusión de mensajes sobre el mantenimiento, regeneración y fundación del orden cultural. Y a pesar de que estadísticamente se pueda considerar que el canibalismo está vinculado al hambre, la inversa no es certera. Por ello Sanday considera que *«la complejidad del canibalismo como práctica cultural significa que el reducirlo a una variante dicotómica lo priva de todo contenido cultural»*<sup>172</sup>, razón por la cual desprecia los resultados de los programas rivales, sobre todo de las hipótesis materialistas concernientes a la antropofagia.

Debemos destacar que Sanday comete un error al equiparar la posición de Harner con la de Harris [esto lo avizoraremos más adelante al revisar sus opiniones al respecto]; y señala que sus hipótesis *«se centran en el hambre y la insuficiencia de proteínas»*<sup>173</sup>, lo cual sin duda es una grosera simplificación. Es decir, argumenta sencillamente ensayando una caricatura de sus adversarios para facilitar la crítica.

Hay seis pautas en la práctica antropofágica:

- «1. Se menciona con frecuencia el canibalismo por hambre.
2. El canibalismo puede estar motivado por la competición entre grupos y por el deseo de vengar a alguien que ha muerto en combate
3. El canibalismo mortuorio forma parte de la regeneración de sustancias fértiles necesarias para reproducir generaciones futuras y mantener vínculos con los antepasados
4. El canibalismo es una referencia comportamental de un código mítico para la sociedad y, junto con otras categorías sociales y cosmológicas, es una condición para el mantenimiento y la reproducción del orden social
5. El canibalismo es un símbolo del mal en la socialización de las personas

---

<sup>172</sup> Op. cit. p. 24.

<sup>173</sup> Op. cit. p. 34.

**ESTA TESIS NO SALE  
DE LA BIBLIOTECA**

6. *El canibalismo forma parte de la construcción cultural de la identidad personal*<sup>174</sup>.

Como podemos apreciar, dadas estas características, lo que menos importa es qué se lleva a cabo, qué prácticas se desenvuelven: lo trascendental es lo que piensan los nativos al respecto; es decir, en términos de Harris, encontramos un sesgo radicalmente *emic*. Y por ello las claves de dilucidación de las actividades canibalísticas no estarán jamás en las prácticas efectivas de las culturas sino en sus mitos y relatos cósmicos, en su religión, en su ideología, vale decir, en el nivel de la superestructura.

La relación fácilmente perceptible entre la insuficiencia de alimentos y el canibalismo le lleva a la sugerencia de que –al igual que el control masculino de los cuerpos femeninos– el canibalismo es un componente de la estrategia hegemónica desarrollada como reacción frente a la percepción del control de fuerzas naturales o políticas. Y, sin duda, para Sanday es imposible separar esta estrategia del universo simbólico mediante el cual cualquier pueblo externa su autoconciencia en lo referente a su existencia, así como de las estrategias respecto a la regeneración, reproducción y dominación sociales. Por ello, más que una simple e inmediata reacción a las condiciones externas, el canibalismo aparece como un símbolo tangible que forma parte de *«un sistema de símbolos y actos rituales que muestra la conciencia en la formulación del orden social y reproduce la conciencia en la dominación y control rituales del “otro” social. Cuando la dominación y el control están subordinados a la acomodación y la integración, sin embargo, el canibalismo está ausente, con independencia de cuál sea la disponibilidad de alimentos»*<sup>175</sup>.

El canibalismo puede ser social o antisocial dependiendo si está dentro o fuera del control de las decisiones de grupo. Y por esto, la teoría de la procreación y la concepción son esenciales para comprender al canibalismo como un fenómeno cultural, pues éste es un símbolo central para el pensamiento sobre el mal, al cual las grandes narrativas del origen

---

<sup>174</sup> Op. cit. p. 48.

<sup>175</sup> Op. cit. p. 49.

del mundo están ligadas –tesis que ya hemos revisado en Ricoeur. Es necesario conceptuar al canibalismo como un sistema cultural en el que un orden simbólico y ritual aporta modelos de y para el comportamiento; siendo así, el canibalismo ritual tiene –dentro de sus múltiples propósitos– facilitar el flujo de sustancias y de poder generadores de vida, expresar la unidad social y programar las reacciones psicológicas. Como sistema para procesar información culturalmente codificada, el canibalismo está fundado en las conceptualizaciones de aquello que es innato en los humanos, los animales y el mundo no humano –o naturaleza. Tales conceptualizaciones forman las estructuras ontológicas originarias del ser-en-el-mundo merced a las cuales los humanos inventan y reproducen tanto la sociedad como el yo. Tales estructuras ontológicas del ser-en-el-mundo son los mitos, los símbolos y los rituales por medio de los cuales un pueblo es capaz de explorar su relación con el mundo externo, con otros seres similares a él y con su propio ser.

*«Tanto si es un símbolo del mal como si es practicado realmente, el canibalismo ritual expresa una afirmación acerca de las fuentes de la vida y la muerte y sugiere cómo esas fuerzas han de ser controladas y dominadas por los humanos en la perpetuación de la vida social y biológica... Incluso cuando es un símbolo del mal, el canibalismo se refiere al control y a la reproducción ya que, al proporcionar un mapa de lo impensable, la gente afirma aquello que se espera en la socialización de nuevas generaciones»<sup>176</sup>. Y con cierta sorpresa encontramos que no importa quién es víctima propicia de los arrebatos canibalísticos, ni importa el hecho de que casi siempre el ritual canibalístico se lleve a cabo teniendo como participantes proclives a ser engullidos a individuos grupos pertenecientes a clases bajas; no, nada de eso importa: lo fundamental es cómo se expresan las necesidades de acción caníbal en los códigos simbólicos.*

---

<sup>176</sup> Op. cit., p. 57.

## LOS SÍMBOLOS Y OPOSICIONES PRIMARIOS DEL CANIBALISMO Y SU FORMULACIÓN EN EL LENGUAJE DEL MITO

Los símbolos clave aparecen en las oposiciones generadoras de la práctica caníbal, y tales son adoptados por el lenguaje del mito que eventualmente codifica y/o transforma la práctica caníbal. Como hemos analizado previamente, la profanación, el pecado y la culpa son los tres símbolos primarios para Ricoeur. Para cada uno de ellos existe una tensión dialéctica entre los polos objetivo y subjetivo, los cuales se conservan y transforman en el tipo siguiente. La reconciliación se hace necesaria porque el acontecimiento objetivo de la profanación es experimentado subjetivamente como miedo o terror ético. Mediante la proyección de deseos destructivos, los seres humanos hallan los medios para controlar esos deseos en sí mismos en el control de dichos deseos en otros. En el pecado, la experiencia del miedo va más allá de la contaminación objetiva e implica la transgresión de alguna exigencia objetiva. El sacrificio –en contraste con la profanación– expresa objetivamente la conciencia del sujeto, del mismo modo que el pecado revelaba a la conciencia su propia objetividad. La síntesis final de la dialéctica de Ricoeur de la profanación objetiva y el pecado subjetivo se halla en la fenomenología de la culpa. En la culpa, la conciencia se aprehende a sí misma como fuente de su propia contaminación, que ahora se percibe en términos morales antes que físicos. Existen cuatro tipos de oposición dialéctica: negación, reciprocidad, paradoja y mediación. Cuando los polos de la dialéctica están en una relación de contradicción, la dialéctica es una dialéctica de negación. Cada polo queda definido por la negación del otro. El segundo tipo de dialéctica va más allá de la mera contradicción, pero no la reemplaza. En tal dialéctica existe un tercer momento que afirma una relación recíproca entre los polos opuestos que impide un desarrollo adicional o una síntesis de los polos. En la tercera dialéctica de la paradoja, se alcanza una unidad genuina que acentúa la contradicción entre los polos.

*«La primera polaridad predica el canibalismo a través de una teoría física del ser en la que la condición social de persona está constituida por el flujo y reflujos de sustancias»*

psicobiológicas que entran y salen del cuerpo durante el ciclo vital. El símbolo ontológico clave es, en esos casos, el cuerpo femenino. Se considera que la fuente de la vida biológica reside en el cuerpo femenino y... también es la fuente de la vida social»<sup>177</sup>. Aquí la oposición primaria es la que se manifiesta entre biología y cultura, y el cuerpo materno es el símbolo unitario a partir del cual se separan las oposiciones de la vida social, con lo cual la ontología se fusiona con la fisiología.

*«La segunda polaridad opone y fusiona a los humanos y a los animales, y la carne humana y la carne animal. Esta polaridad proyecta una dicotomía nosotros/ellos en la que los humanos se diferencian de los animales pero se emparentan con ellos. Los animales son el “otro” reflejado en la afirmación de la condición humana»<sup>178</sup>*. El canibalismo forma parte de la construcción del poder social e individual y es asimismo el agente para la destrucción del orden social en el consumo del cuerpo social.

#### La afirmación del yo mediante lo físico

Como hemos revisado en apartados anteriores, los cuatro mitos del comienzo y el fin del mal son: el mito de la creación y el caos principal, el mito que revela una teología trágica del dios que tienta, ciega y extravía, el mito de la caída del hombre y, finalmente, el mito del alma exiliada. El primero de los mitos analizados por Ricoeur es el mito del caos primordial que fusiona la creación y la salvación del mismo modo que, en la profanación, se fusionaban el sujeto y el objeto. El mal no es resultado de acciones o motivaciones humanas, sino un hecho en la naturaleza de la existencia. El mal es el caos que irrumpe incesantemente en el orden. La violencia y la lucha por el poder son parte integrante del plan de las cosas. En el ritual, el desorden original descrito en el mito es reproducido como medio de regenerar el orden social.

---

<sup>177</sup> Op. cit., p. 64-5.

<sup>178</sup> Op. cit., p. 67.

## La progresiva internalización de los símbolos afirmadores por parte del yo

Hay diversos mecanismos psicológicos que modifican la práctica canibalística. La ambivalencia emocional no motiva el canibalismo en tanto alto grado como la ontología subyacente que hace que el comer carne humana sea un canal para la afirmación de la identidad social e individual, así como un medio de controlar la agresión innata. Así –contrariamente a los resultados arrojados por la ecología cultural- el consumo de carne humana no tiene nada que ver con las oportunidades, los costos y beneficios del “forrajeo”, de la crisis econsistémica, sino de las necesidades psicológicas de identidad social e individual. La proyección de los impulsos caníbales primarios aporta un medio para regular ritualmente y controlar impulsos de endocanibalismo que podrían destruir un grupo social. En la proyección, es el “otro” externo (enemigos o dioses) el que es canibal, no el “nosotros” interno. En su expresión ritual, el “nosotros” interno se entrega al canibalismo para comunicarse con los dioses y alimentarlos, tratando de alcanzar objetivos de grupo que utilizan al cuerpo como modelo para la destrucción del mal y la edificación del bien. Los símbolos clave constituyen una teoría del ser. La captura endémica de víctimas para la tortura y el canibalismo o para la adopción sugiere un intento de definir el yo y regenerar la sociedad mediante el dominio del otro social durante un periodo de creciente anomia social. En el pecado, el mal va más allá de la contaminación objetiva y supone la transgresión de alguna exigencia objetiva. Aquí lo que importa es la ética de las relaciones sociales antes que el flujo de poder entre sujeto y objeto: así, podríamos decir que la ontología es la que comanda en cada caso quién es un prospecto propicio y favorable para su consumo. El mal está relacionado no tanto con un objeto exteriorizado como con la violación de la reciprocidad. El mal no infecta al individuo –como en el simbolismo de la profanación- sino que niega las relaciones sociales.

*«El canibalismo puede distinguirse analíticamente del acto en sí y de los símbolos y las oposiciones clave que formulan su expresión en un contexto ritual. Como sistema cultural, el canibalismo ritual forma parte de un sistema de símbolos que muestra la*

*conciencia individual y social y regula, al mismo tiempo que formula, un deseo humano potencial. Los símbolos rituales del canibalismo escenifican en la carne un modelo de y para la realidad, al mismo tiempo que el dolor, la ira o las ansiedades acerca de la continuidad social y cósmica se calman mediante la oferta de lo corpóreo en interés del establecimiento de lo eterno. A la práctica específica del ritual canibal subyace una preocupación humana por perpetuar la vida más allá de los límites de las vidas individuales... Los ritos son ejecutados con un reconocimiento explícito de su relevancia social: se garantiza la fertilidad humana y, con ella, la continuación de la vida social; o bien se alimenta a dioses hambrientos como condición para una existencia social y cósmica continuada; o bien los hombres exhiben su masculinidad y alcanzan los requisitos para el estatus de guerrero adulto; o bien un grupo muestra su ferocidad y con ella su dominación sobre otros grupos; o bien las categorías de intercambio social son activadas y afirmadas. El mecanismo psicológico básico que parece estar aquí implicado es la individualización mediante la proyección de sentimientos internos hacia otras personas en las que los sentimientos pueden ser clarificados y adquirir formas sociales... las consideraciones ontológicas tienen precedencia sobre las preocupaciones utilitarias a las que se concede prioridad en el punto de vista materialista... debemos fijarnos en los símbolos clave que predicen el ser. Esos símbolos son formadores de paradigmas por cuanto que se desarrollan de acuerdo con los postulados por los que el ser se relaciona con el otro. Los postulados que predicen el ser psicobiológico mediante el intercambio de sustancias fisiológicamente codificadas conducen al canibalismo, lo mismo que los postulados que fusionan la carne animal con la carne humana en términos de la expresión del deseo humano. Los postulados que explican la realidad biológica en términos de entidades metafísicas o en términos de relación recíproca entre sujeto y objeto no tienen posibilidades de asociarse con el canibalismo, ya que el canibalismo, en esos casos, no sería apropiado para la regeneración social e individual.<sup>179</sup>*

Independientemente de su coherencia interna y del fortísimo sesgo *emic* que patentiza esta postura, ha desplegado una serie de críticas hasta cierto punto sólidas al materialismo cultural. Aparentemente, la crítica más poderosa que le dirige a Harris y a Harner es que a pesar de que en inúmeras sociedades hay fuertes deprivaciones energético-proteínicas, junto con agotamientos del ecosistema, intensificación de la producción y

---

<sup>179</sup> Op. cit. p. 88-89.

crecimiento desmesurado de la población, no se practica el canibalismo. Esta crítica muestra una profunda incomprensión de los argumentos de Harris y Harner (quienes destacan como un elemento fundamental la dinámica del sistema político del imperio azteca y la necesidad de la guerra como mecanismo de expansión territorial), y no da en el clavo en la medida en que no tiene en cuenta la unicidad del canibalismo azteca, que es el fenómeno específico a explicar en las concepciones materialistas de lo social; para el materialismo cultural, fueron las condiciones peculiares de éste lo que le convierte un caso único, que ciertamente es dable de explicar nomotéticamente<sup>180</sup>. Lo que apreciamos es una nulidad explicativa en Sanday; procede por un razonamiento analógico y no rebasa el plano de la mera descripción. La estructura típica de su argumentación es: "este fenómeno me recuerda -o se parece a- tal mecanismo psicológico o simbólico; por lo tanto, son análogamente equiparables y mutuamente esclarecedores". Es claro que casi nunca se pregunta por la causa o el por qué del acontecimiento que estudia, muy probablemente porque su tipo de examen excluye de antemano ese tipo de interrogantes. Y cuando lo intenta hacer, utiliza la vía regia del psicoanálisis, el cual jamás podrá explicar las diferencias específicas que asume el canibalismo en cada cultura en particular, por partir de un esquema no sólo difícil sino imposible de falsar, y procede mediante la postulación de principios *ad hoc*<sup>181</sup>.

---

<sup>180</sup> Price, Barbara. "Demystification, Enriddlemente, and Aztec Cannibalism: A Materialist Rejoinder to Harner". Manuscrito, 13 abril 1977, p. 1.

<sup>181</sup> «No hay descripción de una conducta humana lógicamente posible que resulte incompatible con las teorías psicoanalíticas de Freud, Adler o Jung». Popper, Karl. **Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista**. Madrid: Editorial Tecnos, 1988, p. 46. «Las dos teorías psicoanalíticas [las de Freud y Adler] ... no eran simplemente controlables, eran irrefutables. No habría algún comportamiento humano imaginable que pudiera contradecirlas». Popper, Karl. **Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica**. Bologna: Società editrice il Mulino, 1976. p. 68

## CAPÍTULO SEGUNDO:

### LAS FUENTES DOCUMENTALES DEL CANIBALISMO AZTECA:

Tenemos una ingente masa de testimonios en las crónicas de los conquistadores e historiadores de las indias que -de manera regulativa- son utilizados para verificar la incidencia real de las prácticas androfágicas. Las fuentes sobre el particular son las **Cartas de Relación** de Hernán Cortés<sup>182</sup>, la **Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España** de Bernal Díaz del Castillo<sup>183</sup>, la crónica de Andrés de Tapia<sup>184</sup> y las memorias de Fray Francisco de Aguilar<sup>185</sup>. Asimismo, funge como eje rector de los testimonios, la obra monumental de Sahagún<sup>186</sup>.

Cortés desembarcó en la isla de Cozumel en febrero de 1519. Poco después de su arribo, allí se encontró con un compatriota (llamado Jerónimo de Aguilar) que había naufragado en una de las expediciones anteriores -la de Hernández de Córdoba-, y quien llevaba en ese lugar 8 años habitando con los indios; en lo sucesivo fue enormemente importante su colaboración como intérprete de la lengua maya<sup>187</sup>. La expedición se hizo a la mar y desembarcó el 22 de marzo en la región de Tabasco donde tendría el primer encuentro afectivo y marcial con los indígenas. Desde que arribaron a las costas de Tabasco, los españoles no fueron bien recibidos por la población nativa, por lo que tuvieron que enfrascarse en cruentos

---

<sup>182</sup> Cortés, Hernán. **Cartas de relación**. México: Editorial Porrúa, 1993.

<sup>183</sup> Díaz del Castillo, Bernal. **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**. México: Editorial Porrúa, 1998.

<sup>184</sup> Tapia, Andrés. "Relación de Andrés de Tapia". En Yáñez, Agustín (ed.). **Crónicas de la conquista**. México: UNAM, 1993.

<sup>185</sup> Aguilar, Fray Francisco de. **Relación breve de la conquista de la Nueva España**. México: UNAM, 1980.

<sup>186</sup> Sahagún, Fray Bernardino de. **Historia general de las cosas de Nueva España**. México: Editorial Porrúa, 1997.

<sup>187</sup> Aguilar, Fray Francisco de. **Relación breve de la conquista de la Nueva España**. México: UNAM, 1980, p. 67. Dice Aguilar que Hernández estuvo ahí seis o siete años.

combates; justo ahí tuvieron su primer contacto con las amenazas de canibalismo: «...e hallaron alguna gente con quien pelearon, e trajeron ciertos indios; e llegados al real dijeron cómo ellos se andaban juntando para nos dar batalla e pelear a todo su poder para nos matar e comernos»<sup>188</sup>. Sin dubitaciones, y reconociendo ya su superioridad tecnológica, Cortés solicitó de inmediato la rendición de los nativos. «El señor Marqués les habló e los envió por mensajeros, e los aseguró de que si quisiesen no pelear se les harie muy buen tratamiento e él los trarie como a sus hijos, y no volvieron con respuesta, más que de alguna gente que estaba de guerra en unas acequias e rías decien a los nuestros que dende a tres días sería junta toda la tierra e nos comerien»<sup>189</sup>. Finalmente, como solían hacerlo, los españoles terminaron por adueñarse del pueblo.

Después de la batalla de Tabasco -o Centla- del 25 de marzo, escenificada en los márgenes del río Grijalva, Cortés intentó granjearse la amistad de los tabasqueños; pactando con ellos, les hizo regalos en signo de lealtad y recibió un tributo de veinte esclavas, entre las que se encontraba la ínclita Malinche, rebautizada como Doña Marina por los españoles, quien sería posteriormente de gran ayuda por sus labores de traducción en lengua maya y náhuatl. A partir de ese momento, Hernán Cortés contaría desde el principio con un sistema apropiado y relativamente preciso de comunicación para darse a entender con los mexicas: hablándole en español a Aguilar, él traduciría lo enunciado al maya con la Malinche, y ella se expresaría en náhuatl con los emisarios de Moctezuma. Después de inúmeros combates, los españoles decidieron embarcarse rumbo a lo que hoy día es Veracruz. La flota de Cortés se encaminó al actual San Juan de Ulúa, adonde llegó triunfalmente el 21 de abril de 1519. Una vez apostados ahí, mandó a Pedro de Alvarado para internarse en el virgen territorio para obtener alimentos. Bernal Díaz comenta que «y llegado Pedro de Alvarado a los pueblos, todos ellos estaban despoblados de aquel mismo día, y halló sacrificados en unos cues hombres y muchachos, y las paredes y altares de sus ídolos con sangre, y los corazones presentados a los ídolos y también hallaron las piedras sobre que los

---

<sup>188</sup> Tapia, Andrés de. "Relación de Andres de Tapia". En Yáñez, Agustín (ed.). **Crónicas de la conquista**. México: UNAM, 1993, p. 33.

