

# La Antropología como obra literaria

WITOLD JACORZYNSKI\*

Con este artículo quiero proponer un argumento fenomenológico para sostener la idea invocada por varios autores acerca de que la antropología tiene un carácter interpretativo. Esta posición la podemos definir como el conjunto de dos tesis. La primera tesis enuncia que la cultura se puede leer como un texto (o textos). La segunda admite que la etnografía es un texto (o textos) sobre textos. El primer presupuesto define el carácter interpretativo de la cultura, el segundo alude al carácter descriptivo de la etnografía. La primera tesis la voy a llamar tesis textual, mientras que la segunda tesis metatextual. En la primera parte de mi artículo quiero esclarecer una teoría de la obra literaria del fenomenólogo polaco Roman Ingarden. En la tercera parte usaré su teoría para reintroducir la idea de interpretación en el aspecto textual y el metatextual, discutiré las objeciones básicas contra la idea de tomar a la antropología como una obra literaria y mostraré las maneras de refutarlas. En la cuarta parte utilizaré los conceptos ingardenianos para interpretar dos fenómenos culturales escogidos: un culto clandestino de San Simón, en Zinacantán, Chiapas, y las percepciones de los nahuas acerca de la llegada de los españoles a México en el siglo XVI. Concluiré que la teoría ingardeniana otorga las bases viables para validar la antropología interpretativa.

\*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) del Sureste

## Textualismo y metacontextualismo

Empecemos con la tesis metatextual, puesto que ésta es menos dudosa que la tesis textual. La tesis metatextual consta de hecho de dos enunciados: el primero es una tautología que admite que los textos etnográficos son textos. La etnografía se concibe tradicionalmente como el conjunto de todas las descripciones verdaderas o falsas, correctas o incorrectas del fenómeno étnico. Así entendida, la etnografía no enuncia teorías aunque se base en ellas. La buena antropología es la etnografía más las teorías enunciadas, la antropología mala es la etnografía más las teorías ocultas. Puesto que el fenómeno étnico (sea el que sea nuestro concepto de etnicidad) es un fenómeno social, tanto la etnografía como la antropología son ciencias sociales. El argumento que presentaré será por lo tanto válido no sólo para la antropología, sino también para todas las ciencias sociales. La segunda parte de la tesis metatextual predica algo acerca del objeto de estos textos. Dicho objeto está formado por otros textos. Puesto que la primera parte de la tesis es tautológicamente verdadera, la validez de la tesis depende ahora de la validez de este enunciado. ¿Acaso es cierto que la antropología es un conjunto de textos sobre textos? Seguramente hay casos triviales en los cuales dicha afirmación es obviamente válida. Tomemos como ejemplo cualquier análisis de los cuentos, mitos, canciones, chistes, chismes o diarios, es decir, fuentes escritas o que se pueden escribir. Aparte de estos textos por excelencia, existen otros fenómenos culturales que no son textos en el sentido literal. A estos fenómenos pertenecen los acontecimientos históricos y las acciones ritualizadas o no-ritualizadas. La validez de la tesis metacontextual depende ahora totalmente de la validez de la tesis textual, que afirma que la cultura se puede leer como texto o textos.

La tesis textual a primera vista aparece como una afirmación excéntrica y hasta absurda. Sabemos que los artefactos, sean las ollas de barro o escobas, pertenecen a la cultura; decir a un estudiante "Lee esta escoba", resultaría para él o ella poco entendible. De aquí la primera conclusión: la tesis textual no se puede comprender literalmente sino metafóricamente. No leemos las escobas como leemos un libro. Pero, ¿en qué consiste la metáfora? Por ahora, bastaría de-

cir que “leer” significa más bien el acto de comprender algo por medio de su interpretación. La escoba de nuestro ejemplo ocupa un lugar analógico al de una letra del alfabeto o al de una palabra fuera del contexto del enunciado que, por sí sola, carece de significado y no la podemos interpretar hasta que tengamos más información acerca de ella: por ejemplo, hasta que la vemos en un dibujo como un atributo de una bruja que la monta emprendiendo su vuelo por la noche. El significado se manifiesta sólo en el uso contextual del signo. Ludwig Wittgenstein dedicó a la justificación de esta idea el brillante tratado *Philosophische Untersuchungen*. Como afirma en la anotación 431: “Jedes Zeichen scheint allein tot. ¿Was gibt ihm Leben? - Im Gebrauch lebt es. Hat es da den lebenden Atem in sich? Oder ist der Gebrauch sein Atem?” Todo el signo por sí solo parece muerto. ¿Qué es lo que le presta la vida? Su vida es su uso. ¿Contiene por sí solo la fuerza vital?, ¿o la fuerza vital está en su uso?<sup>1</sup>

Esta explicación puede despertar dos objeciones. Alguien podría decir: las cosas no tienen significado, las palabras y enunciados sí. La palabra “escoba” significa escoba, pero la escoba como objeto no significa nada. Si alguien nos pregunta qué es escoba le podemos mostrar una cosa diciendo “eso es una escoba”. No creo que este argumento pueda resultar dañino para la tesis textual. Es cierto que las cosas difieren de las palabras, pero no hay razones por las cuales no podríamos tratar las cosas *como si* fueran palabras. Observemos que la tesis textual no nos involucra en las discusiones acerca del estatus ontológico de la cultura. No afirmamos que la cultura *es* un texto, sino que sólo se puede leer como un texto o textos. Este presupuesto es metodológico y no ontológico. La segunda objeción parece mucho más grave: si la idea de un texto forma un modelo para la antropología o incluso para todas las ciencias sociales, ¿qué es un texto? Normalmente no creemos que una letra ni tampoco dos o tres formen un texto. ¿Y una sola palabra? Por ejemplo “¡Aguanta!”, pronunciada por un entrenador a un boxeador durante el último episodio, ¿forma un texto? Podemos decir: sí, “aguanta”, usado en este contexto tiene significado puesto que es emitido intencionalmente y es comprendido por el recipiente, en otras palabras forma un mensaje. Imaginémosnos a una maestra pronunciando la letra “a” en un kinder frente al grupo de niños. ¿Tiene “a” significado en es-

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 1988, p. 309.

te contexto? ¿Cuál es la unidad mínima del significado? ¿Cuántas palabras o enunciados se necesitan para hablar sobre un texto? La respuesta fácil a estas preguntas sería aseverar que el texto es coextensional con el mensaje. Pero si éste es el caso, guardar silencio también puede ser un mensaje. Por ejemplo cuando el sacerdote durante el casamiento dirige la pregunta a la novia: "¿tomas como esposo a tal y tal...etcétera?", ella sólo parpadea sin decir nada. Es fácil imaginar situaciones en las cuales el silencio formaría un mensaje. Pero, ¿acaso podemos tomar el silencio por un texto? Buscamos en el concepto "texto" un modelo para concebir mejor la realidad pero en este caso el modelo se vuelve más impreciso que la realidad misma. Concuero con John B. Thompson, quien afirmó que el concepto de texto ha sido la fuente de las "considerables dudas sobre cualquier intento por considerar la cultura *en masse* como 'una colección de textos' ".<sup>2</sup> En los siguientes párrafos, en vez de conceptualizar el "texto" en general, hablaré de un tipo de texto —la obra literaria en el sentido de Roman Ingarden— y trataré de construir una analogía entre la obra literaria y la cultura y /o la etnografía.

### La teoría de la obra literaria de Roman Ingarden

Imaginar la estética contemporánea sin Ingarden es imaginar una rosa sin la flor. Ingarden fue colaborador de Edmund Husserl, el padre del movimiento fenomenológico de nuestro siglo. Ingarden fue quien aplicó, entre muchas otras cosas, las principales distinciones e intuiciones fenomenológicas a la estética, es decir la filosofía del arte. De lo poco que se ha publicado de Ingarden en castellano, escogí un artículo clásico: "Concreción y reconstrucción", publicado en España en una antología.<sup>3</sup> Este trabajo expresa las ideas principales acerca de la formación de la obra de arte y el objeto estético aludidas en sus múltiples trabajos estéticos publicados en polaco, alemán y otros idiomas

<sup>2</sup> John B. Thompson, *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, 1993, p. 148.

<sup>3</sup> Roman Ingarden, "Concreción y reconstrucción", en *Estética de la recepción*, 1989.

antes y después de la segunda guerra mundial.<sup>4</sup> En este artículo Ingarden resume su teoría en ocho puntos:

1. Cualquier obra literaria está formada por diferentes estratos: *a)* estrato de los sonidos verbales, formaciones fonéticas y fenómenos de orden superior; *b)* estrato de las unidades semánticas: sentidos de enunciados y sentidos de grupos de enunciados; *c)* el estrato de aspectos esquemáticos en el cual aparecen objetos de diverso tipo expuestos en la obra; *d)* estrato de las objetividades representadas, expuestas en las relaciones intencionales proyectadas por las frases.<sup>5</sup>
2. Los estratos forman en realidad un todo y existen sólo como entidades teóricas extraídas conceptualmente de la obra. A partir de la materia y la forma de los estratos individuales resulta una conexión interna esencial entre los diversos estratos, dando así lugar a la unidad formal de la obra.
3. Además de la estructura estratificada, la obra literaria se distingue por tener una secuencia ordenada de partes (frases, grupos de frases, capítulos, etcétera). En consecuencia, la obra posee una peculiar "extensión" cuasi temporal desde el principio hasta el fin.
4. En contraste con una mayoría preponderante de enunciados de una obra científica, que son juicios genuinos, los enunciados declarativos de una obra literaria de arte no son juicios genuinos, sino tan sólo cuasi-juicios. Su función consiste en atribuir a los objetos representados un mero aspecto de realidad, sin marcarlos como auténticas realidades.
5. Cada uno de los estratos de una obra literaria puede poseer cualidades valiosas de dos tipos, según corresponden a valores artísticos y valores estéticos. Estos últimos están presentes en la misma obra de arte en un peculiar estado potencial.
6. La obra literaria se distingue de sus concreciones que surgen de lecturas individuales de la obra (o también de su representación y su visión por el espectador).
7. En contraste con su concreción, la obra literaria misma es una formación esquemática. Algunos de sus estratos, especialmente el estrato de objetividades representadas y el estrato de los aspectos contienen "lugares de indeterminación". Tales lugares se eliminan parcialmente en las concreciones.

