

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Antropológicas



El crepúsculo de los Dioses:
ensayo sobre el horizonte de la supresión del Otro.

Tesis que presenta
Miguel Ángel Segundo Guzmán
para obtener el grado de
Maestro en Etnología

Asesor de la tesis
Dr. Roger Bartra

México D. F.
febrero de 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central

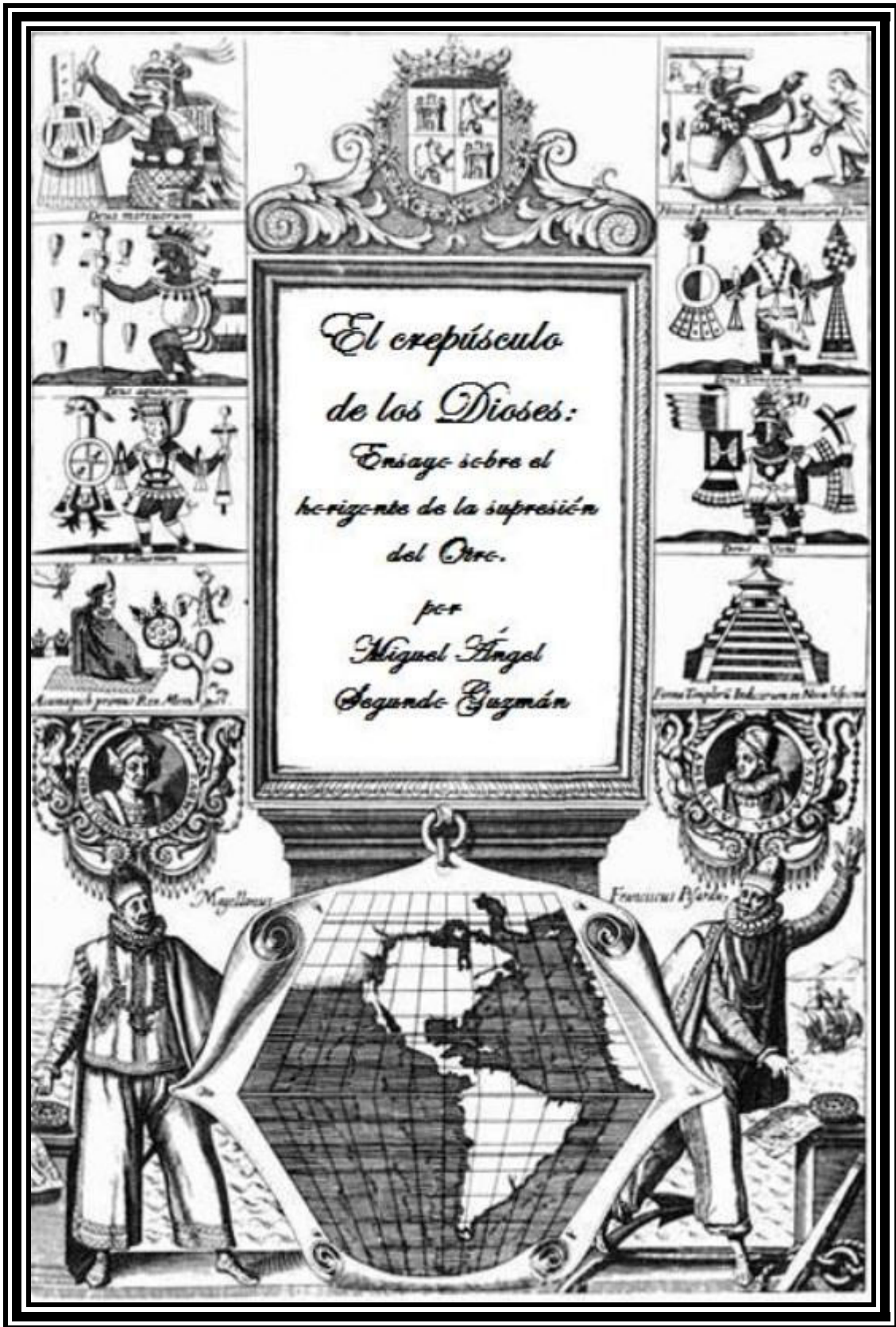


UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

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.



Collage de la portada de *Los Dioses Mexicanos* de Theodore de Bry



Agradecimientos



Un proceso de investigación es un camino largo y nunca concluido. Esta tesis es producto de tres años de dudas y de respuestas; de incertidumbres y de nervios; de crecimiento y de retrocesos; de constancia y abandonos, de melancolías y mohínas.

Agradezco a la UNAM por brindarme el espacio académico para cursar mi posgrado.

Al Instituto de Investigaciones Antropológicas por ser una sede abierta al desarrollo del conocimiento antropológico. A los profesores que me dieron clase y a la generación de la cuál formo parte.

Quisiera agradecer al CONACYT por haber hecho posible, con su beca, realizar mis estudios de maestría y escribir la presente tesis; al igual que los antiguos mecenas, su apoyo me permitió ejercer la escritura. A la DGEP también le doy las gracias por la beca otorgada.

Agradezco a las personas que accedieron leer y evaluar mi tesis: al Dr. Rafael Pérez-Taylor, al Dr. Julio Amador, a la Dra. Paloma Bragdon y a la Mtra. Teresa Valdivia. A todos ellos agradezco sus comentarios y observaciones.

Y por segunda vez agradezco al Dr. Roger Bartra por dirigir mi tesis, por sus comentarios y de nuevo por la libertad concedida, sin la cuál esta investigación hubiese naufragado.

Y a los que me faltaron, a todos gracias.



Índice



Introducción	6
---------------------------	----------

Capítulo I

El horizonte perdido: hacia la comprensión de las Crónicas	11
---	-----------

El comienzo del diálogo: la hermenéutica	17
--	----

La cultura: una vía	32
---------------------------	----

El poder-saber	35
----------------------	----

De las mediaciones a las representaciones	38
---	----

Capítulo II

El horizonte reencontrado: el mito y la alegoría.	51
---	-----------

Dicotomía heredada	53
--------------------------	----

El mito y la existencia	60
-------------------------------	----

El mito traduciendo el espacio vital: la Antigüedad	68
---	----

El mito como experiencia alegórica: la Edad Media y el Renacimiento	89
--	----

Capítulo III

El crepúsculo de los dioses mexicas 105

La conquista: un proyecto político occidental 105

El sentido de la evangelización 113

La temprana “etnografía mexicana” 125

La comparación o la historia de lo Mismo 134

Consideraciones finales

Apuntes para una historia de la exclusión religiosa 154

Bibliografía 159



Introducción



a escritura sobre la diferencia es el patrimonio de la antropología, la representación del otro su finalidad. Sin embargo, la escritura sobre otros pueblos tiene una larga historia, inscrita sobre distintos filtros y proyectos: escribir para hacer ver, para convencer, o para destruir. Esos ejercicios *escriturísticos* han sido producto de diversos horizontes, varias vetas han permitido enunciar. La enunciación del otro en el trayecto de su representación busca darle un sentido, pretende esclarecer su significado dentro de la cosmovisión que lo bosqueja. No es la otredad, es su *traducción*. Cada época ha pensado la alteridad desde distintos horizontes, ha sido planteada por diversos grupos sociales. En ese sentido la antropología tiene una larga herencia de interpretación de la otredad.

En la representación del otro se pueden observar las marcas del proyecto que lo hacen visible. En su traducción ¿a qué responde dicha imagen? Representación, invención o descalificación. En el ejercicio de la pluma ¿qué busca el hermeneuta en el otro? Comprenderlo, anularlo o suprimirlo. A lo largo de la historia la última opción ha sido la más socorrida, ésta vertiente de *escritura etnocéntrica* ha permitido afianzar la supremacía Occidental, bosquejando un mundo a su imagen y semejanza

o al menos predispuesto para entrar en contacto con él, un mundo domesticado para su yugo.

Los contextos posibilitan la comprensión, permiten entender. La interpretación de un texto no está fuera del mundo, no es una tautología bosquejar el caldo de cultivo que le dio nacimiento. El contexto va más allá de la biografía, debe ubicar el horizonte imaginario de la época, lo permitido, lo concebible. El éxito en la empresa para entender al otro en el tiempo, radica en comprender las diferencias entre el aquí que se lanza a interpretar y lo representado, es decir, saber que el texto que se va a estudiar a su vez es producto de una interpretación sobre lo que habla: hay que saber cómo se comprendió y se representó al otro en sus páginas. Es un círculo que lleva por la lucha entre los prejuicios de identidad frente a los de diferencia; tensión en el *combate* por el pasado. Mirar hacia atrás es un ejercicio hermenéutico y antropológico. Sabernos distintos y diferentes, para comprender-entender.

La interpretación parte de un hecho: el pasado se nos presenta como un espacio poblado de ruinas, fragmentos discontinuos, rastros de diversas tradiciones que viven en el presente y refieren un mundo ya desaparecido. Ya no son lo que fueron, son otra cosa, una representación de lo que ya no existe: un cadáver. Las ruinas materiales son las más evidentes, generan una identidad natural en la interpretación, son visibles y permiten continuidad. Las ruinas imaginarias son de difícil acceso, más aún cuando viven en otros cadáveres, en los textos que son su soporte. Se presentan como una encrucijada de escombros: recuerdos conviviendo

en representaciones. Persisten en los textos, tan lejanos y distantes como ellas mismas.

En las crónicas sobre otras culturas, la escritura que representa al Otro, en la mayoría de los casos, ha sido de naturaleza etnocéntrica, en la medida que el parámetro para entenderlo es el imaginario social que lo enuncia. En ese ejercicio de inteligibilidad se intenta anularlo en su alteridad. Los escritos narran historias de la *supresión de la otredad*, en donde la deformación da el sentido de la ficción. En esos textos, el otro se domestica enunciándolo desde la simbología y el sentido de quién ejerce el poder; el otro vive escondido en un horizonte donde convive con diversas ruinas de la tradición del vencedor, varias figuras y recuerdos de alteridades dominadas. La identidad del otro se encauza por el trayecto de la mirada que lo anula al recrearlo en un contexto diferente: se vuelve una metáfora conocida para la cultura del vencedor.

En el siglo XVI la escritura sobre la diferencia encuentra uno de sus mayores momentos con la expansión colonial europea sobre América. La escritura sobre el otro en ese contexto de dominio y conquista adquiere una finalidad novedosa: la representación sobre el Nuevo Mundo buscaba traducir, desde una herencia medieval-cristiana, la realidad prehispánica en el Renacimiento. En esa hermenéutica existe un *a priori* para enunciar: en el mundo impera la acción divina y la acción humana está subordinada a los designios de Dios. El mundo es parte de la gran prosa escrita por el *Demiurgo*; en el teatro humano gobierna lo sobrenatural. No es una escritura moderna que intenta describir, desde un horizonte secular, la diversidad de las culturas. La escritura sobre los indios trata de desvelar el

verdadero sentido de las cosas, trata de incidir en lo real a partir de encontrar el significado divino a las sociedades. La representación trata de hacer coincidir lo humano y lo sobrenatural en el marco del mundo del texto. En las crónicas lo narrado pasa por el filtro de la teología y los clásicos para ser representado, traducido: *la sociedad dominada se suprime*. La alteridad no sólo se define con relación a las formas del vivir, se interpreta dentro de los imaginarios de la exclusión religiosa, en la vieja historia del mal. Así, las sociedades prehispánicas se re-figuraron en la tradición europea. En el proceso de representación había que describir sociedades totalmente extrañas para el horizonte europeo, traducir su sentido al imaginario occidental. Interpretar un mundo ajeno para volverlo propio. Sin embargo, lo primero era conquistarlo, colonizarlo, para que así, indefenso, contara sus secretos. El mayor de todos fue presentarse como un espejo, en donde el deseo europeo se observó reflejado: encontró sus fantasmas y dejó ruinas.

Un horizonte de damnificados es el resultado de la producción discursiva colonialista, fragmentos maltrechos del Otro. La presente tesis intenta comprender ese proceso de traducción-anulación que hizo inteligible a las sociedades dominadas en la lógica Occidental, particularmente me interesa el mundo divino, los dioses de los vencidos. Voy a analizar las ruinas de los dioses mexicas en la representación que hace de ellos fray Bernardino de Sahagún. Digo ruinas pues sólo así podían subsistir en los textos de los frailes los restos de una cosmovisión perseguida, un mundo para *ellos*, inmerso en el pecado.

La cosmovisión del mundo prehispánico es un tema de central importancia que en la tradición de los estudios mesoamericanos ha sido desarrollada. Esta

investigación trata de escaparse de dicho *atractor*: quiere manejarse por la periferia, por una vía aún no totalmente trazada. Un espacio que está emergiendo y que trata de plantear una distinta interpretación del pasado prehispánico: entender no el mundo real que vivió y fue *conquistado*, sino el horizonte que lo deformó, que lo arruinó. Pretendo investigar cómo Occidente suprimió al otro, dotándolo de sentidos ajenos, para trazar el universo que permitió alegorizar el mundo mexicana, callándolo bajo las metáforas del sentido occidental.

La tesis está escrita en tres niveles: primero la crítica a la interpretación realista de las crónicas del siglo XVI y su posible superación en la hermenéutica textual, bosquejando la ruptura de la lectura simple de las *fuentes*; es el horizonte perdido (capítulo I). En segundo lugar hay que bosquejar el horizonte, comprender como se interpretaba en el siglo XVI lo que ahora llamamos mitología, trazar el horizonte de lectura alegórica de los mitos (capítulo II). Por último, bosquejar el cuadro de la supresión de la otredad religiosa mexicana en los textos de Sahagún, desvelando el sentido ajeno que le imprimió una lectura cristiana-eurocentrica a las tradiciones vencidas (capítulo III).

Pido al lector paciencia para qué, al pasar por las distintas interpretaciones que sostengo, lleguemos al puerto deseado: *el crepúsculo de los dioses mexicanos*.

Capítulo I

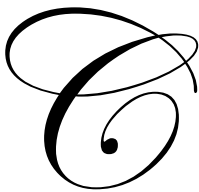


El horizonte perdido: hacia la comprensión de las crónicas



(...) el conquistador va a *escribir* el cuerpo de la otra y trazar en él su propia *historia*. Va a hacer de ella el cuerpo historiado —el blasón— de sus trabajos y de sus fantasmas. Ella será América “latina”.

Michel de Certeau, *La escritura de la historia*.



uando dos culturas entran en contacto existe un problema hermenéutico de inicio: ¿desde dónde se efectúa la interpretación del otro? De entrada debe resultar significativa la otredad. Es decir, resaltar sobre el mundo uniforme del marco de lo mismo, de la identidad. En ese momento resulta ajeno lo que se ve. Los espacios figurativos e imaginarios que la cultura posibilita vacilan para dotar de sentido a lo percibido. El ojo y el oído, sentidos clave del racionalismo occidental, no encuentran una morada conceptual adecuada y poco a poco se deslizan hacia los marcos establecidos: es el regreso al sentido común. La comprensión que ubica el ser de la cosa a conocer dentro del mapa cultural se lanza en su búsqueda existencial. La interpretación está en el mundo, en los espacios simbólicos históricamente constituidos. La

representación no es el hecho real, genera una ficción que permite la mediación. El contacto entre culturas comparte el dilema de toda representación: las imágenes creadas son realistas o funcionan con la lógica del espejo en donde lo que veo es lo que quiero, lo que se me permite ver en el reflejo.

El problema de la representación se complica cuando el contacto se establece a partir del ejercicio de mecanismos de poder. Las imágenes no son resultado de un contacto casual, al contrario, se insertan en dinámicas de dominio, de colonización. Aquí la representación del otro se realiza *a modo del represor*. El diálogo del hermeneuta es consigo mismo: se genera un saber para controlar mejor y por ende el otro se domestica. La domesticación construye espacios subalternos para la otredad. Las tradiciones ajenas son interpretadas a partir del lenguaje y la simbología del dominador. El pasado y la memoria del grupo dominado se califican como un no-saber que tiene que modificarse. La ficción emanada del colonialismo es la piedra angular desde donde se edificarán los nuevos *saberes* que validen la vida que se está imponiendo: es la creación de un Nuevo Mundo.