<sup>189</sup> Tapia, Andrés de. "Relación de Andres de Tapia", p. 34

*sacrificaban y los cuchillaços de pedernal con que los abrían por los pechos para sacarles los corazones. Dijo Pedro de Alvarado que habían hallado en todos los más de aquellos cuerpos muertos sin brazos y piernas, y que dijeron otros indios que los habían llevado para comer, de lo cual nuestros soldados se admiraron mucho de tan grandes crueldades. Y dejemos de hablar de tanto sacrificio, pues desde allí en adelante en cada pueblo no hallábamos otra cosa...»<sup>190</sup>. En este lugar recibió el conquistador a los enviados de Moctezuma, quien ya había sido informado del arribo de los españoles. Poco después de su llegada a Ulúa, Cortés decidió fundar un campamento y así coadyuvar a la ruptura de cualquier vínculo con Diego Velázquez – regidor de la actual Cuba-, quien originalmente había convencido a Cortés para iniciar una conquista en las nuevas tierras. Emprendió la fundación de la Villa Rica de la Veracruz; el ayuntamiento que constituyó en tal villa mediante argucias legaloides le proclamaría capitán general y justicia mayor, lo que -por descontento por la afrenta y por miedo al gobernador Velázquez- daría lugar a conspiraciones e intentos de huida que Cortés tuvo que reprimir sin piedad. Hundió -barrenádoles<sup>191</sup>- sus naves e impidió con ello toda vacilación frente a la adversidad en el combate. Por si las dudas, mandó a ahorcar a algunos de los insurrectos que eran nobles.*

Llegó una comisión enviada por el cacique de Cempoala que, quejoso de Moctezuma y deseando librarse de su tiranía, requería la ayuda de los españoles. Cortés ofreció su ayuda al cacique y comenzó los preparativos para partir a Tenochtitlan, capital del imperio azteca, expedición a la que se sumó Francisco de Salcedo, recién llegado a Veracruz en una nave. Cortés optó por enviar una expedición a Cempoala, poblado en el que los habitantes los recibirían bien y donde «...cada día sacrificaban delante de nosotros tres o cuatro o cinco indios, y los corazones ofrecían a sus ídolos, y la sangre pegaban por las paredes, y cortábanles las piernas y los brazos y muslos, y lo comían como vaca que se trae de las carnicerías en nuestra tierra, y aun tengo creído que lo vendían por menudo en los **tianguetz**, que son mercados»<sup>192</sup>. Poco tiempo después

<sup>190</sup> Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1998, cap. XLIV p. 74.

<sup>191</sup> Aguilar, Fray Francisco de. *Relación de la conquista de la Nueva España*, p. 68-69.

<sup>192</sup> Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. LI, p. 87.

llegaron a Xocotlan, lugar donde encontraron enormes evidencias de canibalismo:

*«Acuérdome que tenía en una plaza, adonde estaban unos adoratorios, puestos tantos rimeros de calaveras de muertos que se podían contar, según el concierto como estaban puestas, que al parecer serían más de cien mil, y digo otra vez sobre cien mil; y en otra parte de la plaza estaban otros tantos rimeros de zancarrones, huesos de muertos, que no se podían contar, y tenían en unas vigas muchas cabezas colgadas de una parte a otra, y estaban guardando aquellos huesos y calaveras tres papas, que, según entendimos, tenían cargo de ello; de lo cual tuvimos que mirar más después que entramos bien la tierra adentro, en todos los pueblos estaban de aquella manera, y también en lo de Tlaxcala»<sup>193</sup>.*

El 16 de agosto de 1519 Cortés marchó rumbo a Tenochtitlan, vía Tlaxcala, y llevaba consigo 400 peones, 15 jinetes y 6 piezas de artillería, varios cientos de soldados e innumerables cargadores indígenas. Camino a México, Cortés se detuvo en Xalancingo desde donde -por consejo de los totonacas- envió emisarios a Tlaxcala para ganarse el concurso de sus habitantes, quienes eran enemigos seculares de los aztecas. Tras esta incursión, Cortés posteriormente se internó hasta Tlaxcala, y al llegar ahí,

*«...habien venido ciertos indios al real, e traído al marqués cinco indios, diciéndole: "Si eres dios de los que comen sangre e carne, cómete estos indios, e traerte hemos más; e si eres dios bueno, ves aquí encienso e plumas; e si eres hombre, ves aquí gallinas e pan e cerezas"»<sup>194</sup>.* El reporte que ofrece Díaz es el siguiente:

*«... y diré cómo hallamos en este pueblo de casas de madera hechas de redes y llenas de indios e indias que tenían dentro encarceladas y a cebo, hasta que estuviesen gordos para comer y sacrificar: las cuales cárceles les quebramos y deshicimos para que se fuesen los presos que en ellas estaban, y los tristes indios no osaban ir a cabo ninguno, sino estarse allí con nosotros, y así escaparon las ridas; y de allí en adelante todos los pueblos que entrábamos lo primero que mandaba nuestro capitán era quebrarles las tales cárceles ;*

<sup>193</sup> Díaz del Castillo. B. Op. cit., cap. LXI, p. 104.

<sup>194</sup> "Relación de Andrés de Tapia", p. 43.

*echar fuera los prisioneros, y comúnmente en todas estas tierras los tenían. Y como Cortés y todos nosotros vimos aquella gran crueldad, mostró tener mucho enojo de los caciques de Tlaxcala, y se lo riñó bien enojado, y prometieron que desde allí adelante que no matarían ni comerían de aquella manera más indios. Digo yo que, qué aprovechaba todos aquellos prometimientos, que en volviendo la cabeza hacían las mismas crueldades»<sup>195</sup>. Xicoténcatl -uno de los jefes tlaxcaltecas- se opuso a la expedición de los españoles. Rota la resistencia de los indígenas después de la batalla del 7 de septiembre, Xicoténcatl pidió la paz a Cortés y se ofreció como aliado para luchar contra Moctezuma. El 3 de octubre se puso de nuevo en camino la expedición, y se orientaron a Cholula, ciudad sagrada de Quetzalcóatl. Los españoles siguieron su camino invadiendo Cholula y ahí fueron recibidos con muestras de veneración puesto que eran considerados *teules* -dioses. A los habitantes «... les comenzó Cortés a hacer un parlamento diciendo que nuestro rey y señor... nos envió a estas tierras a notificarles y mandar que no adoren ídolos, ni sacrifiquen hombres, ni coman de sus carnes, ni hagan sodomías ni otras torpedades»<sup>196</sup>. Después de pasar ahí una breve estancia, en días posteriores empezaron a escasear los víveres en el campamento y -sospechando una traición- destruyó los ídolos en el atrio mayor de Cholula. Cortés acusó a sus anfitriones de traición y les reclamó «que pues como pago de que venimos a tenerlos por hermanos y decirles lo que Dios Nuestro Señor y el rey manda, nos querían matar y comer nuestras carnes, que ya tenían aparejadas las ollas, con sal y **ají** y tomates...»<sup>197</sup>. Cortés finalmente -con toda la brutalidad de la que era capaz- de forma pertinaz borró del mapa a los habitantes de Cholula: asesinó a más de seis mil inermes almas en dos horas por no rendirle tributos alimentarios<sup>198</sup> el 14 de octubre de 1519. No importando*

---

<sup>195</sup> Díaz del Castillo, B. **Op. cit.**, cap. LXXVIII p. 136-137.

<sup>196</sup> **Ibid.**, cap. LXXXII, p. 143.

<sup>197</sup> **Ibid.**, cap. LXXXIII, p. 148.

<sup>198</sup> López de Gómara, Francisco. **Historia de la conquista de México**. México. Editorial Porrúa, 1988, p. 92. Tal hecho bestial este historiador -acólito incondicional de Cortés- lo celebra como una gesta heroica, y señala que la matanza fue en un combate entre pares. Las crónicas indígenas muestran una faceta desconocida (u ocultada) por López: «Hubo reunión en el atrio del dios. Pues cuando todos se hubieron reunido, luego se cerraron las entradas; por todos los sitios donde habían entrada. En el momento hay acuchillamiento, hay muertes, hay golpes. ¡Nada en su corazón temían los de Cholula! No con espadas, no con escudos hicieron frente a los españoles. No más con perfidia fueron muertos, no mas como ciegos murieron, no más sin

las atrocidades cometidas por el ejército español, Díaz aún se sigue asombrando ingenuamente de las costumbres nativas -tanto que sorprende por su ausencia de perspectiva autocrítica. «Ya creo que estarán hartos los curiosos lectores de oír esta relación de Cholula; ya quisiera haberla acabado de escribir, y no puedo dejar de traer aquí a la memoria las redes de maderos gruesas que en ella hallamos que estaban llenas de indios y muchachos a cebo, para sacrificar y comer sus carnes, las cuales redes quebramos y los indios que en ellas estaban presos les mandó Cortés que se fuesen adonde eran naturales y con amenazas mandó a los caciques y capitanes y **papas** de aquella ciudad que no tuviesen más indios de aquella manera, ni comiesen carne humana, y así lo prometieron; mas, que aprovechaba aquellos prometimientos, que no lo cumplían»<sup>199</sup>.

El 1 de noviembre reanudó la victoriosa marcha hacia México. Pasado Huexocinco, pudieron -maravillados- contemplar la ciudad de México<sup>200</sup>. La arribada de los españoles a la gran Tenochtitlan fue expedita. El 8 de noviembre salieron a saludar a los españoles mil nobles mexicanos y llegó Moctezuma al palacio de Axayacatl, donde se había instalado Cortés. Al ser recibidos por Moctezuma, fueron invitados a comer en sus aposentos «...y de aquello que el gran Montezuma había de comer guisaban más de trescientos platos, sin más de mil para la gente de guarda... Oí decir que le solían guisar carnes de muchachos de poca edad, y, como tenía tantas diversidades de guisados y de tantas cosas, no lo echábamos de ver si era carne humana o de otras cosas, porque cotidianamente le guisaban gallinas, gallos de papada, faisanes, perdices de la tierra, codornices, patos mansos y bravos, venado, puerco de la tierra, pajaritos de caña, y palomas y liebres y conejos, y muchas maneras de aves y cosas que se crían en esta tierra, que son tantas que no las acabaré de nombrar tan presto. Y así no miramos en ello; mas se que ciertamente desde que nuestro capitán le reprendía el sacrificio y comer carne

---

saberlo murieron». Del **Códice florentino**, en León-Portilla, Miguel (ed.), **La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista**. México: UNAM, 1998, p. 41. Se trató, pues, de una masacre tan alevosa cuan ventajosa.

<sup>199</sup> Díaz del castillo, B. *Op. cit.*, cap. LXXXIII, p. 150.

<sup>200</sup>«Dende aquel puerto se descubría tierra de México, y la laguna con sus pueblos alrededor, que es la mejor vista del mundo». López de Gomara, F. **Historia de la conquista de México**, p. 96.

humana, que desde entonces mandó que no le guisasen tal manjar»<sup>201</sup>.

Una de las cosas que atrajo poderosamente la atención de los españoles -amén de las maravillosas construcciones arquitectónicas- fue el zoológico. Díaz agrega: *«dejemos esto y vamos a otra gran casa donde tenían muchos ídolos y decían que eran sus dioses bravos, y con ellos todo género de alimañas, de tigres y de leones de dos maneras, unos que son de hechura de lobos, que en esta tierra se llaman adives y zorros, y otras alimañas chicas, y todas estas carniceras se mantenían con carne, y las más de ellas se criaban en aquella casa, y las daban de comer renados, gallinas, perrillos y otras cosas que cazaban; y aun oí decir que cuerpos de indios de los que se sacrificaban. Y es de esta manera: que ya me habrán oído decir que cuando sacrificaban algún triste indio, que le aserraban con unos navajones de pedernal por los pechos, y bulliendo le sacaban el corazón y sangre y lo presentaban a sus ídolos, en cuyo nombre hacían aquel sacrificio, y luego les cortaban los muslos y brazos y cabeza, y aquello comían en fiestas y banquetes, y la cabeza colgaban de unas vigas, y el cuerpo del sacrificado no llegaban a él para comerle, sino dábanlo a aquellos bravos animales.»*<sup>202</sup>. Asimismo, el templo de Huizilopochtli llamó fuertemente su atención por los sacrificios que ahí se realizaban; *«... y un poco apartado del gran cu estaba otra torrecilla que también era casa de ídolos o puro infierno, porque tenía la boca de la una puerta una muy espantable boca de las que pintan que dicen que están en los infiernos con la boca abierta y grandes colmillos para trugar las ánimas; y asimismo estaban unos bultos de diablos y cuerpos de sierpes junto a la puerta, y tenían apartado un poco apartado un sacrificadero, y todo ello muy ensangrentado y negro de humo y costras de sangre, y tenían muchas ollas grandes y cántaros y tinajas dentro de la casa llenas de agua, que era allí donde cocinaban la carne de los tristes indios que sacrificaban y se comían los **papas**, porque también tenían cabe el sacrificadero muchos navajones y unos tajos de madera, como los que cortan carne en las carnicerías ... Yo siempre le llamaba [a] aquella casa el infierno»*<sup>203</sup>. Cerca de ahí se encontraba el Tzompantli o palizada de calaveras<sup>204</sup>, donde Andrés de Tapia -junto con uno de sus

<sup>201</sup> Díaz del Castillo, B. *Op. cit.*, cap. XCI, p. 166-167.

<sup>202</sup> *Ibid.*, cap. XCI, p. 169.

<sup>203</sup> *Ibid.*, cap. XCII, p. 176.

<sup>204</sup> «Tzompantli: literalmente "hilera de cabellos", percha para cabezas formada con estacas en las que se acomodaban las cabezas de las víctimas sacrificadas», explica Baudot. Baudot

colegas- se tomó la molestia de contar los cráneos que ahí estaban incrustados: «Levantábase al sacrificio a las doce de la noche en punto: el sacrificio era verter sangre de la lengua e de los brazos e de los muslos ... e mojar pajas en la sangre, e la sangre e las pajas ofrecien ante un muy grand fuego de leña de robre, e luego salian a echar incienso a la torre del ídolo. Estaban frontero de esta torre sesenta o setenta vigas muy altas, hincadas, desviadas de la torre quanto un tiro de ballesta, puestas sobre un teatro grande, hecho de cal e piedra, e por las gradas dél muchas cabezas de muertos pegadas con cal, e los dientes hacia afuera. Estaba de un cabo e de otro destas vigas dos torres hechas de cal e de cabezas de muertos, sin otra alguna piedra, e los dientes hacia fuera, en lo que pudie parecer, e las vigas apartadas una de otra poco menos una vara de medir, e desde lo alto dellas fasta abujo puestos palos cuan espesos cabien e en cada palo cinco cabezas de muerto ensartadas por las sienes en el dicho palo: e quien esto escribe, y un Gonzalo de Umbria, contaron los palos que habie, e multiplicando a cinco cabezas cada palo de los que entre viga y viga estaban ... hallamos haber ciento treinta y seis mil cabezas, sin las de las torres»<sup>205</sup>.

Además, otra edificación que hallaban asombrosa en la gran Tenochtitlan fue «el patio de los ídolos que era tan grande que bastaba para casas de cuatrocientos vecinos españoles. En medio dél había una torre que tinic ciento y trece gradas de a más de palmo cada una, e esto era macizo, e encima dos casas de más allor que pica y media, e aquí estaba el ídolo principal de toda la tierra, que era hecho de todo género de semillas, cuantas se pudien haber, e estas molidas e amasadas con sangre de niños e niñas vírgenes, a las cuales mataban abriéndolos por los pechos e sacándoles el corazón e por allí la sangre...»<sup>206</sup>.

Recorrieron la ciudad los españoles y para evitar traiciones, decidió Cortés tomar como prisionero a Moctezuma, pretextando el reciente ataque de los aztecas a sus tropas instaladas en Veracruz<sup>207</sup>. Moctezuma

---

Georges y Todorov, Tzvetan. **Relaciones aztecas de la conquista**. México: CONACULTA/Grijalbo, 1990, p. 198, n. 27.

<sup>205</sup> "Relación de Andrés de Tapia", p. 66-67.

<sup>206</sup> "Relación de Andrés de Tapia", p. 65.

<sup>207</sup> Esta acción es calificada por Solís de "incomparable" y "sin proporción". Ver Solís, Antonio de. **Historia de la conquista de México**. México: Editorial Porrúa, 1996, cap. XIX, p. 188.

quedando como prisionero, tuvo que jurar obediencia a Carlos I y dar un espléndido tributo en oro y joyas. Tras fallidos intentos por gobernar, Cortés se enteró de la llegada de Pánfilo de Narváez a la costa, enviado por Velázquez, para someter a Cortés. Este rápidamente se dirigió hacia Veracruz, pudo entrevistarse con Narváez, pactaron, fue traicionado y, finalmente, Cortés lo derrotó en la batalla de Cempoala el 25 de marzo de 1520. Pero Cortés se enteró tardíamente que se habían sublevado los aztecas. Pedro de Alvarado -al haberse excedido en sus funciones y en ausencia de Cortés- motivó un alzamiento general de la población, debido al ataque por traición perpetrado por él durante la gran fiesta de Tóxcatl, que fue celebrada en fecha cercana a la fiesta de Pascua de Resurrección de 1520. Los mexicas ya habían elegido a Cuitláhuac como jefe. Cortés encargó a Diego de Ordaz sofocase el motín pero éste se retiró con numerosas bajas. Sin alimento, Cortés convenció a Moctezuma de que aplacase a su pueblo; él solícito lo hizo, fue inmisericordemente apedreado al salir a la plaza pública, y murió a consecuencia de las heridas<sup>208</sup>. Cortés tomó la decisión de evacuar la ciudad, después de algunos días de resistencia. En esta majestuosa ciudad habían permanecido pacíficamente por espacio de poco más de 6 meses. La noche del 30 de junio de 1520 los españoles abandonaban sus cuarteles y salían subrepticamente a media noche de la ciudad de México. Descubiertos en su huida, fueron rodeados por los aztecas quienes los doblegaron y ocasionaron 600 muertos en el bando español. En su retirada, un gran número de ellos murió ahogado por el gran peso del botín -oro y joyas- que deseaban llevarse. Respecto a esa noche comenta Aguilar:

---

<sup>208</sup> Tanto españoles como aztecas se han acusado mutuamente de la muerte de Moctezuma. Un cronista-conquistador lo relata de la siguiente manera: Moctezuma «comenzó a dar voces para que le escucharan, ni le oyeron ni le entendieron, como había gran número de gente en la dicha azteca, todos enderezaron sus tiros allí a la gente, y por mucho que guardaron [los españoles] al dicho Montezuma, no pudieron tanto que no le dieran con una piedra, tirada con honda, en medio de la frente que luego se sintió mortal... habiéndose de encubrir la muerte de Montezuma, le metieron en un costal y le dieron a unos indios, de los que servían a Montezuma, que le llevasen; al cual, como la gente de guerra le vió, creyeron que nosotros le habíamos muerto, y aquella noche todos hicieron grandes llantos y con grandes cirimonias quemaron el cuerpo e hicieron sus obsequias». **Relación del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia**. México: Editorial Polis, 1939, p. 39-41.

*«...era tanta la multitud de gente que de todas partes había que en la ciudad no cabían dentro ni fuera, la cual venía muy hambrienta a comer la carne de los tristes españoles...»<sup>209</sup>.*

*«...mas empero la hambre y la muchedumbre de gente que allí acudió fue ocasión que todos fuesen hechos pedazos, de manera que así como íbamos huyendo, era lástima de ver los muertos de los españoles y de cómo los indios nos tomaban en brazos y nos llevaban a hacer pedazos»<sup>210</sup>.*

Los sobrevivientes se refugiaron en Tacuba, donde reorganizaron sus fuerzas. Se retiraron hacia Tlaxcala. En la llanura de Otumba se enfrentaron con los aztecas, fueron diezmados pero lograron arrebatarles la insignia azteca; los aztecas huyeron despavoridos. En Tlaxcala Cortés recibió refuerzos de una nave de Pedro Barba, recién llegado. Se dió en México una epidemia de viruela, en la que murió Cuitláhuac, y por la cual murieron miles de indígenas también. Le sucedió Cuauhtemoc. No fue sino un año después de su huída que los españoles -el 30 de mayo de 1521- cuando pudieron dar forma a un asedio completo a Tenochtitlan.

Ya habiéndose instalado en las laderas de Tenochtitlan, los españoles sufrieron un doloroso revés, en el que -durante un contraataque- tomaron los aztecas presos a 62 españoles:

*«...tornó a sonar el tambor muy doloroso del Uichilobos, y otros muchos caracoles y cornetas, y otras como trompetas, y todo el sonido de ellos espantable, y mirábamos al alto en donde los tañían, vimos que llevaban por fuerza las gradas arriba a nuestros compañeros que habían tomado en la derrota que dieron a Cortés, que los llevaban a sacrificar; y desde que ya los tuvieron arriba en una placeta que se hacía en el adoratorio donde estaban sus malditos ídolos, vimos que a muchos de ellos les ponían plumajes en las cabezas y con unos como aretadores les hacían bailar delante del Uichilobos, y después que habían bailado, luego les ponían de espaldas encima de unas piedras, algo*

---

<sup>209</sup> Aguilar, Fray Francisco de. **Relación breve de la conquista de la Nueva España**, séptima jornada, p. 89.