<sup>4</sup> Véase sobre todo su libro en alemán *Das Literarische Kunstwerk (La obra literaria)*, de 1927, y su versión modificada por el autor en polaco, *O Dziale Literackim (Sobre la obra literaria)*, 1960. En 1998 se publicó la traducción española de la primera de las obras mencionadas: *La obra de arte literaria*, realizada por Gerald Nyenhuis H.

<sup>5</sup> Roman Ingarden, *op. cit.*, 1989, pp. 35-53.

8. Los lugares de indeterminación quedan eliminados en las concreciones individuales de manera que una determinación mayor o menor ocupa su lugar, por decirlo así, los "llena". Este "llenado" no está suficientemente determinado por los caracteres definitorios del objeto, y así las concreciones pueden ser en principio diferentes. La obra literaria es una formación puramente intencional que tiene la fuente de su ser en actos de conciencia creativos de su autor, y cuyo fundamento físico está en el texto escrito o en otro medio físico. En virtud del estrato dual de su lenguaje, la obra es accesible intersubjetivamente y reproducible, de manera que se convierte en un objeto intencional intersubjetivo, relativo a una comunidad de lectores. De este modo no es un fenómeno psicológico, sino que trasciende todas las experiencias de conciencia, tanto del autor como del lector.

El lenguaje que utiliza Ingarden no es fácil de comprender y necesita aclararse. Vamos a proceder comentando primero los puntos que servirán para construir la analogía entre la obra literaria por una parte, y la cultura y/o la antropología por la otra. Con este propósito comentaremos brevemente en primer lugar los puntos 1, 2 y 3, para posteriormente pasar a los puntos 6, 7, 8. Al final explicaremos porqué debemos ignorar los puntos 4 y 5.

Los puntos 1, 2 y 3 nos introducen a los principales conceptos y distinciones de la teoría de Ingarden. El estrato *a*) no es sino el substrato material de cualquier obra, el objeto físico (secuencia de fonemas, material de la pintura, estuco de un relieve). El estrato *b*) se refiere a la semántica de la obra. En caso de una novela o una pieza teatral será el contenido de éstos. El estrato *c*) alude a las características o aspectos generales mencionados de los personajes, acontecimientos o situaciones mencionados en la obra que sin embargo siempre están abiertos a las interpretaciones de los lectores.<sup>6</sup> Por ejemplo en *Hamlet*, Shakespeare da a entender que Hamlet es un joven príncipe danés que busca la justicia o venganza de la muerte de su padre, asesinado por su actual padrastro. Con base en estas características muy generales imaginamos a Hamlet en diferentes situaciones descritas en la obra: Hamlet hablando con la calavera de Yorick, Hamlet matando a Polonius, Hamlet rechazando a Ofelia. El estrato *d*) se refiere a los objetos de nuestra imaginación, el resultado de la síntesis de las características generales y el "llenado" de los huecos o "los lugares de indeterminación" en la descripción del au-

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 36.

tor por parte de nuestra imaginación. Los puntos 6, 7 y 8 sirven para aclarar la posición de los lugares de indeterminación. En el caso de Hamlet hay muchos lugares de indeterminación. Shakespeare no nos dice si Hamlet es alto o bajo, flaco o gordo, de ojos azules o no. Esta parte de la teoría es clave: para crear nuestra “concreción” de Hamlet tenemos que eliminar “a nuestra manera” los lugares de indeterminación. Claro está que “la concreción de la obra es también esquemática, pero menos que la obra misma”.<sup>7</sup> Pero, ¿qué significa “a nuestra manera”? Ingarden ofrece una respuesta iluminadora: “El lector completa a los aspectos esquemáticos generales con detalles que corresponden a su sensibilidad, sus hábitos de percepción y su preferencia por ciertas cualidades y relaciones cualitativas. En consecuencia, estos detalles varían de un lector a otro. En este proceso, el lector se refiere con frecuencia a sus experiencias previas, y se imagina el mundo representado bajo el aspecto de la imagen de un mundo que él se ha construido en el curso de su vida”.<sup>8</sup>

### La teoría ingardeniana y la antropología

Algunos autores “posmodernos” podrían aceptar este comentario como su manifiesto. Puesto que la interpretación está arraigada en la vida humana individual y es socialmente construida, el modo de comprender el mundo también es socialmente construido. De esta manera la analogía entre la estructura de la obra literaria mencionada en los puntos 1, 2 y 3 de Ingarden es analógica al mundo percibido por los actores y las obras de los escritores sobre el mundo percibido por los lectores. Todos llenan los lugares de indeterminación con sus propias teorías, profecías o supuestos metafísicos acerca del mundo en caso de los fenómenos culturales (tesis textual) o con las hipótesis, explicaciones, simbologías construidas en caso de los textos sobre los fenómenos culturales (tesis metatextual). Parece que los signos que se hacen símbolos, están siempre abiertos a todas las interpretaciones individuales posibles. “El símbolo —dice Garagalza siguiendo a Gadamer— no queda ‘explicado’ de una vez por todas, como sucede con una fórmula matemática. Se parece más a

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 42.

una partitura musical o a una obra de teatro, las cuales no existen sino en las sucesivas interpretaciones”.<sup>9</sup>

Las hermenéuticas y las diferentes versiones de relativismo que brotan de ellas se han vuelto el objeto de la crítica de una de las mentes más brillantes de nuestro siglo, Ernest Gellner.<sup>10</sup> Este autor no sólo acusó a esta corriente de lógica en general sino también de múltiples fraudes; entre otros, “fariseísmo”, “contradicciones”, “oculta condescendencia” y hasta “criminalidad”.<sup>11</sup> La crítica de Gellner es sustancial, corta y abrumadora. Tratemos de resumirla brevemente.

El relativista, según Gellner, es quien admite que la comprensión del mundo está socialmente construida. Puesto que todas las culturas son igualmente válidas, todas las interpretaciones o comprensiones del mundo son igualmente válidas, eficientes o correctas. Un relativista así comete, según Gellner, una doble contradicción. Por una parte articula su propia posición relativista en un lenguaje anti-relativista (todas las culturas son igualmente válidas); por otra parte la vuelve contra su propia posición. Supongamos que existen culturas que contradicen el relativismo y admiten que no todas las culturas son igualmente válidas. Pero a base de la misma posición relativista están en lo correcto. Si todas las culturas son igualmente válidas, la que asume que no todas las culturas son igualmente válidas se vuelve válida. “Si la verdad sólo puede existir en el interior de una cultura y de sus normas, ¿en qué vacío interestelar o intercultural articula su posición nuestro relativista?” —pregunta Gellner.<sup>12</sup> El segundo argumento de Gellner apunta contra la hermenéutica misma, y por lo tanto contra la tesis textualista. Según el antropólogo de Cambridge, la explicación del mundo cultural en términos de significaciones es un grave error puesto que “los cambios producidos en una estructura política pueden ocurrir tan rápidamente que resulta absurdo suponer que el sistema de significaciones puede cambiar al mismo ritmo[...]. Sobre todo, las significaciones son un problema y no una solución”.<sup>13</sup> Si los dos argumentos de Gellner son correctos, los

<sup>9</sup> Luis Garagalza, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, 1990, p. 52.

<sup>10</sup> Véanse sus trabajos, *Cause and Meaning in the Social Sciences*, 1973; *Relativism and the Social Sciences*, 1985; *Posmodernismo, razón y religión*, 1994 y *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*, 1997.

<sup>11</sup> Ernest Gellner, *op. cit.*, 1997, pp. 19-45.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 40.

relativistas y los hermenéuticos deberían rechazar sus puestos académicos y buscar otro trabajo. Nuestra pregunta ahora es la siguiente: ¿son los argumentos de Gellner correctos? A mi parecer, el primero sí lo es, mientras que el segundo peca de ambigüedad. No cabe duda, que el relativismo en la versión cultural o interpretativa es una posición internamente contradictoria. El hecho de que al cometer contradicciones uno no va a la cárcel, hace que las contradicciones sigan produciéndose como hongos dentro de los ámbitos de la academia. El segundo argumento de hecho se basa en el presupuesto antihistoricista, dirigido una vez por Karl Raimund Popper contra la doctrina marxista: los cambios en la vida política o tecnológica acontecen de una manera rápida e impredecible mientras que las significaciones no. Sea este presupuesto correcto o no, lo único que muestra es que el proceso de interpretar y el proceso de acontecer son dos procesos distintos o hasta independientes. No toda percepción es interpretación. No todo el objeto de la antropología se puede leer como un texto. La cultura, es decir, los modos de comunicación, pueden ser, como los antropólogos británicos solían admitirlo, sólo un reflejo de la estructura social. En lo que a la antropología social concierne, lo importante es saber ¿quién es o qué es lo que codifica la información y por qué lo hace?

Ahora bien, Ingarden y otros fenomenólogos podrían responder de la manera siguiente: aunque interpretación y percepción son dos procesos distintos, la interpretación de los acontecimientos es un componente necesario en cada percepción. Incluso en el ámbito de la percepción, no vemos todos los lados del objeto observado aunque siempre pensamos en él como un objeto completo, o en palabras de Ingarden, tenemos una “natural inclinación a considerar las cosas y personas individuales como completamente determinadas”.<sup>14</sup> Aunque los antropólogos sean alérgicos a la palabra “natural”, no cabe duda que un experimento de ver al mismo tiempo todos los lados de la realidad, termina o bien como un manifiesto de arte cubista o bien como una enfermedad de Funes el memorioso, de la historia de Jorge Luis Borges. “Nosotros de un vistazo, percibimos tres copas en una mesa —escribe Borges— Funes, todos los vástagos y racimos y frutos que comprende una parra. Sabía las formas de nubes australes del amanecer del treinta de abril de mil ochocientos ochenta y dos y podía compararlas en el recuerdo con

<sup>14</sup> Roman Ingarden, *op. cit.*, 1989, p. 38.

las vetas de un libro en pasta española que sólo había mirado una vez y con las líneas de la espuma que un remo levantó en el río Negro la víspera de la acción del Quebracho. [...] Me dijo: Más recuerdos tengo yo solo que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo. Y también: Mis sueños son como la vigilia de ustedes. Y también hacia el alba: Mi memoria, señor, es como vaciadero de basuras".<sup>15</sup> Si Funes el memorioso fuera un antropólogo, se llamaría Funes el deconstructivista. El objeto de su deconstrucción sería el mundo concebido.