Los europeos que llegan al Nuevo Mundo en la época del *Descubrimiento* se enfrentan al dilema de la otredad. Los procesos de colonización fundaron el lugar de escritura sobre el indio y también el tono de aculturación que era necesario imprimir para la creación de la nueva sociedad. En esa empresa los frailes tenían un lugar privilegiado. Y sin duda se plantearon preguntas esenciales con relación a su otredad: ¿a qué nos estamos enfrentando?, ¿para evangelizar es necesario conocer o sólo es un ejercicio de corrección?, ¿qué está detrás de la idolatría? Estos fantasmas acosaban las reflexiones de los religiosos que realizaban el ejercicio de comparación.

El exorcismo lo realizaron en sus crónicas sobre el otro. Las escrituras sobre el indio se dan por una necesidad de domesticación: aplacar el ruido que la diferencia expresa. Aquí el dilema regresa, no para el fraile que ejerció su pluma, sino para el lector actual ya que el dilema de la representación parece ser un fenómeno moderno.

El dilema se agiganta en la medida en que nos interrogamos sobre los cimientos en los que se basa nuestra comprensión del periodo histórico. Aquí resuenan preguntas como éstas: ¿Desde dónde se construye nuestra visión histórica?, ¿hasta dónde se puede plantear la objetividad en la reconstrucción del pasado?, ¿cómo superar la hegemonía de una interpretación que ha solidificado *una* visión de la tradición en discurso científico? Estas preguntas quisiera desarrollarlas en función de la problematización de un tema que resulta central para la antropología en México: ¿cómo y qué sabemos de las sociedades prehispánicas?

Las crónicas del siglo XVI han construido buena parte de nuestro saber sobre el mundo prehispánico, incluso tienen un *status* de *Fuentes*. En general, son escritos realizados principalmente por frailes en el *encontronazo* de las civilizaciones. A estos textos se los ha interpretado como escritura etnográfica, como testimonio del nacimiento de la antropología en México, como la crónica de los vencidos. Estas lecturas son posibles a partir del contenido de los textos y su referencia hacia los pueblos de que hablan. Pero ¿por qué cuestionar esta concepción *realista* de la fuente que ha permitido validar desde el *origen* la visión que tenemos de los indios? ¿Por qué esta visión heredada del modelo positivista de los historiadores-políticos del siglo XIX mexicano se ha transformado en la única opción del comprender los ecos de la tradición precolombina? Dicha interpretación ha permitido sustentar y

construir un discurso con miras a una comunidad imaginaria pura, es decir, lo mexicano *naturalizado* en el tiempo. Esto no es una moderna creación del siglo pasado, va mucho más atrás, se entrelaza con una serie de discursos políticos, que por lo menos desde Clavijero y su generación, equipararon dos realidades distintas (el momento político de la enunciación y un imaginario pasado fundador del primero) y poco a poco fueron creando una idea emergente que se denominó Nación o mejor dicho construyeron el imaginario sobre el *origen de la Nación* en el discurso histórico del XIX. Digamos que es un proceso *normal* de subordinación del pasado que implica cualquier nacionalismo en construcción. En un tono radical podemos suponer que ese imaginario prehispánico ha sido una *tradición inventada*¹ de gran éxito en la medida que ha permitido ejercer el poder en aras del cumplimiento de la continuidad histórica *natural* de la Nación. La interpretación *realista* de las crónicas olvida que son textos de casi cinco siglos, una distancia temporal considerable y que es inversamente proporcional a la actitud de cercanía hacia ellas que algunas corrientes de las ciencias histórico-antropológicas sugieren en el presente. En otras palabras, se piensan como análogas al trabajo antropológico del siglo XX: con *autoridad etnográfica*, ya que se escribieron sobre los pueblos mesoamericanos y se valida su ejercicio escriturístico por el famoso “estar ahí”. Desde esa posición adquirieron *status* de fuente de información válida para la construcción de conocimiento, al pensarse que funcionaban más o menos igual que una etnografía: un “trabajo de campo extensivo” a través de un dominio colonial; una búsqueda con informantes; un análisis de la lengua nativa; un proceso de escritura que plasmó de una forma compleja los datos obtenidos, etc. Se olvida que

¹ Véase Hobsbawn y Ranger (eds), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002, p.7.

son textos que buscan la evangelización, que están insertos en un contexto de dominación cultural y funcionan dentro de una lógica de la *persecución del otro* en la medida que es un pagano y hay que convertirlo. En los textos, se fue trasladando una memoria indígena *domesticada* en tanto que cristianizada: se perpetuó un saber-poder que se construyó sobre el indio en un contexto de dominación. También se olvida que pertenecen a un mundo simbólico-textual distinto al nuestro, desde donde hacemos su recepción y su interpretación.

Estos cuestionamientos se insertan en la polémica de algunos círculos antropológicos por la validez de lo contenido en las etnografías. Tal polémica *posmoderna*, es un punto importante de discusión: propondría salir de un realismo simplón en las formas de representación de la realidad. Esta opinión choca contra una gran pared: la verdad en antropología se fundamenta en el *estar ahí*, que otorga una certidumbre de autenticidad de lo narrado frente al lector, por lo tanto, resulta ser algo incuestionable, a partir del he visto y he oído que hacen verosímil el relato. Las discusiones posmodernas en antropología han puesto en entredicho esta visión: cuestionando específicamente la famosa autoridad etnográfica,² la crítica se centró en llevar al debate las posibilidades de inclusión de una *otredad* sobreestimada, planteando diversos ejercicios de escritura etnográfica, que algunas veces no pasaron de ser simples ejercicios retóricos o estilísticos. La famosa muerte de los *metarrelatos* sugerida por Lyotard como el estado de las ciencias en las sociedades posindustriales,³ fue la bandera a partir de la cual los antropólogos posmodernos se permitieron plantear la muerte de la autoridad antropológica *solamente* en la escritura.

² Véase el artículo de James Clifford "Sobre la autoridad etnográfica", en Carlos Reinoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1998.

³ Véase *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1988.

Dicha autoridad se transformó en discurso de autor que permitió diseccionar las viejas antropologías y tratarlas como obras de ficción, en donde lo importante era el estilo de la construcción del *antropólogo como autor*, y no el mundo que refiere. Al difuminarse el contenido de los textos en función de *voces dominantes* que lo articulan llevaron la antropología hacia la ficción, por la incapacidad de fijar lo real. El problema de este posmodernismo es que partían de un modelo de la comprensión *empática*, sugerida desde el vitalismo de Dilthey, que privilegia a los autores en vez del contexto social para la interpretación. El posmodernismo por tanto permitió dar un giro en el foco de atención de la antropología: los Otros o su representación dieron paso o fueron la justificación para buscar intertextualidades abismales entre autores que posibilitaron la discusión entre retóricas antropológicas *más que* sobre esos *Otros* que a veces desaparecieron en los textos.⁴

La propuesta que sostengo *creo* que elude las proposiciones posmodernas al plantear que mi interés central se nutre de la posibilidad de bosquejar un ejercicio interpretativo del pasado que permitió generar textualidad sobre los *Otros*: pretendo esclarecer la interpretación que se realizó en un contexto colonialista sobre otra cultura y así se anuló la diferencia en el ejercicio de la escritura: Occidente suprimió la diferencia. Para sustentar mi argumentación en este caso, pareciera que la antropología y la historia necesitan de una dosis de filosofía. Por tanto quiero acceder a los textos del siglo XVI de la mano de autores del famoso giro hermenéutico, que en distintas tradiciones científicas están estableciendo un diálogo

⁴ Véase la demoledora crítica que hace Carlos Reynoso como introducción a *El surgimiento de la antropología ...*. Dichos estudios ocultaron, al igual que los famosos *Estudios Culturales*, las transformaciones que estaban sufriendo las sociedades estudiadas por las embestidas del capitalismo salvaje, pensando que eran sólo metarrelatos discursivos.

novedoso, es necesario apuntar hacia una hermenéutica de la cultura occidental para poder esclarecer la mirada occidental en el tiempo.

El comienzo del diálogo: la hermenéutica

Existen hechos en el mundo, pero ellos no están desligados de sus interpretaciones. No se dan separados. El hecho real una vez pasado deja un cadáver que es su representación. Bajo una perspectiva ontológica se busca encontrar el ser de la representación diseccionando los discursos que permitan acceder a lo *real*. Es un trabajo de desvelo. Bajo una perspectiva hermenéutica se busca dialogar con la construcción realizada pensando los índices que permitieron representar así los hechos del pasado. Es un ejercicio comparativo. El éxito de la perspectiva hermenéutica es que logra presentar una reflexión sobre las condiciones sociales que permitieron en el pasado la comprensión, pero también posibilita caracterizar el momento actual que se lanza al comprender. En esa dialógica se establece la escritura sobre lo Otro, como eje limítrofe entre el texto y su lector modelo.⁵ Los límites de la interpretación están dados por el texto y su contexto inmediato de producción, es decir, por lo imaginario posible de la época.

El diálogo con las crónicas comienza por bosquejar esa posibilidad del comprender como producto de un lugar social. Posteriormente trata de especificar las condiciones interpretativas que permite el presente del pasado. Y por último el proceso mimético que se establece en la escritura y su referencia a su existencia en el

⁵ Véase Humberto Eco, *Interpretación y sobre interpretación*, Cambridge, University Press, 1995.

presente. En ese orden integro los planteamientos de filósofos como Heidegger, Gadamer y Ricoeur, sin ellos, la pregunta sobre la diferencia tiene poco sentido.

El análisis hermenéutico existencial que plantea Martín Heidegger en *El ser y el tiempo* permite la comprensión del fenómeno del ser a partir del “ser/estar ahí”. Categoría existencial que *está* inserta en el “ser en el mundo”, en donde el ver-comprender-encontrarse son los previos de ese ser en el mundo: lo a la mano “con otros”. En esa mundanidad el *ser ahí* no es un ciego receptáculo, efectúa la comprensión de su entorno ya que éste tiene su significación propia. La comprensión de dicha significatividad es el ser ahí proyectando su ser sobre posibilidades, es decir, en el previo del mundo. Así la interpretación es el desarrollo de la comprensión, en tanto que desarrollo de las posibilidades del comprender. Ahí, el “ver en torno” “(...) descubre, significa: el ‘mundo’, ya comprendido, resulta interpretado. Lo ‘a la mano’ entra *expresamente* en el campo del ‘ver’ comprensor”.⁶ La interpretación se mueve entre el ver previo y el tener previo, *recortando*, “lo tomado en el ‘tener previo’ de acuerdo con una determinada posibilidad de interpretación. Lo comprendido en el ‘tener previo’ y visto en el ‘ver previo’ se vuelve por obra de la interpretación, concebible”.⁷ Lo concebible es también existencial. Por ello el sentido es inherente a la posibilidad de la interpretación comprensora dentro del ser. El habla es la articulación de la comprensibilidad como fundamento de la experiencia del lenguaje. Las proposiciones tienen su ser en el mundo. Tanto la interpretación como el habla poseen sentido, así hablar “es

⁶ *El ser y el tiempo*, México, FCE, 2002, p. 166.

⁷ *Ibid.*, p. 168.

articular ‘significativamente’ la comprensibilidad del ‘ser en el mundo’⁸. La Verdad no es una concordancia, es un descubrir relativo al ser del ser ahí y del ser en el mundo. La existencia posibilita la comprensión pero está inserta en la temporalidad, que es de suyo su fundamento ontológico: tiempo original fuera de sí, en y para sí mismo. Éste permite, por ende, la significación del mundo, ya que la “*la temporalidad tiene en cuanto unidad extática lo que se llama un horizonte*”⁹. Lo a la mano del mundo que el ser ahí tiene a su disposición para realizar su comprensión-interpretación.

El tiempo original que es la historicidad se enfrenta con el tiempo vulgar que se orienta solamente al presente: la *intratemporalidad*. Para Heidegger la temporalidad central es el “advenir presentando que va siendo”¹⁰: se *temporacia* en historicidad, es decir, el ser ahí, de modo que “el sido surge de cierto modo del advenir”. Si el ser del ser ahí se capta e inserta en el constante *sido*, o que va siendo, a la temporalidad original no le interesa la estructura pasado-presente-futuro, en el advenir encuentra su sentido como dinámica existencial: el ahora va pasando orientado al porvenir.

Heidegger plantea un *circulus vitiosus* entre el interpretar y el comprender, que en su opinión mete en predicamento a los historiadores: su *objetividad* y *subjetividad* bajo ésta perspectiva desaparece. No obstante plantea una opción: el chiste no es salir del círculo, no es posible al ser parte misma de la existencia, sino “entrar en él de modo justo”. La historiografía es la historicidad del ser ahí, una existencia ya no ante los ojos pero que *fue* una forma del ser del ser ahí y que entonces dependía de la idea del mundo reinante: de su *horizonte* en el ser en el mundo. De nuevo se abre el

⁸ *Ibid.*, p. 180.

⁹ *Ibid.*, p. 394. Las cursivas son del autor.

¹⁰ *Ibid.*, p. 354.

círculo dado que la historiografía se temporiza en el advenir como una posibilidad de la existencia “sida ahí”: es su saber histórico mundano en dos niveles: de lo pasado (restos, monumentos, documentos) y de lo que va pasando (“el oficio del historiador”). Por ello Heidegger plantea que:

El mundo ya proyectado va precisándose por el camino de la exégesis del material histórico-mundano “conservado”. El procurarse, depurar y asegurar el material no es lo que pone en marcha el retroceso al “pasado”. Sino que presupone ya el ser *históricamente en relación al “ser ahí”*, es decir, la historicidad de la existencia del historiógrafo. Ésta es el fundamento existencial de la historiografía como ciencia hasta en sus operaciones “técnicas” más insignificantes.¹¹

Sin embargo, plantea una posibilidad, tal vez un entrar en ella “de modo justo”: Si el *sido ahí* fue ser en el mundo, “abrirá la historiografía la silenciosa fuerza de lo posible tanto más a fondo cuanto más simple y concretamente comprenda y ‘se limite’ a exponer el ‘ser sido en el mundo’ partiendo de su posibilidad”.¹² Pero aún esa posibilidad no escapa del ser ahí del que interpreta el pasado pues es “partiendo del ‘estado de abierto’ (verdad) *propio de la existencia histórica* como hay que exponer la posibilidad y la estructura de la *verdad historiográfica*”.¹³

El segundo de los momentos es el planteamiento neohermenéutico de Gadamer en *Verdad y Método*, que se entiende en función de la pregunta central de todo ejercicio interpretativo: ¿cómo es posible la comprensión? La respuesta se encamina por la vía trazada en Heidegger: es un modo del ser del estar ahí. En ese sentido “la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un «objeto» dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se

¹¹ *Ibid.*, p. 425.

¹² *Idem.*

¹³ *Ibid.*, p. 428.

comprende”.¹⁴ Somos afectados por el pasado pero participamos existencialmente de dicha aflicción. Gadamer ilustra este punto a partir de su crítica a la estética del genio, no obstante, donde mejor se pueden aplicar sus ideas sobre la comprensión es en *el ejercicio de la pluma*, ya que:

(...) la escritura, y la literatura en cuanto participa de ella, es la comprensibilidad del espíritu más volcada hacia lo extraño. No hay nada más que sea una huella tan pura del espíritu como la escritura y nada está tan absolutamente referido al espíritu comprendedor como ella.¹⁵

Lo extraño y muerto del texto que expresa la tradición se transforma por medio de la comprensión en familiar y coetáneo. Se re-presenta como cercano lo lejano en el tiempo, por eso, el “que sabe leer lo transmitido por escrito atestigua y realiza la pura actualidad del pasado”.¹⁶ Toda visión estética, por lo tanto, debe subsumirse en la hermenéutica: desde las obras de arte hasta los textos. El acercarse hacia lo escrito no es un ejercicio ingenuo, participa como en un juego, del esfuerzo por jugarlo, en este caso de comprenderlo: “El que «comprende» un texto (o incluso una ley) no sólo se proyecta a sí mismo, comprendiendo por referencia a un sentido —en el esfuerzo de comprender—, sino que la comprensión lograda representa un nuevo estadio de libertad individual. Implica la posibilidad de interpretar, detectar relaciones, extraer conclusiones, en todas las direcciones que es lo que constituye al «desenvolverse con conocimientos» dentro del terreno de la comprensión de los textos.”¹⁷

¹⁴ H. G. Gadamer, *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme, 1993, pp. 13-14.

¹⁵ *Ibid.*, p. 216.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 325-326.