<sup>210</sup> Aguilar, Fray Francisco de. **Op. cit.**, séptima jornada, p. 91-92

*delgadas, que tenían hechas para sacrificar, y con unos navajones de pedernal les aserraban por los pechos y les sacaban los corazones bullendo y se los ofrecían a los ídolos que allí presentes tenían, y los cuerpos dábanles con los pies por las gradas abajo; y estaban aguardando abajo otros indios carniceros, que les cortaban brazos y pies, y las caras desollaban, y las adobaron después como cuero de guantes, y con sus barbas las guardaban para hacer fiestas con ellas cuando hacían borracheras, y se comían las carnes con **chilmole**, y de esta manera sacrificaron a todos los demás, y les comieron las piernas y brazos, y los corazones y sangre ofrecían a sus ídolos, como dicho tengo, y los cuerpos, que eran las barrigas y tripas echaban a los tigres y leones y serpies y culebras que tenían en la casa de las alimañas»<sup>211</sup>.*

Durante el acoso español, «...no sé quién de los nuestros dijoles que se morían de hambre y que no les habíamos de dejar salir de allí a buscar de comer. Y respondieron que ellos no tenían necesidad, y cuando la tuvieran, que de nosotros y de los de Tascaltecal comerían»<sup>212</sup>. Y a lo largo de todo el sitio, los españoles demolieron sistemáticamente las casas y edificios conforme se iban adueñando de territorios de la ciudad: «Este día sintieron y mostraron mucho desmayo, especialmente viendo entrar por su ciudad, quemándola y destruyéndola, y peleando con ellos los de Tesiuco y Calco y Suchimilco y los otunies, y nombrándose cada uno de donde era; y por otra parte, los de Tastecaltecal, que ellos y los otros les mostraban los de su ciudad hechos pedazos, diciéndoles que los habían de cenar aquella noche y almorzar otro día, como de hecho lo hacían»<sup>213</sup>.

Con una fuerza diametralmente superior a la de los aztecas (ya que contaban con 200,000 efectivos de guerra aliados, 13 bergantines y armas de fuego), los españoles solamente esperaban el momento de la rendición. Gonzalo de Sandoval, partiendo de un pueblo otomí, encontró un pueblo deshabitado y con casas quemadas «... y llegando más a lo llano, junto a una ribera, halló mucha gente de guerra de los enemigos, que habían acabado de quemar otro pueblo; y como le vieron, comenzaron a dar la vuelta, y por el camino que llevaban en pos

<sup>211</sup> Díaz del Castillo, Bernal. **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**, cap. CLII, p. 352-353.

<sup>212</sup> Cortés, Hernán. **Cartas de relación**, Mexico: Editorial Porrúa, 1993, p. 119.

<sup>213</sup> Cortés, Hernán. **Cartas de relación**, tercera carta-relacion, p. 140.

*de ellos hallaban muchas cargas de maíz y de niños asados que traían para su provisión, las cuales habían dejado como habían sentido ir a los españoles»<sup>214</sup>.*

Durante una de las últimas batallas del sitio, los españoles les tendieron una emboscada a los mexicas, «...de manera que de esta celada se mataron más de quinientos, todos los más principales y esforzados y valientes hombres; y aquella noche tuvieron bien que cenar nuestros amigos, porque todos los que se mataron, tomaron y llevaron hechos piezas para comer»<sup>215</sup>. Los españoles tenían ya completamente cercada a Tenochtitlan. Por ello, no tenían ninguna posibilidad de conseguir alimentos<sup>216</sup> y hubo grandes hambrunas en las cuales murieron miles de aztecas. Durante el sitio se privó de agua a los aztecas al destruirles el acueducto de Chapultepec. Después de 75 días de asedio, se dió el asalto final, encontrando una feroz resistencia; finalmente Cuauhtemoc fue apresado, y con ello se consumó la conquista. Para ese tiempo, «Tenochtitlan había dejado de existir: sus templos, incendiados, no eran más que escombros; sus casas, destruidas para obtener material de relleno, yacían en el fondo de los canales; sus habitantes, diezmados por las armas, el hambre y la peste»<sup>217</sup>,

La mejor y más completa descripción de los rituales de sacrificio y las prácticas canibalísticas las ha dado Sahagún, quien compuso su obra maestra traduciendo los datos que le proporcionaban sus informantes náhuatl a través de las narrativas históricas escritas con caracteres

---

<sup>214</sup> Cortés, H. *Op. cit.*, tercera carta-relación, p. 150.

<sup>215</sup> *Ibid.*, tercera carta-relación, p. 154

<sup>216</sup> De forma poética expresaron su tragedia:

«Hemos comido la madera coloreada del *tzompantli*  
hemos mascado la grama del *natrón*,  
la arcilla de los ladrillos, lagartijas,  
ratones, polvo de argamasa,  
y gusanos».

**Anales históricos de Tlatelolco.** En Baudot, G. y Todorov, T. *Relatos aztecas de la conquista.*, p. 199.

<sup>217</sup> Séjourné, Laurette. *Pensamiento y religión en el México antiguo.* México: FCE. 1994, p. 9.

pictográficos -llamadas técnicamente códices- mediante las cuales representaban su historia:

En las comunidades aztecas, «en el postrero día del dicho mes [el segundo, llamado *tlacaxipehualiztli*] hacían una muy solemne fiesta a honra del dios llamado **Xipe Tótec** y también a la honra de **Huitzilopochtli**. En esta fiesta mataban todos los cautivos, hombres, mujeres y niños; antes que los matasen hacían muchas ceremonias... A la alba de la mañana llevábanlos a donde habían de morir, que era el templo de **Huitzilopochtli**: allí los mataban los ministros del templo... y a todos los desollaban y por eso llamaban la fiesta **tlacaxipehualiztli**, que quiere decir desollamiento de hombres; y a ellos los llamaban **xipeme**, y por otro nombre **tototecti**: lo primero quiere decir, desollados, lo segundo quiere decir los muertos a la honra del dios **Tótec**. Los dueños de los cautivos los entregaban a los sacerdotes abajo al pie del **cu**, y ellos los llevaban por los cabellos cada uno al suyo, por las gradas arriba; y si alguno no quería ir de su grado, llevábanle arrastrando hasta donde estaba el tajón de piedra donde le habían de matar, y en sacando a cada uno de ellos el corazón, y ofreciéndole... luego le echaban por las gradas abajo, donde estaban otros sacerdotes que los desollaban. Esto se hacía en el **cu** de **Huitzilopochtli**. Todos los corazones después de haberlos sacado y ofrecido los echaban en una jicara de madera, y llamaban a los corazones **quauhnochtli** y a los que morían después de sacados los corazones los llamaban **quauhteca**. Después de desollados los viejos que se llamaban **quaquacuiltin** llevaban los cuerpos al **calpulco**, adonde el dueño del cautivo había hecho su voto o prometimiento; allí le dividían y enriaban a **Moteczucuma** un muslo para que comiese, y lo demás lo repartían por los otros principales o parientes; ibanlo a comer a casa del que cautivó al muerto. Cocían aquellas carne con maíz y daban a cada uno un pedazo de aquella carne en una escudilla o cajete, con su caldo y su maíz cocido, y le llamaban aquella comida **tlacatlaolli**: después de haberla comido andaba la borrachería»<sup>218</sup>.

«Habiendo visitado todas las estatuas del pueblo, y habiéndoles dado a gustar la sangre de su cautivo, iba luego al palacio real a descomponerse, y el cuerpo de su cautivo llevábanle a la casa que llamaban **calpulco**, donde había tenido la vigilia la noche antes, y allí le desollaban; de allí llevaba el cuerpo desollado a su casa y allí le dividía y

<sup>218</sup> Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. Mexico: Editorial Porrúa, 1997, libro II, capítulo 77, f. 4, 5, 6, 7 e. p. 100-101.

hacía presentes de la carne a sus superiores, amigos y parientes. El señor del cautivo no comía de la carne, porque hacía de cuenta que aquella era su misma carne, porque desde la hora que le cautivó le tenía por su hijo, y el cautivo a su señor por su padre, y por esta razón no quería comer de aquella carne; empero comía de la carne de los otros cautivos que se habían muerto»<sup>219</sup>.

«Después de haberles sacado el corazón, y después de haber sacado la sangre en una jicara, la cual recibía el señor del mismo muerto, echaban el cuerpo a rodar por las gredas abajo del **cu**, e iba a parar en una placeta abajo; de allí le tomaban unos viejos que se llamaban *quaquacuiltin* y le llevaban a su **calpul** donde le despedazaban y le repartían para comer»<sup>220</sup>.

En la fiesta del mes tercero *Tepeilbuitl*.

«Después que las hubieron muerto y sacado los corazones, llevábanlas pasito, rodando por las gradas abajo; llegadas abajo cortábanles las cabezas y espetábanlas en un palo, y los cuerpos llevábanlos a las casas que se llaman **calpul**, donde los repartían para comer»<sup>221</sup>.

«Cuando entre dos o tre o más cautivaban a uno de los enemigos, dividíanle de esta manera: el que más se había señalado en este negocio, tomaba el cuerpo del cautivo y el muslo y la pierna derecha; y el que era segundo, tomaba el muslo y la pierna izquierda; y el tercero tomaba el brazo derecho; y el cuarto, el izquierdo; esto se entiende desde el codo arriba; el que era quinto tomaba el brazo derecho, desde el codo abajo; y el que era sexto tomaba el brazo izquierdo, desde el codo abajo»<sup>222</sup>.

«Después de haber conquistado la provincia contra quien iban, lo primero que hacían era contar los cautivos que habían cautivado, cuántos habían cautivado los de

---

<sup>219</sup> Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Libro II, cap. XXI, 33, 34. p. 103

<sup>220</sup> Sahagún, B. *Op. cit.*, Libro II, cap. II, 2. p. 78.

<sup>221</sup> *Ibid.*, Libro II, cap. XIII, p. 89

<sup>222</sup> *Ibid.*, Libro VIII, cap. XXI, 4. p. 478

*Tenochtitlan, y cuantos los de Tlatilulco, y así por las demás capitanías, etc. Los que contaban los cautivos eran los que se llamaban tlacochealca y tlatlacateca, que es como decir capitanes y maestros de campo, y otros oficiales del ejército. Habiendo sabido el número cierto de los cautivos, luego enviaban mensajeros al señor; los mensajeros eran capitanes. Aquellos llevaban la nueva cierta al señor, dándole noticia de los cautivos que se habían cautivado y quienes los habían cautivado, para que a cada uno se le diese el premio conforme a lo que había trabajado en la guerra»<sup>223</sup>.*

Durán también aporta información valiosa sobre los sacrificios humanos y la ingesta de carne humana:

*«... las idolatrías y supersticiones que tenían; el ir á sacrificar á los montes, debajo de los árboles sombríos, á las cuevas y cavernas de la tierra obscuras y sombrías; el encender y quemar incienso, el matar a sus hijos y hijas y sacrificarlos y ofrecelos por víctimas á sus Dioses; sacrificar niños, comer carne humana matar a los presos y captivos en la guerra...»<sup>224</sup>. «... despues de muertos y echados abajo los alçauan los dueños por cuya mano havian sido presos y se los llevaban y repartian entre sí y se los comian ... querian aquella gente para comida sabrosa y caliente de los dioses cuya carne le era dulcisima y delicada y la segunda era para exercitar sus balerosos hombres y donde fuese conocido el valor de cada uno y asi en realidad de verdad no se hacian para otro oficio ni sin las guerras entre mexico y Tlaxcallan sino para traer gente de vna parte y de otra para sacrificar ... toda su contienda y batalla era el pugnar por prenderse unos á otros para el effecto del sacrificio y asi el pueblo que mas gente podia enbiar y abentajarse asi de una parte como de otra mas ynbiaba para poder traer mas cativos que sacrificar de suerte que en aquellas batallas y renquentros mas pugnauan por prenderse que por matarse vnos á otros y este era su fin prender y no matar ni hacer otro mal y daño en hombre ni muger ni en casa ni en sementeru sino solo de traer de comer al ydolo y a aquellos malditos carniceros hanbrientos por comer carne humana»<sup>225</sup>.*

Finalmente, Aguilar da su propia versión de las prácticas sacrificiales

<sup>223</sup> *Ibid.*, Libro VIII, cap. XX, 12, 13, p. 478

<sup>224</sup> Durán, Fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme*. I. México: CONACULTA, 1995, p. 59.

<sup>225</sup> Durán, Fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. II, p. 42-43.

de los aztecas:

*«... en ninguna de estas he leído ni visto tan abominable modo y manera de servicio y adoración como era la que éstos hacían al demonio, ... no hubo reino en el mundo donde ... el demonio fuese más reverenciado y honrado. Tenían estos naturales templos muy grandes, todos cercados con grandes almenas, y en estos tenían aquella cerca de leños, uno sobre otro, todo en circuito, y de allí ponían fuego y sacrificaban. Tenían grandes torres y encima una casa de oración y a la entrada de la puerta, un poco antes, tenían puesta una piedra baja, hasta la rodilla, en donde a hombres o mujeres, que hacían sacrificio a sus dioses, los echaban de espaldas, y ellos mismos se quedaban quedos, adonde salía un sacerdote con un navajón de piedra que casi no cortaba nada, hecho a manera de hierro de lanza, y luego con aquella navaja le abría por la parte del corazón y se le sacaba, sin que la persona que era sacrificada dijese palabra; y luego al que o a la que eran así muertos, los arrojaban por las escaleras abajo y lo tomaban y hacían pedazos, con gran crueldad, y lo asaban en hornillos y lo comían por manjar muy suave; y de esta manera hacían sacrificios a sus dioses»<sup>226</sup>.*

Más tardíamente —en 1589, una vez que ya había terminado hacía decenios la conquista y que la evangelización había tomado tintes dramáticos— Suárez, basándose en los testimonios anteriores, llega a decir que *«las costumbres de los indios son perversas... se verifica y halla o se ha hallado en éstos... el pecado contra natura [es decir, relaciones coitales anales], los engaños, odios, disensiones, no obedecer a sus padres ... y sobre todo comer carne humana»<sup>227</sup>*

Frente a toda esta masa desmedida de testimonios de las actividades antropófagas de los aztecas, hay que recordar que prontamente fueron utilizados como recurso ideológico para la justificación —durante los procesos de conquista, colonización y evangelización— de las peores atrocidades que se hayan cometido contra una cultura ajena. Uno de los teóricos de la justificación de la brutalidad de los españoles fue el tristemente célebre Sepúlveda, quien alegó la legitimidad de la empresa de

---

<sup>226</sup> Aguilar, Fray Francisco de. *Relación breve de la conquista de la Nueva España*. octava jornada, p. 102-103.

<sup>227</sup> Suárez de Peralta, Juan. *Tratado del descubrimiento de las indias (Noticias históricas de la Nueva España)*. México: CONACULTA 1990, p. 55.

destrucción física y cultural de los españoles con base en el argumento de la causa justa. Para él, la guerra es enteramente justificable en los siguientes casos:

- a) cuando se repele la fuerza con la fuerza [en este caso particular, como los españoles habían sido agredidos ellos podían atacar –repeliendo la violencia del contrario-justificadamente]
- b) cuando se recobran las cosas injustamente arrebatadas
- c) cuando se trata de castigar la impunidad de los malhechores
- d) cuando se evidencia una superioridad cultural

De hecho fue éste último el argumento total de Sepúlveda pues, según sus criterios, hay toda una dimensión ética en la superioridad cultural en la medida en que su finalidad será no solamente la crasa dominación sobre los inferiores sino, más aún, la regia posibilidad de conducirlos infaliblemente hacia la virtud y perfección; en la medida que los indígenas no practicaban la ley natural, había que enseñárselas –a la fuerza si fuese necesario. Según esto, violaban la ley natural por sacrificar inocentes, así como por creer en dioses irreales y falsos. Más que destrucción se trata entonces de una suerte de guerra santa, de lucha por la liberación del espíritu y la conciencia, envenenada por las creencias paganas. Y la guerra –amén de justa- fue legítima en la medida en que fue organizada por un estado, esto es, por el poder público. Asimismo el ánimo recto y el modo garantizan la pertinencia: no fue el afán de alcanzar riquezas, ni la perspectiva de prestigio, sino la extensión de los valores y la consecución del bien público<sup>228</sup>.

---

<sup>228</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. **Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios** México: FCE, 1996, p. 69-101.

## CAPÍTULO TERCERO:

### LA EXPLICACIÓN MATERIALISTA CULTURAL DEL CANIBALISMO AZTECA

Se propone aquí utilizar el modelo antropológico del materialismo cultural -fundado en su forma actual y representado particularmente por la obra del antropólogo Marvin Harris- para la delimitación del origen y fundamentos de las prácticas homofágicas de los aztecas. Este esquema parte de un rechazo diametral a cualquier tipo de reduccionismo de corte biológico (tales como la sociobiología, la genética de la conducta y la etología) puesto que considera que reduce arbitrariamente la conducta humana, sus creaciones y la totalidad de la cultura a meros epifenómenos derivados de instintos, de torvas leyes biológicas inexistentes, de dotaciones genéticas omnipotentes, fatalmente determinadas por la selección natural, desconociendo así las peculiaridades específicas inherentes a todo fenómeno cultural. Asimismo pretende obtener la explicación de las diferencias y semejanzas culturales en términos evolutivos, por lo cual uno de sus cometidos teóricos es el sometimiento a una crítica despiadada a cualquier tipo de relativismo cultural o histórico. Y finalmente ejercita un desenmascaramiento indiscriminado de todo oscurantismo y mentalismo utilizado en las ciencias antropológicas.

En lo que concierne a su vertiente cultural, el MC se opone resueltamente a determinismos biológicos tales como las explicaciones racistas, sociobiológicas y etológicas de las variaciones, semejanzas y continuidades culturales.

Para la consecución de su objetivo parte del reconocimiento de tres variables -con un peso diferencial acorde a cada cultura y espacio geográfico y ecosistémico particular- que intervienen necesariamente en todo cambio y desarrollo cultural, a saber, la ecología, la demografía y la tecnología. Y en virtud de ello postula que *«la presión reproductora, la intensificación y el agotamiento*

*ambiental parecerían contener la clave de la comprensión de la evolución de la organización familiar, las relaciones de propiedad, la economía política y las creencias religiosas, incluyendo las preferencias dietéticas y los tabús alimentarios»*<sup>229</sup>. De hecho, partiendo de tales premisas, este modelo ha hecho patente su poder explicativo en numerosos enigmas -ya superados- que en el pasado representaron un reto a vencer por los antropólogos<sup>230</sup>.

La posición teórica de la estrategia del materialismo cultural (aludiremos a él como MC en adelante) es expuesta *in extenso* en la obra magna de Harris: **El materialismo cultural**<sup>231</sup>, la cual seguiremos fielmente en esta exposición. La posición teórica de la estrategia del materialismo cultural queda completamente expuesta en esta obra magna de Harris. En tal tratado exhibe los principios teóricos y epistemológicos que configuran la radical especificidad de tal paradigma antropológico. El punto de partida del MC es de una extremada sencillez, prácticamente rayana en la obviedad: toda cultura, toda organización social no es más que una respuesta a la problemática práctica que la vida cotidiana le impone a nuestra especie. Y esa serie de problemas que nos ronda y acosa permanentemente no es sino un resultado de la interconexión entre los tres elementos básicos de las culturas: el medio ambiente o ecosistema, la población y las diversas formas de regular a ésta, y la producción de bienes y servicios, incluyendo -claro está- a las diversas fuentes energéticas necesarias para nuestra sobrevivencia -y reproducción- cotidiana (dicho parcamente, la producción de alimentos). Aunque en casi todos sus libros Harris ha desplegado una explicación materialista de la cultura, es justamente en este texto en el que aparecen desarrollados sus puntos de vista (¿y también sus prejuicios y fobias

---

<sup>229</sup> Harris, Marvin. **Caníbales y reyes**. Barcelona: Salvat, 1986, p. VIII.

<sup>230</sup> Como ejemplo de tales enigmas resueltos, podemos considerar los tabús y restricciones alimentarias dentro de distintos grupos y comunidades sociales -e incluso naciones enteras- tales como el tabú de la vaca sagrada de la India, la abominación de la carne de cerdo por los judíos y musulmanes, la hipofagia de los estadounidenses, la lactofobia de asiáticos orientales (chinos, japoneses, coreanos e indochinos). Ver Harris, Marvin. **Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura**. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

<sup>231</sup> Harris, Marvin. **El materialismo cultural**. Madrid: Alianza editorial, 1982.

intelectuales?), principios y teorías de manera más completa. Podríamos aseverar que esta es la obra más original de Harris y ciertamente la que mayor número de críticas y detractores le ha reportado. Sin embargo, este texto es clave para la intelección del giro teórico que asume el MC en la década de los 80. Efectivamente en sus trabajos anteriores Harris se había limitado a señalar los errores de los modelos rivales de explicación en la antropología contemporánea. Pero, en cambio, en **El materialismo cultural** Harris lleva a cabo una labor crítica portentosa [que -vista de manera retrospectiva- le colocaría entre los grandes pensadores de nuestro siglo], la cual solamente resulta equiparable a esas revoluciones intelectuales que han marcado indeleblemente a la historia de la ciencia. Tal ensayo representa una verdadera *summa* del pensamiento de Harris, y específicamente de los fundamentos teóricos de esa corriente de pensamiento que bautizara a finales de los 60 [específicamente en 1968, en su texto **El desarrollo de la teoría antropológica**]- como MC. Esta novedosa obra -con esa lucidez inaudita, ese encomiable vigor intelectual, y una dosis de humor e ironía que siempre han caracterizado a Harris- publicada originalmente en 1979 marca el momento de máximo deslinde de Harris con respecto a sus contemporáneos (separación que ya había demarcado con respecto a sus antecesores en su obra sobre la historia de su disciplina, esto es, **El desarrollo de la teoría antropológica**). De hecho, la totalidad de la segunda parte representa el precipitado de la crítica más severa que se haya dirigido a los paradigmas rivales -diríamos, en terminología kuhniana, "normales"- de la antropología actual. Y es francamente apreciable cómo el MC se descentra de todos ellos, marcando con ello una diferencia sustancial, la que le valdrá en lo sucesivo su exclusión de la *intelligentsia* antropológica usual. El subtítulo de la obra (***The struggle for a science of culture***, el cual fue omitido en la traducción al español) es particularmente sintomático: este escrito no es más que el emblema de una radical y encarnizada guerra en contra de todo tipo de idealismo antropológico que tantas décadas ha rondado en las mentes de los etnólogos, de los excesos biologicistas de las corrientes sociobiológicas, y de la desenfrenada imaginería dialéctico-hegeliana que acosa permanentemente al marxismo clásico y coetáneo.