Gracias a la teoría fenomenológica de la percepción y la teoría estética, Ingarden logra pasar por la *Scilla* del realismo ingenuo y salvar la tesis contextualista. Pero ¿logra al mismo tiempo escapar de la *Charibdis* de relativismo? ¿Cuándo una interpretación es válida y cuándo no lo es? La primera respuesta se origina en la ontología fenomenológica de Ingarden. Ni la obra literaria ni las cualidades estéticas se pueden identificar con los objetos de los actos de la conciencia de los lectores. Hamlet sigue siendo la misma obra, independientemente de las maneras de leerlo. Las cualidades artísticas y estéticas forman más bien un tipo de entes cuasi-ideales y esperan a que los lectores sensibles los descubran.<sup>16</sup> Otras respuestas vienen de las disciplinas normativas como estética y crítica literaria. Ingarden propone varias condiciones de validez de la interpretación de la obra literaria. Mencionemos sólo algunas. Primero tenemos que detectar cuidadosamente todos los lugares de indeterminación de sus "llenados" o, en otras palabras, lo que nos es dado en la percepción y lo que resulta de nuestra interpretación. Segundo, tenemos que discernir los lugares de indeterminación significativos de los menos significativos. En nuestro caso tenemos que saber qué es lo que vale saber y lo que no acerca de los fenómenos étnicos. Como afirma Ingarden: "Juzgar acerca de cuáles son los lugares de indeterminación que son significativos no es nada fácil, y presupone una buena comprensión de lo que está efectivamente explícito en el estrato lingüístico de la obra".<sup>17</sup> Tercero, nuestras concreciones no pueden estar en conflicto con el texto de la obra. No podemos concretar a *Hamlet* como una mujer o un anciano. En el caso de la antropología

<sup>15</sup> Jorge Luis Borges, "Funes el memorioso", en *Artificios*, 1993, p. 14.

<sup>16</sup> Roman Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, 1960, pp. 29-44 y 453-457.

<sup>17</sup> Roman Ingarden, "Concreción y reconstrucción", *op. cit.*, 1989, p. 46.

podemos tratar de esta manera las generalizaciones empíricas y estadísticas o no, corroborándolas con casos que las contradicen. El ejemplo de una generalización inválida sería la afirmación de Freud acerca de que el complejo de Edipo es un hecho universal, puesto que los datos etnográficos muestran que entre los hopis o los trobriandeses no existe ninguna manifestación de este complejo. Las concreciones no sólo no pueden entrar en conflicto con el texto o en nuestro caso con los datos observados, sino que también deben de ayudarnos a comprender la obra. Mientras que un modo de concreción puede convertir la obra en algo superficial, otro puede acentuar la profundidad y originalidad. No todas las concreciones admisibles son recomendables por igual.<sup>18</sup> ¿Podemos imaginar a Hamlet como un enano o un baboso? Aunque este “llenado” no contradice a ninguna característica esquemática que nos ofrece Shakespeare, la tragedia de Ofelia que se mata al ser rechazada por un baboso parecería una farsa o se convertiría en la historia del *Jorobado de Notre Dame* y no *Hamlet*. Cuarto, la variación de las posibilidades de llenar los lugares de indeterminación está limitada por la necesidad de tomar en cuenta el “contexto” que los determina. Este límite puede considerarse de dos maneras: *a*) con relación a las determinaciones de los lugares de indeterminación solamente, sin tener en cuenta el contexto más amplio y los otros lugares de indeterminación o *b*) con relación a la limitación de la variación del llenado de los lugares de indeterminación relevantes, que se va estrechando. “Este estrechamiento—continúa Ingarden— puede considerarse en primer término como resultado de evitar inconsistencias y contradicciones en el esqueleto de la obra literaria que es neutral estéticamente hablando”.<sup>19</sup>

El último comentario nos hace recordar el objetivo principal de la obra literaria de Ingarden, plasmado en el punto 5. El propósito del proceso de la creación de las concreciones completas, a base de las características esquemáticas, es actualizar los valores estéticos que sólo existen *in potencia* arraigados en la estructura de la obra y las cualidades artísticas (por ejemplo la composición de la obra, la acción, la coherencia, la brevedad, la claridad). La cualidad estética es un encuentro de los elementos objetivos de la obra (estrato material y semántico, características esquemáticas, cualidades artísticas) y los subjetivos (detección de los lugares de indeterminación significativos y menos significativos, su actualización y concreción a par-

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 46.

tir de las cualidades esquemáticas, etcétera). Ahora bien, en este punto nuestra analogía termina. La creación de cualidades estéticas no es generalmente el objetivo principal de la interpretación del mundo (tesis textual), ni tampoco la creación de la obra antropológica (tesis metatextual), y por lo tanto será diferente en ambas el papel de los lugares de indeterminación y la validez de su llenado. Tenemos que confesar que sería difícil determinar con toda seguridad cuál es el objetivo de percibir e interpretar el mundo. Varios han dado sus respuestas: adaptación al medio ambiente, coherencia con los *patterns* principales de la cultura, curiosidad, sobrevivencia. El objetivo de la antropología y de las ciencias sociales parece más palpable y se reduce a la comprensión y en ocasiones —como en la décimo primera tesis de Marx sobre Feuerbach— a la transformación del mundo social. Esta diferencia entre la obra literaria y la obra científica fue retomada por Ingarden en el punto 4. Los enunciados de la obra científica son juicios “genuinos”, mientras que los enunciados de la obra literaria del arte son “cuasi-juicios, cuya función consiste en atribuir a los objetos representados un mero aspecto de realidad”.<sup>20</sup> Entendemos ahora por qué críticos de la línea de Gellner tenían buenas razones para enojarse con los hermenéuticos como Geertz o Clifford. Mientras que Geertz, el maestro cauteloso, admitió que tanto la cultura como la antropología eran textos y los antropólogos escritores,<sup>21</sup> Clifford, su alumno rebelde, pensaba que los textos antropológicos se asemejaban más a la *sciencia fiction* que a las descripciones de la realidad.<sup>22</sup> Ingarden no comete este error y admite que los textos científicos difieren de la lírica, el drama, las novelas históricas y otros tipos de literatura épica. Los juicios de la obra científica predicán acerca de algo existente, mientras que los juicios en la obra literaria dotan a los personajes de un “mero aspecto de la realidad”. La ciencia describe los hechos, el arte los inventa.

Por más razonable que parezca esta idea, no pienso que ésta sea el lado más fuerte de la teoría ingardeniana; pues nos involucra en las especulaciones metafísicas acerca de la naturaleza de la realidad y asume además la teoría aristotélica y tomista de la verdad como *adectuatío rei et intellectus*. Además, ¿qué diremos de una novela

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>21</sup> Clifford Geertz, *El antropólogo como autor*, 1989.

<sup>22</sup> James Clifford, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva pos-moderna*, 1995, pp.39-78.

histórica o una biografía, o un diario de campo?, ¿es una obra científica o literaria? ¿El libro de Lévi-Strauss, *Les Tristes Tropiques*, es una obra de arte o una obra científica? Parece que la línea de demarcación entre la ciencia y la obra literaria es más difícil de trazar como lo piensa Ingarden. Una mejor manera de discernir la obra antropológica de otras obras literarias sería vía el concepto de lugar de indeterminación. Como inteligentemente observa Ingarden, refiriéndose a sus estudios realizados en Lvov en 1934 y 1935, el papel de los lugares de indeterminación es de gran importancia para la poesía lírica, donde “más cosas permanecen sin ser dichas”.<sup>23</sup> En antropología, como hemos argumentado, aunque no podemos despojarnos totalmente de los lugares de indeterminación y evitar “llenar” éstos con las hipótesis no corroboradas, simbologías, etcétera, el ideal sería su absoluta eliminación. Lo mismo se puede decir sobre la percepción de la cultura como texto. Menos lugares de indeterminación en el mundo percibido y más actual y severa la crítica de nuestros “llenados”, menor la posibilidad de las proyecciones subjetivizadas, prejuicios egocéntricos y etnocéntricos por parte del investigador.

### **Textualismo y metacontextualismo reivindicados: estudio de casos**

La antropología interpretativa, fundada en la estética ingardeniana, puede ser usada exitosamente como una herramienta metodológica en la crítica y análisis de las percepciones de los fenómenos culturales, como de las críticas y análisis de los textos antropológicos. Aquí presentaremos dos casos: uno es la historia de un culto clandestino de San Simón en Los Altos de Chiapas, y el otro la conquista de México por parte de los españoles en el siglo XVI.