El lector y por ende el hermeneuta pasivo no existen; tampoco la empatía permitiría un comprender a partir de la cercanía artificial de lo conocido al conocedor. Gadamer plantea que,

(...) la adecuación de todo conocedor a lo conocido no se basa en que ambos posean el mismo modo de ser, sino que recibe su sentido de la peculiaridad del modo de ser que es común a ambos. Y ésta consiste en que ni el conocedor ni lo conocido «se dan» «ontológicamente» sino históricamente, esto es participan del modo de la historicidad.¹⁸

El ser-estar ahí y su estar en el mundo, y la relación con la historicidad que los envuelve son centrales para acercarnos al fenómeno de la comprensión. La historicidad en la que participa el que comprende un texto permite proyectar, tanto como opiniones previas, así como planteamientos teóricos, hipótesis, etc. Para Gadamer estos previos participan del cajón de los prejuicios: lo no visto pero presente en las anticipaciones hacia el texto, lo que vive con nosotros en nuestro mundo y que participa, aparentemente mudo, pero en realidad posibilita la comprensión porque está ahí. Son los prejuicios no percibidos “los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición”.¹⁹ Y que sin embargo participan como llave de acceso a lo extraño, pues, “los prejuicios de un individuo son mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”.²⁰ Nuestro acercamiento a la tradición está mediatizado, se ocultan los prejuicios que lo modelan. Pero al mismo tiempo la tradición vive, es recuerdo que se actualiza en el presente, no es inmutable. En opinión de Gadamer:

Aún la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está

¹⁸ *Ibid.*, p. 327.

¹⁹ *Ibid.*, p. 336.

²⁰ *Ibid.*, p. 344.

dicho, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada: La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos.²¹

El comprender se entiende entonces como un “*desplegarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*, en el que el pasado y el presente se hallan en continua relación”.²² Es un movimiento entre dos instancias, la tradición y nuestra comunidad que rige la anticipación de sentido hacia el pasado. Entre lo extraño y lo familiar se encuentra un punto medio, ese punto medio es el que la hermenéutica gadameriana trata de explorar: iluminar las condiciones de la comprensión.

Si bien, los prejuicios siempre están ahí como un subsuelo, éstos se vuelven polvareda que nubla la vista cuando el aire extraño de la tradición los estimula. Así, la “comprensión comienza allí donde algo nos interpela”.²³ Antes de eso existe la llamada *anticipación de perfección*, que busca la verdad del texto a partir de su unidad perfecta de sentido (para nosotros). El encuentro con la tradición permite superar dicho nivel con base en la lógica de la pregunta hacia los prejuicios una vez aparecidos: hay que preguntar para abrir y mantener abiertas posibilidades. El pensamiento verdaderamente histórico para Gadamer es el que trata de “pensar al mismo tiempo su propia historicidad”.²⁴ De esa manera se bosqueja el proyecto de la *historia efectual* el cual trata de comprender que,

El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico.²⁵

²¹ *Ibid.*, p. 349.

²² *Ibid.*, 360.

²³ *Ibid.*, 369.

²⁴ *Ibid.*, 370.

²⁵ *Idem.*

Una operación que une extremos, que trata de desplazarse, no en el vacío, sino desde un lugar, un *estar ahí*, una situación “que limita las posibilidades del ver” hacia otra parte. Gadamer equipara esto último al concepto de horizonte: “es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto”.²⁶ El horizonte se desplaza con nosotros, nos enfrenta con horizontes pasados, con la tradición. Pero todos participan de un gran horizonte móvil (que podría ser la historicidad en Heidegger). En este sentido, la fusión de horizontes que implica la comprensión es ganar o ampliar nuestro horizonte remontando su frontera hacia las profundidades de la tradición. El destacar los horizontes es sólo un momento de la comprensión que busca integrar dichos horizontes: fusionarlos.

La conciencia histórica referida a la historia efectual entiende a la tradición a partir de una mutua apertura: la tradición tiene algo que decir y bajo una lógica de pregunta y respuesta, pretende entrar en diálogo, conversar. En ese sentido es que somos “afectados por la palabra de la tradición”. En la conversación se lleva a cabo la fusión de horizontes al pasar por un proceso lingüístico. Así la “lingüística de la comprensión *es la concreción* de la conciencia de la historia efectual”.²⁷

La tradición nos habla, se expresa lingüísticamente de modo que “*pensar históricamente* quiere decir en *realidad realizar las transformaciones que les acontece a los conceptos del pasado* cuando intentamos pensar en ellos”.²⁸ Dialogar con el lenguaje del pasado en términos hermenéuticos, quiere decir oír sin extraviarse: llegar a acuerdos. Buscar un entendimiento entre horizontes lingüísticos, ya que el “*ser que puede ser*

²⁶ *Ibid.*, 372.

²⁷ *Ibid.*, p. 468.

²⁸ *Ibid.*, p. 477.

comprendido es lenguaje".²⁹ La mediación de la comprensión es lingüística. Según Gadamer ésta puede ser superada por la lógica de la pregunta y respuesta en un juego lingüístico. Recordemos que en los juegos se entra, como en las creencias de Ortega "se está" y uno se mueve al interior: "el jugar es un ser jugado".³⁰ El ser lingüístico de la tradición entra en juego con nosotros y con el horizonte al que pertenecemos. Gadamer lo tiene muy claro: "Son en verdad juegos lingüísticos los que nos permiten acceder a la comprensión del mundo en calidad de aprendices — ¿y cuándo cesaríamos de serlo?—".³¹

Desde nuestra cotidianeidad nos enfrentamos al pasado. Desde el horizonte de las ciencias histórico-antropológicas se comprendió la alteridad de una práctica escriturística pasada como una *identidad natural*: se establecieron como *antecedentes* o *precursores*. Un prejuicio central para la comprensión de las *Crónicas* es que funcionan, más o menos igual, un antropólogo que un fraile del siglo XVI. Este prejuicio posibilita creer que el fin de la escritura en ambos casos es el mismo: la búsqueda del conocimiento de la otredad vía el ejercicio etnográfico. Al actualizar las fuentes desde el presente antropológico y ver que la *descripción coincide* con el ejercicio etnográfico contemporáneo se establece la identidad citada: la comprensión fusiona. Lo que me interesa plantear es esa posibilidad que enuncia Heidegger y que en Gadamer es el primer momento de la comprensión: mostrar un estar ahí pasado, un horizonte distinto al nuestro. No buscar que pensaba Fray Bernardino de Sahagún, autor de la magna *Historia general de las cosas de la Nueva España*, pues esa sería una pretensión cara al modelo de la comprensión que implica trasladarse a una

²⁹ *Ibid.*, p. 565.

³⁰ *Ibid.*, p. 149.

³¹ *Ibid.*, p. 584.

subjetividad. Sino más bien, preguntarse qué posibilidades para su interpretación tenía *a la mano*, en *su mundo* para hacer su comprensión de la sociedad dominada. Se tiene que *destacar* el horizonte de los cronistas para ponerlo a dialogar con nuestra posición al interior de la disciplina antropológica. Hay que mostrar la alteridad que se nos presenta: dejar que la tradición nos hable. Y para hacerlo que mejor que funcionar con la lógica del antropólogo y plantear preguntas que centren la atención en buscar las diferencias.

El giro hermenéutico permite jugar con el tiempo y sus dinámicas de construcción. Al representarse el pasado como espacios discontinuos y entenderlos como *otredad* que el momento de la comprensión fusiona, es necesario hacer un breve análisis sobre el tiempo histórico y su relación con el contexto cultural que lo produce, dado que éste nunca se encuentra dado. El análisis existencial sobre el tiempo bosquejado por la hermenéutica, impacta particularmente en el planteamiento de Koselleck.³² Según él no hay un único tiempo histórico, ya que éste siempre está vinculado a unidades políticas y económicas de acción así como a hombres concretos, instituciones y organizaciones. Existe por ello un dato antropológico que condiciona las historias posibles: *el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa*. El primero funciona como un pasado presente en tanto que recuerdo y memoria: es un espacio que reúne la totalidad. El horizonte es un futuro hecho presente, es el *todavía-no* que permite revisar los trayectos diversos, es expectativa. No son opuestos complementarios “sino que indican, más bien, modos de ser desiguales de cuya tensión se puede deducir algo así como el tiempo histórico”³³. El

³² Véase *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

³³ *Ibid.*, p 340.

hoy permite la actualización de dichos modos del ser. Existe también una relación entre acontecimientos históricos y actos lingüísticos, como en Gadamer, el lenguaje es lo que permite la comprensión:

Sin acciones lingüísticas no son posibles los acontecimientos históricos; las experiencias que se adquieren desde ellos no se podrían interpretar sin lenguaje. Pero ni los acontecimientos ni las experiencias se agotan en su articulación lingüística. Pues en cada acontecimiento entran a formar parte numerosos factores extralingüísticos y hay estratos de experiencia que se sustraen a la comprensión lingüística. La mayoría de las condiciones extralingüísticas de todos los sucesos, los datos, instituciones y modos de comportamiento naturales y materiales, quedan remitidos a la mediación lingüística para ser eficaces. Pero no se confunden con ellas. Las estructuras prelingüísticas de la acción y la comunicación lingüística, en virtud de la cual se instauran los acontecimientos, se entrecruzan mutuamente sin llegar a coincidir totalmente.³⁴

En esta larga cita se puede justificar la empresa de la *historia conceptual*,³⁵ en tanto búsqueda de las dinámicas y tensiones que permiten la construcción de las semánticas que dan sentido a las historias posibles. Dichas historias se encuentran entre el tiempo cósmico y el vivido, es decir, son parte de la narración. La narración según Ricoeur es el guardián del tiempo.³⁶ El carácter temporal de la experiencia humana adquiere sentido sólo en el tiempo narrado, o mejor dicho, “el tiempo se hace humano en cuanto se articula de modo narrativo”.³⁷ La gran apuesta de Ricoeur es bosquejar, no una meditación sobre el tiempo (empresa destinada a caer en las famosas *aporías*), sino sobre la construcción de la narración. En ese sentido adquiere relevancia el concepto de *mimesis* y de *trama*. Ambas son procesos de constructivos en la medida en que la “imitación o representación es una actividad mimética en cuanto produce algo: precisamente, la disposición de los hechos

³⁴ *Idem.*, p. 287.

³⁵ Véase el capítulo V de *Futuro Pasado...*

³⁶ *Tiempo y Narración III*, México, siglo XXI, 2003, p. 991.

³⁷ *Tiempo y Narración I*, México, siglo XXI, 2003, p. 39.

mediante la construcción de la trama.³⁸ La mimesis y la trama lo que van a tratar de reflejar es la acción en una construcción narrativa. Ricoeur planteará una triple mimesis que permite el proceso de la narración: la mimesis I (pre-comprensión), mimesis II (mundo del texto) y mimesis III (mundo del lector). La mimesis I es “comprender previamente en qué consiste (pre-comprensión) el obrar humano: su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad”.³⁹ Es el nicho cultural que le da sentido a la acción, en una red conceptual que permite la comprensión de las prácticas. La mimesis II es la construcción de la trama. Entre los acontecimientos ya interpretados y la historia se encuentra la trama en tanto que puesta en intriga de dichos acontecimientos: es la configuración que integra lo heterogéneo y le crea un tiempo propio. La mimesis II es el espacio de la *poiesis* a partir de la *imaginación creadora* (la capacidad para producir nuevas formas lógicas). La mimesis III se relaciona con el acto de lectura y la estética de la recepción. Es la capacidad de seguir una historia actualizándola en la lectura. Entre la mimesis II y III opera el lector activo en tanto que “sin lector que lo acompañe, no hay acto configurador que actúe en el texto; y sin lector que se lo apropie, no hay mundo desplegado delante del texto”.⁴⁰ El trío mimético permite la pre-figuración, la configuración y la re-figuración de la acción expresada en narración. Así la “narración re-significa lo que ya se ha pre-figurado en el plano del obrar humano”.⁴¹

El modelo de la *mimesis* permite analizar la escritura en tanto que narración de la acción bajo una estructura hermenéutica, ya que bosqueja la interpretación en la

³⁸ *Idem.*, p. 85.

³⁹ *Idem.*, p. 126.

⁴⁰ *Tiempo y narración III*, p. 875.

⁴¹ *Tiempo y narración I*, p. 154.

composición narrativa. Si se aplica el modelo a los franciscanos y sus crónicas, el esquema conceptual que permite la precomprensión de las acciones *mexicas* es europeo: específicamente renacentista-cristiano. Están dentro de un horizonte teológico cuya meta es la destrucción del Otro, en tanto que cristianización de su cultura. Existe aquí un espacio de distinción, el horizonte de la época es distinto a nuestro horizonte, es un haber-sido que se piensa como nuestro en función del resultado de la escritura franciscana. La mimesis II también responde a distintas lógicas y reglas de inscripción del discurso. No son antropólogos de trabajo de campo. Están escribiendo la historia de Dios en las Indias. De tal modo que en el ejercicio interpretativo que implica la mimesis III se puede plantear la distinción antropológica puesto que son mundos distintos que se fusionan en la lectura: en el tercer tiempo que genera la narración. El tiempo entonces está subordinado.

La Historia y la Ficción comparten el tercer tiempo que abre la narración. La historia utiliza procedimientos de conexión que “garantizan la *reinscripción del tiempo vivido en el tiempo cósmico*”.⁴² El relato histórico y el narrativo re-figuran el tiempo a partir de instrumentos que utiliza el pensamiento (calendario, archivos, huellas) para la construcción de estructuras narrativas. En ese sentido la huella, la señal de existencia de los acontecimientos, es central al ser entendida por Ricoeur como *efecto-signo*: el ser afectado por el pasado sigue presente y permite su inteligibilidad al dejar un cadáver, por ella el relato histórico re-figura el tiempo; la huella es el lugarteniente del pasado en el presente.

⁴² *Tiempo y narración III*, p. 777.

Lo que decimos sobre el pasado, y esto es central en Ricoeur, está pensado bajo el “signo de lo Mismo, de lo Otro y de lo Análogo”.⁴³ Pensar bajo el signo de lo *Mismo* es creer que se puede reeefctuar el pasado en el presente. Aquí se suprime la distancia temporal y se busca una identificación con lo que antes fue. Es básicamente la propuesta de Collinwood y sus seguidores idealistas. Se eliminan las mediaciones del tiempo histórico y se busca la identidad de lo mismo, bajo una comprensión *empática*. Bajo el signo de lo *Otro* es pensar el pasado como etnólogo; plantea Ricoeur que es una “ontología negativa del pasado”, ya que reconoce la alteridad en un exotismo temporal que tiende a “alejar masivamente el pasado del presente”, para buscar la comprensión del otro. El problema de ésta postura es que elude la supervivencia del pasado en el presente, pero permite una operación de limpieza en tanto que crítica a los objetivos totalizadores de la historia. El tercer modo es pensar el pasado bajo el signo de lo *Análogo*, es decir, buscar semejanzas entre relaciones más que entre términos simples. Bajo ésta óptica el trabajo del historiador “consiste entonces en hacer de la estructura narrativa un ‘modelo’, un ‘ícono’ del pasado, capaz de ‘representarlo’”.⁴⁴ Se busca una metáfora proporcional que permita establecer una relación entre el pasado y presente. Se apela a los géneros tropológicos para construir la explicación metafórica entre acontecimientos en el nivel de su narración: es el modelo de Hayden White en su *Metahistoria*. La crítica general a lo Análogo es que corre el riesgo de borrar la frontera entre ficción e historia en función de los modelos narrativos. Ricoeur le apuesta a esta última en tanto que capacidad para figurar el haber-sido: construir la narración bajo la

⁴³ *Ibid.*, p. 840.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 856.

dinámica de la triple mimesis. Lo importante ahí es el “figurarse que... por el que la imaginación se hace capaz de visión”.⁴⁵ La tensión entre espacio de experiencia y horizonte de espera de Koselleck, permite la visión. De ahí la famosa *renuncia a Hegel* en tanto que posibilidad de crear un análisis totalizador de la historia, con toda su carga eurocentrista presente. La apuesta de Ricoeur se encuentra en la identidad narrativa como el sentido del sí mismo: la narrativización de las prácticas que genera el sentido de las historias narrables. Y estas nos remiten a las condiciones sociales de producción de discurso. En palabras de Michel de Certeau las construcciones de lugar.⁴⁶

Para analizar las Crónicas creo que es necesario, antes de construir un modelo que privilegie a lo análogo, hacer una *ontología negativa del pasado*. Es decir, desarrollar las preguntas que irrumpen en la identidad natural que genera una comprensión realista de lo escrito en las Fuentes. Bosquejar lo diferente y tratar de dialogar con él. La pregunta a desarrollar es ¿cómo? Las respuestas *creo* se encuentran en la antropología.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 909.