Aunque inspirado por el marxismo original en el énfasis que deposita en las "condiciones materiales de existencia" (Marx), completa a éste en la admisión y uso predictivo/explicativo de toda una clase de variables y temáticas que ni siquiera fueron avizoradas por los materialistas históricos: la presión reproductiva y las conexiones que estas mantienen con la ecología. Hay que destacar que la ausencia de una reflexión precisa sobre esta problemática depende, en buena medida, del irrespeto y aversión teóricas que manifestaba Marx en contra de Malthus, quien sería el iniciador de los estudios demográficos a finales del siglo XVIII con la publicación de su **Ensayo sobre el principio de población** (1798<sup>1</sup>)

La fórmula "materialismo cultural" debe ser aclarada; por un lado, el materialismo es directamente deudor del énfasis que habría de colocar Marx en los procesos materiales de la producción y otros procesos similares. Haciendo caso omiso a la problemática filosófica -superflua y no pertinente desde la perspectiva de Harris- de si la primacía ontológica corresponde a la materia o al espíritu, el materialismo cultural asevera que su materialismo implica un resuelto apoyo a la idea de que la mejor forma de explicación de las diferencias y semejanzas socioculturales consiste en el análisis detallado de las condiciones tecnoambientales y demográficas que privan en un momento específico de una formación cultural, y no -como lo hace el idealismo cultural- atender a las ideas que tienen los hombres respecto a ella. Siendo así, la demarcación entre materialismo e idealismo es claramente *epistemológica* -y no *ontológica*, como parecen creer sus detractores (en particular Adams<sup>232</sup>).

Sintetizando sus orígenes filosóficos e intelectuales, Harris apunta que *«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. Sin embargo, no representa una*

---

<sup>232</sup> En la obra de Richard N. Adams. *The Eight Day. Social Evolution as the Self Organization of Energy*. Austin: University of Texas Press, 1988, p. 9, se acusa a Harris de un dualismo ontológico. La crítica es desatinada en la medida que el propio Harris descalifica una aproximación ontológica a la distinción mental/conductual, y la conceptualiza simplemente como una distinción analítica útil para la exploración de los estudios socioculturales.

*alternativa monística y mecánica a la dialéctica. Antes bien, se interesa por las interacciones sistemáticas entre pensamiento y conducta, por los conflictos tanto como por las armonías, por las continuidades y las discontinuidades, los cambios revolucionarios y los graduales, la adaptación y la inadaptación, la función y la disfunción, la retroalimentación positiva y la negativa»<sup>233</sup>.*

## 1) LOS PRINCIPIOS TEORICOS Y EPISTEMOLOGICOS DEL MATERIALISMO CULTURAL

La ciencia y el materialismo cultural. El materialismo cultural se percibe a sí mismo como (o al menos pretende denodadamente serlo) una estrategia científica de investigación antropológica. Por ende, como toda disciplina científica y partiendo de una valoración ética indiscutible, sostiene que existe una inmensa diferencia entre los discursos científicos y no científicos, así como una serie de características que comparten todas las estrategias de investigación científica, las cuales posteriormente servirán como criterios de evaluación y comparación frente a las diversas estrategias rivales.

Si bien es indubitable que la ciencia ha sido históricamente -y continúa siéndolo- una manera superior de adquisición de conocimientos acerca de la realidad circundante, hay dominios que escapan irremisiblemente al análisis científico tales como los éxtasis y trances místicos, las diversas variedades de las experiencias religiosas, las alucinaciones de los estados alterados de conciencia de drogadictos y psicóticos, la inspiración, conocimientos intuitivos y vivencias estéticas de artistas, poetas y músicos.

Desde el punto de vista de Harris, la ciencia presenta de manera sobresaliente las siguientes características:

- Como postulado básico del MC se encuentra su enfrentamiento constante y permanente con estrategias de investigación rivales: de hecho, considera a

---

<sup>233</sup> Harris, Marvin. **El materialismo cultural**. Madrid: Alianza Editorial, 1982. p. 14.

éste un requisito básico de científicidad. No puede haber una ciencia aislada, ajena a las disputas con otras explicaciones científicas alternativas.

- A contrapelo del empirismo inaugurado por Bacon, parte de un radical rechazo del inductivismo estrecho; de hecho, si se conceptualizara que este procedimiento metodológico fuera el privativo de la actividad e investigación científica, la ciencia misma sería imposible: la práctica infinitud de los datos convertiría a la ciencia en una praxis que jamás podría ser formulada hasta poseer la descripción de la totalidad de los eventos y fenómenos en cuestión. No obstante la anterior crítica, de Bacon recupera la necesidad de fundamentar la teoría en hechos. Sin embargo, los datos sin teorías que guíen su selección son dudosos puesto que las teorías no tienen significado sin los hechos. La ciencia se presenta así como un compromiso y una interacción entre inducción y deducción, entre empirismo y racionalismo. Y más aún, podríamos aseverar que ninguno de los extremos goza de cabal sensatez, de coherencia completa. De esta manera, no hay que depender exclusivamente de los datos, ni hay que formular teorías carentes de ellos.

- De Hume se recibe la necesidad de someter la teoría a controles empíricos rigurosos y distinguir la ciencia de otros tipos de conocimiento. Tiene razón Hume al observar que la inducción nunca conduce a la certeza. No obstante ello, cabe destacar que la ciencia no busca la certeza, sino solamente la probabilidad (con más precisión, las medidas estadísticas de probabilidad). Es necesario entonces rescatar la posición antimetafísica de Bacon, Hume, y el positivismo lógico frente a las desmesuradas pretensiones de la metafísica.

- Es necesario operacionalizar los conceptos empleados en un enunciado empírico. Pero también es imperativo rechazar el operacionalismo extremo. Aunque el peligro opuesto existe: el rechazo de toda operacionalización, que conduce a una conceptografía privada, esto es, a un lenguaje semánticamente personal, único, privado.

- Hay toda una serie de peligros que resultan de la postulación del relativismo epistemológico:

*«Existen otros dominios del conocimiento en los que el relativismo epistemológico supone una gran amenaza para nuestra supervivencia. La medicina es uno de ellos, y hay muchos más en el terreno de las ciencias sociales. No podemos permanecer indiferentes ante la cuestión de si la causa del cáncer es la brujería o algún defecto en la química celular. Análogamente, tampoco podemos abandonarnos a elucubraciones desbocadas sobre la determinación de las causas de la pobreza o de la existencia de una clase dominante en los Estados Unidos. Creer o no que la contaminación constituya una amenaza, que las naciones subdesarrolladas se estén empobreciendo, que las multinacionales estén fomentando una carrera armamentista nuclear, que la guerra sea instintiva, que las mujeres y negros sean inferiores, o que la revolución verde sea un fraude, no puede ser cuestión de gustos. Ya nos gustaría ver a Veyerabend ante los crematorios de Dachau o la fosa de My Lai, diciendo que nuestra comprensión científica de los sistemas socioculturales no es, en última instancia, sino un juicio estético»<sup>234</sup>.*

Adicionalmente, el MC valora como netamente positivos los aportes de distintos pensadores en el campo de la filosofía de la ciencia:

- De Popper se acepta la necesidad de someter a procesos intermitentes de falsación a las teorías científicas.
- De Kuhn, la existencia de paradigmas
- De Lakatos, el hecho de que una refutación aislada no derrumba jamás a una teoría
- De la filosofía contemporánea de la ciencia asume que el progreso de la ciencia depende de la comparación intensiva de teorías, redes de teorías y paradigmas

En la ciencia los presupuestos iniciales (que, por lo general, se exhiben de manera implícita, inconsciente) se transforman en directrices organizadas, explícitas, conscientes.

---

<sup>234</sup> Harris, M. **El materialismo cultural**. p. 38.

Para caracterizar a su teoría antropológica, Harris parte de una definición de estrategia de investigación:

*«Por estrategia de investigación entiendo un conjunto explícito de directrices relativas al estatuto epistemológico de las variables a estudiar, las clases de relaciones o principios sujetos a leyes que probablemente manifiestan tales variables, y el creciente corpus de teorías interrelacionadas que la estrategia ha dado lugar hasta el presente. El objetivo de las estrategias de investigación en general es dar cuenta de las entidades y acontecimientos observables y de sus relaciones mediante teorías parsimoniosas, convincentes e interrelacionadas, susceptibles de corrección y mejoras a través de la contrastación empírica»<sup>235</sup>.*

La ciencia empírica es el fundamento último del que parte el modo de producción de conocimientos del MC: todo avance, toda rectificación, toda interpretación al interior de esta estrategia de investigación deberá estar avalado por los datos, análisis y teorías correspondientes -científicamente validados- por una comunidad epistémica.

Las premisas epistemológicas del materialismo cultural son planteadas de una manera precisa por Harris:

En primer lugar, las investigaciones de la lingüística (tanto antropológica como general) han mostrado indubitablemente la traducibilidad universal de los lenguajes humanos -hecho fáctico que solamente algunos filósofos del lenguaje como Quine y Davidson han puesto en entredicho<sup>236</sup>. Y esto es de singular importancia dado que permite al antropólogo -mediante interrogatorios y diálogos sencillos, adecuados y pertinentes al caso- descubrir lo que los sujetos piensan acerca de su pensamiento y conducta.

---

<sup>235</sup> Harris, Marvin. **El materialismo cultural**, p. 42.

<sup>236</sup> Por ejemplo, W. O. Quine en **La relatividad ontológica y otros ensayos**. Madrid: Editorial Tecnos, 1974, cap. 1 y 2, maneja la tesis de la traducción radical, y apoyándose en él Donald Davidson la desarrolla asimismo en **De la verdad y la interpretación**. Barcelona: Editorial Gedisa, 1990, cap. 13-15.

Uno de los rasgos más característicos y definitorios de una estrategia de investigación antropológica radica en el análisis y abordaje de dos cuestiones de singular impronta teórica: a) la conexión existente entre lo que los seres humanos enuncian y piensan abordado desde dos perspectivas: como sujetos y b) como objetos de la investigación científica

Si alguien desea describir lo que la gente piensa y siente deberá utilizar operaciones distintas a las que emplearíamos para describir los movimientos corporales y los efectos que estos causan. Por ello, a nivel puramente descriptivo-explicativo (sin entrar en una categorización ontológica<sup>237</sup>) la ciencia social aborda 2 clases de fenómenos diferentes. Por un lado, «*Las actividades que conforman el flujo conductual humano: el conjunto de los movimientos corporales de todos los seres humanos del presente y el pasado y los efectos ambientales, grandes o pequeños, producidos por tales movimientos... [y por otro lado,] todos los pensamientos y sentimientos que los seres humanos experimentamos mentalmente*»<sup>238</sup>. De este modo, es imperativo diferenciar los campos conductual y mental en virtud de que son necesariamente operaciones diversas -y eventualmente contrapuestas- las que nos conducen a la descripción de los acontecimientos que tengan lugar en cada uno.

Tanto el pensamiento como la conducta pueden recibir dos tipos de descripciones: a) a partir de los propios participantes y b) a partir de los observadores. En principio, es posible -aunque pudiera darse el caso de que no sea realizable por las limitaciones técnicas de una determinada época- describir desde una perspectiva científica ambos. Pero en un caso, los términos y diferenciaciones correspondientes serán significativas, aplicables y

---

<sup>237</sup> «Para los materialistas científicos, el problema de lo que es real o irreal queda englobado por entero en las generalidades del método científico... 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 acerca de las cosas y los acontecimientos son separables de éstos». Harris. M. **Op. cit.** p. 45.

<sup>238</sup> Harris, M. **Ibid.**, p. 46.

adecuadas desde la perspectiva de los participantes, y en el otro, sólo serán válidas para los observadores.

El lingüista norteamericano Kenneth Pike, en su obra *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*,<sup>239</sup> introdujo una distinción capital entre dos rangos de acercamiento cognitivo: lo emic y lo etic: «se ha probado que es conveniente —aunque parcialmente arbitrario— describir la conducta desde dos diferentes puntos de vista, que conducen a resultados que se traslapan. El punto de vista etic estudia la conducta desde fuera de un sistema particular, y como una aproximación inicial esencial a un sistema extraño. El punto de vista emic resulta del estudio de la conducta desde el interior del sistema. (Acuñe las palabras etic y emic de las palabras *phonemic* y *phonetic*, siguiendo el uso lingüístico convencional de estos términos... )»<sup>240</sup>.

Desde la perspectiva de Marvin Harris, «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... 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 sociocultural»<sup>241</sup>.

Una de las múltiples utilidades que proporciona una distinción tal es que para operacionalizar conceptos bastará -de entrada- determinar qué tipo

---

<sup>239</sup> Pike, Kenneth L. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. The Hague-Paris: Mouton & Co., 1967, cap. 2: "Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior", p. 37-72.

<sup>240</sup> Pike, Kenneth L. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, p. 37.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 47.

de operación *etic* o *emic* hemos empleado para adquirir el conocimiento sobre las entidades a las que hacemos referencia mediante tales conceptos.

Como hemos ya apreciado, Kenneth Pike acuñó los vocablos "*emic*" y "*etic*" partiendo de los sufijos de los términos *phonetic* (fonético) y *phonemic* (fonémico). En general, un estudio fonético del lenguaje no es más que la descripción de los sonidos del habla que tienen lugar en los diversos lenguajes del mundo; es decir, viene a ser el estudio de la realización física del lenguaje. Y su objeto de estudio es a) la manera en que el habla se produce por el mecanismo vocal (fonética articuladora), b) las propiedades físicas de los sonidos del lenguaje producidos por un hablante (fonética acústica), y la manera en que estos sonidos son percibidos por el escucha (psicoacústica)<sup>242</sup>. Como es sabido, en casi todos los sonidos del habla la fuente básica de poder es la forma en que el sistema respiratorio provoca la expulsión del aire de los pulmones. El aire de los pulmones sube a la tráquea y a la laringe, donde puede pasar a través de dos pequeños pliegues musculares llamados cuerdas vocales. Si las cuerdas vocales están separadas -lo cual es el caso normal cuando respiramos- el aire de los pulmones tendrá un paso relativamente libre hacia la faringe y la boca. Pero si las cuerdas vocales están tensas de tal modo que solamente hay un estrecho paso entre ellas, la corriente de aire las hará vibrar. Los sonidos vocales que se producen con esta vibración son sonoros, en oposición a aquellos en los que las cuerdas vocales están separadas, los cuales serán sordos. Además del papel que juegan en la producción de sonidos las cuerdas vocales, hay toda una serie de lugares de articulación de los sonidos restantes del lenguaje. A fin de producir sonidos consonánticos, la corriente de aire del tracto vocal debe ser obstruida de algún modo. Las consonantes pueden ser clasificadas de acuerdo al lugar y la manera de esta obstrucción. Los articuladores primarios que causan una obstrucción en la mayoría de los idiomas son los labios, el ápice -o punta- de la lengua, así como el dorso de la lengua. Las producciones fónicas que hacen intervenir los labios son denominadas articulaciones labiales; aquellas que resultan de la acción de la punta de la lengua son designadas como coronales

---

<sup>242</sup> Halle, Morris and Clements. G. N. *Problem Book in Phonology*. Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology. 1984 p. 1.

o apicales; y finalmente aquellas que son producto del empleo del dorso de la lengua se llaman dorsales. Asimismo, se distinguen los sonidos aspirados de los no aspirados, dependiendo del grado de apertura de la glotis; los dentales de los labiales, dependiendo del lugar relativo de la lengua y los dientes, etcétera<sup>243</sup>. Ciertamente, un hablante nativo -a menos que tenga algún conocimiento teórico al respecto- no despliega ninguna de estas caracterizaciones. A diferencia del enfoque etic, en las descripciones emic de las unidades lingüísticas se desarrollan a partir del conjunto de contrastes fonológicos (generalmente inconsciente) que está dado en la mente de los hablantes nativos que utilizarán para identificar el significado de las emisiones recibidas en su propio lenguaje.

Como hemos ya comentado, en el ámbito **epistemológico**, la premisa básica del materialismo cultural estriba en la inevitable diferenciación de dos planos diametralmente diversos: el campo conductual y el campo mental. Mientras que lo conductual está modelado por la totalidad de movimientos corporales, de acciones pasadas y presentes, así como sus efectos a nivel ambiental, lo mental agrupa a la serie total de ideas, emociones y sentimientos que presenta cada ser humano a nivel interno. En todo acto humano necesariamente confluyen ambos niveles pues el sujeto es un ente unitario. Pero, en el rango de la **interpretación**, cada campo puede ser analíticamente separado para ser entendido desde dos perspectivas: 1) desde la óptica del participante, utilizando categorías propias de él, y 2) desde la visión del observador, haciendo uso de categorías científicas. El primer tipo de descripción, interpretación y explicación de acontecimientos es denominado **EMIC**; el segundo, **ETIC**.

Por otra parte, existe un número de categorías **ETIC** -es decir, científicas- que se muestran útiles para asimilar la complejidad del fenómeno social. El modelo integra tres regiones: infraestructura, estructura y superestructura. Cada uno de estos sectores engloba manifestaciones **EMIC** y **ETIC**.

---

<sup>243</sup> Ver, por ejemplo, Ladefoged, Peter. *A Course in Phonetics*. Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1993. p. 1-7

La infraestructura está constituida por dos elementos: a) el modo de producción y b) el modo de reproducción. El modo de producción -a diferencia de la conceptualización marxista- es el conjunto de tecnologías y prácticas destinadas para desarrollar o limitar la producción de subsistencia básica, especialmente la producción de alimentos y otras formas de energía, mientras que el modo de reproducción está conformado por la serie de tecnologías y prácticas empleadas para incrementar, limitar o mantener el tamaño de la población<sup>244</sup>.

La **estructura** está compuesta por la economía doméstica [organización de la reproducción y la producción, intercambio y consumo básicos en contextos domésticos] y la economía política [la organización de la reproducción, producción, intercambio y consumo en el seno de bandas, aldeas, jefaturas, estados e imperios].

La **superestructura conductual** abarca el arte, la música, la propaganda, los rituales, los deportes y juegos y la ciencia. Cabe destacar que a cada uno de estos sectores les corresponde una serie de componentes mentales EMIC.

CATEGORÍAS CONDUCTUALES ETIC	FENÓMENOS SOCIOCULTURALES CORRESPONDIENTES
Modo de producción	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Tecnología de subsistencia</li> <li>- Relaciones tecnoambientales</li> <li>- Ecosistemas</li> <li>- Pautas de trabajo</li> </ul>
Modo de reproducción	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Demografía</li> <li>- Pautas de apareamiento</li> <li>- Fecundidad, natalidad, mortalidad</li> </ul>

<sup>244</sup> En una obra posterior, habrá una definición regulativa: «... utilizamos la expresión «modo de reproducción» para denotar las actividades interrelacionadas de regulación de la población y «decisiones» comprometidas de manera consciente o inconsciente que tienen el efecto combinado de incrementar o bajar las tasas de crecimiento poblacional». Harris, Marvin y Ross Eric. *Death, Sex and Fertility. Population Regulation in Preindustrial and Developing Societies*. New York: Columbia University Press, 1987, p. 1.

	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Crianza de niños</li> <li>- Control médico de las pautas demográficas</li> <li>- Anticoncepción, aborto, infanticidio</li> </ul>
Economía doméstica	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Estructura familiar</li> <li>- División del trabajo doméstico</li> <li>- Socialización, enculturación y educación domésticas</li> <li>- Roles sexuales y de edad</li> <li>- Disciplina, jerarquías y sanciones domésticas</li> </ul>
Economía política	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Organización política, facciones, clubs, asociaciones, corporaciones</li> <li>- División del trabajo, esquemas fiscales y tributarios</li> <li>- Socialización, enculturación y educación políticas</li> <li>- Clases, castas, jerarquías urbanas y rurales</li> <li>- Disciplina, control policiaco-militar</li> <li>- Guerra</li> </ul>
Superestructura conductual	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Arte, música, danza, literatura, propaganda</li> <li>- Rituales</li> <li>- Deportes, juegos, pasatiempos</li> <li>- Ciencia</li> </ul>

INFRAESTRUCTURA	<ul style="list-style-type: none"> <li>- MODO DE PRODUCCIÓN</li> <li>- MODO DE REPRODUCCIÓN</li> </ul>
ESTRUCTURA	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Economía doméstica</li> <li>- Economía política</li> </ul>
SUPERESTRUCTURA	

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

De estas tres regiones, es la infraestructura la que tiene un peso mayor en la determinación del cambio cultural. Esto queda patentemente expresado en el principio de determinismo infraestructural:

*«Los modos de producción y reproducción conductuales etic determinan probabilísticamente las economías doméstica y política conductuales-etic, que a su vez determinan las superestructuras conductual y mental emic»<sup>245</sup>.*

Esto, indubitablemente implica que:

*«El materialismo cultural afirma la prioridad estratégica de los procesos y condiciones etic y conductuales infraestructurales 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»<sup>246</sup>.*

<sup>245</sup> Harris, Marvin. **El materialismo cultural**. Madrid: Alianza. 1982. p. 72.

<sup>246</sup> Harris, M. **El materialismo cultural**. p. 72.