#### *Caso 1: don Pancho y San Simón*

Tratemos de emplear las categorías ingardenianas para analizar el caso de un culto clandestino que observé en 1998-1999 durante mi trabajo de campo en Xulvo', uno de los parajes de Zinacantán, Chia-

<sup>23</sup> Roman Ingarden, *op. cit.*, 1989, p. 38.

pas. La primera pregunta que tenemos que responder concierne al tipo de datos de los cuales fue formado nuestro mensaje. Éstos son los relatos de Maryan quien cumplía con el cargo del *presirente de la ekle-xia*, presidente de la iglesia, Petul, el maestro bilingüe y su hija Xunka y otros miembros de ambas familias. Todos eran miembros de un grupo de apoyo mutuo de siete familias organizadas bajo el liderazgo de Petul. La organización se estableció con el fin de *xchamunel tak'in chich' tojbel sjol*, o sea prestar dinero para recibirlo pagado con intereses y de manera incidental brindar apoyo a los zapatistas. Otro tipo de datos eran mis propias observaciones de algunos hechos que sucedieron en Xulvo' cuando visitaba a la familia de Petul. Asumimos que la historia que me contaron forma un mensaje simbólico y tomaremos en cuenta a dos tipos de lectores: a mis informantes mencionados del grupo de Petul y el etnógrafo imaginado.

¿Cuáles eran los aspectos esquemáticos revelados en los discursos de mis informantes y la observación participativa? Cuando visité a la familia de Petul el día 12 de diciembre de 1998, era testigo de una disputa surgida espontáneamente. Los hombres estaban hablando "fuerte" y todos al mismo tiempo. El asunto era vergonzoso para todos: un hombre *yakub sjol* se emborrachó y *jatav ta te'etik* huyó al bosque sin cumplir con su cargo de *junta*. El *junta* organiza a la gente, busca una banda de música, pide la cooperación de la gente, acompaña a los músicos durante la fiesta, invita a los festejantes a su casa, les da de comer. Los disputantes trataban de encontrar a otro *junta* que iba a recibir a los festejantes en su casa y planeaban un posible castigo para el culpable. Después de la fiesta me quedé platicando con Petul y su familia acerca del caso. Desde entonces una y otra vez escuché las historias de don Pancho, un hombre de 45 años, el sobrino y vecino de Petul, quien huyó de la fiesta sin cumplir con su cargo de *junta*.

Petul me contó cómo terminó el problema empezado el 12 de diciembre. Unas horas antes de la fiesta, don Pancho huyó al bosque. Al día siguiente regresó como a las doce del día. Primero llegó a la casa pidiéndole perdón y dijo que no sabía que le había pasado. "Don Pancho *yan xelan xvinaj*, se veía muy extraño" —continuaba Petul—. Petul mantenía que fue por la figura de un santo que don Pancho había comprado hace algún tiempo. *Smantalnan San Simón ti jatav ti don Panchoe* —dijo Petul— San Simón mandó a don Pancho que huyera. Puesto que en el paraje no había cárcel, don Pancho fue encarcelado en un baño del kinder y pasó allí dos días y dos noches.

Cuando salió de la cárcel le dijeron *lok'eso ta ana li San Simone*, ¡saca a San Simón de tu casa! Le dieron cien pesos para que juntara a las autoridades y les ofreciera refresco. Pero don Pancho no sólo no sacó a San Simón, sino que además compró refresco para él y lo tomó él sólo. Don Pancho era miembro del grupo de Petul pero “salió”, porque a todo el grupo de base de apoyo les empezaron a llamar “sansimonistas”. Cuando pregunté a Petul por qué querían sacar a San Simón de la casa de don Pancho, me dijo que éste era un demonio peligroso para toda la comunidad. Tanto Petul como Xunka, su hija, mencionaron otra razón de la exclusión de don Pancho del grupo. Don Pancho, según ellos *sk'an ch'och ta ajualil ta paraje*, quiere ser un líder de la comunidad; desea dinero. Ahora, al pasar dos años desde que don Pancho huyó al bosque sin cumplir con el cargo de *junta*, entró a un grupo de evangélicos en Nachij. Es el líder de ellos.

En Zinacantán, San Simón no es muy conocido. No se lo considera como santo, el compañero de otros *santoetik*. San Simón *skrontasbaik schi'uk yano santoe*, San Simón no se lleva bien con otros santos de la iglesia, y es por eso que no puede vivir en la casa del Dios *Kajualtik*. San Simón se viste de mestizo, lleva corbata roja, tiene un sombrero y trajes negros. Artemio, el hijo mayor de Petul que estudió el bachillerato me dijo que San Simón “parece como Chaplin”. Hay que darle cigarros en la boca y mucho *pox*. A cambio del *pox*, cigarros y servicios sexuales que recibe, puede otorgar un “dinero sucio” a la persona que le cuida. Este dinero lo roba de otras casas. La persona que tiene a este santo “no necesita trabajar”. De hecho, don Pancho construyó una casa nueva y la gente dice que es por el dinero de San Simón. Pero San Simón es *chopol*, malo, porque *tsokbe sjol krixchanoetike*, echa a perder la cabeza de la gente. Don Pancho ha cambiado desde que compró al demonio, se ve “diferente”, enloquecido, no saluda a nadie. La comunidad tampoco habla con él. Se quedó solo.

Como recuerda Xunka, el papel de San Simón en la comunidad zinacanteca siempre ha sido nefasta. Recuerda que un señor en *jteklum*, el centro municipal, tenía tres hijos y varias hijas solteras. Todos compartían la misma casa. Decía que eran hijos de San Simón. Dos hijos eran casados y uno soltero. A uno de ellos le dieron un cargo de la iglesia. Cuando entró a la iglesia para rezar se desmayó y murió. El otro hijo se ahorcó en su casa. Las hijas quedaron embarazadas aunque no tenían esposos. Decían que eran hijos de San Si-

món. Al otro también le dieron cargo en la iglesia pero ya no le pasó nada porque antes quitaron a San Simón de la casa.

Xunka me explicó que San Simón busca arraigarse en los hogares en los cuales el hombre tiene dos mujeres, para que pueda “ir a la cama” con una de ellas, la que sobra. Algunos piensan que *li sk’oxtak Panchoe ja’nan sk’ox li San Simone*, algunos hijos de don Pancho son de San Simón. Fue él quien tenía dos mujeres, que eran hermanas, de las cuales tenía diez hijos. Aunque antes vivían todos juntos en la casa de su mamá, después se pelearon y se separaron. La más joven de las esposas vive *ta akol*, arriba, la más grande *ta olon*, abajo. Don Pancho divide su tiempo entre las dos casas. Según las dos familias que investigué, no se llevaba bien ni con una ni con otra, tomaba, no cumplía con sus cargos. Lo peor de todo es que *sk’an smilsbaj chim velta*, quiso matarse dos veces: una vez trató de colgarse en casa; la otra, don Pancho tomó el *líquido*, o herbicida. Su esposa le llevó a la clínica de campo; allí fue donde don Pancho *jutuk mu chayn*, por poco murió.

El relato de Maryan, el *presirente* de la iglesia en 1998 y 1999 no contradice los relatos de Petul y Xunka. Maryan no mencionó sin embargo el motivo sexual de la historia sobre don Pancho y San Simón, y se concentró en el aspecto religioso y económico. Según Maryan, don Pancho no sabía quién era su *skrontae*, enemigo. Éste era San Simón quien estaba en su casa y era muy *kuxul*, poderoso. La primera noche, al comprarlo don Pancho, lo puso junto a la virgen. Pero al día siguiente *vok’em lasta* la encontró en pedazos. *Ja’nan p’ajesvan li San Simone*, tal vez la tiró San Simón. Fue también San Simón quien mandó a Pancho que se colgara y que huyera de su cargo. Maryan sospechaba que la borrachera no era la única causa por la que Pancho huyó al bosque el 12 de diciembre: *ike no’ox ech’el*, lo llevaron, *muk bu yai k’usi batuk*, no sintió nada como se fue, *kuxul libat*, se fue sobrio pero *ja’ smantal ti San Simone, yech iloke, xi’ik*, le mandó San Simón, así salió, dicen. Al regresar del bosque don Pancho *xich’utel*, fue regañado, *yich’ jakbel*, fue interrogado. Maryan repite el diálogo que tuvo don Pancho con las autoridades.

—¿*Munuk me oy k’usi ach’abio, munuk me oy k’usi ta ana? xutik*, ¿acaso hay algo que cuidas, acaso hay algo en tu casa? —dijeron.

—*Oy jmano jun San Simón xi’*, tengo a un San Simón comprado, —dijo.

—*Pero kayojtik mu ono’ox xtun k’ucha’al li Kajualtik Jesu Kristo, skrontasbaik, xutik*. Pero habíamos escuchado que él (San Simón) no sirve como nuestro Dios,

Jesucristo, y es su enemigo —dijeron. *Mu ono'ox buch'u sna xchabi San Simone*, nadie sabe cuidar a San Simón.

Maryan me mostró un libro en español que don Pancho empezó a distribuir en su paraje entre sus paisanos que están lejos de ser bilingües. El libro tiene dibujos y trata de las maneras apropiadas de cuidar a los bebés. *Ja' te yabtel o'staoj le'e, spas kanal ta u'*, Don Pancho encontró trabajo, recibe su sueldo mensual —dijo Maryan. *¿Ali libroe xtun?*, y *¿este libro sirve?* —pregunto. *Mu xtun*, no sirve —responde. *Li k'oxetike ta ono'ox xch'i*, *yech' ono'ox chi'iemik ti krixchano mas vo'ne k'oxetike*, los niños se crían solos, se crían como antes se criaban. *Li libroe mu ono'ox k'usi ta xmak'linvan*. El libro no le da de comer al niño. *Ja' no'ox li sk'an ta sa' yabtelike*. *Ja' yech' ti Pancho*, él sólo busca su trabajo. Así es don Pancho.