⁴⁶ Véase “La operación historiográfica” en *La escritura de la historia*. México, UIA, 1993.

La cultura: una vía.

Un punto de arranque puede ser una noción que, a veces de modo oculto, otras veces manifiesto, permite articular y construir discursos en la Antropología: el concepto de Cultura. Desde Tylor y su mega definición los estudios antropológicos ha girado en torno a su conceptualización y acotación. No obstante parecía haber perdurado una idea que permitía objetivar la cultura al entenderla como todo lo que el hombre crea y en la cual al mismo tiempo está inserto. Thompson llama a esta concepción como descriptiva⁴⁷, en la medida que permitía articular un discurso coherente de una sociedad y podía plasmarse, por consecuencia, de una forma realista en una etnografía ya sea culturalista o funcionalista. Pese a la existencia de otras concepciones, como la de L. White y los posteriores desarrollos de la ecología cultural o el estructuralismo de corte levistrausiano, dicha visión fue hegemónica. Un cambio paradigmático, que transita, tal vez, por los caminos inaugurados por la etnociencia (Goodenough), es la concepción de Geertz.⁴⁸ En su propuesta entiende a la cultura como *esquemas de significación*: es decir, como programas simbólicos,

⁴⁷ *Ideología y cultura moderna*, México, UAM, 1998, pp. 190-195.

⁴⁸ Véase *La interpretación de las culturas.*, México, Gedisa, 1988.

extragenéticos que le ayudan al hombre a interpretar la realidad y que guían su conducta. La cultura tiene que ver por lo tanto con estructuras de significación socialmente establecidas, es decir, símbolos públicos, y con los sistemas de interpretación de dichos símbolos. En este sentido la cultura es interpretable. Así, lo que realiza el etnógrafo no es una descripción realista de una sociedad; lo que en primer lugar hace es interpretar: “En suma, —dice Geertz— los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y de tercer orden”.⁴⁹ Son ficciones que *inscriben* el flujo del discurso social (*descripción densa*), es decir, lo que interpreta el nativo de su propia cultura. El eje de su propuesta radica en el concepto de *inscripción*, retomado de Paul Ricoeur, que implica la *intención* de decir, que todo discurso sostiene, sólo que la escritura es la inscripción de dicha intención.⁵⁰ La cultura funciona como un paradigma que le da sentido al mundo al permitir su legibilidad. Su análisis es una interpretación de la interpretación, una lectura de la realidad que otros ya han a su vez interpretado. Con Geertz comienza un giro hermenéutico que permite atravesar y cuestionar la autoridad etnográfica. Esta propuesta tiene seguidores radicales (los posmodernos) y también críticos. Uno de estos últimos es J. B. Thompson.⁵¹ Plantea un concepto *estructural* de la cultura que implica la fusión de Geertz y Bourdieu. Su concepto tiene dos niveles: un carácter simbólico, en donde el concepto de forma simbólica es central, dado que son acciones, objetos y expresiones significativas que tienen que cumplir con una serie de características: intencionalidad, convencionalidad, estructural, referencial y contextual. En este último nivel las

⁴⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁵⁰ Véase de Paul Ricoeur *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, FCE, 2002.

⁵¹ Véase *Ideología y cultura ...*

formas se insertan en contextos socio-históricos, en donde se producen y reciben a partir de los campos de interacción, las instituciones y en general la estructura social. En este entramado estructurado socialmente, el sujeto no es pasivo, sino que activamente y con base en procesos de valoración (simbólica y económica) recibe y comprende las formas simbólicas. Retomando ésta concepción para aplicarla al pasado, un sujeto, llámese fraile franciscano del siglo XVI, comprende la *otredad* a partir de un sistema simbólico que lo atraviesa, lo guía en su interpretación y permite relacionarse en un esquema de dominación socialmente estructurado, validado institucionalmente. Su cultura es el marco que permite y filtra el análisis. El lenguaje occidental enuncia la realidad que observa. Si creemos en la fiel utilización de sus informantes, el fraile está haciendo una interpretación de la interpretación que le ofrecen. Está ubicando lo dicho por el otro en su mapa cultural, en el horizonte de su mundo. Regresamos a las interpretaciones de segundo o tercer orden. Inscribe un discurso cuya intención es distinta a la lógica de la relación antropólogo-informante. No busca al otro en el marco de la diversidad humana, busca al pecador para redimirlo en el marco de la historia de la salvación humana. Pero no hay que olvidar que el informante también está estructuralmente condicionado, tanto por su apropiación de la cultura nativa que está en proceso de cambio por la evangelización,⁵² como por su acceso al conocimiento tradicional: los informantes de Sahagún pertenecían a la nobleza “que logro sobrevivir”, reeducada en el Colegio de Tlatelolco, aparentemente evangelizada y sujeta al poder de los

⁵² Nada de sincretismos o mezclas culturales, dado que los esquemas simbólicos no se combinan bajo ninguna receta. Lo que existe son lecturas desde distintas tradiciones que permiten la construcción de modelos distintos del original, pero que responden a una lógica parecida a la traducción.

frailes, en una vida casi monástica.⁵³ La vida cotidiana se destruyó a partir del ejercicio de la violencia. El acceso a una cultura perseguida transita bajo la conducción de quien censura, por los espacios que ha dejado para que subsista “mejorada”. De modo que es una interpretación dirigida: para actualizarla tiene que significar algo al interior de las lógicas del vencedor.

El poder-saber.

Michel de Certeau ha planteado que “el ‘hacer historia’ se apoya en un poder político que crea un lugar propio (ciudad, nación, etcétera) donde un *querer* puede y debe escribir (construir) un sistema (una razón que organiza prácticas)”,⁵⁴ los franciscanos eran parte de todo un aparato de poder que se estableció, vía la violencia, en Mesoamérica. Pese a que tenían un proyecto alternativo (un proyecto milenarista con los indios), al ser parte de una orden religiosa, su identidad estaba en función de una *comunidad religiosa*⁵⁵: el cristianismo en expansión. Dicha identidad se define a partir de mecanismos de adscripción⁵⁶ (conjunto de rituales, una serie de mitos monoteístas, etc.) pero principalmente a partir de categorías de exclusión: contra el idolatra, contra el hereje, contra el infiel. El modo de ser de la evangelización apuntalada por los frailes fue de naturaleza *etnocida* en la medida que el *Otro* no entraba en su modelo de civilización y por lo tanto había que destruir su cultura. En una visión etnocida, según Clastres,

⁵³ Hay que recordar el proyecto franciscano de construir un clero indígena. Véase el capítulo III.

⁵⁴ *Op. cit.*, p.20

⁵⁵ Véase B. Anderson, *Comunidades Imaginadas*, México, FCE, 1993, pp. 30-39.

⁵⁶ F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras.*, México FCE, 1990.

(...) los otros son malos pero puede mejorárselos, obligándolos a transformarse hasta que, si es posible, sean idénticos al modelo que se les propone, que se les impone. La negación etnocida del Otro conduce a una identificación consigo mismo.”⁵⁷

La evangelización como destrucción del otro *por su bien* siempre parte de dos certezas: “primero que la diferencia –el paganismo– es inaceptable y debe ser combatido y segundo, que el mal de esta diferencia puede ser atenuado, es decir, abolido”.⁵⁸ Los misioneros buscaban la conversión de una sociedad, es decir, la destrucción para crear la *mismidad*, el único modo de vida posible en Occidente: la Cristiandad. Pero para realizarla, independientemente de las prácticas de persecución sobre todo aquel resabio de la religión local en proceso de destrucción, los frailes tenían que reconstruir la historia de los dominados. El lugar de construcción de sentido⁵⁹ franciscano, es decir la dominación, permitió construir un saber sobre los indios, ya que como lo ha planteado Foucault “el ejercicio de poder crea perpetuamente saber e inversamente el saber conlleva efectos de poder”.⁶⁰ El relato de la historia de los vencidos y de sus creencias tenían que concordar con el proceso civilizatorio occidental: la historia sagrada y universal, que se entendía como el traslado de los imperios, y a su vez con sus respectivos referentes en las *autoridades*, ya sea bíblicas o clásicas. En ese sentido, justificar a partir de la escritura la dominación colonial y la evangelización ya que “el discurso de lo histórico puede ser entendido como una ceremonia, hablada o escrita, que debe producir en la

⁵⁷ *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Paidós, 1981, p. 57.

⁵⁸ *Idem.*, p. 57.

⁵⁹ Véase el análisis que realiza Michel de Certeau en “La operación historiográfica”, en *La escritura de la historia*.

⁶⁰ *Microfísica del poder.*, Madrid, La piqueta, p. 99.

realidad una justificación o un reforzamiento del poder existente”.⁶¹ Se realizó una incorporación de una memoria pagana domesticada, en tanto que cristianizada, al *logos* occidental. La memoria circula por individuos que en su hacer, la reelaboran o la transforman. Así, los informantes al narrar bajo la censura de los religiosos, interiorizaron el poder. Bourdieu ha planteado que las relaciones de dominación al explicitarse como *naturales* (que más natural puede ser el sometimiento a la verdadera religión o el vivir bajo el engaño del Demonio) posibilitan un universo simbólico que *domestica* y crea disposiciones, *habitus*, que permiten la reproducción de la relación de dominación. El saber religioso persiguió, modificó el saber nativo, lo transformó en un *no-saber*. Al convertir a los informantes al cristianismo, al contarles la verdadera historia sagrada, los frailes construyeron un nuevo nicho simbólico, un *habitus* que permitió seguir con la dominación colonial, al transformarse en vasallos de un rey investido por Dios; pero principalmente obscureció “la objetividad de la experiencia subjetiva de las relaciones de dominación”,⁶² permitiendo la reproducción de un discurso ajeno pero universal y que, por ende, era necesario escribir y enunciar en lo pagano.

Esteban Krotz plantea, a partir del contacto entre culturas, la existencia de una pregunta antropológica que se enuncia en dos polos: *la igualdad en la diferencia y la diferencia en la igualdad*.⁶³ Para los frailes que escribieron las crónicas la respuesta era muy simple: de entre las aparentes diferencias existe la unidad en un plano más elevado, los indios están en un error y hay que corregirlo. No podían pensar en diversidad cultural. La *otredad* tenía que explicarse y en ese sentido ejercieron un

⁶¹ Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, La Plata, Caronte, 1996, p. 59.

⁶² Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 50.

⁶³ *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, México, UAM-FCE, 2002, p. 53.

saber-poder para modificar la memoria en la medida en que las condiciones de la enunciación cambiaron.

De las mediaciones a las representaciones.

¿Cómo entendemos el mundo?, ¿la realidad nos avasalla y la comprendemos tal cual es, con el perfil de suyo propio que se nos impone? o ¿todo lo inventamos en nuestra poderosa *cabecita* productora sin que exista referente alguno que valga ante el poder de nuestra mente?, ¿un medio agreste frente a un hombre tímido de intelecto o cerebrales caminando por sus ideas? Las posiciones extremas poco aclaran el sentido de nuestras preguntas. Pienso que una posición mediadora aclara nuestro saber sobre el mundo. Las Ciencias Sociales han optado por una vía similar. Ejemplo de ello puede ser el materialismo histórico. El *homo faber* tiene su explicación en las condiciones materiales que lo produjeron. Producción, palabra clave: el hombre se hizo así mismo vía el trabajo. Entramado en relaciones sociales de producción, enfrentado al medio para transformarlo vía las fuerzas productivas, configuró un modo de producción particular, éste no solamente le da de comer, permite actuar en el mundo, y en un tono radical pensarse en él. La infraestructura es la mediadora que le da acceso a la superestructura. Existe una dependencia que

se expresa con una metáfora: un edificio se construye a partir de sus cimientos, sobre ellos se levantan “palacios ideológicos” en donde los hombres viven engañados, el oscuro objeto de la ideología les impide darse cuenta de su verdadera situación: son mortales atrapados en las relaciones sociales de producción. La superestructura es un reflejo, pero de un espejo torcido, ya que sus imágenes deforman la realidad, oculta la terrible materialidad. Un materialismo *demasiado vulgar* y ortodoxo pensaría de ese modo, al situar determinantes *en última instancia* para lo social en cualquier época. Otra escuela de pensamiento central es la formada bajo el auspicio de *L' Anné Sociologique*. E. Durkheim y M. Mauss. Su propuesta se entiende en función de una de sus principales *reglas*: Los hechos sociales son cosas, de donde se desprende que pueden ser descritos, analizados, es decir se han *objetivado*. Y no sólo eso, se los ha colocado en un sitio privilegiado, la sociedad se explica por ellos, es tautológica. De modo que los modelos son centrales: si la sociedad es un organismo su disección permite la comprensión de la totalidad, un rompecabezas funcional. El mediador ente lo mental y lo extramental es entonces la sociedad, a partir de esto se puede explicar, desde la religión, en tanto que construcción social de lo sagrado, hasta la psicología: el pensamiento no existe sino en relación a las categorías socialmente establecidas, las ideas tienen su origen en el conjunto mayor que les dan forma. Lo individual se subordina ante lo colectivo. Se habla más bien de representaciones colectivas “que son el producto de una inmensa cooperación que se extiende no solamente en el espacio, sino en el tiempo; para hacerlas una multitud de espíritus diversos han asociado, mezclado, combinado sus ideas y sus sentimientos”. Dichas representaciones, compartidas de distinto modo por los

participantes de la sociedad “están destinadas a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales de esos grupos”.⁶⁴ La propuesta materialista y la propuesta sociológica colocaron en una mediación exterior la relación mental-extramental. La primera enfatizó la enajenación de la conciencia al desvelar que tras la ideología y el fetichismo se encuentra su contra-cara oculta: las relaciones sociales de producción, el modo de producción, el trabajo (en un tono *mesoamericanista*, el maíz). La segunda atrajo la atención hacia el proceso meta individual que modela la conciencia y sus representaciones del mundo: la sociedad generativa, tanto de representaciones como de clasificaciones. A la par de ellas el psicoanálisis planteó que lo mental estaba en función también de algo oculto: el inconsciente. Después de la segunda guerra mundial aparecería el gran punto de inflexión: el estructuralismo de corte Lévi-Strauss.

El *bricolage* Lévi-Strauss abreva de la lingüística estructural (la distinción entre lengua-estructura y habla-acontecimientos), de Freud (la idea de inconsciente) y de una base materialista el modelo para poder analizar la *superestructura* de la sociedad. Se puede hablar de dos conceptos calve: estructura de la mente y estructura como *modelo* creado por una sociedad pero en franca relación con el primero que sería su productor. La noción de estructura según Lévi-Strauss “parece hacer justicia a todas las teorías que invocan a ‘arquetipos’ o a un ‘inconsciente colectivo’. Sólo las formas pueden ser comunes, pero no los contenidos”.⁶⁵ A partir de esto y de una idea que se expresa en una de las *Mitológicas* sobre la existencia de la “arquitectura espiritual” o *espíritu humano*, da la impresión que el concepto de estructura *profunda* tenía que ver

⁶⁴ Véase la introducción del libro Durkheim *Las formas elementales de la vida religiosa*.

⁶⁵ *El pensamiento salvaje*, p. 102.

con algo trascendental o místico. Sin embargo, con la conferencia “estructuralismo y ecología”, eso etéreo denominado espíritu aterriza (más o menos) en las estructuras cerebrales y en el funcionamiento del pensamiento en oposiciones binarias. La dinámica para la construcción de *palacios ideológicos* podría plantearse como un ejercicio de traducción: señala Lévi-Strauss que “Confrontado con las condiciones técnicas y económicas ligadas a las características del medio natural, el espíritu no permanece pasivo. No refleja esas condiciones; reacciona y las articula lógicamente en un sistema”.⁶⁶ Un modelo creado, pensado a partir de las condiciones ecológicas y sociales, y que en esa misma reflexión adquiere un estatus distinto al simple reflejo: se mitifica permitiendo hacer legible el mundo, intelectualizándolo y posibilitando entonces la creación de sistemas de transformaciones que dialogan entre ellos. El espíritu relaciona y articula en un sistema las condiciones técnicas, ecológicas y económicas. La máquina mental y su funcionamiento se expresan en sistemas de clasificación, que funcionan con reglas de simetría e inversión. De ese modo cuando se incorporan cosas (por ejemplo, *máscaras* o los mismos mitos) su simbolización e incorporación está en función del sistema total, en aras de mantener la coherencia lógica interna. El ejemplo paradigmático que ilustra la dinámica es el pensamiento salvaje, que estaría más del lado de la percepción y la imaginación, siendo la “ciencia de lo concreto”, en oposición binaria a la de “lo abstracto” o *domesticada*. Lévi-Strauss ilustra su esquema con el famoso *bricolage*: el que construye a partir de sobras y trozos, recolectándolos (los famosos *operadores*) con la idea de que “de algo habrán de servir”, y así su trabajo consiste en una suerte de diálogo entre el *conjunto ya constituido*

⁶⁶ *Mirando a lo lejos*, p. 145.

para construir nuevas estructuras. Funcionando con la lógica de un caleidoscopio que al igual que el mito “elabora estructuras disponiendo acontecimientos, o más bien residuos de acontecimientos”⁶⁷ así “utiliza una estructura para producir un objeto absoluto que ofrezca el aspecto de un conjunto de acontecimientos”.⁶⁸ El *bricolage* establecería un diálogo entre la estructura que es limitada y los acontecimientos, creando significados a partir de su posición, dado que el todo pensamiento es un intento de clasificación. El mito sería como el habla de la gramática de un pensamiento con una gran “ambición simbólica” y concreto, en donde el ejercicio de la observación es igual a la interpretación. El camino parece ser trazado del pensamiento al lenguaje vía el reconocimiento del nicho ecológico y de regreso en términos míticos. Así pues, el *bricolage* es entonces el creador de mitos: “construye sus palacios ideológicos con los escombros de un antiguo discurso social”.