La característica privativa del idealismo cultural radica en la descripción, definición y explicación de los eventos y fenómenos socioculturales exclusivamente a partir de una perspectiva emic. Un perfecto ejemplo de ello es la obra connotado sociólogo Talcott Parsons quien, al intentar definir a la antropología introduce un sesgo marcadamente emic:

*«[La antropología es] el estudio analítico de los fenómenos de la cultura o de los sistemas de pauta de significado simbólico dentro de los cuales, y por medio de los cuales, se orientan y guían los sistemas sociales y las personalidades.»<sup>247</sup>*

Y posteriormente indica:

*«Concibo la sociología como disciplina de un aspecto funcional primario de los sistemas sociales, a saber, la comprensión de las estructuras y procesos relacionados en especial con la integración de los sistemas sociales... Cuando hablo de integración me refiero a las estructuras y procesos por los cuales las relaciones entre partes de un sistema social - las personas en sus roles, las colectividades y las componentes regidas por pautas normativas- o bien llegan a organizarse como para promover el funcionamiento armónico de sus respectivos contactos con cada uno de los restantes del sistema, o dejan de hacerlo... el principal interés del análisis sociológico reside en el aspecto institucional de la acción social... éste es el campo en que se articulan las expectativas normativas que operan en los sistemas sociales, que se apoyan en la cultura y definen lo que las personas que ocupan diversos status y roles debieran hacer en uno o más de varios sentidos y en diversas circunstancias. Estas expectativas se hallan integradas con los motivos, es decir, la clase de cosas que, en posiciones y circunstancias congruentes, son "llevados a hacer" o "dejar hacer»<sup>248</sup>.*

Pero esta vertiente emic no es exclusiva de la sociología. Asimismo, la mayoría de los antropólogos contemporáneos suscribirían la siguiente afirmación de Geertz:

---

<sup>247</sup> Parsons Talcott. "Visión general". En Parsons T. (compil.). **La sociología norteamericana contemporánea. Perspectivas, problemas, métodos y temas**. Buenos Aires: Editorial Fideus, 1969, p. 290.

<sup>248</sup> Parsons, T. **La sociología norteamericana contemporánea**, p. 293-295.

... «El concepto de cultura que propugno... es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en superficie»<sup>249</sup>

De esta manera, para la estrategia del idealismo cultural, la sociedad existe única y exclusivamente si los participantes se consideran parte de ella y de grupos sociales en específico, de tal suerte que compartan valores, actitudes y propósitos comunes; la acción social será así un tipo peculiar de conducta cuyo rasgo característico es el estar identificado por las intenciones sociales de sus participantes, y la cultura estará conformada distintivamente por perspectivas emic compartidas de pensamiento y conducta.

A contrapelo de las tendencias dominantes en la antropología "normal" -y en general, en las ciencias sociales-, el materialismo cultural niega que el enfoque emic deba ser privilegiado y estatuye que una auténtica comprensión de los fenómenos culturales será imposible sin tener en cuenta un análisis etic.

---

<sup>249</sup> Geertz, Clifford. **La interpretación de las culturas**. Barcelona: Editorial Gedisa, 1990. p. 20.

## A) LA EXPLICACIÓN DE HARNER DEL CANIBALISMO AZTECA:

La versión de Michael Harner constituye un ejemplo típico de un prototipo de explicación enteramente opuesto al anteriormente revisado de Sanday. En sus textos seminales intenta Harner ensayar una explicación de un tipo que él mismo denomina ecológico/material [notemos la ausencia -o tal vez rechazo- del término materialismo cultural] la cual enfatiza tres aspectos fundamentales: a) la comprensión del fenómeno del canibalismo azteca en términos de deficiencias proteínicas de la dieta a nivel general, b) la emergencia del canibalismo como un paliativo a tales deficiencias dietéticas, c) la práctica del canibalismo como un fenómeno casi exclusivo de las clases gobernantes y la nobleza.

A lo largo de su trayectoria intelectual, Harner se ha convertido en uno de los teóricos más destacados que ha intentado relacionar el crecimiento de la presión demográfica<sup>250</sup> con la evolución sociocultural<sup>251</sup>. Y en su estudio parte de la constatación de que el complejo de sacrificios humanos de los aztecas no tiene paralelo en la historia de la humanidad: basándose en datos de Cook<sup>252</sup>, calcula como mínimo 20,000 víctimas al año.

Cortés y sus conquistadores acaso fueron los únicos europeos que presenciaron los sacrificios humanos de los aztecas, dado que tales prácticas se suprimieron pocos años después del arribo de los españoles,

---

<sup>250</sup> Como lo han hecho Esther Boserup en su libro **Población y cambio tecnológico**. Barcelona: Editorial Crítica, 1984, y Cohen, Mark Nathan. **La crisis alimentaria de la prehistoria**. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

<sup>251</sup> Uno de los pocos biólogos que se ha incorporado a la discusión sobre el canibalismo es el sociobiólogo E. Wilson. Véase Wilson, Edward O. **Sobre la naturaleza humana**. México: FCE, 1997, p. 138, donde apoya a Harner y a Harris.

<sup>252</sup> Cook, Sherburne. "Human Sacrifice and Warfare As Factors in the Demography of Pre-Colonial Mexico". En Graham, John A. **Ancient Mesoamerica. Selected Readings**. Palo Alto: Peek Publications, 1981, p. 360 [orig. 1946].

mediante el proceso de la conquista<sup>253</sup>. Y es digno de notar que prácticamente todos los cronistas-conquistadores mencionan el fenómeno del canibalismo<sup>254</sup>.

Ninguna sociedad -como la azteca- alguna vez pudo alcanzar los 20,000 sacrificios por año. La versión paradigmática que ofrece la antropología consiste en la explicación del canibalismo a partir de las necesidades estrictamente religiosas. Pero Harner sugiere que «*los sacrificios aztecas, y los patrones culturales que le circundan, fueron el resultado natural de condiciones ecológicas distintivas*»<sup>255</sup>.

Y esta práctica está naturalmente emparentada con la desaparición de grandes herbívoros en el Nuevo Mundo a resultas de las glaciaciones y la intensificación de la producción. El incremento a largo plazo de la población conduce a la degradación de la flora y fauna utilizada como alimento. La extinción de la megafauna del paleolítico tuvo como respuesta la intensificación de la producción agrícola, lo cual a su vez condujo a

---

<sup>253</sup> Sabemos por los cronistas de la conquista que Cortés toda vez que arribaba a algún poblado instaba a sus pobladores a destruir sus ídolos y a dejar de practicar el canibalismo, ejemplo supremo de terrorismo espiritual. Ver por ejemplo. «*hizo llamar a los indios de la isla [Aguçamil], y les predicó e hizo amonestaciones, y rogó que derribasen a sus ídolos, y lo hicieron de buena voluntad... [Cortés a los indios de tabasco], les rogó que quitasen sus ídolos e pusiesen cruces en el lugar do los finien, e así se hizo... el marqués siempre que con ellos [los tlaxcaltecas] les encargaba mucho que dejasen sus ídolos...*» Tapia, Andrés de. "Relación de Andrés de Tapia". En Yáñez, Agustín (ed.). **Crónicas de la conquista**. México: UNAM, 1993, p. 31, 35, 52. Además ver *supra* los testimonios de Díaz del Castillo. Es necesario asimismo recalcar que los relatos de los vencidos [recopilados por León Portilla, Miguel (ed.). **Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista**. México: UNAM, 1998; y Baudot, Georges y Todorov, Tzvetan. **Relatos aztecas de la conquista**. México: CONACULTA/Grijalbo, 1990] muestran la efímera supervivencia de las culturas y tradiciones indígenas mesoamericanas: inexorablemente quedaron atrás. Y si desaparecieron las prácticas sacrificiales de los aztecas fue en buena medida por el genocidio de los españoles, los cuales casi borraron por completo a las poblaciones indígenas.

<sup>254</sup> Cabe destacar que el único de los cronistas-conquistadores que no menciona el canibalismo es Bernardino Vázquez de Tapia. Vease su **Relación del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia**. México: Editorial Polis, 1939. Asimismo es digno de notar que la mayor parte de los textos originales de los conquistadores relativos a la conquista permanecieron inéditos hasta bien entrado el siglo XIX. Cfr. Arciniegas, Germán. "Estudio preliminar". A. V. **Historiadores de Indias**. México: CONACULTA/Océano, 1999, p. XVI-XVII

<sup>255</sup> Harner, Michael. "The Enigma of Aztec Sacrifice". **Natural History**, 84, 1977, p. 48.

recurrentes crisis alimentarias por degradaciones ecosistémicas. En la medida en que se incrementó la población en el Valle de México, los animales para caza fueron siendo cada vez más escasos para la provisión de proteína animal. Esto trató de paliarse con la invención del sistema agrícola conocido como chinampa y otras formas de intensificación agrícola; sin embargo, la producción de animales estuvo fuertemente limitada por la ausencia de herbívoros y *«esto hizo que la situación ecológica de los aztecas y sus vecinos fuera única en las más grandes civilizaciones del mundo. Es la tesis de este ensayo que el canibalismo a larga escala, como sacrificio, fue la consecuencia natural de esta situación»*<sup>256</sup>. Sherburne Cook consideraba que aproximadamente eran 15,000 víctimas anuales las ejecutadas, siendo una población total de 2,000,000 en el área central de México, cifra la cual en una revisión posterior asume que en el S. XV es de 25,000,000. Basándose en comunicaciones personales de Woodrow Borah, Harner estima que las personas sacrificadas eran alrededor de 250,000 por año, lo cual representaba el 1% de la población total. Para Harner, a menudo no solamente se ha ignorado la existencia de prácticas caníbales en los aztecas sino que se ha ocultado la evidencia.

Tanto Vaillant<sup>257</sup> como Soustelle<sup>258</sup> en sus obras clásicas sobre los aztecas no hacen más que una referencia de unas cuantas líneas al canibalismo azteca. Por ejemplo, Vaillant señala que *«a veces se practicaba el canibalismo ritual, en la creencia de que el que se comía la carne de un hombre podía absorber las virtudes de la víctima; pero este rito no puede considerarse un vicio»*<sup>259</sup>. Para Harner, el ocultamiento y la desatención respecto a estas prácticas por los antropólogos y los mexicanos en general se han realizado por razones nacionalistas y por el deseo de presentar retratos lo mejor posibles en combate frente al etnocentrismo.

---

<sup>256</sup> Harner, Michael. "The ecological basis for Aztec sacrifice". *American Ethnologist*, 4, 1977, p. 199.

<sup>257</sup> Vaillant, Georges. **La civilización azteca. Origen, grandeza y decadencia**. México: FCE, 1995.

<sup>258</sup> Soustelle, Jacques. **La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista**. México: FCE, 1996.

<sup>259</sup> Vaillant, G. **La civilización azteca**, p. 174.

## B) LA EXPLICACIÓN DE PRICE DEL CANIBALISMO AZTECA:

La crítica que le dirige a Harner la antropóloga y arqueóloga Barbara Price representa una modificación interna desde la misma estrategia de investigación del materialismo cultural. Para Price, la interpretación de Harner antes que desenmascarar los enigmas, no hace sino que enredarlos aún más. Harner interpreta el complejo sacrificio humano/canibalismo a partir de la deprivación de proteínas. Esta formulación plantea numerosos problemas de tipo sustantivo, interpretativo y epistemológico. Su resultado final es que termina generando un enigma sobre lo arcano mismo y nunca alcanza a desmitificarlo. Price propone un modelo alternativo más poderoso y explicativo que logre aplicar los principios auténticos del materialismo cultural.

Harner partía de la relación entre 2 unicidades: 1) el azteca es un imperio paleotécnico que carece de cuadrúpedos domésticos grandes, 2) es el único imperio paleotécnico que practica con regularidad sacrificios humanos a gran escala. El modelo alternativo sólo parte de la unicidad observada y perceptible: la existencia del complejo canibalístico. Hubo una serie de hambrunas en los siglos XV-XVI. Aún así, no tiene caso hablar de deficiencias proteínicas porque la disminución absoluta de alimentos básicos siempre tiene un impacto mayor en los pobres. Su resultado, en cambio, fue la exacerbación de la competencia y la guerra. Más aún, la selección a la que alude Harner es puramente *emic*: es el deseo y hambre de carne. Tal hambre es puramente *emic*. La presión selectiva es completamente *etic* y puede afectar solamente a la conducta emitida. El deseo, el hambre es propiedad individual, no del sistema. Y «*la evolución del sistema no puede ser reducida a las voluntades y motivos individuales, no sólo porque los últimos son emic sino porque también son propiedades de un nivel diferente –más bajo de fenómeno y de discurso*».<sup>260</sup>

---

<sup>260</sup> Price, Barbara. "Demystification, Enriddlement, and Aztec Cannibalism: A Materialist Rejoinder to Harner". Mecanuscrito, 13 abril 1977, p. 5.

La estratificación social de los aztecas es un hecho. Si se postula que el complejo sacrificio/canibalismo se seleccionó con base en su habilidad de atenuar las disminuciones crónicas de proteínas, debe demostrarse que tales disminuciones existieron y que la institución pudo manejarlos. Pero se presentan problemas adicionales: 1) una desmedida cantidad de carne nunca fue consumida por el hombre, 2) una descomunal cantidad de ésta nunca alcanzó a los grupos más necesitados<sup>261</sup>. Y esto es típico puesto que tal consumo diferencial es connatural a las sociedades estratificadas<sup>262</sup>. Pero hay que destacar que la selección natural no es -ni podría ser, auténtica paradoja- específica a la clase. El modelo alternativo propuesto descansa en la naturaleza del sistema de estratificación, según el cual la institución del sacrificio/canibalismo estabiliza y refuerza un sistema preexistente de estratificación y distribución del poder político. Y como la explicación que da Harner de la guerra es que ésta aparece motivada por la búsqueda de carne, termina siendo una posición reduccionista. Como la guerra en los aztecas está ligada inextricablemente a la economía política a nivel estatal, su contexto siempre fue el de la fuerza institucionalizada, la estratificación social, la especialización económica y la intensificación. Siendo consecuentes con el materialismo cultural, las causas de la guerra deben indagarse en las condiciones materiales, tecnoeconómicas de la vida. *«La guerra, al incrementar la mortalidad, puede reducir en cierta medida la presión demográfica inmediata; pero a menos que se le combine con el infanticidio femenino o a menos de que sea una guerra total que involucre un número significativo de víctimas civiles, es a largo plazo un mecanismo extremadamente ineficiente para la regulación*

---

<sup>261</sup> No todos los especialistas estarían de acuerdo. Por ejemplo Coe dice: «Existen amplios datos que indican que todos los estratos de la sociedad azteca tuvieron acceso completo a proteínas animales y vegetales». Coe, Michael D. "Struggles of Human History". *Science*, vol. 199, 1978, p. 762.

<sup>262</sup> «También dentro de los humanos, la distribución de la comida está empotrada en los patrones prevalentes de relaciones sociales, lo cual refleja y coadyuva a reforzar el estatus y el poder ... Al interior de muchas sociedades cazadoras-horticultoras... la distribución de la carne dentro de las comunidades tiende en grado considerable a reflejar el status... Los orígenes de tales divergencias pueden remitirse a lo más profundo de la prehistoria humana ... pero [las enormes desigualdades] parecen haber emergido con la evolución de las sociedades clasistas». Ross, Eric. "An Overview of Trends in Dietary Variation from Hunter-Gatherer to Modern Capitalist Societies". En Harris, Marvin y Ross, Eric B. *Food and Evolution. Toward a Theory of Human Food Habits*. Philadelphia: Temple University Press. 1987, p. 19-20, 22.

*demográfica. La capacidad de una población para incrementarse depende del número de mujeres en edad reproductiva, no del número de hombres.»<sup>263</sup>. La explicación debe ser sistémica, en términos de la mutua interacción y repercusión de rasgos y complejos completos, de tal suerte que permeen al sistema como totalidad.*

---

<sup>263</sup> Price, Barbara. "Demystification, Enriddlement, and Aztec Cannibalism: A Materialist Rejoinder to Harner", p. 12.

### C) LA EXPLICACIÓN DE HARRIS DEL CANIBALISMO AZTECA:

Uno de los puntos clave en la concepción materialista cultural es que una teoría sólo puede ser desplazada por otra teoría, y nunca un hecho -o un conjunto de hechos- podrá verificar, refutar y/o desplazar a una teoría<sup>264</sup>. Retomando el artículo donde se expresan las críticas de Price -que él mismo sugirió en sus discusiones con la autora, según constata la propia Price- Marvin Harris desarrolla la versión definitiva del materialismo cultural en lo atinente a la explicación del complejo del canibalismo azteca en dos de sus obras, a saber, *Cannibals and Kings* y *Good to Eat*<sup>265</sup>.

Antes de iniciar nuestra exposición de esta temática, cabe destacar que el materialismo cultural nunca ha negado la dinámica propiamente religiosa de la actividad sacrificial. De hecho, ese es ya un lugar común en la producción antropológica: todo sacrificio es de raigambre religiosa y -si es tal- se practica siguiendo los cauces de un ritual. El único aspecto en que se

---

<sup>264</sup> Este aspecto es uno de los acuerdos generalizados en la teoría postpopperiana de la ciencia, el cual ha enfatizado continuamente Imre Lakatos. Como es sabido, la filosofía de la ciencia postpopperiana centró su atención en el análisis crítico del proceso de falsación. Los diversos pensadores (entre ellos los inicialmente acérrimos defensores del legado popperiano y posteriores críticos recalcitrantes como Feyerabend y Lakatos, y otros ajenos a la tradición popperiana como Kuhn, Stegmüller, Newton-Smith, Giere, y Laudan) acordaron que el enfoque de Popper -amén de parcial y limitado- era sumamente ingenuo. Una revisión somera de la historia de la ciencia reveló que prácticamente nunca se abandona una teoría científica al ser refutada por algún "experimento crucial" (de hecho a esta noción -tan socorrida durante décadas por el gran influjo que proveyó el popperismo sobre la epistemología- se tendería a enclaustrarla en el cajón de los trastes inservibles) sino que se establecen esas estrategias convencionalistas que tanto aborrecía Popper: a lo sumo, lo que ocurre es que se lanzan hipótesis auxiliares para salvar las teorías de la falsación. De hecho, las teorías desde su nacimiento mismo «estarán sumergidas en un océano de anomalías» como dijera Lakatos. Más aún, los programas de investigación «todos ellos, en cualquier etapa de su desarrollo, tienen problemas no solucionados y anomalías no asimiladas. En este sentido todas las teorías nacen refutadas y mueren refutadas». Lakatos, Imre. *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 173 y 14, respectivamente.

<sup>265</sup> Harris, Marvin. *Cannibals and Kings. The Origins of Cultures*. New York: Vintage Books, 1991 [trad. esp. *Caníbales y reyes. Los orígenes de la cultura*. Barcelona: Salvat, 1986]. Harris, Marvin. *The Sacred Cow and the Abominable Pig. Riddles of Food and Culture*. New York: Touchstone Book, 1987 -la primera edición se tituló *Good to Eat*- [trad. esp. *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*. Madrid: Alianza Editorial, 1990].

separa Harris del común de los antropólogos es en la consideración de que eso no es todo. El sacrificio no se puede reducir a su carácter religioso, ahí no acaba toda la historia<sup>266</sup>. Es necesario, luego, explorar las constricciones materiales, el campo conductual *etic* en el que se desenvuelve y despliega, el entorno que permea a ese tipo de actividades ligadas al sacrificio humano. Es imperativo para tener una imagen más completa y compleja de tales acontecimientos, indagar las interconexiones ecosistémicas de tal suceso, sus nexos con la dinámica de los procesos demográficos y tecnoeconómicos. No hay pretensión, pues, de explicación última (como le achacan sus críticos), o de haber conquistado la verdad absoluta. Y aún así parece ser que los críticos de Harris le reprochan haber cometido la osadía de publicar sus hipótesis materialistas. Resulta así que el grueso de los teóricos del sacrificio no desea puntos de vista alternativos, sino que los que divergen de ellos se sometan al vasallaje de lo *emic*, una suerte de terrorismo intelectual de dudosa estirpe. Y sin duda alguna, lo más sano para una ciencia en una sociedad libre, lo óptimo es la proliferación y enfrentamiento entre teorías rivales, como propugna Feyerabend<sup>267</sup>. El problema imperdonable es que el materialismo cultural terrenaliza lo que los conifeos de la religión tanto subrayan: el carácter divino y sagrado del sacrificio.

El fenómeno del sacrificio es una constante palmaria en las formaciones sociales preestatales; y a menudo está asociado con prácticas

---

<sup>266</sup> Una estrategia teórica a la que se recurre muy a menudo es intentar reducir el canibalismo a su faceta puramente religiosa para disminuir las cargas morales que conlleva su ejercicio, con lo cual no se hace más que justificar –y hasta podríamos decir que disculpar– tal fenómeno. Por ejemplo, esta fue la táctica empleada por Las Casas: «Las Casas disculpa asimismo la antropofagia como una monstruosidad natural en la que no hay maldad esencial, como una enfermedad, o un exceso de hambre, o como una forma de consumir los cadáveres de los sacrificados: "en la Nueva España no la comían [la carne humana] tan de propósito, según tengo entendido, sino la de los que sacrificaban, como cosa sagrada, más por religión que por otra causa...". La distancia entre el humanitario obispo Las Casas, que explica estudiosamente el canibalismo, y el jesuita Clavigero, que aparta la mirada con horror, mide casi el progreso hecho por la conciencia europea en dos grandes siglos». Gerbi, Antonello. **La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900**. México: FCE, 1993, p. 741.