Ahora bien, tratemos de subrayar las características esquemáticas más importantes de las percepciones de don Pancho, encontrar los lugares de indeterminación y llenarlos con los supuestos de los lectores primarios o sea, de los tres informantes y las teorías e hipótesis posibles del lector secundario, o sea un etnógrafo. Para los tres lectores mencionados, don Pancho es una persona sospechosa, aunque cada quien parece enfocarse en un aspecto diferente de la historia. El lugar de indeterminación más importante para los tres es la pregunta: ¿por qué don Pancho es una persona *non grata*? Todos asumen por supuesto, que Pancho es una persona problemática. Les horrorizan tres hechos que constituyen su “llenado” o visión de las cosas: Pancho trata de recibir su sueldo mensual sin trabajar honestamente, no cumple con los cargos socialmente requeridos y trató de matarse dos veces. Todos concuerdan que el verdadero culpable es el malévolo San Simón con sus pecados: es él quien fuma, toma, cambia la personalidad de su amo, roba dinero, rechaza a los santos de la iglesia. Ahora bien, los tres tratan de concretar a don Pancho a su manera. Petul está avergonzado porque Pancho pertenecía a su grupo de apoyo a los zapatistas, hecho que le comprometía a ser un líder carismático de manos limpias y no un “sansimonista” que busca un provecho económico a escondidas y a costa de los demás. Aunque Petul también saca provecho de las prestaciones, lo hace de una manera socialmente aceptada y justificada ideológicamente: son las maneras de ayudar a los zapatistas. Don Pancho también quiere ganar, pero ya que no está preparado, tiene que hacerlo con la ayuda sobrenatural o la del gobierno. Las dos maneras parecen

igualmente inapropiadas. Don Pancho es, en los ojos de Petul, una persona competitiva y ambiciosa que usó el grupo para lanzarse como un líder pero falló como persona. Se hizo una oveja negra de la comunidad y por lo tanto una vergüenza para el grupo.

Para Xunka, quien siempre ha tomado el lado de su papá y ha participado activamente en las actividades políticas, don Pancho constituye una amenaza para el liderazgo de su papá y de su familia. Pero ella, a diferencia de Petul, ve en San Simón una amenaza al bienestar de la familia a las relaciones honestas entre la pareja. Don Pancho tiene dos mujeres, hecho aceptado entre los chamulas, pero no tanto entre los zinacantecos. Los chamulas constituyen en muchos aspectos un antiideal para los zinacantecos,<sup>24</sup> el hecho de que Pancho tenga dos mujeres significa que está en un estatus moralmente bestial. Mostró su irresponsabilidad dos veces cuando quiso matarse y dejar a sus dos familias sin recursos.

Maryan enfatiza el aspecto religioso de la desdicha de don Pancho. Es él quien no cumple con su cargo, engañado por una deidad que es *kuxul* y por lo tanto peligrosa para quien no sabe cuidarla. San Simón es un antidiós que no se lleva con los dioses reconocidos oficialmente. Maryan en cambio, como un buen *presirente* de la iglesia, es el encargado de mantener buenas relaciones entre *Kajualtik Jesu Kristo* y sus beneficiarios zinacantecos. Pancho es una persona problemática porque no respeta la religión oficial y la tradición de los antepasados.

Según el punto de vista de un etnógrafo simbólico imaginado, llaman la atención los lugares de indeterminación: el papel simbólico de San Simón y las razones del ostracismo social de don Pancho. Empecemos según el orden mencionado. San Simón se viste como un mestizo burócrata (uniforme y corbata roja) con características extranjeras (Charles Chaplin), es identificado con *pukuj*, el diablo que promete el bienestar de uno a costa de la reducción del bienestar de todos. Simón es hostil no sólo porque no se lleva bien con otros santos sino porque roba el dinero de otras familias y, como un conquistador de antes, la mujer de su cliente. De aquí, un primer "llenado" del antropólogo simbólico: San Simón representa simbólicamente al mestizo de la ciudad, a un *kaxlan* burócrata o bancario que tiene dinero sin trabajar y lo promete a quien le da lo que éste

<sup>24</sup> Witold Jacorzynski, "En busca del paraíso perdido: el 'otro' en la mirada desde Chiapas", en *Estudios Sociológicos*, 2000, pp. 94-95.

desea: *pox*, cigarros y mujeres. El acto sexual por el engaño nos remite a las relaciones reales de poder en las cuales, el patrón no indígena, es el dueño de todo, incluyendo a los hijos. San Simón es un enemigo de la vida tradicional campesina, es una deidad ajena que desmoraliza a la gente despertando en ellos las características tanto temidas como deseadas de un nuevo mundo feliz: dinero, lujo sin esfuerzo, poder, libertad sexual, libertinaje religioso. El segundo llenado: San Simón es un asunto social no personal. De hecho, nadie de los informantes mencionados ha visto la figura de San Simón en la casa de don Pancho. Los relatos de Maryan, por ejemplo, son chismes sobre la interrogación de don Pancho y terminan con las palabras *xutik* (dijeron), *xi* (dijo). Maryan enfatiza de esta manera que los enunciados mencionados son de oídos. Su relato es un chisme sobre chismes acerca de San Simón. Lo que realmente es importante en la historia de don Pancho no es la verdad, sino lo que la comunidad piensa acerca de la verdad. Tercer llenado: San Simón es un pretexto que sirve a la sociedad para mantener bajo el control social a los individuos desobedientes, las "ovejas negras", los rebeldes de la tradición y los individualistas al estilo mestizo o extranjero. Cuarto llenado: el papel que juega San Simón en la dimensión sobrenatural es analógica al papel que juega don Pancho en la dimensión social cotidiana. San Simón no se lleva bien con los santos de la iglesia; don Pancho, con sus paisanos. El esquema simbólico de la conquista queda replicado: los conflictos de las gentes están presididos por el conflicto de los dioses. San Simón roba el dinero, don Pancho trabaja como mestizo con un sueldo mensual. San Simón es una amenaza a su amo puesto que quiere aniquilarlo, don Pancho es una amenaza para la comunidad puesto que destruye sus valores y despierta la envidia. San Simón es un egoísta y quiere gozar la vida, don Pancho es un haragán y un suicida potencial quien prefiere morir que trabajar. La analogía de los papeles es precisamente el término en el cual el antropólogo simbólico construye su definición de lo simbólico. Los símbolos, como admite Skorupski, están caracterizados como designadores que "representan la cosa en cuyo lugar están puestos".<sup>25</sup> La acción, estado de cosas, o evento *representa* algo sólo y cuando la cosa simbolizada juega el papel analógico a este

<sup>25</sup> John Skorupski, *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, 1976, p. 122.

que juega el símbolo en la acción simbólica".<sup>26</sup> De esta teoría se sigue la concreción de nuestros personajes: San Simón es el símbolo de don Pancho.

Esta identificación muestra a la vez la debilidad y la fuerza de la comunidad. ¿Es un deseo de las autoridades religiosas controlar las vidas de los miembros de la comunidad? O ¿es el odio, por decirlo así, transferido simbólicamente de don Pancho, quien no comparte los valores del grupo, a San Simón, quien no comparte el espacio y la vocación con los santos de la iglesia? Pero, ¿por qué las autoridades tendrían que codificar este odio y no simplemente expulsar a don Pancho del paraje? La persecución de don Pancho no tiene el carácter jurídico, sino moral y consuetudinario. La estrategia más viable desde el punto de vista de la comunidad no es la búsqueda de la justicia en el cabildo, ni el *lynch*, ni la expulsión física de don Pancho de la comunidad, sino el ostracismo interno. Don Pancho no reconoce su culpa, ni sabe lo que pierde, se queda enloquecido, cambiado, mudo. No dialoga con nadie. Como colaborador con el enemigo, está excluido del grupo.

### *Caso 2: la llegada de los españoles a México*

El segundo ejemplo es conocido como drama de la Conquista, no en su sentido militar, sino cultural y psicológico. La conquista de México fue un éxito no sólo por la superioridad militar de los españoles sino por el simulacro mexicano de la llegada de los españoles. Tratemos de formular esta pregunta en términos ingardenianos.

Resultaría muy provechoso en este contexto recurrir a la vieja parábola estoica de Epictetus de Hierapolis, la vida como un drama del teatro y en lugar de hablar de la llegada de los españoles a México, tratarla como un drama interpretado por los lectores mexicanos. ¿Cuál fue el sustrato material de este drama? La respuesta tendría que asumir una teoría ontológica del mundo percibido y por lo tanto asumiría una u otra doctrina metafísica. ¿Cuál es la causa de las sensaciones o el *furniture* del mundo? Si es que Epicurus, La Metrie y Marx tienen razón, el mundo y por lo tanto los españoles no son sino las combinaciones de los átomos materiales. Si Platón, padres de la Iglesia y Descartes están en lo correcto, los españoles se com-

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 123.

ponían de cuerpo y alma. Pero si seguimos a Spinoza y Bertrand Russell, los españoles ni eran materiales, ni espirituales sino formados de una sustancia neutral. Con Kant diríamos que los españoles eran *dingen an sich*, cosas en sí, pero con el primer Wittgenstein, que eran los hechos positivos sumergidos en el espacio lógico. En cambio con los idealistas subjetivos como George Berkeley diríamos que los españoles no existían en la realidad sino que existían en cuanto eran percibidos. El hecho de que estas respuestas parecen al lector fuera de contexto, constituye una mejor prueba de su irrelevancia para la antropología. El antropólogo no pregunta ¿qué es el mundo?, como un filósofo con ambiciones metafísicas, sino: ¿cómo perciben el mundo los miembros de una sociedad dada? Además si aprendimos de la lección que nos dieron los fenomenólogos, diríamos que los indígenas, además de percibir a los españoles, también los interpretaban de alguna manera. Su aparición constituía un mensaje, es decir, un sistema de los sentidos.

Los españoles, los *dramatis personae* para el público azteca, tenían ciertos “aspectos esquemáticos” y su llegada fue anticipada en múltiples profecías, sueños y presagios, que para los mesoamericanos comunicaban la voluntad del mundo sobrenatural o el porvenir. Nezahualpilli, el rey de Texcoco, era conocido como un hechicero que podía leer el futuro; le dijo a Moctezuma: “nuestras ciudades serán destruidas y assoladas, nosotros y nuestros hijos muertos y nuestros vasallos apocados y destruidos”<sup>27</sup> y todo esto “por permisión del Señor de Las Alturas, del día y de la noche y del ayre [...]”.<sup>28</sup> Los españoles que vinieron con Grijalva y Cortés eran asociados con estos presagios por sus “aspectos esquemáticos”: eran blancos “como si fueran de cal”, con barba y bigotes “amarillos”, con sus alimentos que eran como “alimentos humanos: grandes, blancos, no pesados como si fueran de paja”, acompañados de perros que “son enormes [...] de grandes lenguas colgantes” con ojos “amarillos” que “derraman fuego [...] manchados de color como tigres”.<sup>29</sup> Los extraños venían del este por el mar en casas o montañas grandes y flotantes,<sup>30</sup> “de traje tan extraño del suyo”<sup>31</sup> cubiertos por *tepuztli*, o

<sup>27</sup> Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 1967, vol. I, p. 479.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 491.