La empresa Levistosiana trata de hacer conciente los modelos inconscientes y sus variantes que reflejan el espíritu humano ahistórico, ya que “el espíritu cumple operaciones que no difieren en naturaleza de aquellas que se desarrollan en el mundo desde el comienzo de los tiempos”.⁶⁹ La propuesta estructuralista más allá de su barroca y oscura prosa, permitió generar una nueva mediación: hay que *mirar lejos* para entender al hombre, hay que buscarlo en el *espíritu humano*, en su gramática. Según Dan Sperber⁷⁰ permitió crear un modelo sin objeto en donde la pregunta era cómo significan los símbolos no qué significan (a diferencia del modelo criptológico

⁶⁷ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento Salvaje*, p. 43.

⁶⁸ *Idem.*, p.49

⁶⁹ *Mirando a lo lejos*, p. 154.

⁷⁰ *El simbolismo en general*, principalmente el capítulo de “la significación oculta”.

de Víctor Turner que se basa en una significación exegetica, operacional y posicional y en una *biologización* del significado). Al estructuralismo no le interesa la semántica, por el contrario, en el artículo de “el hechicero y su magia” se plantea que son las formas, la sintaxis del espíritu, la que permite la legibilidad y la comprensión. Una mente salvaje que funciona a partir de oposiciones binarias permite la mediación entre el hombre y su medio. Para el estructuralismo inglés la sociedad posibilitaría las categorías y los estilos de pensar. Pero ¿qué tal si el cerebro no funciona así? Morris Berman ha planteado que el paso hacia las sociedades que adoraban a la Gran Madre posibilitó la ruptura de una visión holística no confrontadora, hacia el pensamiento salvaje.⁷¹ Jack Goody y sus seguidores sugieren que son aspectos externos al cerebro, por ejemplo la escritura, los que posibilitan formas de pensar.⁷² En ese mismo sentido Geertz opinaba que “el cerebro humano depende por entero de recursos culturales para operar; y esos recursos son, en consecuencia, no agregados a la actividad mental sino elementos constitutivos de ésta”.⁷³ El pensar es un acto público, en donde el cerebro funciona como una computadora que procesa los diferentes programas culturales en un ejercicio hermenéutico: nada está pregrabado en el disco duro, sólo se procesan símbolos públicos. Así “la intelección humana en el sentido específico de razonamiento en una dirección depende de la manipulación de ciertas clases de recursos culturales de manera tal que produzcan (descubran, seleccionen) los estímulos ambientales que el organismo necesita para

⁷¹ Véase la primera parte de *Cuerpo y espíritu. Una historia Oculta de Occidente*, Santiago de Chile, Edi. Cuatro vientos, 2002.

⁷² *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal, 1985.

⁷³ *La interpretación de las culturas*, p. 77.

cualquier fin; es una búsqueda de información”.⁷⁴ En Geertz el mediador es un paradigma de símbolos públicos que permiten la interpretación del entono.

En el estructural-marxismo, M. Godelier se pregunta ¿cuál era el problema del materialismo histórico? Sin duda, la relación con el mundo ideal. Para él, las realidades ideales son representaciones de las relaciones sociales, son el soporte subjetivo e intersubjetivo: representan el mundo y lo interpretan. Así toda relación social tiene su contraparte *idéal*, ya sea como representación normativa (que es su armadura interior) o como representaciones de esas relaciones (justificadoras o descalificadoras). De modo que pensamiento y acción se dan a un mismo compás. El pensamiento, según Godelier, tiene tres funciones principales: representar, organizar y legitimar.⁷⁵ En ese sentido las ideas re-presentan en el pensamiento las relaciones sociales, así mismo producen el sentido en la relación hombre-naturaleza ya que las representaciones 1) hacen presente al pensamiento las realidades exteriores, 2) interpretan, 3) organizan las relaciones hombre-hombre y hombre-naturaleza y 4) ayudan a legitimar o a ilegitimar dichas relaciones.⁷⁶

La representación es la gran mediadora entre lo mental y lo extramantal. En un texto de sepa vieja, Erich Auerbach trata de esbozar “la interpretación de lo real por la representación literaria o ‘imitación’ ”⁷⁷ a través de la literatura occidental. Se da cuenta que hay elementos que construyen y modelan el discurso narrado a lo largo de la historia. Por ejemplo en la Edad Media predominaba un *realismo figural* en correspondencia con los cuatro niveles de sentido que hacían regresar los

⁷⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁷⁵ Véase *Lo ideal y lo material*.

⁷⁶ Véase el capítulo 3 “la parte ideal de lo real” en *Lo ideal y lo ...*

⁷⁷ *Mimesis*, México, FCE, 2001 (original 1942), p. 522

acontecimientos históricos a su matriz originaria. En el *Otoño* de la Edad Media un *realismo creatural* de tono oscuro se apodera de las plumas. En el Renacimiento con la incorporación de los textos de la antigüedad clásica, una mirada histórica y perspectiva parece nacer, etc. Lo interesante es cómo *miméticamente* se busca la realidad pero se representa de distintas formas en los textos. Años después, Foucault al plantear la idea de *episteme* (un conjunto de enunciados estructurantes) y la de *formación discursiva* permite afirmar lo mismo sólo que a nivel de los enunciados. Así en *Las palabras y las cosas* el terreno está abonado para analizar los discursos a través de algo que le es interior a ellos mismos: sus reglas de formación. La representación de las cosas está en función de la *episteme* desde donde son enunciadas. La representación permite la traducción de la naturaleza ya que de la *Realidad* comprendemos sólo su *cadáver*, una representación que se realiza en su ausencia. El hecho real se transforma en un episodio mítico que vía el recuerdo y el imaginario es capaz de seguir organizando prácticas en el presente a partir de su enunciación en el lenguaje. “Las representaciones lo son siempre de algo; de ahí que sean re-presentaciones y no la cosa propiamente dicha, *das Ding an sich*. Sin embargo, parecen presentarse así mismos como esa cosa (entendida, aquí, como cualquier tipo de entidad, inclusive, las imaginarias)”.⁷⁸ Una *ficción* en el presente que forma parte del *lugar social* y de una *formación discursiva* que permiten su enunciación. Plasma una continuidad ideología ficticia en la medida que un enunciador político la re-actualiza y la re-ingresa en un intercambio entre vivos. De ese modo, encubierta, “la representación se transforma en máquina de fabricar respeto y sumisión, en un instrumento que produce una coacción interiorizada, necesaria allí donde falta el

⁷⁸ Jack Goody, *Representaciones y contradicciones*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 41.

posible recurso de la fuerza bruta”.⁷⁹ Pasado, presente y futuro se subordinan ante el lenguaje que los que re-presenta. Al igual que el medio y las relaciones sociales. La representación de ausentes es el mismo hecho de la enunciación: es una organización-presentación de significantes que a su vez ellos mismos representan. De ahí las contradicciones cognitivas de Goody, ya que la representación, por su misma naturaleza (de no ser *la cosa en sí*), genera distorsión, porque tergiversa, pese a que busque la verosimilitud.

Pero ¿cómo se construyen las representaciones? Dan Sperber en *El simbolismo en general* plantea un modelo interesante: parte de la premisa levistrosiana de entender cómo se significa, para ello se ayuda del dispositivo simbólico entendido como sistema cognitivo, es decir, un dispositivo de aprendizaje que el hombre utiliza. Según él, existe un saber semántico que tiene que ver con las categorías, un saber enciclopédico que versa sobre el mundo y un saber simbólico que es puesto entre comillas, se remarca sólo en relación a los otros dos. La memoria permite el *entrecomillado*, ya que tiene una primera entrada semántica en donde están las relaciones analíticas, y una segunda entrada enciclopédica en donde están los conocimientos sobre el objeto. El saber simbólico opera sobre las representaciones conceptuales, es decir sobre la memoria de las cosas y las palabras. Toda representación conceptual mantiene dos niveles: proposiciones focales que describen la información nueva y proposiciones auxiliares que crean el nexo entre la información nueva y la memoria enciclopédica. Cuando una representación conceptual fracasa en el diálogo y no queda en la memoria activa sino que entra en la memoria pasiva, se genera una segunda representación que es simbólica. Por eso

⁷⁹ Roger Chartier, *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 59.

Sperber plantea que el dispositivo simbólico es el *bricoleur* del espíritu. El simbolismo es conceptual, moviliza la puesta entre comillas confrontando los medios de análisis (definición semántica) con los medios de validación (la enciclopedia). Este procedimiento se realiza a partir de un proceso de focalización (desplazamiento de la atención) y de evocación (búsqueda en la memoria). Cuando una información nueva no transita normalmente por el dispositivo conceptual de la focalización a la memoria activa, es puesta entre comillas y se vuelve a focalizar hacia la memoria pasiva en donde se re-evalúa, se vuelve simbólica. Así la representación conceptual no cumplida opera en la memoria pasiva con un nuevo ejercicio de focalización y evocación que le otorga sentido ya que reconstruye de forma diferente antiguas representaciones. Entre el dispositivo conceptual y el simbólico hay un proceso de *feed-back*: el primero evalúa y construye representaciones conceptuales, si en el proceso fracasa, el segundo vuelve a realizar el ejercicio de focalización y evocación, dando como resultado una representación simbólica. Lo interesante de Sperber es que plantea su modelo como un sistema cognitivo y por ende de aprendizaje en donde la estructura focal es universal pero el campo de evocación es variable. Operaciones mentales parecidas, semánticas diversas.

Uno de los problemas centrales en la antropología es el de la representación del otro, ya sea “real” o “imaginario” (bajo esta propuesta tal distinción no importa). Los frailes que representaron a las sociedades prehispánicas, no son antropólogos haciendo trabajo de campo para construir una etnografía evolucionista o funcionalista. Representan al otro conforme las ideologías, los imaginarios y el

horizonte de la época, los cuáles distan mucho del horizonte antropológico. Los religiosos están escribiendo sus textos aún bajo la *episteme de la semejanza* que trata de encontrar en el mundo palabras y signos que se relacionan con un todo más amplio y oculto: la *prosa del mundo* fue escrita por un *Autor divino*. Bajo ésta episteme el interprete “tiene el derecho y el deber de sospechar que lo considerado como significado de un signo es en realidad signo de un significado adicional”.⁸⁰ En el mundo, el origen del significado y el simbolismo es sobrenatural. En ésta lógica lo percibido sólo puede ser legible al vestirlo con imágenes conocidas, al leerlo bajo el *saber semántico y enciclopédico* de la época. La representación es la puesta al día de la realidad a través del espejo ilusorio de los sentidos subordinados al sistema cognitivo, en tanto que *bricolage* del espíritu.

Las crónicas están insertas en un *a priori* divino. No hay que olvidar que son escritas por religiosos. El saber religioso no hace la distinción entre ilusión sagrada y verdad profana: todo forma la Unidad. La causalidad escapa de las manos humanas ya que están escribiendo la historia de la Salvación.⁸¹ El meta-relato que organiza la inteligibilidad de las crónicas es de naturaleza sobrenatural: están tratando de explicar a las sociedades descubiertas en el marco de las creencias cristianas, están traduciendo al otro para el Occidente cristiano. Los religiosos, al narrar y describir, incorporan a los textos memorias dominadas, ruinas. El saber sobre el otro se basa en su experiencia misionera, es decir, destructora. Sin embargo, en los textos, la noción de experiencia que domina y organiza el relato, es

⁸⁰ Eco, *Interpretación y sobreinterpretación ...*

⁸¹ Véase para esta concepción Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca verdad historiográfica.*, México, UIA, 1993 y Norma Duran, *Formas de hacer historia. Historiografía grecolatina y medieval.*, México, Edi. Navarra, 2001. Y el capítulo III de mi tesis de licenciatura *Infiernos Imaginarios. Una reflexión sobre el Mictlán*, México, ENAH, 2002.

de naturaleza *retórica* ⁸² como punto central en la búsqueda de información y comprobación. El éxito de describir consiste en relacionar los distintos niveles del imaginario con la representación del otro, en un diálogo. La realidad se *crea* por las voces de la tradición y su verificación, por la capacidad de los sentidos para identificar y nombrar la imagen del mundo, del horizonte cultural. En las crónicas el conocimiento está formado y modelado por una lógica textual que le imprime autoridad a lo escrito con base en las dos grandes fuentes de saber: La Biblia y los autores clásicos que se transforman en el saber enciclopédico de la época. No es una experiencia directa que desvele el objeto: los cronistas se apoyan en las espaldas de grandes autoridades para enunciar; sin el horizonte que trazaron el otro no existiría, es más, tenía que coincidir en los prototipos creados. Se representa al otro por los modelos de expresión propios. La representación pasa por los distintos niveles cognitivos. El sentido de lo representado circula entre el referente, que es la sociedad bajo dominio, y sus símbolos, la tradición europea sagrada. Esta concepción de representación y de sentido es distinta a la de la antropología. Según Krotz,

Las ciencias antropológicas surgieron como parte de un proceso que con frecuencia se presenta de forma abreviada como la “*emancipación*” de las ciencias *empíricas* de las formas de conocimiento y de explicación del mundo que hasta entonces habían sido hegemónicas, es decir, la filosofía, la teología y las instituciones que las apoyaban (y que, al mismo tiempo eran apoyadas por ellas).⁸³

⁸² A diferencia de la experiencia sensitiva moderna, la experiencia retórica genera la certidumbre de realidad a partir de lo oral y lo visual como fuente de validación de la verdad. Necesita de una autoridad para nombrar, de ahí el peso de lo dicho o bien lo escrito para validar una representación. No avanza hacia la *cosa en sí*, se detiene en una multitud de mediaciones: en la tradición.

⁸³ *La otredad cultural* ..., p. 42.

En los cronistas la distinción arriba señalada era imposible. No hay emancipación, existe subordinación. La teología era el nudo que vinculaba el presente con el pasado: hacia legible el mundo, era la fuente de explicación de lo real. Para describir se debía interpretar bajo los diversos sentidos que en el medioevo se desarrollaron; un horizonte alegórico permite entender el mundo. El éxito era reconocer los diversos mensajes. Al tener el mundo un origen divino, el hombre mira al cielo para explicar. La Historia es el desarrollo de la voluntad de Dios. La historia profana no existe, existe una historia de los infieles pero que se purifica al entrar en contacto con la luz redentora del *logos* occidental que escribe y los ubica en su sitio. No puede existir lo diferente en el horizonte religioso, todo se incorpora a la simbólica sagrada o diabólica establecida.

Tomar distancia de la lectura simplista de las fuentes, por lo menos discute el acceso al mundo prehispánico. Posibilita los espacios sociales para la interpretación y la multiplicidad de lecturas: permite vincularse a ellas como lo hace el etnólogo con su sujeto de estudio: *hay que interrogarlas en su alteridad para comprender y analizar sus dinámicas de construcción de sentido y representación*. Entramos al pantanoso mundo de la identificación dentro de los imaginarios del pasado, se complejiza la relación con los textos. Se comienza a bosquejar el horizonte perdido.

Capítulo II



El Horizonte reencontrado: El mito y la alegoría



El paso del mito al *logos*, el desencantamiento de la realidad, sería la dirección única de la historia sólo si la razón desencadenada fuese dueña de sí misma y se realizara en una absoluta posesión de sí. Pero lo que vemos es la dependencia efectiva de la razón del poder económico, social, estatal. La idea de una razón absoluta es una ilusión. La razón sólo es en cuanto que es real e histórica.