<sup>267</sup> Feyerabend, Paul. **La ciencia en una sociedad libre**. México: Siglo XXI Editores, 1988. Y del mismo Feyerabend, Paul. **Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento**. México: REI, 1993.

caníbales, especialmente en las sociedades aldeanas. La práctica del canibalismo -dentro del complejo de sacrificio ritual de los cautivos de guerra- fue casi seguramente una característica universal de las jefaturas<sup>268</sup>. Por ello no es de extrañar que el canibalismo hay sido una institución extendida antes del arribo de los aztecas al Valle de México. Con el advenimiento del estado, se van eliminando paulatinamente los sacrificios humanos y se les sustituye bien sea por sacrificios simbólicos, bien por occisión de animales. De acuerdo a la teoría de la optimización del forrajeo, si un cazador encontrase una presa humana -por ser la presa más peligrosa y una de las más escurridizas del orbe- la dejaría a un lado por sus enormes costes. Sin embargo, la práctica de canibalismo bélico entrañaba una casta guerrera entrenada para perseguir, matar y torturar al enemigo a resultas de la política intergrupala: un conjunto de especialistas en la caza humana. Por ello, *«no puede achacarse a la caza los gastos principales y riesgos contraídos en la obtención y sacrificio de víctimas destinadas a prácticas caníbales; más bien deben achacarse a la guerra ... no hacían la guerra para conseguir carne humana; la consumían como producto lateral de hacer la guerra»*<sup>269</sup>. Con la emergencia de las formaciones estatales el canibalismo bélico tiende inexorablemente a desaparecer. Por ello, *«...las aztecas de México constituyen la única gran excepción a la regla según la cual en todas partes las sociedades estatales suprimen el canibalismo bélico»*<sup>270</sup>.

Hay un hecho singular que permea a la sociedad azteca: ahí se generó el patrocinio estatal de una religión dominada por la violencia y la muerte. A este respecto ninguna cultura la iguala, ni de lejos se acerca<sup>271</sup>. Y de

---

<sup>268</sup>«(El sacrificio humano, conforme a las evidencias existentes, se practicó exclusivamente entre los pueblos cultivadores)». González Torres, Yolotl. **El sacrificio humano entre los mexicas**. México: FCE, 1994, p. 303.

<sup>269</sup> Harris, Marvin. **The Sacred Cow and the Abominable Pig**, p. 215 [Buena para comer, p. 283-284].

<sup>270</sup> Harris, Marvin. **The Sacred Cow and the Abominable Pig**, p. 225 [Buena para comer, p. 297].

<sup>271</sup> «(Fueron solamente los mexicas y algunos otros pueblos mesoamericanos, como los tlaxcaltecas y los huexotzincas, los que sacrificaron hombres en cantidades tan grandes y con tanta frecuencia)». González Torres, Y. **El sacrificio humano entre los mexicas**, p. 303.

hecho, «el sacrificio humano se convirtió en la más importante función del sacerdotado azteca»<sup>272</sup>. Las deidades aztecas literalmente engullían seres humanos ofrecidos por el clero; así se mantenía el orden cósmico<sup>273</sup>. Claro, la ingesta de carne humana era indirecta para los dioses: se daba a través de los propios humanos. Los prisioneros de guerra jugaban un rol decisivo como el principal -si no es que el único- alimento de dioses. Eventualmente, los cautivos presentaban un espectáculo especialmente mortífero: lidiar su postrero combate en el que, de antemano, la suerte estaba echada. Nada los podía librar de una cruenta muerte. Pero los aztecas no se limitaban a aniquilar a los enemigos foráneos: también en ocasiones sacrificaban a sus propios esclavos, así como a jóvenes y doncellas que fatalmente personificaban dioses. Aunque es debido precisar que no fueron los primeros mesoamericanos en implementar sacrificios humanos, sí que fueron quienes con mayor regocijo y tenacidad lo practicaron. Hay hechos obvios que parecen olvidarse fácilmente; dice Harris que «...la tortura, el sacrificio y la ingestión de prisioneros de guerra no puede tener lugar sin prisioneros de guerra y éstos no pueden ser capturados a menos que haya guerras... las teorías que atribuyen la guerra a los instintos humanos universales [como el psicoanálisis] son inútiles para explicar las variaciones de intensidad y de estilo del conflicto intergruppal y resultan peligrosamente engañosas pues implican que la guerra es inevitable. Los intentos para comprender porqué los prisioneros son a veces mimados y luego torturados, sacrificados y comidos en términos de instintos universales basados en conflictos de amor y odio son inútiles y peligrosos por la misma razón. Los prisioneros no siempre son mimados, torturados, sacrificados y toda teoría que pretenda explicar porqué ocurre este complejo también debería ser capaz de explicar por qué no ocurre. Puesto que las actividades en cuestión forman parte del conflicto armado, su explicación ha de buscarse en los costos y beneficios militares: en las variables que reflejan la importancia, el status político, la tecnología de armamento y la logística de los combatientes.»<sup>274</sup>. Los

---

<sup>272</sup> Harris, Marvin. *Our Kind*. New York: Harper Perennial, 1990, p. 432.

<sup>273</sup> Duverger, Christian. *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. México: FCE, 1993, cap. 1: "El desgaste cósmico". Dice Duverger que en los aztecas se verifica un «esfuerzo sobrehumano por mantener el equilibrio cósmico, pues el porvenir de la sociedad mexicana está ligado a la pervivencia del cosmos íntegro, y son los hombres quienes están encargados en conservar la marcha del mundo [por medio del] sacrificio humano». p. 13, 14.

<sup>274</sup> Harris, Marvin. *Cannibals and Kings. The Origins of Cultures*. New York: Vintage Books, 1991, p.

prisioneros no solamente eran náufragos en el teatro de la muerte; antes bien, los roles que desempeñaban eran múltiples: como principales animadores en el espectáculo de la tortura, como entrenamiento de jóvenes guerreros y, en la hecatombe sacrificial, -tan final como mortalmente- como alimento sacro.

Sherburn Cook fue quien por vez primera propuso que el complejo azteca de sacrificio y guerra eran elementos básicos del sistema de regulación del crecimiento demográfico. *«En México Central, inmediatamente antes de la conquista española, la población estaba alcanzando el máximo consistente con los medios de subsistencia. De forma simultánea, la intensidad de la guerra se elevó constantemente y la institución del sacrificio humano -que dependía fuertemente para conseguir víctimas de los prisioneros de guerra- sufrió un desarrollo casi patológico... la media anual de las víctimas de guerra alcanzó cerca de 5,000 y el correspondiente valor para las víctimas sacrificiales fue de 15,000 durante los últimos cincuenta años de dominio azteca. Asumiendo que una probable población final para el área de al menos 2,000,000, y una tasa normal de mortalidad del 5%, el efecto de la guerra y el sacrificio habría sido muy efectivo para ajustar un incremento indebido en los números»*<sup>275</sup>. Aseveraba así que moría el 25% de la población masculina. Pero su error mayúsculo fue el no fijarse en la función principalísima de la mujer en la demografía. Aumentar 25% la tasa de natalidad atenuaba y compensaba esa alta tasa de mortalidad. Y sería -para Harris- Michael Harner quien resolviera a la postre el enigma del sacrificio azteca. Las víctimas eran comidas. ¿Por qué? Por agotamientos del ecosistema mesoamericano en virtud de los siglos de intensificación y crecimiento demográfico, así como por los costos y beneficios del uso de carne humana como fuente de proteínas animales pues no había opciones menos costosas. *«Al final del periodo glacial mesoamérica quedó en un estado de agotamiento mayor que cualquier otra región en lo referente a los recursos animales. El crecimiento continuo de la población y la intensificación de la producción bajo la influencia coactiva de la administración de los*

---

154-155.

<sup>275</sup> Cook, Sherburne F. "Human Sacrifice and Warfare As Factors in the Demography of Pre-Colonial Mexico". En Graham, John A. (ed.). *Ancient Mesoamerica. Selected Readings*. Palo Alto: Peck Publications, 1981. p. 364 [este artículo apareció originalmente en *Human Biology* en 1946].

*imperios clásicos de las tierras altas eliminó virtualmente la carne animal de la dieta de las personas comunes. La clase dirigente y sus seguidores naturalmente continuaron disfrutando de delicias tales como perros, pavos, patos, ciervos, conejos y pescado. Pero... los plebeyos -a pesar de la expansión de las chinampas- fueron obligados a comer las algas extraídas de la superficie del lago de Texcoco. Aunque el maíz y el frijol en cantidades suficientes podían suministrar todos los aminoácidos esenciales, las recurrentes crisis de producción a lo largo del siglo XV determinaron que las raciones proteínicas quedaran reducidas con frecuencia a niveles que habrían justificado biológicamente un poderoso anhelo de carne. Además, perennemente había escasez de todo tipo de grasas... Los costos y beneficios del control político experimentaron un cambio favorable a consecuencia de utilizar carne humana para recompensar a grupos selectos en períodos cruciales... si la carne era suministrada a la nobleza, los militares y sus seguidores en paquetes concentrados, y si la provisión era sincronizada para compensar los déficits del ciclo agrícola, quizá la coyuntura habría sido suficiente para que Moctezuma y la clase gobernante evitaran la caída política... La disponibilidad de especies animales domesticadas jugó un papel importante en la prohibición del canibalismo y en el desarrollo de religiones de amor y misericordia en los estados e imperios del Viejo Mundo»<sup>276</sup>.*

En el mundo azteca, cada vez que se ejecutaban incursiones armadas, los guerreros iban acompañados de sacerdotes para practicar sacrificios en los campos de batalla al tiempo de haber obtenido la victoria; y eventualmente se consumían los cadáveres para recargar energías.

Como hemos destacado, «los aztecas practicaban el canibalismo bélico en proporciones sin precedentes. Y nadie puede negar que el estado y la religión azteca fomentaban su práctica en lugar de prohibirlo... La élite azteca tuvo que establecer un balance entre los beneficios nutricionales proporcionados por la carne humana, y los costos económicos y políticos de destruir el potencial creador de riqueza del trabajo humano... La razón de que eligieran esto fue que su sistema de producción de alimentos carecía en grado extraordinario de fuentes eficaces de alimentos de origen animal. Los aztecas nunca consiguieron domesticar ni un solo herbívoro u omnívoro de gran tamaño»<sup>277</sup>. La

<sup>276</sup> Harris, Marvin. *Cannibals and Kings*. p. 165-166.

<sup>277</sup> Harris, M. *The Sacred Cow and the Abominable Pig*. p. 228 [p. 301].

necesidad mayúscula de carne no se localizaba en los linderos de la pobreza sino en los de la élite militar y religiosa. Y el canibalismo no contribuía prácticamente en nada a elevar las condiciones de vida de los campesinos; pero su práctica fue continuada porque favorecía a las élites, aumentando de tal modo su riqueza y poder. Tienen razón quienes aseguran la enorme variabilidad de la dieta azteca, como Ortiz, pero eso no significa que estuvieran excelentemente alimentados y tuvieran abundancia de alimentos de origen animal, sino que las especies mejor clasificadas eran extremadamente escasas; y si los aztecas comían de todo, ¿por qué no habrían de consumir también carne humana?, se pregunta Harris. Los aztecas, en todo caso, fueron incapaces de crear un sistema estatal de gobierno imperial porque, además de devorar al segmento productivo de la población, le imponían enormes tributos. Finalmente hay que destacar que en su presentación de la solución al enigma del canibalismo, Harris comete un error garrafal al señalar -previo a una cita- que el **Código Dresden** está escrito en náhuatl -lengua natural de los aztecas-, cuando en realidad es maya<sup>278</sup>. Este ha sido un punto neurálgico de la crítica a la versión materialista cultural, los contradictores aducen que cómo podrán confiar en una interpretación que contiene errores tan crasos. Pero de lo que no se percatan es de que tal argumentación es falaz: utilizan una falacia de irrelevancia, específicamente del tipo de composición, tomando la parte por el todo.

---

<sup>278</sup> Harris, Marvin. **Caníbales y reyes**, p. 125-126. Cfr. Coe, Michael D. "Struggles of Human History". **Science**, vol. 199, 1978, p. 762.

## CAPÍTULO CUARTO:

### LAS CRÍTICAS A LA EXPLICACIÓN MATERIALISTA CULTURAL DEL CANIBALISMO AZTECA

Un rasgo prototípico que comparten todas las críticas al modelo materialista cultural de explicación del complejo canibalístico radica en su aproximación enteramente *emic* al tópico, la cual reclama obligatoriamente un análisis simbólico como el medio propicio para desarrollar una comprensión profunda de este fenómeno. Consecuentemente acusan a Harris y Harner de dar soluciones superficiales, unilaterales y mecánicas a la cuestión. Describiremos brevemente las más importantes objeciones.

#### A) LA CRÍTICA DE SAHLINS:

Marshall Sahlins considera que la teoría de Harris postula «*que las costumbres de la humanidad nacen y desaparecen de acuerdo con su redituabilidad*»<sup>279</sup>. Esta lectura, nada inocente<sup>280</sup>, no es más que una malintencionada y deficiente interpretación. Harris plantea su análisis en términos de costos/beneficios que *no son de ningún modo económicos*<sup>281</sup>. Sahlins al

---

<sup>279</sup> Sahlins, Marshall. "El canibalismo azteca". *Vuelta*, n. 32, año 3, julio 1979, p. 5.

<sup>280</sup> Recordemos, con Althusser, que «no hay lectura inocente». Althusser, L. y Balibar, E. *Para leer el capital*. México: Siglo XXI, 1976, p. 19.

<sup>281</sup> Comentando este texto de Sahlins, Harris aclara que «nuestros costos y beneficios son los costos y beneficios conductuales *etic* que presentan innovaciones alternativas con respecto a las constantes biopsicológicas ... Aunque la operacionalización cuantitativa exacta de estos costos y beneficios representa un gran desafío, cabe obtener fácilmente aproximaciones generales empieando medidas como el alza o caída de las tasas de mortalidad, el consumo de calorías y proteínas, la morbilidad, la razón insumo/producto del trabajo, otras balanzas energéticas, la incidencia del infanticidio, las bajas causadas por la guerra y muchos otros indicadores de índole *etic* y conductual. Estos costos y beneficios son categorías claramente distintas de los conceptos econométricos de ganancias y pérdidas, que son propios de mercados de precios y se miden en términos monetarios» Harris, Marvin. *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 361.

criticarlo cree que ese cálculo se reduce a una relación económica<sup>282</sup>; y siendo así «*la función práctica de las instituciones nunca es suficiente para explicarse su estructura cultural. No se deja en el enigma el sentido de lo que los aztecas hacían al atribuirlo al propósito de allegarse proteínas, sino que tal propósito se antoja aberrante si analizamos lo que en verdad se proponían*»<sup>283</sup>. Ciertamente, Harris no intenta dar una versión *emic* de la cuestión; como ya existen en demasía, es tiempo de proporcionar un análisis *etic*. Sahlins opta por clausurar toda explicación en el análisis *emic*. Son, por ende, dos visiones enteramente inconmensurables; sin embargo, Harris reconoce que se pueden hacer estudios desde una perspectiva *emic* que sean válidos, pertinentes y útiles, una vez que se hayan practicado intensos análisis de tipo *etic*. Por su parte, Sahlins parece rechazar -por superficiales y consecuentemente despreciables- las versiones *etic*.

«El “canibalismo” en cuanto categoría cultural es una reciente invención de la antropología, dado que para los aztecas era típicamente un aspecto del sacrificio, que dependía de la previa asimilación de la víctima al dios, y era, por lo tanto, la forma más elevada de la comunión»<sup>284</sup>. Frente a este tipo de argumento, con toda

---

<sup>282</sup> Esto no es extraño, por otra parte. Es bien sabido que en el terreno de la economía, y especialmente después de la emergencia de la teoría general de juegos, una de las expresiones favoritas de la racionalidad del consumidor consiste precisamente en su cálculo en términos de costo/beneficio. Ver, por ejemplo, McKenzie, Richard B. Y Tullock, Gordon. **La nueva frontera de la economía**. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1980: «*la grandeza y la servidumbre de la economía radican en que la escasez implica la necesidad de elegir, lo que podía ser interpretado como el análisis de la escasez puede, y debe, ser considerado al mismo tiempo como el análisis de la elección*» (p. 2) «*los seres humanos actúan y lo hacen con un objetivo ... en economía se supone que la gente es racional, en el sentido de que es capaz de determinar aquello que quiere, dentro de sus límites, y de que luchará por conseguir tantos de aquellos deseos como le sea posible ... el individuo siempre tenderá a escoger más cantidades, en vez de menos de aquellas cosas que desea*» (p. 17-18) «*el coste de hacer o tener algo es el valor de la mejor alternativa de la que se ha prescindido cuando se ha efectuado una elección*» (p. 20) «*el individuo intenta sencillamente maximizar su utilidad*» (p. 27) «*la mayor parte de las cosas tienen un precio al que pueden conseguirse y, de acuerdo con el precio (beneficios) que puede exigirse (percibirse), tienen lugar determinados ajustes en el comportamiento*» p. 37. Tales aseveraciones constituyen expresiones modélicas de lo que los economistas entienden por relación coste-beneficio. El problema es que en Harris la relación coste-beneficios ni está calcada del modelo económico, ni se refiere al campo de la economía, sino que alude principalmente a la coyuntura de la selección cultural.

<sup>283</sup> Sahlins, M. "El canibalismo azteca", p. 6.

<sup>284</sup> Sahlins, M. *Op. cit.*, p. 6.

justificación lo único por lo que Harris puede optar es la afirmación sardónica de que «*el canibalismo azteca era la forma más alta de comunión para los que lo practicaban, no para los que eran comidos. Para éstos, no sólo era canibalismo sino la forma suprema de explotación*»<sup>285</sup>. Pero Sahlins insiste en su visión privilegiada y descarnada, aislada de la vida cotidiana misma: «...*en el último momento, las víctimas, los dioses y los comulgantes eran uno solo. De esta manera, el consumo de carne humana no les degradaba, sino que los deificaba. Precisamente al entender el sacrificio como una extensión de las funciones fisiológicas de la digestión, Harner y Harris han anulado toda posibilidad de comprenderlo, ya sea como una necesidad o como un rito*»<sup>286</sup>.

Respecto a este intento de refutación, vayan algunas acotaciones:

- \* Sahlins nunca rebasa la visión del participante (o *emic*)
- \* La explicación que dan Harris y Harner no es una extensión de las funciones digestivas. Esto es retórica que caricaturiza una posición para refutarla fácilmente llevándola al absurdo total. Esto técnicamente se conoce -en buena lógica- como falacia de *non sequitur* por *ignoratio elenchi*
- \* Sahlins olvida por completo el marco evolucionista (el cual sería un núcleo básico) en el que está formulada la solución materialista cultural del enigma
- \* Sahlins niega implícitamente toda posibilidad de que el materialismo cultural pueda comprender algo respecto a este fenómeno. Esta operación teórica es el análogo a la negación del otro que lleva a cabo el conquistador con respecto a la diferencia del nativo y le conduce a su destrucción, y a la justificación ideológica de esta<sup>287</sup>. Esto naturalmente torna cualquier diálogo imposible.

---

<sup>285</sup> Harris, Marvin. **El materialismo cultural**. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 369.

<sup>286</sup> Sahlins, M. **Op. cit.**, p. 7-8.

<sup>287</sup> Reding Blase, Sofía. **El buen salvaje y el canibal**. México: UNAM, 1992, cap. III.

Una estrategia consabida para refutar la explicación Harner/Harris es el intento de demostración de que había abundancia de recursos alimenticios (es decir, fuentes de proteínas) en las urbes y dominios aztecas. Sahlins asegura que *«de todos los pueblos del hemisferio que practicaban la agricultura intensiva, los aztecas probablemente tenían los recursos proteínicos más cuantiosos: los lagos del Valle de México, repletos de animalitos y algas que procesaban como alimentos, así como pescado, y, en el invierno, millones de patos»*<sup>288</sup>. Pero la evidencia muestra que el Valle de México era un hábitat tan extensamente agotado que se producían de manera recurrente hambrunas<sup>289</sup>.

*«Existen abundantes pruebas de que las clases privilegiadas de la ciudad tenían un fácil acceso a la carne (sin mencionar siquiera a los nobles de palacio y a los protegidos, entre 1000 y 2000 en total, que Moctezuma agasajaba diariamente en su palacio), de modo que de cualquier manera esas personas habrían sido las últimas en sufrir»*<sup>290</sup>. Lo cual, naturalmente, no significa de ninguna manera que las clases menos favorecidas también tuvieran acceso a esos recursos cárnicos. Y si las clases dominantes llegaban a apropiarse de esos privilegios, la razón

---

<sup>288</sup> Sahlins, M. *Op cit.*, p. 8. Y Harris indica que *«la única conclusión sensata que cabe extraer del hecho de que los aztecas comieran más "animalitos" que otra cosa es que ya se habían comido la mayor parte de las aves y los peces, y que debido a esto mismo, también comían seres humanos»*. Harris, Marvin. *El materialismo cultural*, p. 367.