<sup>29</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1975, p. 766.

<sup>30</sup> Diego Durán, *op. cit.*, 1967, vol. II, p. 506.

<sup>31</sup> Toribio Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, 1995, p. 275.

sea cobre o bronce, tenían bajo su mando los relámpagos y truenos y estaban acompañados por los negros,<sup>32</sup> caminaban con los venados grandes que comían la tierra, eran seres que querían oro, dormían vestidos y gozaban de placeres aunque no tenían mujeres consigo.<sup>33</sup> Su carácter difería mucho del de los indígenas: entraron “denodados y animosos, con tanta autoridad y osadía, como si todos fueran sus vasallos”.<sup>34</sup> Como es bien sabido, estas características despertaron en Moctezuma el pánico. Al oír malos presagios, según Durán, decidió “ir a esconderse” o desaparecer en una cueva llamada Cicalco, acompañado por dos jorobados,<sup>35</sup> y según Sahagún, tenía esta intención cuando escuchó que los “dioses” “deseaban verle la cara”.<sup>36</sup>

La actitud del soberano de Tenochtitlan estaba determinada por sus diferentes interpretaciones de la llegada de los españoles. En palabras de Ingarden, Moctezuma emprendió la tarea de llenar los lugares de indeterminación “a su manera”. Los lugares de indeterminación en cuanto a los *dramatis personae* barbados eran múltiples y se concentraban en la identidad de los españoles y los objetivos de su visita. Parece que en el periodo que precedía a la llegada de los conquistadores de Cortés a la costa veracruzana y la conquista de Tenochtitlan, Moctezuma desarrollaba varias hipótesis acerca de la identidad de los extraños y trataba de verificarlas empíricamente. Entre múltiples “llenados” que los mexicas ofrecían para entender el drama, se encontraban diferentes creencias, leyendas, prejuicios culturales y conceptos cosmogónicos. ¿Por qué los españoles llegaron del este por el mar, eran blancos, acompañados por los negros, etcétera? Según los informantes de Sahagún, el mar o sea *ilhuicaatl*, es decir, agua que se juntaba con el cielo, o *teoatl*, es decir, agua divina, constituían los límites del mundo humano concebido como una isla plana.<sup>37</sup> La esfera que estaba más allá era concebida como la morada de los dioses. Anáhuac, o sea el mundo rodeado por agua, se contraponía de esta manera a lo que estaba fuera de la tierra. En náhuatl se decía *tlalticpac*, “sobre la tierra”, en oposición a *in topan*, *in ilhuicac*, *in mictlan*, “arriba de nosotros”, en el cielo, en el

<sup>32</sup> Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 826.

<sup>33</sup> Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 1975, vol. II, pp. 91 y 106.

<sup>34</sup> Toribio Motolinía, *op. cit.*, 1995, p. 115.

<sup>35</sup> Diego Durán, *op. cit.*, 1967, pp. 515-524.

<sup>36</sup> Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 768.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 699.

mundo de los muertos.<sup>38</sup> *Tlalticpac* era la dimensión empírica y fenomenal, mientras que *in topan in mictlan*, era lo que rebasa el mundo empírico.<sup>39</sup> Estos dos mundos estaban habitados por seres muy diferentes: por una parte humanos, por otra, dioses. Según una de las versiones acerca del origen de la civilización, los ancestros de los toltecas de Tollan y mexicas, habían llegado a Panutla desde el oriente, cruzando el mar.<sup>40</sup> Según otra, éstos eran los olmecas y xicalancas, los pobladores del mundo durante la tercera época o el tercer sol quienes alcanzaron Potonchan (hoy estado de Tabasco) en sus “navíos o barcas [...] desde donde comenzaron de poblarle”.<sup>41</sup> La parte oriental era la morada del Sol por excelencia: “el sol sale a la mañana y viene fasta el medio día y de se vuelve al oriente”.<sup>42</sup> Los españoles vinieron del mundo habitado por los dioses, de la parte oriental del cielo y llegaron hasta el costado del mar. El mar oriental se relacionaba con otra narrativa expandida en Mesoamérica: la huida y el regreso prometido del Dios —Hombre *Topiltzin*— Quetzalcóatl, el soberano de Tula. El Dios Quetzalcóatl fue responsable por la creación de los seres humanos actuales, los habitantes de la quinta época o el quinto sol. Durante las cuatro épocas, Quetzalcóatl competía con Tezcatlipoca. Cada uno de los cuatro soles, como de manera convincente mostró Tomicki, duraba en su versión modelo 676 años y se terminaba con un cataclismo.<sup>43</sup> El primer sol, Ocelotonatiuh, asociado con Tezcatlipoca, era habitado por los gigantes comidos por los jaguares el día 4 *ocelotl*. El segundo sol, Ehecatonatiuh o el sol del Viento era asociado con Quetzalcóatl y fue destruido por un huracán en el mismo día que el primer sol. Los hombres al terminar este sol se convirtieron en monos. El tercer sol, Quauhtonatiuh, o el sol de Lluvia de Fuego era asociado con Tláloc. Los hombres en este sol perecieron en el fuego que cayó del cielo y algunos se convirtieron en aves. El cuarto sol, Atonatiuh, el sol patrocinado por Chalchuitlicue, la esposa de Quetzalcóatl, terminó por un diluvio en el cual los hombres se volvieron peces. El quinto sol, o el Ollintonatiuh, el actual para los mexicas, era asociado con Tonatiuh y era profetizado

<sup>38</sup> Ryszard Tomicki, *Ludzie y Bogowie. Indianie Meksykanscy wobec Hiszpanow we wczesnej fazie konwisty*, 1990, p. 101.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 610-614.

<sup>41</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 1975, vol. II, p. 7.

<sup>42</sup> Ángel María Garibay, *Teogonía e historia de los mexicanos*, 1996, p. 27.

<sup>43</sup> Ryszard Tomicki, “Estructura de las épocas del mundo en la mitología náhuatl: el problema de la llamada versión canónica de Tenochtitlan”, en *Ethnologia Polona*, 1985.

de terminar con terremotos y hambre general.<sup>44</sup> Las destrucciones eran causadas, entre otras cosas, por los pecados que los hombres vivientes cometían. Según la *Leyenda de los soles*,<sup>45</sup> Quetzalcóatl fue el creador de este último Sol. Bajó a Mictlan, robó los huesos y las cenizas de los hombres que habían vivido en otras épocas y los llevó a Tamoanchan, donde habitaban todos los dioses. Allí con la ayuda de otras deidades, Quetzalcóatl derramó su sangre y con ella revivió las cenizas. La sangre era identificada con la energía vital que mantenía el cosmos. Ya que los dioses ofrecieron su sangre para dar la vida a los hombres, éstos deben alimentar a cambio a los dioses. Tamoanchan, situado en el este es identificado por varios investigadores con Omeyocan, “El lugar de la dualidad” donde moraba Ometéotl, el padre-madre de los dioses y el dador de la vida de los hombres.<sup>46</sup> Topiltzin, en cambio, fue una de las encarnaciones de Quetzalcóatl, vivió en Tula en esplendor pero al haber sido embriagado con pulque por Tezcatlipoca, cometió el incesto con su hermana Quetzalpétlatl. Lleno de vergüenza huyó hacia el oriente, llegó al lugar Tlillan tlapallan, “el lugar del rojo y del negro”, se incineró en una hoguera y apareció a los nueve días en el cielo oriental como Venus del alba. Antes de desaparecer, prometió que regresarían a esta tierra “los hijos de Quetzalcóatl y que la abían de poseer y tornar a recobrar lo que era antiguamente suyo, y lo que abían dexado escondido en los cerros, en los montes y en las cavernas de la tierra”.<sup>47</sup>

Otros “lugares de indeterminación” mencionados arriba también tenían sus “llenados” en términos de la cosmogonía de los mexicas. Los colores de los cabellos y de la piel de varios conquistadores: blanco, rojo, amarillo eran asociados con el sol, la parte oriental del cielo, Quetzalcóatl, los demonios *tzitzimime* y *cihuateteo*, que aparecían al final de cada sol para comer a la gente, con la muerte. Mientras que los niños blancos entre los toltecas eran sacrificados,<sup>48</sup> entre los mexicas había un cuarto en el palacio de Moctezuma, donde éste “tenía hombres y mujeres y niños blancos de su nacimiento en el rostro y cuerpo y cabellos y cejas y pestañas”.<sup>49</sup> No sólo cuer-

<sup>44</sup> Ángel María Garibay, *op. cit.*, 1996, pp. 23-25.

<sup>45</sup> *Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*, 1945, pp. 120-121.

<sup>46</sup> Véase Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Americanischen Sprach- und Altertumskunde*, 1902-1923, vol. 4, p. 26; Ryszard Tomicki, *op. cit.*, 1990, p. 104.

<sup>47</sup> Diego Durán, *op. cit.*, 1967, vol. II, p. 12.

<sup>48</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, vol. I, 1975, p. 279.