H.G. Gadamer, *Mito y razón*.



El enigma de los mitos recorre la imaginación humana: serán acaso fábulas tontas o discurso de la ignorancia, lenguaje original o verdad existencial. Los frailes que llegan a México en el siglo XVI van a encontrar una sociedad que vive en los mitos. Los religiosos tienen que interpretar esa cosmovisión que no entienden, los espacios simbólicos que bajo un proceso civilizatorio autónomo se desarrollaron para darle sentido al mundo: la relación y mediación con la Naturaleza y el cuerpo; las formas de organización social y sus historias que las sustentaban; la relación con lo sagrado, etc. Los religiosos se enfrentaban a un mundo extraño, sus armas interpretativas fueron los imaginarios que existían en su época para otros pueblos: restos de la Antigüedad clásica y diversas tradiciones medievales. Sin embargo, el eje

interpretativo dominante fue religioso. Bajo la óptica occidental el universo mítico nativo adquirió un matiz peculiar: se excluyó *demonizándolo*. En la perspectiva de los religiosos el Demonio estaba anidado en el Nuevo Mundo. Por ello uno de los elementos que en mayor medida fue censurado tuvo que ver con todo lo relativo al panteón local, según ellos de inspiración diabólica. La tradición teológica europea se enfrentó a un reto: las tradiciones encontradas debían ser re-interpretadas y aquí empieza el problema ¿cuáles eran los espacios interpretativos que en el siglo XVI se tenían para el discurso mítico?, ¿cuáles eran los referentes para los dioses de otras tradiciones?, ¿se puede hablar de *estudios mitológicos* en los textos de los religiosos? ¿Qué herramienta utilizan para representar a los dioses locales?

Un punto de arranque para rastrear el horizonte interpretativo de las crónicas es discutir el enigma del mito, dado que para nuestra cultura heredera del racionalismo ilustrado, el mito es ficción, un prejuicio similar al que los frailes presentaban para interpretar la mitología mexicana. Es necesario excavar en la tradición occidental para entender cómo se enfrentaban al mito y cuáles son las posibles repuestas a las preguntas señaladas arriba. Hay que *reencontrar el horizonte*.

La Dicotomía heredada

Un péndulo ha oscilado en el imaginario y análisis del mito. Los polos del debate se encuentran entre dos conceptos: Ilustración *versus* Romanticismo, espacios que irrumpen en la modernidad y que guían los ejes interpretativos, funcionando con la lógica de *atractores*,¹ núcleos organizadores de discurso en donde independientemente del curso caótico de los acontecimientos, se anclan dos interpretaciones más o menos fijas. El atractor más influyente ha sido el concepto de Ilustración y su visión teórica-científica del mundo. Kurt Hübner ha remarcado el proyecto de *matematización* de la realidad iniciado al menos desde Descartes que desvinculó entre *res cogitans* y *res extensa* (sujeto y objeto) la ontología occidental.² Una visión científico-tecnológica fracturó, buscando la utopía de la verdad como proyecto ininterrumpido de desvelo, el orden imaginario del mundo; el sentido común entró en crisis, al no poder ya imprimir la certidumbre a un orden social. La ilustración tenía todo un proyecto de desvelo, en donde la “imagen científica del mundo se comprende así misma como la disolución mítica del mundo”.³ Un proceso de auto justificación en busca del orden oculto racional en la naturaleza. En ese proyecto el gran demonio era el mundo oscuro e ignorante del mito. Una típica posición ilustrada frente al enemigo de la razón se encuentra con

¹ Entendidos como los espacios donde convergen las trayectorias de una determinada región, como los ciclos límite en un sistema. Véase Moisés José Sametband, *Entre el orden y el caos. La complejidad*, México, FCE, 1999.

² Véase la primera parte de *La verdad del mito*, México, Siglo XXI, 1996.

³ Gadamer, *Mito y Razón*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 14.

Fontenelle. En su obra *Del origen de las fabulas* (1724) se desarrollan los prejuicios naturales que la razón argumentaba en contra del mito. Fontenelle cree que en la historia antigua de los pueblos sólo existen quimeras, ensoñaciones y cosas absurdas. Lo inverosímil para la razón es producto de una “filosofía tosca”⁴ que permitía que la imaginación se calentara sobre su objeto y tendiera hacia el aumento inmoderado de las cosas. El origen del mito es claro, Fontenelle lo atribuye a la ignorancia de los primeros hombres. Sin embargo, para el faro de la razón, la oscuridad primigenia podía ser alumbrada por el *cultivo* de su luz: “La ignorancia disminuyó poco a poco, y en consecuencia se vieron menos prodigios, se hicieron menos sistemas falsos de filosofía, las historias fueron menos fabulosas; pues todo esto se encadena”. Obviamente la razón arrastra bajo los rieles del progreso al individuo. Desde una perspectiva distinta, tal vez desde el lado oscuro, Goya ilustra la opinión ilustrada en uno de sus conocidos *Caprichos: El sueño de la razón produce monstruos*.

⁴ *Del origen de las fabulas*, traducción inédita de German Franco.



El mundo anterior a la *Encyclopédie* los ilustrados lo pensaban en términos obscurantistas ya que estaba acechado por el monstruo del mito, que estaba esperando el sueño de la razón. Era necesaria una exclusión vigilante, que permitiese fundar la nueva verdad a partir del proyecto racionalista.

El otro *atractor* sobre el mito fue el movimiento Romántico. Sus seguidores encuadran al mito dentro de una crítica mayor: como una reacción a los prejuicios ejercidos por la Ilustración, particularmente con relación a la tradición. Las voces que nos llegan del pasado no son ignorantes, al contrario, contienen una sabiduría

especial en la medida que es originaria. Pertenecen a la historia del pueblo, a las raíces ancestrales del hombre que nada tienen de absurdo, su problema es que esos ecos ya no se entienden. Por tanto era necesario *historizar* el pasado y su modo particular de ser: el mito. Había que sacarlo de sus espacios primigenios, dejarlo irrumpir su estridente diferencia y a partir de eso, recibir el baño de sentido: establecer un reencuentro con el mundo que *habían perdido*. El símbolo se debía desvelar para llegar a una verdad superior, encontrar sus significados originales que pertenecen a un mundo primigenio. La llave de acceso era el cultivo de la historia, la cuál los llevaría de la mano al reencuentro. Otra de las claves estaba en la poesía. En el mito Goethe veía el arte mismo. Un poderoso ejemplo de ello fue el poeta Hölderlin y su visión holística mitificante de la realidad para él no fracturada. Y ahí estaba la clave, el romanticismo fue un movimiento de reencuentro artificial, ya que el único modo posible de acceder al mito era un ejercicio hermenéutico, que tratase de reencontrar en el pasado ayuda para los *damnificados* de la Razón. Una mirada mediatizada, nunca un regreso hacia el origen. No hay vuelta atrás de la inocencia perdida por la Ilustración.

La dicotomía mundo de la ignorancia *versus* mundo original ha perneado nuestro acceso al mito. En el siglo XIX la mesa está puesta para la invención de la mitología: se crean las cátedras en las universidades europeas con un enfoque abiertamente evolucionista. El mito se transforma en mitología, un discurso científico encaminado a dilucidar y justificar el sentido de su diferencia frente a la ciencia. Con la inclusión de la idea de progreso y el descubrimiento de nuevas *culturas primitivas* por parte del Occidente colonialista, la mitología se transforma en

una figura de alteridad. Los civilizados poseen historia y la escriben en libros, los primitivos tienen mitos y participan del mundo efímero de la oralidad incomprensible. Así el mito se va a reafirmar en el pedestal oscuro en donde lo depositó el proyecto racional, ahora vigorizado por el discurso evolucionista: el mito es el patrimonio de los vencidos, ya sean primitivos o campesinos. Su nueva cara se empieza a configurar:

Indecente, grosero, infame, abominable, absurdo: el vocabulario del escándalo no es gratuito, sino que convoca a todos los fantasmas de la alteridad. Los primitivos, razas inferiores, los pueblos de la naturaleza, el lenguaje de los orígenes, el salvajismo, la infancia, la demencia son otras tantas tierras de exilio, de mundos suprimidos, de figuras de la exclusión.⁵

La idolatría hacia la escritura y la razón posibilitó en el XIX explicaciones de frontera hacia el fenómeno excluido: El mito es una enfermedad del lenguaje generada por frases mal comprendidas que adquirirían su verdadera connotación en una historia de las palabras a partir de la mitología comparada (véase Max Müller) o el mito es una figura irracional, más cercana al sueño y a las ilusiones del otro (Tylor). El surgimiento de la antropología amplió el horizonte a interpretar. Si bien el mundo griego y el folklore de los campesinos europeos seguían planteando interrogantes a los investigadores, las inmensas posibilidades de ver a los mitos funcionando en mundos vivos, recién colonizados, más o menos puros (para los imaginarios de la época) resultaban nada despreciables. Desde la perspectiva evolucionista de Frazer en *La rama dorada*, el mito es anterior a la ciencia y se explica por un empirismo asociacionista. Con él nace el *método de la urraca*.⁶ hay que buscar

⁵ Marcel Detienne, *La invención de la mitología*, Barcelona, Península, 1985, p. 32.

⁶ Ernest Gellner, *Antropología y política. Revoluciones en el bosquecillo sagrado*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 135.

en todos los pueblos descubiertos por los etnógrafos las ideas parecidas para estructurar los diversos conjuntos míticos, *independientemente* del contexto cultural al cuál pertenecen para mostrar la evolución *a priori* de las ideas. Eso sí, sin salir de la biblioteca del investigador.

La perspectiva funcionalista del mito reacciona contra la tradición de Frazer y la antropología de gabinete. El funcionalismo se basa en una premisa clara: el mito tiene un valor práctico designado por la función que cumple al interior de las instituciones de la vida social. Aquí se encuentra Malinowski. En los mitos se establecen mediaciones normativas del hombre al interior de las instituciones, como un refuerzo del orden social y que constantemente sigue vigente gracias a él, ya que refuerza los estados anímicos desgastados por la vida social. Su origen, siguiendo la veta Durkhemiana está en lo social, particularmente como exégesis sagrada de las prácticas rituales, como representaciones colectivas. Por tanto, todo mito se inserta ritualmente en la sociedad como una pedagogía. Otra veta de análisis central fue la vertiente psicológica en donde el mito es producto del inconciente, de las pulsiones, en una visión que privilegia las profundidades de la *psique* humana.

La gran revolución en la interpretación del mito sin duda es Lévi-Strauss. En el estructuralismo el mito es un código que debe ser descifrado. Los imponentes análisis de las *mitológicas* otorgan mayor peso las *Formas* que a los *contenidos*. La apuesta es por encontrar la sintaxis de la mente humana (los elementos invariables) que se expresa en los mitos. Y para lograrlo es necesario partir, como en la lengua, de lo más simple, el *mitema* que es la unidad mínima de significación. El análisis paradigmático y sintagmático de estas pequeñas unidades, independientemente de la

arbitrariedad de su definición, permite dar legibilidad a las contradicciones que le dan sentido. Se crean destellos de significación que resaltan como oposiciones binarias y se articulan en sistemas de transformaciones. Sin embargo, lo que interesa son las múltiples variables o versiones que permiten resaltar el aspecto relacional del sentido formal del mito, de modo que la sincronidad de la estructura prevalece ante la diacronía, la historia se subordina: las reglas del sistema prevalecen. Pero para llegar a la sintaxis del espíritu, a un nivel elevado de abstracción, es necesario que el pensamiento salvaje⁷ (un poderoso cerebro constructor de imágenes lógicas que sirven para traducir el medio) funcione como el gran productor de mediación entre naturaleza y cultura, o sea creador de mitos a interpretar. En última instancia la empresa levistrosiana está muy cercana a la búsqueda de las formas *a priori* de Cassirer,⁸ o sea, un sistema de coordenadas que sistematicen los datos percibidos por la experiencia, entre los pueblos primitivos.

⁷ Véase lo escrito en el capítulo I sobre Lévi-Strauss.

⁸ Véase *Filosofía de las formas simbólicas II*, México, FCE, 2003.

El Mito y la existencia

Nietzsche cuenta una leyenda griega en donde el rey Midas por mucho tiempo había tratado de cazar al sabio Sileno por los bosques. Ese ser salvaje, seguidor de Dionisio y con una naturaleza dual mediadora: mitad cultura mitad animalidad, todo un ser de frontera. Cuando al fin fue privado de la libertad, el rey le preguntó acerca de la gran angustia humana: qué es lo mejor y preferible para el hombre. El Sileno guardó silencio, luego soltó una estridente carcajada para enunciar las siguientes palabras:

Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me esfuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti – morir pronto.⁹

El dolor de vivir, de existir en el mundo, tiene una salida: el regreso al espacio de no contradicción. En ésta actitud decadentista, Nietzsche encuentra un mecanismo creador, un placer primordial vinculado al dolor, simbolizado por lo *dionisiaco*. Los horrores y el espanto de la existencia son su referente, un mundo oscuro. Frente a él como un espacio de superación se genera el proyecto Olímpico.

⁹ *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2001, p. 54.

La mitología es una victoria antropológica: “Para poder vivir tuvieron los griegos que crear, por una necesidad hondísima, estos dioses”.¹⁰ Superar el *tremendo misterio*.

En última instancia de lo que está hablando Nietzsche es de la necesidad de lo mítico en las culturas. No solamente como un espacio justificador, sino capaz de dotar sentido al mundo. Siguiendo ésta idea, una parte de la escuela de Eranos ha puesto énfasis en buscar arquetipos, no en el sentido de Jung y su inconciente colectivo, sino el de buscar símbolos que traduzcan los enigmas de la existencia. Por ejemplo Franz Mayr¹¹ ha puesto énfasis en el aspecto matriarcal del *mythos* vinculándolo a lo ctónico, a lo energético, a la Moira (destino) y a la materia, frente al universo del *logos* patriarcal, del acto-poder, de lo abstracto y móvil, de la ley y la forma. Los dos aspectos son claves de la cultura y a partir de su puesta en el lenguaje, expresan al ser. Joseph Campbell¹² ha analizado el desarrollo del ser humano a partir de la dicotomía entre matriarcado y patriarcado, historizando todos los procesos civilizatorios bajo estos dos atractores. A diferencia del estructuralismo, el *Círculo de Eranos* otorga más peso a la semántica que a las formas de los mitos, sin embargo, la recepción de su obra cae en un misticismo del tipo de M. Eliade y su concepción del mito como historia sagrada en donde el hombre regresa a la *gracia*.

No obstante estos autores ven un hecho: existe como lo enunciaba Weber un proceso de desencanto del mundo. Hübner cree que eso se debe a la fractura de la ontología occidental por lo menos desde hace cuatro siglos. El sistema cerrado del mito que se basaba en la unidad (ideal-material), en un espacio temporal

¹⁰ *Ibid.*, p. 55.

¹¹ F. Mayr, *La mitología occidental*, Barcelona, Anthropos, 1989.

¹² J. Campbell, *Las máscaras de Dios. Mitología occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

indefinido y en la esfera del ser numinoso fue avasallado por la ciencia.¹³ El proyecto ontológico cerrado del mito perdió su vigencia al ser excluido. Sin embargo, el proyecto va más atrás, según Gadamer una estocada muy fuerte la asestó el Cristianismo por “haber realizado la radical destrucción de lo mítico, es decir, de la visión del mundo dominada por los dioses mundanos”.¹⁴ Racionalización del mundo por el *logos* monoteísta, creando una mitología dogmática institucional.

Siguiendo la vía existencial de Nietzsche, Hans Blumenberg ha planteado, como dato duro al cuál se enfrenta nuestra especie, el absolutismo de la realidad: el *status naturalis* del hombre es la inadaptación original, un estado causado por habernos “bajado del árbol”, cuando la especie evolucionó. Por ese salto el dominio del hombre no haya morada, no la tiene. En el hombre no existe un nicho ecológico propio, esa ausencia genera angustia, la cuál es racionalizada a partir del miedo. El terror es el caldo de cultivo capaz de construir mitologías. El espacio de impotencia, de “arcaica resignación”¹⁵ tiene que ser superado, *lo* Otro, espacio del miedo tiene que ser interpretado en *el* otro. El mito tiene una función apotropeica,¹⁶ exorciza el miedo. Es un proceso de nominalización, de creación metafórica sobre la naturaleza agreste, para “conducir la indeterminación de lo ominoso a una creación de hombres”. De ahí que el mito sea “la superación de una seriedad anterior”. El mito por lo tanto es “un sistema de supresión de la arbitrariedad”.¹⁷ La confianza en el mundo pasa por nombrarlo, por —como dice Duch—

¹³ Véase *La verdad del mito*.