<sup>289</sup> Corroborar en Sanders, William, Santley, Robert, y Parsons, Jeffrey. *The Basin of Mexico. Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*. New York: Academic Press, 1979, appendix D: "Prehispanic Meat Consumption Levels in the Basin of Mexico". Otros autores, por su parte, confirman lo mismo: *«Las hambres eran frecuentes, la escasez amenazaba cada año y los métodos agrícolas eran demasiado primitivos para hacer frente a circunstancias excepcionales, tales como las nubes de langosta, las invasiones de roedores, las lluvias o nevadas demasiado violentas»*, dice Soustelle, basándose en el *Código Mendocino*. Soustelle, Jacques. *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. México: FCE, 1996, p. 156. Por otro lado, una experta contemporánea comenta que *«se sabe de algunas regiones de Mesoamérica ya enfrentaban serios problemas de erosión [en la época de la conquista]»*. Romero Frizzi, María. "La agricultura en la época colonial". En Rojas, Teresa (coord.), *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*. México: Editorial Grijalbo/CONACULTA, 1991, p. 143. Y es por ello que *«la eficiencia energética en la producción probablemente se había deteriorado agudamente»*. Price, Barbara. "The Truth is Not in Account but in Account Books: On the Epistemological Status of History". En Ross, Eric (ed.) *Beyond the Myths of Culture. Essays in Cultural Materialism*. New York: Academic Press, 1980, p. 169.

<sup>290</sup> Sahlins, M. *Op cit.*, p. 9.

estriba en que la abundancia que se generaba artificialmente a partir de los enormes tributos de otras regiones sometidas<sup>291</sup>.

## B) LA CRÍTICA DE ORTIZ DE MONTELLANO:

La crítica de Ortiz de Montellano ha sido la más poderosa que se le haya dirigido a la versión materialista cultural sobre el canibalismo, puesto que utiliza en una parte de ella un intento de refutación con datos de tipo *etic* -sin que los reconozca así el propio autor- y hay que decir a favor de ésta que, cuando fue publicada originalmente en la revista **Science** en 1978, los datos que a la sazón se tenían sobre el particular apoyaban fuertemente su posición. Sin embargo, los trabajos que posteriormente ha realizado el Equipo de Bioarqueología de la Dirección de Antropología Física del Museo Nacional de Antropología del INAH han demostrado mediante el análisis bioarqueológico de las modificaciones culturales en restos óseos que -pese a errores de detalle- la razón le compete a Harris<sup>292</sup>, que no a Harner por haber presentado un esquema demasiado simplista que, como ya hemos visto, el propio Harris hubo de modificar<sup>293</sup>. Como todo buen

---

<sup>291</sup> «Las ciudades sometidas a tributo debían entregar anualmente a los cobradores aztecas cantidades importantes de esos cuatro productos (maíz, frijol, amaranto y chia)» Soustelle, J. **La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista**, p. 156.

<sup>292</sup> El equipo de Bioarqueología está conformado por los arqueólogos Jorge Arturo Talavera González (quien además es antropólogo físico) Juan Martín Rojas Chávez y Enrique García García. Sus trabajos son: "Análisis bioarqueológico de las modificaciones culturales en restos óseos de Cantona, Puebla. Fase I" (1997); "Informe de la revisión de artefactos óseos en exhibición en el Museo Regional del INAH de San Luis Potosí" (1998); "Informe del análisis del material osteológico con modificaciones culturales, depositado en la bodega de materiales arqueológicos de la zona arqueológica de Cacaxtla, Tlaxcala" (1998); "Informe del análisis del material osteológico con modificaciones culturales del Proyecto especial Monte Albán 1992-1994" (1998); "Informe del análisis del material osteológico con modificaciones culturales del Proyecto Comalcalco, Tabasco" (1998). "Informe teórico y experimental de las modificaciones culturales en restos óseos, en algunos sitios arqueológicos de la República Mexicana" (1999), todos ellos en el Archivo de la Dirección de Antropología Física. INAH. México.

<sup>293</sup> En virtud de que en la obra posterior de Ortiz de Montellano se reiteran exactamente los mismos argumentos -si bien actualizados con novísima bibliografía- y -¡todavía a 12 años de distancia!- sigue sin comprender el meollo de la cuestión planteada por Harner/Harris, nos centraremos principalmente en el artículo original de los 70. Ver Ortiz de Montellano, Bernardo. **Medicina, salud y nutrición azteca**. México: Siglo XXI Editores, 1997, especialmente cap. 3:

idealista cultural, Ortiz de Montellano se rasga las vestiduras al enterarse de que Harner y Harris proponen una explicación tan tendenciosamente materialista. En cambio, él supone que todo ese complejo guerra-prisioneros-sacrificio-canibalismo puede muy bien explicarse por razones enteramente religiosas (es decir, *exclusivamente etic*, y, para más pistas, eventualmente estériles y absolutamente metafísicas si se les despoja de todo sustrato material). Pero para demostrar ello, requiere del desmontaje de los argumentos principales de la explicación ecológica y utiliza -tal vez sin desearlo y percibirlo- datos de tipo *etic*.

Ortiz critica fuertemente a Harner por postular -de manera etnocéntrica- que la falta de herbívoros domesticables tenía efectos nutricionales adversos; nuestro autor conviene en que ciertamente no había tales especies pero admitir que son fundamentales en la dieta es un recurso etnocéntrico. El problema principal surge cuando ese mismo argumento se le puede revertir. «*Los aztecas disponían y consumían una variedad mayor de alimentos que nosotros*»<sup>294</sup>. Pero nosotros ¿quiénes?: ¿las poblaciones proletarias, campesinas e indígenas?, ¿las clases medias?, ¿las clases altas? ¿un promedio de todas ellas?, o ¿un inefable nosotros? Y posteriormente da a entender que estaban mejor 'nutridos que las poblaciones contemporáneas [las mismas interrogantes]'<sup>295</sup>. Como buen estudioso de gabinete -juro que iba a escribir palacete-, Ortiz parece no haberse enterado de los estudios empíricos de campo que el Equipo de Bioarqueología ha desarrollado para someter a un proceso de falsación la hipótesis de Harris sobre el canibalismo azteca; y en todos los casos tal enunciado teórico ha

---

"Población y capacidad de carga de la cuenca de México".

<sup>294</sup> Ortiz de Montellano, Bernardo. "El canibalismo azteca: ¿una necesidad ecológica?". En *Anales de antropología*, vol. XVI, 1979, p. 158.

<sup>295</sup> Alguien que sí ha estudiado empíricamente los patrones dietéticos del México contemporáneo asegura que, con respecto a los pobres, «*el maíz no es solamente la fuente crítica de calorías; es también la fuente mayor de proteínas, seguida en importancia por frijol y productos animales. Cerca del 80% de las proteínas provienen de productos vegetales, y el otro 20% de leche, huevo, y carne*». Patrón que es enteramente equiparable al del momento de la conquista. Pelto, Gretel H. "Social Class and Diet in Contemporary Mexico". Harris, Marvin y Ross, Eric. *Food and Evolution. Toward a Theory of Human Food Habits*. Philadelphia: Temple University Press, 1987, p. 521.

resultado indemne.

Un fallo general de Ortiz de Montellano es suponer implícitamente que la producción de maíz iba a parar -en buena medida- a las bocas de los productores, lo cual es -por lo menos- más que dudoso. Hay que notar aquí que se manifestaba -como en toda sociedad estratificada- un acceso diferencial a los recursos alimentarios. Aún así, basándose en Sahagún [por lo demás, una fuente que es criticada cuando la utilizan Harris y Harner para apoyarse, un argumento de autoridad inverso y diferencial], asegura que había más de 40 clases de aves acuáticas, armadillo, tuza, comadreja, serpientes de cascabel, ratones e iguanas, venados, guajolotes, perros, pescados, escarabajos acuáticos, larva de libélula, ranas, salamandras acuáticas, chapulines, hormigas y gusanos, los cuales eran consumidos regularmente por la población en general. Adicionalmente, como se enviaban grandes tributos alimenticios a Tenochtitlan, no había necesidad de complementar la dieta con proteínas extraídas de las prácticas homofágicas. Por lo demás, «otro recurso estable de alimentos, no mencionado por Harner, eran las chinampas»<sup>296</sup>. Sin embargo, esto es palmariamente falso. Harner destaca a la producción agrícola por medio de la técnica de chinampas como recurso alimentario sobremanera importante en sus artículos sobre el canibalismo<sup>297</sup>.

Como se practicaba el cultivo intensivo en las chinampas, no les afectaban las sequías y producían 7 cosechas por año. Una sola hectárea de chinampa podría alimentar a 20 personas; y -siguiendo a Armillas- considera que había más de 9,000 ha. de chinampas, cuya producción abastecía a 180,000 personas. En realidad, un promedio de entre 240-300,000 personas podría alimentar adecuadamente y resalta que la población no era superior a los 300,000 habitantes. Por lo tanto, concluye categóricamente que no es la deficiencia de proteínas una fuerza suficientemente poderosa para conducir al canibalismo. Y de hecho, no

---

<sup>296</sup> Ortiz de Montellano, Bernardo. "El canibalismo azteca: ¿una necesidad ecológica?", p. 161.

<sup>297</sup> Harner, Michael. "The Enigma of Aztec Sacrifice". *Natural History*, 84, 1977. p. 49. y "The ecological basis for aztec sacrifice". *American Ethnologist*, 4, 1977. p. 118-119.

hubo escasez de carne ni en periodos anteriores ni en tiempos de la conquista, lo cual no se corrobora en vista de las hambrunas crónicas mencionadas por las fuentes. Aunque acepta que la intensificación de la agricultura y la expansión territorial por conquista podrían generarse como una reacción posible frente a periodos de hambre.

Su conclusión general es que *«la antropofagia jamás ha servido como fuente principal en la dieta humana»*<sup>298</sup>. Pero aquí equivoca el punto puesto que Harner -y junto con él Harris- asevera que el caso del canibalismo azteca fue *único*, y no una tendencia generalizable en la evolución sociocultural, lo cual parece suponer Ortiz que es la posición del materialismo cultural; y esto se puede apreciar por el tipo de argumentación que desarrolla nuestro autor. Cierto es que se sacrificaban muchas mujeres y niños, lo cual reduce automáticamente la cifra de insumos cárnicos por el peso corporal inferior de éstos frente a los adultos varones. Pero afirmar categóricamente -como lo hace este etnohistoriador- que *«la contribución del canibalismo a la dieta de los aztecas no se puede considerar de importancia»*<sup>299</sup>, no es completamente válido. Esto puede ser el caso siempre y cuando tal contribución se piense en términos de un índice elevado, un 25%, de la población. Pero este no sería la situación del complejo canibalístico azteca. Y sugiere mecánicamente -tesis la cual no es un enunciado del materialismo cultural- que si el canibalismo respondiese a una necesidad ecológica, se daría un mayor número de víctimas cuando hubiese épocas de escasez en el ciclo agrícola. Pero -por los relatos de la conquista- es claro que las clases gobernantes tenían insumos de sobra, no así las clases menos privilegiadas. Y tanto Harner como Harris aseguran que el canibalismo se practicaba prioritariamente a favor de los sectores privilegiados como una compensación a la participación exitosa en la guerra.

*«Una explicación más a tono con los hechos es que el gran número de sacrificios representa una acción de gracias y de reciprocidad hacia los dioses.»*<sup>300</sup>. Aunque no sea

---

<sup>298</sup> Ortiz de Montellano, Bernardo. "El canibalismo azteca: ¿una necesidad ecológica?", p. 165.

<sup>299</sup> Ortiz de Montellano, Bernardo. *Op. cit.*, p. 167.

<sup>300</sup> Ortiz de Montellano, Bernardo. "El canibalismo azteca: ¿una necesidad ecológica?", p. 168.

refutable esta aseveración -por el tipo de lenguaje que utiliza: el término 'representar' no necesariamente está conectado con relaciones de causalidad, lo cual hace dudosa su aplicación como principio explicativo; y, en todo caso, por su carácter polisémico genera falacias de ambigüedad anfibológicas-, el canibalismo pudiera también ser apreciado como un premio a los elementos más productivos y como un aliciente para la futura producción. Dice Ortiz que *«tanto los nobles como los plebeyos estaban motivados por el fervor religioso para conquistar nuevas tribus y aumentar el número de sacrificios humanos»*<sup>301</sup>. De ser efectivo esto, ese fervor religioso hubiera conducido a la autoinmolación generosa para ser sacrificado. Las clases altas hubieran participado enormemente en esos sacrificios, lo cual (de acuerdo a las fuentes) nunca fue así. El hecho de que un buen número de sacrificios fuera de mujeres pudiera bien explicarse como un mecanismo de regulación demográfica al interior del grupo. El exocanibalismo puede ser apreciado como una recompensa a las luchas de expansión, lo cual redundaría en un territorio más extenso para explotar y mantener los estándares de vida de los estratos altos a niveles apropiados. *«Se creía que las víctimas inmoladas se volvían sagradas... [De ser así, ¿por qué no lo practicaban con asiduidad los tan denodadamente píos nobles varones?] comer de la carne representaba el acto de comer al mismo dios... [¿Y por qué no se aprovechaba todo el cuerpo "divino", sino mayormente brazos y piernas?, ¿acaso solamente ahí se hallaban los dioses?] Esta comunión con seres superiores era un aspecto muy importante de la religión azteca»*<sup>302</sup>.

Finalmente, Ortiz establece que *«está generalmente aceptado que los aztecas practicaban el canibalismo ritual, pero hay desacuerdo en cuanto a la magnitud de la práctica. El sacrificio humano, el canibalismo y el comportamiento de los guerreros aztecas puede atribuirse y explicarse por motivos tradicionales, tales como la religión y el*

---

Ante esto, comenta Harris que *«el "gesto de agradecimiento y reciprocidad" de Montellano existe indudablemente, pero no contradice de ninguna manera el significado alimentario de los rituales»* Harris, Marvin. *The Sacred Cow and the Abominable Pig*, p. 233 [Bueno para comer, p. 308-309].

<sup>301</sup> Ortiz de Montellano, B. Op. cit., p. 171.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 171.

deseo de adquirir una alta posición en la sociedad<sup>303</sup>. Se ha demostrado que éstos son móviles extraordinariamente poderosos en otras sociedades, inclusive la nuestra. No hay ninguna necesidad de recurrir a una explicación ecológica basada en el canibalismo como suplemento dietético, especialmente cuando no se puede establecer ni la necesidad de tal suplemento dietético, ni la importancia de la contribución a la dieta de tal consumo de la carne humana»<sup>304</sup>. No obstante, esto ni siquiera es una explicación: es una paráfrasis de los datos de los informantes de Sahagún. Y además, como comenta Harris, «afirmar que comer carne humana formaba parte de su religión no nos lleva a ninguna parte»<sup>305</sup>.

Como corolario final habría que destacar la posición general de Harris frente a la crítica de Ortiz de Montellano:

*«No creo que la “escasez de proteínas” fuese el motor del canibalismo azteca, ni que este “resultase de la necesidad” o fuese “una respuesta a una insuficiencia dietética”, ni tampoco que “el hambre de proteínas” entre los aztecas constituyese la “fuerza impulsora del canibalismo” (todas estas ideas completamente distorsionadas aparecen en un mismo artículo de Ortiz de Montellano). Antes bien, mi opinión es que la práctica del canibalismo bélico constituía un subproducto habitual de la guerra preestatal y que la pregunta que ha de contestarse no es qué llevaba a las sociedades estatales a practicarlo, sino qué las llevaba a no hacerlo. La escasez de alimentos de origen animal no obligaba a los aztecas a comer carne humana; sencillamente, restaba peso a las ventajas políticas de suprimir el canibalismo»<sup>306</sup>.*

---

<sup>303</sup> Al respecto, cabría tomar en cuenta la prudencia de Séjourné: «la mayor parte de los americanistas ... aceptan generalmente con una facilidad desconcertante la explicación que de los sacrificios humanos dan los cronistas ... De acuerdo con esta versión, cada ciudadano consciente de su misión cósmica se dejaba arrancar alegremente el corazón ... se trata en realidad de un Estado totalitario cuya existencia estaba basada sobre el desprecio total de la persona humana». Séjourné, L. **Pensamiento y religión en el México antiguo**, p. 20-21. Simplemente habría que agregar que ese mismo desprecio -pero potenciado- por los hombres mostraron los intrusos españoles.

<sup>304</sup> Ortiz de Montellano, B. *Op. cit.*, p. 175-176.

<sup>305</sup> Harris, Marvin. *The Sacred Cow, and the Abominable Pig* p. 234 [Bueno para comer, p. 309].

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 232 [p. 307].

### C) LA CRÍTICA DE ARENS

La crítica de Arens no está especialmente dirigida al materialismo cultural sino a cualquier teoría que postule -tan arbitraria como ilegítimamente- la existencia del canibalismo. Para Arens, el canibalismo no es más que una invención mental de los rijosos conquistadores, y los buenos antropólogos hacen mal en seguir ese juego de poder. Su punto de partida es sencillo: *«dudo de la existencia efectiva de ese acto como práctica aceptada en cualquier tiempo o lugar. El recurso del canibalismo en condiciones de supervivencia o como un caso raro de comportamiento antisocial no se niega para ninguna cultura»*<sup>307</sup>. La acusación de canibalismo la inaugura -en los registros escritos- Herodoto. Y de ahí a la fecha, *«el epíteto de caníbal ha sido aplicado en algún momento por todos los grupos humanos»*<sup>308</sup>. Algo de lo más curioso en los anales de la antropología es que se han planteado tipologías inverosímiles de fenómenos inexistentes, lo cual es realmente escandaloso; por ejemplo, se habla de exo, endo y auto canibalismo. Así como de canibalismo gastronómico, ritual -o mágico-y de supervivencia. Estas semánticas imaginarias no harían sino mostrar el poder referencial del lenguaje. Lo más raro del caso es que, a pesar de la enorme profusión con que las aparecen las palabras caníbal y canibalismo en los registros etnológicos, no hay informes de primera mano. Y, ciertamente, el canibalismo debería ser un fenómeno observable. Sin embargo, por lo general se le da por sentado sin mayor trámite. Si realmente existiera el canibalismo como práctica social sancionada, sería enormemente enigmático el hecho de que dentro de la inmensa bibliografía, solamente un antropólogo afirmara -como es el caso- haber sido testigo presencial de canibalismo. El primer caso de estudio fue el de los caribes, de cuyo nombre se derivaría posteriormente la palabra caníbal. *«Canibalismo y resistencia llegaron a ser sinónimos y además legitimaron las bárbaras reacciones de los españoles»*<sup>309</sup>. Por ello, y equiparando una rebelión

<sup>307</sup> Arens, W. **El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia.** México: Siglo XXI Editores, 1981, p. 17.

<sup>308</sup> Arens, W. **El mito del canibalismo.** p. 21

<sup>309</sup> Arens, W. **Op. cit.**, p. 52.

contra la tiranía y la falta de humanidad racional -vale decir, cultural-, *«la definición operativa de canibalismo en el siglo XVI era resistencia a la invasión extranjera, a la que seguía la venta de los canibales como esclavos, considerándose que estaban mejor así que libres en sus condiciones originales»*<sup>310</sup>.

Es singular el hecho de que en el caso de canibalismo más documentado y sobre el que más tinta se ha desperdiciado, *«las relaciones escritas en el momento por los participantes en la expedición aluden en unos pocos posibles casos al canibalismo de los mexicanos, pero nunca afirman haberlo observado directamente»*<sup>311</sup>.

El canibalismo se presenta así como una gran estafa histórica, como ingenuo cuento de hadas, como un mito cuya función ideológica sea la justificación de la destrucción de las culturas "bárbaras" (esto es, aquellas culturas que no sean la europea).

---

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 62. Díaz del Castillo, en uno de los pasajes aludidos anteriormente, sí afirma haberlo presenciado directamente. Pero -como un seguidor de Arens lo ha hecho- se puede dudar de la fiabilidad del testimonio. Cardín señala que era imposible que -dado lo cruento del combate y la enorme distancia que lo separaba de la piedra sacrificia- que Díaz pudiera apreciar la ingestión efectiva de la carne de sus compinches. Y así tendríamos más el testimonio de una creencia -tan arraigada cuanto errónea- que la descripción de un suceso auténtico. Ver Cardín, Alberto. *Dialéctica y canibalismo*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1994, p. 166-174.

## CONCLUSIONES:

Cualquiera que sea nuestra posición teórica al respecto, tenemos que concluir que hay un hecho indubitable, sobre el cual están de acuerdo todos los estudiosos: la existencia de los sacrificios humanos al interior de la cultura mexicana. Eso no está sujeto a discusión alguna; las evidencias sobran. Lo que sí resulta controvertido es qué se hacía con los cadáveres, una vez practicado el sacrificio. Tampoco es controversial el hecho de que esas occisiones rituales estaban dirigidas, controladas, practicadas y -finalmente- justificadas a partir de una cosmología muy particular, en cada una de las subculturas en las que se ejecutaban. Los puntos a discusión serían: a) ¿realmente se degustaba la carne de los cadáveres?, b) de haberlas, ¿es posible explicar las prácticas caníbales a partir exclusivamente de motivaciones psicógenas?, ¿deben adelantarse explicaciones puramente religiosas?, o bien ¿es dable clarificar las causas en virtud de las condiciones ecológicas? Las primeras dos explicaciones son las modélicas y casi todos los trabajos las apoyan, sobre todo por el enorme influjo que aún tienen tanto el psicoanálisis (en la tendencia de "cultura y personalidad", así como en los estudios hermenéutico-psíquicos) como los análisis puramente simbólicos.

Ninguna de las explicaciones del canibalismo ha tratado de conciliar una análisis integral que abarque todas estas dimensiones. Y esto por una razón sencilla: *parecen* ser mutuamente excluyentes. Ahora bien, ciertamente el materialismo cultural pretende que la *causalidad última* de la emergencia del complejo canibalístico de la cultura azteca hiende sus raíces en las condiciones ecológicas, tecnoeconómicas y políticas de tal sociedad. Es completamente reduccionista argüir -como lo hacen sus críticos- que el materialismo cultural propone una explicación mecánica; al contrario, muestra que hay una profunda interconexión entre los elementos antes aludidos. Lo que no puede permitir teóricamente es que se hagan a un lado las condiciones materiales de existencia. Es más, podría aceptarse -con ciertas reservas- el esquema de Sanday referido exclusivamente al área superestructural, con una salvedad: solamente en el caso de que *no se*

*pretenda que lo superestructural explique completamente la totalidad del sistema.* De hecho, Sanday hace a un lado todo lo que para el materialismo cultural es verdaderamente determinante: los flujos y reflujos energéticos entre la ecología, la tecnología y la demografía, los cuales actúanacompañados de forma tal en que se dan procesos de retroalimentación positiva y negativa entre tales instancias.