<sup>49</sup> Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, 1992, p. 91.

pos blancos, sino deformados y de otra manera “extraños”, eran considerados como dotados de la fuerza vital o *teotl*. La piel de los negros que acompañaban a los conquistadores encontró una explicación parecida: fue interpretada por algunos nahuas como el atributo de los dioses *tlaloque*, los acompañantes de Tláloc representado como pintado de negro. Los sacerdotes mexicanos, los *papahuaque*, tenían la costumbre de pintar su piel de negro.<sup>50</sup>

Éstos y otros elementos de la cosmovisión mexicana, que servían para completar “los aspectos esquemáticos” presentados en el drama de la llegada de los extraños a México, condujeron a concretar a los *dramatis personae* de diferentes maneras. Las “concreciones” de los españoles elaboradas por Moctezuma y otros representantes de la cultura náhuatl, con base en la cosmovisión indígena, eran actualizadas y corroboradas mientras el drama continuaba. Desde el principio, los españoles eran tomados por los seres divinos llamados *teteo*, dioses, o mejor dicho seres sobrenaturales. De los españoles se decía que eran *teteu ilhuicac vitze*, los seres sobrenaturales quienes vinieron del cielo.<sup>51</sup> Durante la expedición de Grijalva, los españoles fueron sahumados: “Y aquellos sacerdotes nos venían a sahumar con lo que sahumaron aquel su Tescatepuca, (...) y no consentimos que tal sahumero nos diesen”.<sup>52</sup> Sorprendentemente, esta idea persistió años después de la Conquista, y como afirma fray Motolinía, les costó mucho trabajo a los frailes hasta que dieron a “entender a los indios que no había más de un solo Dios”.<sup>53</sup> Pero aquí termina la interpretación común. Los relatos acerca de la naturaleza de los *teteo* empiezan a diferir de una manera notable. Primero, las profecías sobre la identidad de los seres por venir pecan de ambigüedad. Moctezuma carecía de buenas razones para aceptarlas de una vez por todas. Segundo, los profetas en Mesoamérica no eran considerados infalibles. Las profecías pudieron ser manipuladas y constituyeron una poderosa arma ideológica.<sup>54</sup> Aunque Moctezuma llegó a acusar a algunos hechiceros de ser los “embaidores” y “engañadores”,<sup>55</sup> bien que en el camino cometió otro error bastante co-

<sup>50</sup> Ryszard Tomicki, “Poza społeczeństwem, w poblizu boskości. Przyczynek do rozważań nad symboliką włosów”, en *Polska Sztuka Ludowa*, 1987, pp. 169-176.

<sup>51</sup> *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, 1950-1969, p. 21.

<sup>52</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 1992, p. 43.

<sup>53</sup> Toribio Motolinía, *op. cit.*, 1995, p. 115.

<sup>54</sup> Ryszard Tomicki, *Ludzie y Bogowie...*, *op. cit.*, 1990.

<sup>55</sup> Diego Durán, *op. cit.*, 1967, vol. I, p. 528.

mún en la clase de los políticos de todos los tiempos: fue demasiado selectivo y parcial en sus juicios. Los profetas que vieron el templo de Huitzilopochtli en llamas y un río caudaloso entrando al palacio fueron encarcelados y dejados sin comer hasta que muriesen, otros que predecían la llegada de una “cosa prodigiosa y de tanta admiración” o de “los que nos an de vengar de las injurias”, fueron despojados de sus casas, fortunas y familias.<sup>56</sup> “Con este temor —escribe Durán— nadie osaba hablar ni declarar sueño, temiendo las muertes crueles y atroces que Moctezuma les daba, cuando los sueños no eran a su propósito”.<sup>57</sup> Tercero, diferentes pueblos nahuas tenían sus propias concreciones de los españoles concebidos como *teteo*. En Cholollan, Tollan y Cuitláhuac, pueblos con la presencia de una tradición tolteca, los españoles eran identificados con Quetzalcóatl, con su dios de antes, quien les iba a apoyar en la lucha contra los mexicas y su dios Huitzilopochtli, pero con el transcurso del tiempo los cholultecas negaron que los españoles eran de veras “su dios”, sino que eran muchos dioses diferentes.<sup>58</sup> Para los tlaxcaltecas, los siguientes elementos eran contundentes: a) el hecho de que entre los conquistadores se encontraban los negros o “divinos sucios”,<sup>59</sup> identificados con los *tlaloque* o sus sacerdotes, y b) como el dominio de armas de fuego concebido como el control sobre los relámpagos. Estos puntos eran las pruebas de que éstos eran los dioses o los demonios *tzitzimime* relacionados de alguna manera con Tláloc y los *tlaloque*, quienes venían a devorar a la gente y acabar con la época actual en el año 1 *acatl*.<sup>60</sup> El mismo Moctezuma cambió de opinión acerca de la identidad de los dioses por lo menos tres veces. La primera hipótesis que tomó en cuenta al consultar a los diferentes profetas, ancianos y pintores de Tenochtitlan, Chalco, Malinalco y Marquesado, apuntaba a la posible identificación de los españoles con los monstruos *tzitzimime* que bajaban del cielo al terminar cada época. Unos le mostraban pinturas con “hombres con un ojo en la frente”, otros a los monstruos que “no tenían más de un pie”, otros a “unos hombres medios peces”, otros a los “medio hom-

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 480.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 527.

<sup>58</sup> Juan de Torquemada, *op. cit.*, 1969, vol. II, p. 51.

<sup>59</sup> Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 767.

<sup>60</sup> Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 179; Ryszard Tomicki, *Ludzie y Bogowie...*, *op. cit.*, 1990, pp. 131-132.

bres medio culebras".<sup>61</sup> Varios de ellos poseían las características de los seres que habían vivido en las épocas anteriores. Los españoles, por más que se decía de ellos, no tenían estas características. La segunda hipótesis se refería a la identificación de Cortés con Quetzalcóatl mismo.<sup>62</sup> A favor de esta hipótesis se presentó la extraña coincidencia temporal y espacial de la llegada de la expedición de Cortés con el año 1-*acatl*, el año dedicado, en la serie repetida de 52 años, al Quetzalcóatl del cielo-mar oriental.<sup>63</sup> La prueba que emprendió Moctezuma consistió en darles regalos y comida: "deseo mucho que sepas —decía Moctezuma a su mensajero Teuctlamacazqui explicándole su misión— quién es el señor y principal de ellos, al qual quiero que le des todo lo que llevares y que sepas de raíz si es el que nuestros antepasados llamaron Topiltzin, y por otro nombre Quetzalcóatl, el cual dicen nuestras historias que se fue de esta tierra dexó dicho que habían de volver a reinar en esta tierra, él o sus hijos y a poseer el oro y plata y joyas que dejó encerradas en los montes, y todas las demas riquezas que nosotros agora poseemos".<sup>64</sup> Mientras que las piedras preciosas y plumaje eran ofrendas tradicionales a los dioses, la comida de la región servía para probar si los españoles lo podían comer: "Nótale si lo come —advertía Moctezuma a su mensajero— porque si lo comiere y bebiere es cierto que es Quetzalcóatl, pues conoce ya las comidas de esta tierra y que él las dejó y vuelve al regosto de ellas (...)".<sup>65</sup> Teuctlamacazqui a cambio, trajo a su amo un poco de la comida de los españoles y cuentezuelas. Moctezuma investigó estos regalos y ordenó que la comida se enterrara en Tula bajo el templo de Quetzalcóatl y las cuentezuelas se colocaran "a los pies de Huitzilopochtli".<sup>66</sup> Otra prueba a la cual el *tlatoani* de Tenochtitlan sometió a los españoles en el transcurso del tiempo era la prueba de sangre emprendida por Hernán Cortés al llegar a la costa. Hay diferentes versiones de lo acontecido. Según Durán, Moctezuma mandó diez esclavos "que se los sacrificasen ante el Marqués y le presentasen los corazones de los sacrificados, como a dios".<sup>67</sup> Según Sahagún, Moctezuma "envió

<sup>61</sup> Diego Durán, *op. cit.*, 1967, vol. II, pp 11-12.

<sup>62</sup> Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 761.

<sup>63</sup> Ryszard Tomicki, *Ludzie y Bogowie...*, *op. cit.*, 1990, pp. 188-189.

<sup>64</sup> Diego Durán, *op. cit.*, 1967, vol. II, p. 5.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 19.

cautivos con que les hicieran sacrificio: quien sabe si quisieran beber su sangre".<sup>68</sup> La reacción de los españoles era negativa. Durán menciona dos relatos: o bien "Marqués y los suyos lo estorbaron" o bien, incluso mataron a los sacrificadores.<sup>69</sup> Según el informante de Sahagún, en cambio, los españoles "sintieron mucho asco [...]. Y la comida que estaba manchada de sangre, la desecharon con náusea; [...] como si fuera una sangre podrida".<sup>70</sup>

Tanto de que los supuestos dioses no querían la comida que les correspondía, como las declaraciones de Cortés que era vasallo del señor más poderoso del mundo le sugirió a Moctezuma la tercera hipótesis: los españoles eran mensajeros o "hijos" de Quetzalcóatl. Esta idea quedó fortalecida al consultar a los ancianos procedentes de los pueblos reconocidos como herederos de la tradición tolteca: Cuitláhuac y Mizquic. Ésta fue la versión que admitía que los barbados son "los hijos de Quetzalcóatl", quienes habían de poseer la tierra y "tornar a recobrar lo que era antiguamente suyo".<sup>71</sup> Al desaparecer "las montañas flotantes" de Grijalva, Moctezuma recuperó su voluntad, convencido que el fin del mundo no había llegado. Según Torquemada, Moctezuma quiso devolver a los "hijos de Quetzalcóatl" los tesoros que, según las profecías Topiltzin de Tula, había dejado antes de que huyó de Tula.<sup>72</sup> Los españoles que definitivamente no eran *tzitzimime* y si eran los hijos de Quetzalcóatl, aceptaron los regalos que les habían pertenecido y se fueron.<sup>73</sup>

Las últimas dos hipótesis de Moctezuma en las cuales se identificaba a los españoles con Quetzalcóatl o sus "hijos" o mensajeros, se verificaban varias veces pero nunca se falsearon definitivamente. A la llegada de Cortés en 1519, Moctezuma "quedó como muerto, sin poder responder la palabra".<sup>74</sup> Su última arma ideológica era el envío de los hechiceros que tenían como tarea usar su magia contra los españoles.<sup>75</sup> Este hecho era una prueba de que Moctezuma cambiaba de juicio acerca de los españoles. En una ocasión pensaba de ellos como dioses, pero en otra como sacerdotes o mensajeros de Quetzalcóatl y como tales, seres vulnerables. Sólo en este contexto

<sup>68</sup> *Idem.*

<sup>69</sup> *Idem.*

<sup>70</sup> Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 766.