¹⁴ Gadamer, *Mito y razón*, p. 15.

¹⁵ H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003, primera parte.

¹⁶ Neologismo de Blumenberg que se relaciona con apartar los males.

¹⁷ *Ibid.*, p. 51.

apalabrarlo.¹⁸ En la nominación, en la puesta en marcha del discurso, las historias se generan “para ahuyentar algo”.¹⁹ La significación como el espacio nominativo se basa en la *pregnancia*: “es una resistencia a los factores enborronadores y propiciadores de lo difuso: resistencia, sobre todo, contra el tiempo, del que, no obstante, se sospecha que puede hacer surgir, al envejecer, esa *pregnancia*”.²⁰ El mito busca su conservación y ésta se basa en la capacidad despotenciadora de la significación. La significación arranca el poder de la angustia con los principios ordenadores de simultaneidad, identidad latente, argumentación circular, retorno de lo mismo, etc. La significación es una lucha contra la entropía. El orden contra el caos. Presenta “a la vida como la afirmación de una realidad contraria a la probabilidad”. En palabras de Lluís Duch el mito labora en “su praxis de dominación de la contingencia”.²¹ Domesticar lo azaroso de la experiencia humana.

Los mitos dotan de sentido al mundo. Los enigmas de la existencia son generados por el peligro de un mundo vacío *per se*. Ante la incertidumbre de la condición humana, ante el dato duro de su finitud misma, se busca la utopía, la posibilidad de crear sentido ante su ausencia natural. Metáforas que permiten superar la materialidad misma; que generan un puente para cruzar el abismo. En el mundo natural innominado no existe contradicción, no existe nada. La concepción de la realidad aparece justo como la gran mediación. Desliza una ancla, sin la cuál el pensar estaría destinado al vagabundeo. Palacios tangibles que ocultan su lugar de producción: la tensión que provoca el vacío. Vivir en el mito es pensar la realidad

¹⁸ Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder, 1998, primera parte.

¹⁹ *Trabajo sobre el mito*, p. 41.

²⁰ *Idem.*, p. 79.

²¹ *Mito, interpretación y razón.*, p. 27.

como un espacio pleno, en donde la entropía ha sido domesticada, el azar, mitigado. La explicación racional del mundo busca caracterizar la mediación en marcos estables. Y allí, deslizándose por los espacios que permite la sinrazón de lo pensable se genera una nueva mediación: las tensiones existenciales han generado un nuevo lazo. De ese modo el imaginario se recrea. Se establecen *nuevas* certidumbres que cumplen con la antigua función desacreditada, el tiempo se acelera buscando otra vez el espacio vital. El lenguaje como primigenia mediación, se renueva, sólo en un sentido: se construye un nuevo campo semántico para lo anterior, pero persiste en enunciar lo mismo: lo que ha funcionado para mitigar las dudas. Funciona con la lógica de un espiral: el círculo que aparentemente se cierra sobre sí mismo, al fin de cuentas se aleja permitiendo una nueva circunferencia.

La tensión existencial es la productora del mito. Tensión ante la explicación del aquí presente. Imposibilidad de reconocer un mundo independiente de la conciencia humanizante. Fusión de la experiencia vivida, donde lo observado y lo observable tienen una misma matriz, trazar un puente antropológico sobre el mundo capaz de generar interpretaciones que son la extensión de la experiencia vivida. Aplastamiento de la irracionalidad por la dotación de sentido: un orden ante el peligro de la fractura del ser.

Si es posible bosquejar el origen de los mitos en torno a los dilemas de la existencia humana, el contenido debe responder a las mismas exigencias. El poder y la supervivencia del mito reside en su gran riqueza: “inmenso poder metafórico, funciones mediadoras, larga duración, poder generador de replicas fieles a un canon

original, conexión con rituales mágicos o diabólicos, etc.”²² Las construcciones míticas se apoderan de todos esos espacios por su rico significado. La semántica no puede subordinarse ante la gramática, dado que al final de lo que hablamos es del imaginario humano. Gilbert Durand plantea que éste último es “el conjunto de las imágenes y las relaciones de imágenes que constituyen el capital pensante del *homo sapiens*”.²³ Entre la cultura y la naturaleza, según él, existe un estructuralismo figurativo que permite generar imágenes como representación del trayecto antropológico, es decir, una génesis recíproca entre lo pulsional y el entorno material-social-cultural que sufre un proceso de *eufemización* bajo la función poética de toda representación. La función eufemista resulta central dado que “lucha contra la podredumbre, [el] exorcismo de la muerte y de la descomposición temporal”.²⁴ Tal idea no se encuentra muy lejana de la expuesta por Roger Callois con su alma de la función fabuladora.²⁵ La apuesta de Durand está en encontrar los arquetipos, que son los núcleos organizadores de la imaginación, pero a diferencia del arquetipo jungiano, el planteado por Durand es la resultante entre cuerpo y medio, de modo que el mito es el vehículo de los arquetipos. Así, una representación creativa funciona de base al contenido de los mitos, regresando a Sperber, un sistema cognitivo.

El sistema cognitivo funda los espacios de verdad. La creencia en los contenidos circula por los regímenes de verdad, que decretan un programa cuya

²² Roger Bartra, *Cultura y Melancolía*, Barcelona, Anagrama, 2003, p. 219.

²³ G. Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México, FCE, 2004, p. 21.

²⁴ *Ibid.*, p. 413.

²⁵ Véase *El mito y el hombre*, México, FCE, 1998.

ejecución es interhistórica.²⁶ Si bien existe una continuidad en los contenidos míticos, ya sea por su relación con los arquetipos o por expresar respuestas a dudas existenciales profundas, un elemento que no puede ser negado, es que llega el momento en que se rompe la red simbólica que otorga sentido. De ahí que el peso de la historia es central en el mito, pues cuando no se ha roto la continuidad interpretativa, subsiste en las prácticas, pero cuando se ha quebrado, empieza el alejamiento hermenéutico. En ese sentido, al estar mediatizado el mito por las tramas configuradoras de la narración, el éxito del mito es que logre darle sentido a la existencia enunciativa a partir de la subordinación del pasado. Hübner por eso refiere como algo central en el mito el *arjé*: una historia primigenia que siguiendo a Blumenberg puede exorcizar el pasado mudo al otorgarle sentido. Las tradiciones sobre el mito siempre lo enmarcan a partir de narraciones primigenias, fundadoras, que posibilitan mediaciones ya sea entre naturaleza y cultura, lo innominado y lo domesticado, o la supresión de lo terrorífico por lo conocido humanizándolo. Se enuncia un pasado desde el presente vivido, de ahí la gran cantidad de versiones, ya que al cambiar las relaciones de fuerza en el presente y las tensiones del porvenir, el producto narrativo, el mito, cambia. Se podía plantear entonces que no solamente las preguntas existenciales son resueltas en el mito (la cosmogonía) también las preguntas como colectivo, la vida en común y sus interrogantes básicas: el otro, lo mismo, el medio, el tótem, la nación, etc. Pero las preguntas son anónimas ya que el mito sirve para anular su enunciación, está *antes de*, pues el mito mismo “hace las cosas incuestionables. Todo lo que podía desencadenar demandas de explicación lo

²⁶ Véase Paul Veyne, *¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente*, Barcelona, Granica, 1987.

desplazan hacia un lugar donde se legitima el rechazo de tales exigencias”.²⁷ Se crea un mundo humanizado con todas las contradicciones existenciales resueltas.

Tal vez la representación del pasado sea una de las características centrales en el mito, la imaginación reactualizante de la tradición como narración. Como Duch plantea, *mito* y *logos* no tienen que excluirse. Pero la política de la enunciación, con el afán de estar abriendo cada vez más el sendero que separa lo comprobado (la historia real) y lo rebasado (el mito), permite la distinción para justificar un proyecto político.²⁸ El mito como una representación política del sujeto social, funciona como la mediación existencial que abre el trayecto antropológico; tal vez sea esa la carta de presentación de la especie humana, que aminora sus miedos al simbolizar nuestra inadaptación inicial y después social.

²⁷ Blumenberg, *Op. cit.*, p. 142.

²⁸ Véase André Reszler, *Mitos políticos modernos*, México, FCE, 1989, para entender la capacidad para utilizar los mitos en el mundo moderno como refuerzo de los proyectos políticos.

El mito traduciendo el espacio vital: la Antigüedad

La existencia humana plantea enigmas, preguntas anónimas, impersonales, no necesariamente enunciadas, pero que retornan como angustias permanentes. Son generadas en espacios sociales que se purifican a partir de la dotación de sentido original, *fundacional*. Se encuentran fuera del tiempo cuantificable, y aquí es donde el sentido otorgado se fusiona con la representación del pasado en sus varias dimensiones: como un tiempo originario, como espacios fundadores, como una historia que forzosamente da un espaldarazo al espacio del presente. La noción que se ha manejado del mito se sitúa en ese nivel: el salto de la naturaleza a la cultura y al mundo de la simbolización, purificando un espacio vital. Es decir, ir construyendo toda una cosmovisión en donde los juegos de la simbolización permiten generar la mediación con la cruda materialidad. En el mito, en una dinámica del juego, se van tejiendo todos los cabos que el exceso de sentido deja sueltos, elaborando los distintos discursos y construcciones emanados de una matriz cultural y en todo caso cognitiva. Son historias que explican, refuerzan y realizan una *versión del mundo*.

En el mundo grecorromano dichas versiones de la realidad se construyeron a partir de dos polos: por un lado, como relatos en los cuáles toda una forma del vivir era expuesta y no existía diferencia entre mundo natural y sobrenatural, dado que eran relatos que por su misma riqueza simbólica expresaban ese mundo rebotante de sentido; por otro lado, se realizan reflexiones sobre dicha realidad mitológica: no solamente sobre la naturaleza del mundo y del entorno, sino también, lo sagrado y su naturaleza se exponen a la reflexión. En los polos se enfrentan el mundo de Homero *versus* el mundo de la Filosofía. Un mundo vive en el mito y el otro se lanza a una búsqueda crítica. Y sin embargo, como afirma Blumenberg, el *logos* trabaja en ambos.

El gran corpus denominado mitología griega reúne dos características centrales: son relatos que representan al pasado y lo construyen bajo una gran riqueza simbólica. Hay que recordar que para Nietzsche, la mitología era una victoria antropológica. El gran estudioso del mundo clásico Walter Otto decía que en los poemas homéricos se encontraba el nacimiento del espíritu.²⁹ Es decir, la superación de un estadio anterior. Pierre Grimal sostiene que en las leyendas se encuentra el origen y la explicación del mundo, dado que “gracias al mito, lo *sagrado* ha dejado de ser terrible; toda una región del alma se ha abierto a la reflexión; gracias a él, la poesía ha podido convertirse en sabiduría”.³⁰ En los mitos se marca una distancia del mundo natural frente al simbólico social y sus instituciones que baña con el sentido generado.

²⁹ Ver Walter Otto, *Los dioses de Grecia*, Madrid, Siruela, 2003. En su *Dionisio*, Madrid, Siruela, 2001, Otto afirma que “el culto no es acción pragmática, sino imponentes creaciones emanadas de hálito de la divinidad manifestada, y los mitos no son fábulas, sino testigos de ese mismo encuentro con lo excelso”, p. 41.

³⁰ Pierre Grimal, *La mitología griega*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 13.

Desde la Antigüedad existía la percepción de que Homero era la piedra angular toda la tradición mitológica en Grecia o al menos que la representaba. En el siglo VIII a. C., nacen los poemas épicos *La Ilíada* y *La Odisea*. La primera tiene la finalidad de relatar las guerras entre griegos y troyanos; la segunda trata de describir el proceso de regreso a la patria de uno de los héroes. Y pese a esos fines tan mundanos, en su contenido se expresa una cosmovisión repleta de sentido en la medida en que no existe una separación entre el mundo de los dioses y el de los hombres: los dioses participan, toman partido, ayudan o perjudican a los distintos bandos en el escenario humano. El politeísmo griego,

(...) es una religión de tipo intramundano. Los dioses están activamente presentes en el mundo, las ceremonias del culto apuntan a integrar a los fieles dentro del orden cósmico y social presidido por las Potencias divinas, y los aspectos múltiples de este orden responden a las diferentes modalidades de lo sagrado.³¹

Como dice Vernant, los dioses forman parte del mundo, ya que hay “divinidad en el mundo, como hay mundanidad en las divinidades”.³² Hay que recordar que la guerra de Troya es producto del famoso certamen de belleza, en donde Paris elige a Afrodita como la diosa más bella, digna de poseer la *manzana de la discordia*; la diosa lo recompensa con Helena y de ahí inician las míticas hostilidades. Aquí el mundo de los dioses y el de los hombres no está separado: el mito está traduciendo el espacio vital. En ese mundo la vida cotidiana adquiere una tonalidad sagrada. Los dioses son potencias³³ que reúnen una pluralidad de efectos y viven en el mundo. Hay que recordar que en la religión griega no hay un libro

³¹ Jean-Pierre Vernant, “El individuo en la ciudad”, en: Paul Veyne, et. al. *Sobre el individuo*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 27.

³² Jean-Pierre Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001, p. 8.

³³ *Idem.*, p. 11.

sagrado y único, ni tampoco una *revelación*: se siguen los *nomoi*, las costumbres ancestrales, que vinculan a una divinidad con su *polis*. La religión política de Grecia, según Vernant, obedecía a dos exigencias centrales: respondía a un particularismo de cada grupo humano, es decir, daba identidad el patronazgo de algún dios a su ciudad; y la segunda era la de “instaurar o de confortar tradiciones legendarias, ciclos de fiestas y un panteón reconocido por toda la Hélade”.³⁴

Los dioses participan de la misma *ecumene*, del mismo hábitat vital impreso por el sello de lo sagrado. Y esa geografía también es descrita: en su viaje de regreso a Ítaca Ulises recorre sus fronteras, sus márgenes, una geografía imaginaria impregnada de un sabroso contenido mítico: sirenas, hechiceras, cíclopes, etc. Un hábitat simbólicamente construido que expresa esa necesidad existencial por nombrar y así domesticar las fronteras y los múltiples recorridos que los imaginarios de la época construyeron sobre el Mediterráneo.

Uno de los elementos clave que permite entender el sentido de dichos poemas es que son *arjé* que cuentan los *aedos*, aquéllos contadores de historias cuyo propósito centrar era seducir al oyente en espacios destinados para el disfrute. Es decir, los marcos de la enunciación eran los *symposion*, las comidas, el ágora, el gimnasio y todos esos lugares que la cultura griega destinaba como los escenarios necesarios para contar los *mitos*.³⁵ Para seducir al *Otro*, al escucha, independientemente de movilizar al imaginario se tenía que realzar el discurso a partir de la retórica, ese arte de persuadir y convencer. Sin duda esto es central en el

³⁴ Jean-Pierre Vernant, *Entre mito y política*, México, FCE, 2002, p 110.

³⁵ Ver el trabajo de Richard Buxton, *El imaginario griego. Los contextos de la mitología*, Madrid, Cambridge University Press, 2000, en donde se desarrollan todos los espacios que se utilizaban para contar las “historias tradicionales” que iban desde la nodriza o “las viejas” hasta el ágora.

contexto de la *polis* y sus transformaciones del siglo XI al VIII.³⁶ La movilización de imágenes modeladas por la retórica alude a las formas del pensar construidas por la oralidad.³⁷ Homero construye su discurso a partir de fórmulas constantemente reutilizadas que se iban adaptando a las necesidades del contexto: se utilizan imágenes de un mundo en común y que por lo tanto piensa en los lugares comunes, espacios de la tradición que se sustentan en la memoria social, en los marcos que la tradición permite.

Un siglo después, Hesiodo muestra una cara un poco distinta de la mitología, un esfuerzo por racionalizarla. En la *Teogonía* el proyecto no solamente es contar un *arjé* que incluya a todos los dioses, sino que es un intento de ordenar por generaciones a las divinidades: del Caos a la primera generación de Titanes; se narra la castración de Urano y la segunda generación de los *crónidas* y se cuenta las acciones de la tercera generación de dioses con la consecuente victoria de los olímpicos. La apuesta es construir una genealogía en donde el relato adquiere linealidad y un orden interno que implica un ejercicio más amplio por esclarecer los oscuros y a veces contradictorios relatos del nacimiento de los dioses. Se empieza a tomar una distancia, que cada vez, se hará más grande: los mitos como mundo vivido se empiezan a racionalizar, es decir, se realiza un proceso de discernimiento y búsqueda de verosimilitud para la aceptación de sus historias.