Uno de los elementos finales a tener en consideración es el siguiente: ¿por qué si el ideal supremo de los aztecas era el sacrificio, las clases dominantes, las élites políticas, nunca lo practicaban sobre sí mismas y lo dejaban a los esclavos, los prisioneros de guerra, mujeres y niños? [y esto ha sido la regla con respecto a los niños como lo ha demostrado la psichistoria<sup>312</sup>, y una constante en las relaciones entre los géneros<sup>313</sup>].

Las consideraciones de Sejourné nos muestran y hacen comprender al canibalismo como un acto eminentemente político dentro de un teatro correlativamente político. La inmolación no sólo era asunto estatal, institucional, sino también se asumía como una prerrogativa de los

---

<sup>312</sup> Lloyd Demause ha expuesto las nefastas actitudes prioritariamente agresivas, denigrantes y despectivas hacia el menor en la vorágine del discurrir temporal. Muestra con crudeza cómo el maltrato, el abuso, la violación e incluso el **homicidio** son las constantes de las actitudes y conductas del adulto hacia el menor **a lo largo de toda la historia humana**. Véase Demause, Lloyd. "La evolución de la infancia". En Demause, Lloyd (ed.), **Historia de la infancia**. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

Otros textos de importancia de Lloyd Demause son:

- "Schreber and the history of childhood" *The Journal of Psychohistory*, 15 (1), Summer 1987.
- "The history of childhood in Japan". *The Journal of Psychohistory*, 15 (2), Fall 1987.
- "On writing childhood history". *The Journal of Psychohistory*, 16 (2), Fall 1988.
- "The history of child assault". *The Journal of Psychohistory*, 18 (1), Summer, 1990.
- "It's time to sacrifice ... our children". *The Journal of Psychohistory*, 18 (2), Fall 1990.

Y su hermoso y militante texto, ya clásico:

- "The universality of incest". *The Journal of Psychohistory*, 19 (2), Fall 1991.

<sup>313</sup> Esto está perfectamente trabajado en una historia feminista: Anderson, Bonnie S. y Zinsler, Judith. **Historia de las mujeres: una historia propia**. Barcelona: Editorial Crítica, 1991. Así como en otro texto de tono similar de Miies, Rosalind. **La mujer en la historia del mundo**. Barcelona: Civilización Ediciones, 1989.

particulares poderosos que contasen con esclavos. Así «el relato de las innumerables fiestas que se celebraban todo el año no es más que una serie de atrocidades y, como es natural, los adoratorios de los templos parecían verdaderas carnicerías ... ¿Cómo, después de esto, tomar en serio la espiritualidad de los aztecas? ... El llamado pensamiento religioso de los aztecas no era más que un arma política en manos de déspotas inexorables... los aztecas no actuaban más que con un fin político. Tomar en serio sus explicaciones religiosas de la guerra es caer en la trampa de una grosera propaganda de Estado. Si hubieran creído auténticamente que la única finalidad de la existencia era hacer don de su vida, el sacrificio no hubiera quedado limitado a seres juzgados inferiores -esclavos y prisioneros- sino que hubiera sido exclusivo de la élite»<sup>314</sup>. Y de esta posición de Séjourné podríamos conjeturar que la interpretación puramente simbólica no es más una nulidad como principio explicativo final y eventualmente sólo funciona como paráfrasis -y, en última instancia, traducción a un lenguaje hermenéutico- de los textos de los mismos aztecas.

Hoy día, ¿cuál será la importancia teórica -y política- de la atribución de canibalismo? Una de tantas respuestas posibles sería: mostrar cómo la evolución sociocultural muestra tendencias recurrentes que permiten formular principios explicativos en el ámbito cultural. Sin embargo, hay que tener bien claro que no se trata -al patentizar la existencia del complejo caníbal en los aztecas- de denegar ni la humanidad, ni la inteligencia ínsita en esta cultura. No hay que olvidar la gran lección que nos lega la historia, a saber, que la insensata y bizarra polémica sobre el Nuevo Mundo -¿tienen alma los naturales de las Indias?, ¿son humanos?, ¿cuál es su naturaleza?- no fue más que una justificación ideológica de las más indescribibles vejaciones -peores que, o al menos comparables con, las propias prácticas canibales de los aztecas- a la que fueron sometidos los mexicanos, pasaje ideológico que tan magistralmente Antonello Gerbi ha esbozado en sus grandes obras<sup>315</sup>. Acercarse a la temática del canibalismo en nuestro caso no

---

<sup>314</sup> Séjourné Laurette. *Pensamiento y religión en el México antiguo*, p. 19-20, 22, 43.

<sup>315</sup> Gerbi, Antonello. *La naturaleza de las Indias nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*. México: FCE, 1992. y Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. México: FCE, 1993.

es una exigencia de orden estético, no es un intento de conciliar lo inconciliable, tampoco surge de la tentativa de satanizar las prácticas androfágicas, ni resulta de la necesidad de centrarse en lo exótico y folclórico, sino tiene como objetivo someter a prueba a una teoría frente a sus refutadores potenciales. Podría pensarse que hay una intencionalidad política (y polémica) de base en la reviviscencia del tópico del canibalismo. Y acaso sea la siguiente: es tiempo ya de dejarse de nacionalismos recalcitrantemente baratos, superfluos, e imágenes idílicas de la cultura para empezar realmente a construir una ciencia de la cultura, esa ciencia del hombre de la que Morin aseguraba que no tiene ni un año de edad<sup>316</sup>, puesto que carecía de existencia: aún no ha nacido y es imperativo asistir a su parto y desarrollarla. Solamente mediante la configuración de esta podrá intervenir de manera auténticamente consciente en los grandes y especiosos problemas que aquejan –hoy como nunca- a la humanidad.

---

<sup>316</sup> Morin, Edgar. **El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología**. Barcelona: Editorial Kairós, 1983. p. 8.

## BIBLIOGRAFÍA

1. A. A. V. V. **Historiadores de Indias**. Madrid: CONACULTA/Océano, 1999.
2. Aguilar, Fray Francisco de. **Relación breve de la conquista de la Nueva España**. México: UNAM, 1980.
3. Arens, W. **El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia**. México: Siglo XXI Editores, 1981.
4. Arranz, Luis. **Cristóbal Colón**. Madrid: Historia 16/Ediciones Quorum, 1987.
5. Baudot, Georges y Todorov, Tzvetan. **Relatos aztecas de la conquista**. México: CONACULTA/Grijalbo, 1990.
6. Baudrillard, Jean. **El intercambio simbólico y la muerte**. Caracas: Monte Ávila Editores, 1994.
7. Bernstein, Richard. **Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis**. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
8. Cardín, Alberto. **Dialéctica y canibalismo**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1994.
9. Coe, Michael D. "Struggles of Human History". *Science*, vol. 199, 1978.
10. Cohen, Mark N. "Archaeological Evidence for Population Pressure in Pre-agricultural Societies". *American Antiquity*, vol. 40, no. 4, 1975.
11. Cohen, Mark Nathan. **La crisis alimentaria de la prehistoria**. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
12. Conrad, Geoffrey W. y Demarest, Arthur A. **Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca**. México: CONACULTA/Alianza Editorial, 1990.
13. Cook, Sherburne F. "Human Sacrifice and Warfare As Factors in the Demography of Pre-Colonial Mexico". En Graham, John A. **Ancient Mesoamerica. Selected Readings**. Palo Alto (CA): Peek Publications, 1981.
14. Cortés, Hernán. **Cartas de relación**. México: Editorial Porrúa, 1993.
15. Davies, Nigel. **Human Sacrifice in History and Today**. New York: Dorset Press, 1981.
16. Demause, Lloyd. "La evolución de la infancia". En Demause, Lloyd (ed.). **Historia de la infancia**. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
17. Demause, Lloyd. "Schreber and the history of childhood". *The Journal of Psychohistory*, 15 (1), Summer 1987.
18. Demause, Lloyd. "The history of childhood in Japan". *The Journal of Psychohistory*, 15 (2), Fall 1987.
19. Demause, Lloyd. "On writing childhood history". *The Journal of Psychohistory*, 16 (2), Fall 1988.
20. Demause, Lloyd. "The history of child assault". *The Journal of Psychohistory*, 18 (1), Summer, 1990.
21. Demause, Lloyd. "It's time to sacrifice ... our children". *The Journal of Psychohistory*, 18 (2), Fall 1990.
22. Demause, Lloyd. "The universality of incest". *The Journal of Psychohistory*, 19 (2), Fall 1991.
23. Díaz del Castillo, Bernal. **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**. México: Editorial Porrúa, 1998.
24. Diconso, James. **Hermeneutics and the Disclosure of Truth. A Study in the Work of Heidegger, Gadamer, and Ricoeur**. Charlottesville: University Press of Virginia, 1990

25. Divale, William T. "Systemic Population Control in the Middle and Upper Paleolithic: Inferences Based on Contemporary Hunter-gatherers". *World Archaeology*, 4, 1972.
26. Divale, William T. and Harris, Marvin. "Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex". *American Anthropologist*, 78, 1976.
27. Divale, William and Harris, Marvin. "The Male Supremacist Complex: Discovery of a Cultural Invention". *American Anthropologist*, 80, 1978.
28. Divale, William, Harris, Marvin and Williams, Donald T. "On the Misuse of Statistics: a Reply to Hirschfeld et al.". *American Anthropologist*, 80, 1978.
29. Duverger, Christian. *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. México: FCE, 1993.
30. Durán, Fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. México: CONACULTA, 1995.
31. Evans-Pritchard, Edward. *La mujer en las sociedades primitivas y otros ensayos*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1975.
32. Evans-Pritchard, E. E. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1976.
33. Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. II. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.
34. Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.
35. Gadamer, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.
36. Geertz, Clifford. *Agricultural Involution. The Processes of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press, 1963.
37. Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1990.
38. Geertz, C., Clifford, J. y otros. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1991.
39. Gerbi, Antonello. *La naturaleza de las Indias Nuevas*. México: FCE, 1992.
40. Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*. México: FCE, 1993.
41. Ginés de Sepúlveda, Juan. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: FCE, 1996.
42. Girard, René. *La violence et le sacré*. Paris: Hachette/Pluriel, 1998.
43. Glantz, Susana (comp.). *La heterodoxia recuperada. En torno a Angel Palerm*. México: FCE, 1987.
44. Goldman, Laurence R. (ed.). *The Anthropology of Cannibalism*. Westport (CO): Bergin and Garvey, 1999.
45. González Echevarría, Aurora. *La construcción teórica en antropología*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987.
46. González Torres, Yolotl. *El sacrificio humano entre los mexicas*. México: FCE, 1994.
47. Gross, Alan G. y Keith, William M. *Rhetorical Hermeneutics. Invention and Interpretation in the Age of Science*. Albany: State University of New York Press, 1997.
48. Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Buenos Aires: Taurus, 1990.
49. Harner, Michael. "The Enigma of Aztec Sacrifice". *Natural History*, 84, 1977.
50. Harner, Michael. "The Ecological Basis for Aztec Sacrifice". *American Ethnologist*, 4, 1977.
51. Harris, Marvin. "The Economy Has No Surplus?". *American Anthropologist*, vol. 61. n. 2. 1959.
52. Harris, Marvin. *The Nature of Cultural Things*. New York: Random House, 1964.
53. Harris, Marvin. *Town and Country in Brazil*. New York: W. W. Norton & Company, 1971.
54. Harris, Marvin. *Raza y trabajo en América. El desarrollo histórico en función de la explotación de la mano de obra*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1973.

55. Harris, Marvin. «Reply to H. Dieter Heinen "On Cultural Materialism, Marx, and the 'Hegelian Monkey'»». *Current Anthropology*, vol. 16, n. 3, 1975.
56. Harris, Marvin. "History and Significance of the Emic/Etic Distinction". *Ann. Rev. Anthropol.* 1976, 5.
57. Harris, Marvin. "History and Ideological Significance of the Separation of Social and Cultural Anthropology". En Ross, Eric (ed.). *Beyond the Myths of Culture. Essays in Cultural Materialism*. New York: Academic Press, 1980.
58. Harris, Marvin. *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
59. Harris, Marvin. *Vacas, cerdos guerras y brujas*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
60. Harris, Marvin. *La cultura norteamericana contemporánea. Una visión antropológica*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
61. Harris, Marvin. *Canibales y reyes*. Barcelona: Salvat, 1986.
62. Harris, Marvin. *The Sacred Cow and the Abominable Pig. Riddles of Food and Culture*. New York: Simon and Schuster, 1987.
63. Harris, Marvin. *Why Nothing Works. The Anthropology of Daily Life*. New York: Simon and Schuster, 1987.
64. Harris, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. México: Siglo XXI Editores, 1988.
65. Harris, Marvin. *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
66. Harris, Marvin. *Cows, Pigs, Wars, and Witches. The Riddles of Culture*. New York: Vintage Press, 1989.
67. Harris, Marvin. *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
68. Harris, Marvin. *Our Kind*. New York: Harper & Row, 1990.
69. Harris, Marvin. *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
70. Harris, Marvin. *Cannibals and Kings. The Origins of Culture*. New York: Vintage Books, 1991.
71. Harris, Marvin. "Anthropology: Ships that Crash in the Night". En: Jessor R. (ed.). *Perspectives on Social Science: The Colorado Lectures*. Boulder, CO: Westview Press, 1991.
72. Harris, Marvin. "Distinguished Lecture: Anthropology and the Theoretical and Paradigmatic Significance of the Collapse of Soviet and East European Communism". *American Anthropologist*, 94 (2), 1992.
73. Harris, Marvin. "Cultural Materialism is Alive and Well and won't go away until Something Better comes along". En Borofsky, Robert (ed.). *Assesing Cultural Anthropology*. New York: McGraw Hill, 1994.
74. Harris, Marvin. "Anthropology and postmodernism". Mecanuscrito, 1994.
75. Harris, Marvin. *Theories of Culture in Postmodern Times*. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 1999.
76. Harris, Marvin and Ross, Eric. *Death, Sex, and Fertility. Population Regulation in Preindustrial and Developing Societies*. New York. Columbia University Press, 1987
77. Harris, Marvin and Ross, Eric (eds.). *Food and Evolution. Toward a Theory of Human Food Habits*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.
78. Harris, Marvin, Gomes Consorte, Josildeth, Lang, Joseph, and Byrne, Brian. "Who are the Whites? Imposed Census Categories and the Racial Demography of Brazil". *Social Forces*, 72 (2), 1993.

79. Harris, Marvin y Ross, Eric. **Muerte, sexo y fecundidad. La regulación de la población demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo.** Madrid: Alianza Editorial, 1991.
80. Headland, Thomas N., Pike, Kenneth L., Harris, Marvin (eds.). ***Emics and Etics. The Insider/Outsider Debate.*** Newbury Park: Sage Publications, 1990.
81. James, E. O. **La religión del hombre prehistórico.** Madrid: Ediciones Guadarrama, 1973.
82. Lafaye, Jacques. **Los conquistadores.** México: Siglo XXI Editores, 1970.
83. Lakatos, Imre. **La metodología de los programas de investigación científica.** Madrid: Alianza Editorial, 1983.
84. León Portilla, Miguel (ed.) **Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista.** México UNAM, 1998
85. López de Gómara, Francisco. **Historia de la conquista de México.** México: Editorial Porrúa, 1988.
86. Maceiras Fafián, M. y Trebolle Barrera, J. **La hermenéutica contemporánea** Bogotá: Editorial Cincel, 1990.
87. Martínez, José Luis. **Pasajeros de Indias.** México: Alianza Editorial, 1997.
88. Mongin, Olivier. **Paul Ricoeur.** Paris: Editions du Seuil, 1998.
89. Monod, Jean. **Un rico canibal.** México: Siglo XXI Editores, 1975.
90. Montagu, Ashley. "A Brief Excursion Into Cannibalism". En Montagu, Ashley. ***Man in Process.*** New York: Mentor Books, 1962.
91. Morin, Edgar. **El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología.** Barcelona: Editorial Kairós, 1983.
92. Ortiz de Montellano, Bernardo. "El canibalismo azteca: ¿una necesidad ecológica?". En **Anales de antropología.** vol. XVI, 1979.
93. Ortiz de Montellano, Bernardo. **Medicina, salud y nutrición aztecas.** México: Siglo XXI Editores, 1997.
94. Popper, Karl. ***Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*** Bologna: Società Editrice il Mulino, 1972.
95. Popper, Karl. **Conocimiento objetivo.** Madrid: Tecnos, 1988.
96. Price, Barbara. "Demystification, Enriddlement and Aztec Cannibalism: a Materialist Rejoinder to Harner". Mecnuscrito, 1977. [Posteriormente publicado en ***American Ethnologist***, 5, 1978].
97. Reding Blase, Sofía. **El buen salvaje y el Canibal.** México: UNAM, 1992.
98. Ricoeur, Paul. ***Soi-même comme un autre.*** Paris: Editions du Seuil, 1990.
99. Ricoeur, Paul. **Finitud y culpabilidad.** Buenos Aires: Taurus Ediciones, 1991.
100. Ricoeur, Paul. ***De l'interpretation. Essai sur Freud.*** Paris: Editions du Seuil, 1995.
101. Ricoeur, Paul. **Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido.** México: Siglo XXI Editores, 1999.
102. Risser, James. ***Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics.*** Albany: State University of New York Press, 1997.
103. Rojas, Teresa (coord.). **La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días.** México: CONACULTA/Grijalbo, 1991.
104. Ross, Eric B. (ed.). ***Beyond the myths of culture. Essays in cultural materialism*** New York: Academic Press, 1980
105. Sagan, Eli. ***Cannibalism: Human Aggression and Cultural Form.*** Santa Fe (NM): FishDrum Magazine Press, 1993

106. Sahagún, Fray Bernardino de. **Historia general de las cosas de Nueva España**. México: Editorial Porrúa, 1997.
107. Sahlins, Marshall. "El canibalismo azteca". **Vuelta**, n. 32, año 3, 1979.
108. Sanday, Peggy Reeves. **El canibalismo como sistema cultural**. Barcelona: Editorial Lerna, 1987.
109. Séjourné, Laurette. **Pensamiento y religión en el México antiguo**. México: FCE, 1994.
110. Silverman, Hugh H. **Continental Philosophy IV. Gadamer and Hermeneutics**. New York: Routledge, 1991.
111. Solís, Antonio de. **Historia de la conquista de México**. México: Editorial Porrúa, 1996.
112. Soustelle, Jacques. **La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista**. México: FCE, 1996.
113. Suárez de Peralta, Juan. **Tratado del descubrimiento de las Indias**. México: CONACULTA, 1990.
114. Ulin, Robert C. **Antropología y teoría social**. México: Siglo XXI Editores, 1990.
115. Vaillant, George C. **La civilización azteca**. México: FCE, 1995.
116. Vázquez de Tapia, Bernardino. **Relación del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia**. México: Editorial Polis, 1939.
117. Von Wright, Georg Henrik. **Explicación y comprensión**. Madrid: Alianza Editorial, 1979.
118. Wilson, Edward O. **Sobre la naturaleza humana**. México: FCE, 1997.
119. Winch, Peter. **Ciencia social y filosofía**. Buenos Aires: Editorial Anagrama, 1990.
120. Wright, Kathleen (ed.). **Festivals of Interpretations. Essays on Hans-Georg Gadamer's Work**. Albany: State University of New York Press, 1990, p. 26.
121. Yáñez, Agustín (ed.). **Crónicas de la conquista**. México: UNAM, 1993.

## Índice

Prólogo.....	2
Introducción: .....	7
Antecedentes: la tópic de la hermenéutica y la antropología del canibalismo .....	7
A: Antecedentes del canibalismo y del sacrificio humano: el canibalismo animal.....	11
B: La dinámica del sacrificio.....	14
Capítulo primero: El análisis hermenéutico del canibalismo.....	32
A: ¿Qué es la hermenéutica?.....	32
1) Antecedentes.....	32
2) El panorama hermenéutico contemporáneo.....	38
2.1) Principales postulados de Ricoeur sobre la hermenéutica .....	38
A) Ricoeur y la simbólica del mal .....	40
1) La estructura líbil del hombre.....	40
2) Los símbolos del mal.....	47
B) Ricoeur y el psicoanálisis como hermenéutica.....	63
B: Hermenéutica y canibalismo.....	74
Capítulo segundo: Las fuentes documentales del canibalismo azteca.....	87
Capítulo tercero: La explicación materialista cultural del canibalismo azteca.....	104
1) Los principios teóricos y epistemológicos del materialismo cultural.....	108
2) Principios teóricos del materialismo cultural.....	119
a) La explicación del Harner del canibalismo azteca.....	121
b) La explicación de Price del canibalismo azteca.....	124
c) La explicación del Harris del canibalismo azteca.....	127
Capítulo cuarto: Las críticas a la explicación materialista cultural del canibalismo azteca.....	134
A) La crítica de Sahlins.....	134
B) La crítica de Ortiz de Montellano.....	138
C) La crítica de Arens.....	144
Conclusiones.....	146
Bibliografía.....	150