<sup>71</sup> Diego Durán, *op. cit.*, 1967, vol. II, p. 12.

<sup>72</sup> Juan de Torquemada, *op. cit.*, 1975, vol. II, p. 71.

<sup>73</sup> Ryszard Tomicki, *Ludzie y Bogowie...*, *op. cit.*, 1990.

<sup>74</sup> Diego Durán, *op. cit.*, 1967, vol. II, p. 15.

<sup>75</sup> *Ibidem*, pp. 20-21.

se puede entender la declaración de los mensajeros de Moctezuma, quienes al entrar al navío de los conquistadores declararon que su amo es Moctezuma, el lugarteniente de Hernán Cortés.<sup>76</sup>

¿Podemos estar seguros de que las reacciones de Moctezuma y otros acontecimientos descritos por varias fuentes indígenas y españolas correspondían a la realidad? Desde luego, varios comentarios mencionados, por ejemplo las insinuaciones de los informantes procedentes de las tradiciones toltecas y tlaxcaltecas acerca de los remordimientos y miedo que sentía Moctezuma, convencido de que Quetzalcóatl venía a castigarlo por sus pecados, es más bien la concreción que los informantes del historiador tenían acerca de las ideas elaboradas por Moctezuma. Este punto es clave porque nos permite situar nuestro análisis en un nivel inesperado. Resulta que la teoría ingardeniana, aplicada a casos históricos, tiene que asumir más de un lector. En nuestro caso, sería casi imposible saber con toda seguridad cuáles eran los lugares de indeterminación detectados por Moctezuma, puesto que la descripción de las actitudes del *Huey Tlatoani* de Tenochtitlan nos es conocida, por decirlo así, de segunda mano, y es reconstruida a partir de los documentos españoles e indígenas, escritos por diferentes historiadores situados en diversos contextos culturales, étnicos y temporales. La tarea no es, sin embargo, imposible. La determinación de los lugares de indeterminación en la percepción e interpretación de los españoles por parte de Moctezuma parece viable en cuanto que hemos emprendido las críticas comparativas acerca de diferentes fuentes históricas.

Aquí volvemos al punto más importante desde la perspectiva fenomenológica: cualquier percepción está entretrejida con la interpretación. En nuestro caso, como en el de todas las descripciones históricas, nos tropezamos por lo menos con una interpretación doble: primero, la percepción de Moctezuma entretrejida con su interpretación de los aspectos esquemáticos observados en diferentes actos del drama de la llegada de los españoles, y segundo, la interpretación de los historiadores acerca las percepciones e interpretación de Moctezuma. A estas dos interpretaciones podríamos añadir la tercera: la interpretación de los investigadores modernos de la de los historiadores acerca de las ideas entretrejidas con las percepciones de Moctezuma, el *Tlatoani* de Tenochtitlan en el siglo XVI. Las explicaciones de los acontecimientos mencionados en términos de un complot de ciertas

<sup>76</sup> Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 764.

elites en Tenochtitlan contra Moctezuma y su política<sup>77</sup> o la imposibilidad de reconocer la otredad de los extraños,<sup>78</sup> o el mecanismo psicológico de *self-fulfilling prophecy*, reconocido en las actitudes y decisiones del *Huey Tlatoani*,<sup>79</sup> constituyen las determinaciones o “llenados” de los segundos lectores, es decir los historiadores acerca de los primeros lectores (los actores históricos del drama original de la Conquista). Nuestro análisis, basado en la estética ingardeniana, no excluye una serie casi infinita de las interpretaciones, metainterpretaciones y metametainterpretaciones. El lector A interpreta un drama X, pero otro lector A' interpreta no sólo X sino que además a A viendo X. A continuación el lector A'' interpreta a A' viendo a A viendo el drama X. Aunque la forma de interpretación, desde esta perspectiva, es siempre la misma (mensaje, aspectos esquemáticos, detección de lugares de indeterminación, “llenado”, concreciones), el contenido de dichas variables será diferente. Gracias a estas reflexiones podemos entender mejor la diferencia entre la tesis textual y metatextual en la tabla siguiente:

*Cultura y antropología como textos según el modelo de Roman Ingarden*

	<b>Unidades semánticas (mensaje)</b>	<b>Características esquemáticas (contenido del mensaje)</b>	<b>Lugares de indeterminación</b>	<b>“Llenados” o determinaciones</b>	<b>Concreciones</b>
<b>Cultura como texto(s)</b>	Imágenes, personas, objetos vistos como mensaje	Características de la realidad percibida	Huecos en la información detectados en las preguntas pertinentes	Cosmovisiones, motivos psicológicos, supuestos <i>ad hoc</i>	Culturas y sus elementos apprehendidos en su totalidad
<b>Antropología como textos sobre los texto(s)</b>	Textos etnográficos	Descripciones de los fenómenos sociales y culturales	Huecos en las descripciones de lo cultural y lo social	Teorías simbólicas, hipótesis, explicaciones	Descripciones de culturas y sus elementos en su totalidad

<sup>77</sup> Ryszard Tomicki, *Ludzie y Bogowie...*, op. cit., 1990.

<sup>78</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, 1996.

<sup>79</sup> Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, 1949

## Conclusiones

He tratado de mostrar que la teoría estética de Roman Ingarden es la aportación más adecuada a la antropología interpretativa. Esta última la definí como la conjunción de dos tesis: la tesis textual y la metatextual. Traté de defender tanto la posición interpretativa en antropología como la teoría ingardeniana contra algunas objeciones de Gellner. También apliqué algunos conceptos ingardenianos al estudio de dos casos: el culto clandestino de San Simón y la llegada de los españoles a México en el siglo XVI. Finalmente, tenemos que anotar algunas ventajas de la teoría ingardeniana aplicada a la antropología interpretativa o simbólica. Primero, la aceptación de la teoría ingardeniana nos permite evitar el *hiatus* entre relativismo y absolutismo, entre subjetivismo y objetivismo. Como vimos, la interpretación en el sentido de Ingarden es una combinación tanto de los elementos objetivos (el estrato a, b y c), como de los subjetivos (estrato d). La construcción es siempre una reconstrucción a partir de los aspectos esquemáticos. Y segundo, el análisis ingardeniano asume y posibilita una actitud crítica y rigurosa del material etnográfico, permitiendo la separación analítica, la descripción o la visión del mundo de las proyecciones teóricas de los lectores.

## Bibliografía

- Alva Ixtlilxóchitl Fernando de, *Obras históricas*, 2 tomos, México, Ed. E. O'Gorman, 1975.
- Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*, México, UNAM, 1945.
- Borges, Jorge Luis, "Funes el memorioso", en *Artificios*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 14.
- Clifford, James, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1995
- Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1992.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1992.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 tomos, México, Editora Nacional, 1967.
- Garagalza, Luis, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona, Anthrosop, 1990.
- Garibay, Ángel María (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1996.
- Geertz, Clifford, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Gellner, Ernest, *Cause and Meaning in the Social Sciences*, London, Boston, Routledge&Kegan Paul, 1973.
- , *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1985.
- , *Posmodernismo, razón y religión*, México, Paidós Studio, 1994.
- , *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Ingarden, Roman, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury* (Sobre la obra literaria. Investigaciones de la ontología, la teoría del lenguaje y la filosofía de la literatura), Varsovia, PWN, 1960.
- , "Concreción y reconstrucción", en Rainer Warning (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989, pp. 35-53.
- , *La obra de arte literaria*, traducida por Gerald Nyenhuis, México, Universidad Iberoamericana / Taurus, 1998.

- Jacorzynski, Witold, "En busca del paraíso perdido: el 'otro' en la mirada desde Chiapas", en *Estudios Sociológicos*, vol. XVIII, núm. 52, México, El Colegio de México, 2000, pp. 85-124.
- Merton, Robert K., *Social Theory and Social Structure*, Estados Unidos, Glencoe, 1949.
- Motolinía, Toribio, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, México, Porrúa, 1995.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, A. Ma. Garibay K. (ed.), México, Porrúa, 1975.
- , *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, vols. I-XII, traducción del náhuatl al inglés A.J.O. Anderson y Ch. E. Dibble, Santa Fe, Estados Unidos, 1950-1969.
- , *Historia general de las cosas de la Nueva España*, primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino, México, Alianza Editorial Mexicana, 1989.
- Seler, Eduard, *Gesammelte Abhandlungen zur Americanischen Sprachund Alterthumskunde*, vols. I-V, Berlín, 1902-1923.
- Skorupski, John, *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1976.
- Thompson, John B., *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1996.
- Tomicki, Ryszard, "Estructura de las épocas del mundo en la mitología náhuatl: el problema de la llamada versión canónica de Tenochtitlan", en *Ethnologia Polona*, vol. 11, 1985, pp. 45-73.
- , "Poza społeczeństwem, w pobliżu boskości. Przyczynek do rozważan nad symboliką włosow" (Fuera de la sociedad, cerca de la deidad. Prolegomena a las consideraciones sobre la simbología del cabello), en *Polska Sztuka Ludowa*, t. 41, núm. 1-4, 1987, pp. 169-176.

- , *Ludzie y Bogowie. Indianie Meksykańscy wobec Hiszpanów we wczesnej fazie konwisty* (Los hombres y los dioses. Los indios mexicanos frente a los españoles en la primera etapa de la conquista), Varsovia, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1990.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, 3 vols., México, Porrúa, 1969.
- , *Monarquía Indiana*, Miguel León Portilla (ed.), 7 vols, México, UNAM, 1975-83
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Crítica/Grijalbo, 1988.