³⁶ En Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1998, pese a que su argumento principal es el nacimiento de la filosofía aporta elementos de índole política para la comprensión de las formas del pensar en Grecia.

³⁷ Para éste tema la bibliografía es amplia: Walter Ong, *Oralidad y escritura*, México, FCE, 1987, Eric Havelock, *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994 y *La musa aprende a escribir*, Barcelona, Paidós, 1996 y la obra de Jack Goody principalmente *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal, 1985.

El gran intento de disipar las penumbras de los relatos míticos se realiza por parte de la naciente filosofía. La búsqueda de principios últimos en las cosas que desde Tales de Mileto se inicia, tiene una característica central: una distancia hermenéutica que busca desojar los pétalos del mito en función de encontrar, desde los elementos elementales (el agua, el fuego, el aire), hasta el mundo de las *Formas* o el *primer motor*. El mundo completo y relleno de significados múltiples va a empezar a ser diseccionado por el cuchillo de la razón en su naciente búsqueda por la unidad exterior y abstracta del mundo.

Independientemente del camino recorrido por las distintas escuelas filosóficas, lo interesante es “el trabajo sobre el mito” que se empieza a realizar por diversos autores: La *desmitización*³⁸ empieza con Jenófanes de Colofón, quién en los dioses de Homero encuentra pura reprobación y vergüenza. A finales del siglo VI a. c. Hecateo de Mileto escribe cuatro libros sobre *Genealogías* en donde lo que busca es la verosimilitud de las historias. Posteriormente Ferécides y Helénico de Mítilene buscan fijar cronologías a los acontecimientos históricos referidos en el mito. En el siglo V se realizan varias recopilaciones, reuniendo las historias de la *polis* en compilaciones: Herodoto, buscando reafirmar la separación entre historia (lo visto y lo oído) y el mito (lo inverosímil), rastrea los orígenes de las fábulas fuera del mundo helénico, en Egipto. Se escriben las *Fábulas y Astronómicas* de Higino, las *Historias* de Diodoro, las *Metamorfosis* de Antonio liberal. En el siglo III siguen las colecciones como la de Eratóstenes de Cirene y sus *Transformaciones en astros*, en donde situaba a los héroes en el firmamento. Lo que muestran todas estas obras es un interés por

³⁸ Término utilizado por Lluís Duch en *Mito, interpretación y cultura...*

los mitos y una separación que se va consolidando: hay que explicar al mito, darle un sentido que sobrepasa su simple recitación, hay que explicar su *alteridad*.

Jean Seznec opina que los Dioses y en general el mito sobrevivió a todas estas estocadas a partir de tres sistemas de ideas que se construyeron al final del mundo pagano:

o bien, los mitos son la relación, más o menos desfigurada, de hechos históricos cuyos actores fueron simples hombres elevados al rango de inmortales;

o bien, expresan la combinación o lucha de las fuerzas elementales de que se halla constituido el universo: y los dioses son entonces símbolos cósmicos;

o bien, no son más que el revestimiento fabuloso de ideas morales y filosóficas –y los dioses, en este caso son alegorías.³⁹

La primera tradición corresponde a Evémero que sirvió al rey Casandro de Macedonia en el siglo III a. C. Él escribe una especie de novela de viajes llamada *Hiera anagraphé* (Inscripciones sagradas) en donde “afirmaba haber descubierto en la isla de Panchaia una inscripción que revelaba que Zeus había sido un rey mortal que había recibido honores divinos por su contribución a la civilización; había nacido y muerto en Creta”.⁴⁰ El evemerismo se nutre de la idea que “los primeros reyes de la tierra (Uranos, Cronos, Zeus), a causa de sus numerosas acciones benéficas (*energétai*) ya a causa de sus inventos (*heuretái*) a favor de los humanos, fueron divinizados”.⁴¹ Evémero representa la tradición histórica, al interpretar los acontecimientos del mito en un sentido realista, o por lo menos con indicios de verdad, en la medida en que cree que los dioses fueron gobernantes, que al dar tan buenos resultados, la gratitud de su pueblo los depositó en los cielos: los divinizó, adelantándose un poco a la

³⁹ *Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1983, p. 12.

⁴⁰ Arnaldo Momigliano, *De paganos, judíos y cristianos*, México, FCE, 1996, p. 32.

⁴¹ Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura...*, p. 261.

apoteosis romana. La propuesta explicativa es muy interesante y ha tenido una larga duración en la medida que *historiza* las leyendas conocidas o por conocer, ya que existe un sustrato real e histórico que hay que buscarse en, la ahora cuestionada, arbitrariedad del mito.

Las otras tradiciones a las que alude Seznec, la tradición física y la tradición moral, tienen varios exponentes. A la primera la representa el ya aludido Erátostenes, que creía que cada constelación recibía una significación mitológica. Es decir, los astros son representaciones divinas. Pero es en el mundo romano donde mayor influencia adquiere ésta tradición y se entrecruza con otras. En la época de Cesar, tras las grandes conquistas y con la paz instaurada, las clases altas romanas empiezan a reflexionar sobre la religión. Varrón en su *Antiquitates divinae* asignaba a la religión un valor cívico, que reforzaba, con sus rituales y obligaciones, al Estado. Sin embargo, es Marco Tulio Cicerón en su *De natura deorum* quien expondrá los puntos de vista que circulaban corrientemente en el mundo romano en torno al problema del mito y los dioses. El libro es un diálogo entre un estoico, un epicúreo y un académico.⁴² Los estoicos, en el diálogo representados por Balbo, creían en la *Divinidad* del mundo: los dioses existen y mandan señales divinas a través de la naturaleza, en una suerte de panteísmo. La *divina providencia* domina el mundo por las señales físicas. Los epicúreos creían que todas las doctrinas irracionales eran producto de los hombres: ellos trataban de excluir de la explicación del mundo cualquier causa racional. Epicuro creía en nociones primarias llamadas *prólepsis*, una especie de pintura mental de una cosa, que funcionaba como una noción previa que todos los humanos poseían. Los dioses eran una de esas

⁴² Marco Tulio Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid, Sarpe, 1984.

nociones, dado que se les percibía por la mente. En el diálogo las dos posturas eran destruidas por un académico llamado Cotta, que plantea el enigma en otros términos: la imposibilidad de conocer el fenómeno, pero aceptando al mismo tiempo el misterio y vigencia pragmática de la religión cívica:

La religión del pueblo Romano comprende el ritual, los auspicios y una tercera sección adicional que consiste en todos esos avisos proféticos que los intérpretes de la Sibila o los harúspices han derivado de los portentos o prodigios.⁴³

Cicerón parece acercarse a éste eclecticismo lógico que busca en la religión un elemento de cohesión social; pero al final del diálogo, se convence más del argumento estoico y su naturalización del fenómeno religioso, y en todo caso mítico.

En el *siglo de Augusto* el clasicismo se convirtió en la base para el buen vivir, pese a las anteriores voces como la de Catón el antiguo, que en su nostalgia por el republicanismo romano sugería que “la acogida de la cultura griega importaría la ruina del estado Romano”.⁴⁴ En la *Pax Augusta* se edificó el gran templo de la literatura latina con los cimientos de Grecia. De modo que entre “el mundo helenístico y el mundo latino no existe una oposición profunda. Prevalece la idea de una armonía cultural”.⁴⁵ Filósofos griegos y latinos formaban parte ahora de la *humanitas*. La *Eneida* de Virgilio, por ejemplo, muestra la fusión de horizontes: Eneas salido de Troya ardiendo va a fundar Roma. Lucrecio pedía abrazar el helenismo. Ovidio escribe las *Metamorfosis*. Mitos griegos y latinos se funden bajo un esquema interpretativo común que reactualizó el panteón griego al horizonte latino, dado que era una cultura en común. Ese mundo imperial se había

⁴³ *Ibid*, p. 215.

⁴⁴ Charles Norris Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, México, FCE, 1992, p. 39.

⁴⁵ Pierre Grimal, *El Imperio Romano*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 101.

enriquecido: “el joven romano había leído muy tempranamente las grandes obras del helenismo, Homero antes que Virgilio. Las fábulas sobre los héroes y los dioses que descubren en el viejo poeta, en su nodriza y en su pedagogo, uno y otro griegos, son las mismas de las que se han alimentado los jóvenes atenienses, y que sirven para ilustrar las grandes ideas morales de la *paideia*”.⁴⁶

La tradición moral en la interpretación de los dioses se basa en algo muy simple pero que complica enormemente al mito: los mitos tienen una intención oculta y la gran complejidad consiste en interpretarlos adecuadamente. Los estoicos creían que en Homero existía una intención oculta que se había escondido bajo representaciones más o menos burdas. Los neoplatónicos veían en el mito y su discurso un sentido espiritual a descifrar, recuerdo de la unidad perdida. En Homero y Hesiodo ya no se encontraban solamente relatos sobre el origen y el orden del mundo: en el mito había que “buscar ideas bajo viejas imágenes que ya no se comprenden”.⁴⁷ En el mundo romano la tendencia es buscar una máxima moral dentro de los relatos. Es un ejercicio que sólo es posible cuando el mundo que interpreta se ha separado de la literalidad del relato y ya no se entiende o se quiere buscar un elemento ajeno pero que justifique un proyecto social o filosófico, en todo caso es un alejamiento hermenéutico del mito y de la literalidad de su recitación.

Los tres modelos explicativos del mito, el histórico, el físico y el moral son las reflexiones que se realizaron en la Antigüedad cuando el mito poco a poco dejó de traducir el espacio vital, como horizonte vivido: espacio simbólicamente

⁴⁶ *Ibid.*, 155.

⁴⁷ Seznec, *Los dioses de la Antigüedad en...*, p. 78.

construido y ensoñado. Cuando el imaginario se desgarró del sentido práctico que imprime un orden nuevo al mundo, el mito debía explicarse en aras de encontrarle una racionalidad oculta a propósito o artificial. El simple y desnudo relato mítico ya no tenía sentido, más que como ejemplo de la disección que el *logos* realizaba del mundo.

Pese a ésta opinión decadentista y pragmática del mito, en el naciente Imperio Romano va a originarse una nueva religión. Era un mundo que tendía a la tolerancia politeísta de las diversas construcciones de lo sagrado y se expresaba mediante un integrismo tolerado por el Estado. En la cima del orden social, a la *religio* se la interpretaba desde el punto de vista de la conveniencia para la civilidad imperial y regional. A ese mundo arribará desde Oriente una nueva secta que poco a poco irá creciendo. No es de sorprender que a Roma llegaran desde esas latitudes novedades religiosas: primero el helenismo, posteriormente toda una serie de cultos místéricos muy populares en la época y finalmente el cristianismo. Hay que recordar que en el ambiente social del siglo primero, la religión cívica era de fundamental importancia y en la cual el culto al emperador (*numen Augusti*) se empieza a instaurar. El antiguo panteón helénico y ahora romano seguía teniendo vigencia, al igual que una serie de cultos misteriosos, ecos de antiguas religiones matriarcales se empiezan a infiltrar y a consolidarse. Pese a la existencia del orfismo y los misterios de Eleusis, la novedad de las adquisiciones orientales es su interesante trasfondo: el renacimiento anual de la Naturaleza simbolizado por la Diosa y la muerte de su compañero o de su hijo (por ejemplo Cibeles y Atis) para su posterior resucitación y purificación de los seguidores en un marco de éxtasis. Atis

en Frigia, Adonis en Siria, Melacorte en Fenicia, etc., muestran lo extendida que se encontraban dichas cosmovisiones y en todo caso su cercanía a la periferia romana en la cuál el cristianismo nacerá.

La primera comunidad de seguidores de Cristo al parecer tenía claro que se trataba de un Mesías que anunciaba una vida mejor en un contexto de franca decadencia social.⁴⁸ No obstante es Pablo de Tarso, un judío helenizado de influencia estoica, que no conoció a Cristo, quién universalizará y le dará un sentido nuevo a la naciente *ekklesia*.⁴⁹ Ese nuevo sentido es la *helenización*, el mejor camino para entrar en el mundo romano. Se rescata de la *paideia*⁵⁰ las formas de expresión: la epístola y los hechos, como la mejor forma de predicación; así como se recicla también la retórica y la filosofía para construir el discurso coherente: se utilizan argumentos estoicos para llegar a la *conversión* platónica. Sin embargo, parecer ser que al principio la predica no funciono mucho: en el incendio de Roma del año 64 se le acusa de ocasionarlo a la secta “de un tal Cristos”, para “castigarlos el emperador los había hecho quemar vivos en los jardines del Vaticano”.⁵¹ Tres años después es ejecutado Pablo en la propia Roma. En el siglo I el cristianismo es una minoría frente a un poderoso Imperio que le construyó un discurso monstruoso, continuación del utilizado para los judíos, para definirlos y por ende reprimirlos:

Los cristianos tenían que enfrentarse a la acusación de completo canibalismo, ya que en la eucaristía comían carne y bebían la sangre de su Dios. Eran llamados ateos porque no veneraban a los dioses del Estado. Negaban los

⁴⁸ Véase Norman Cohn, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, capítulo I.

⁴⁹ En el clásico libro publicado en la década de los años veinte de Charles Guignebert, *El cristianismo antiguo*, México, FCE, 2005, se vierte dicha interpretación que muestra la influencia del contexto místico en el nacimiento del Cristianismo y la gran transformación de la predica de Pablo.

⁵⁰ Ver Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 1993.

⁵¹ Pierre Grimal, *El Imperio Romano...*, p. 188.

honores divinos al emperador mismo, de modo que su ateísmo era a la vez una subversión política.⁵²

La primera parte de la acusación nos regresa al mundo de lo misterios. El ciclo muerte–resurrección–purificación nos dice que al principio no solamente el cristianismo estaba dispuesto a helenizarse, sino que también a orientalizarse. La pregunta es entonces si el cristianismo ¿es un misterio más dentro del contexto mediterráneo o tiene algo más que lo separe? La respuesta y la gran diferencia desde el horizonte cristiano, en donde se encuentra Hugo Rahner⁵³ consiste en el carácter *histórico* que le dio base: Cristo fue martirizado bajo el imperio de Tiberio, los *otros* misterios son mitos en un discurso cíclico: el cristianismo contiene un mensaje *amítico* fundado por la revelación. Por tanto la similitud se encuentra en la herencia y patrimonio en común que comparte con los cultos de la época. Para Guignebert⁵⁴ al contrario del teólogo, la similitud parece clara: el cristianismo se nutrió de los misterios de la época. Lo que resulta evidente es el carácter *abierto e incluyente* del primer cristianismo primitivo, por su afán helenizante que sin duda le permitió crear y encontrar analogías convincentes para su predicación en un mundo pagano, de modo que “la Iglesia pudo recoger con gesto certero todo lo que de verdadero y bueno contuvo el espíritu griego como si, secretamente, siempre le hubiese

⁵² Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia...*, p. 45.

⁵³ Hugo Rahner, *Mitos griegos en interpretación Cristiana*, Barcelona, Herder, 2003. Un estudio muy interesante sobre la influencia del contexto religioso pagano y su impacto en el cristianismo primitivo. Integrante y ponente del Círculo Eranos, el autor trata de justificar la originalidad del cristianismo pese a las similitudes con los misterios. A veces pareciera un apologista muy parecido a los que él mismo estudia, no hay que olvidar que es un teólogo.

⁵⁴ Charles Guignebert, *El cristianismo antiguo*, México, FCE, 2005. Sostiene una interpretación más adecuada. Ya más recientemente J. Campbell en *Las Mascaras de Dios...*, aludirá a marcos de la imaginación comunes que en la época existieron: arquetipos.

pertenecido”.⁵⁵ Los cristianos espulgaban el pasado como un espacio revelado y dejado exclusivamente para ellos. Se fusionaban en la tradición.

Según Rahner, el siglo I se caracteriza por una atmósfera misteriosa y el siglo II por un panteísmo solar. Los rituales y la cosmovisión irán en esa misma dirección: la Cruz se convierte en un misterio que expresa el destino cristiano en el mundo, desde la creación hasta el Gólgota; la muerte y resurrección de Cristo en semana santa se asemeja al paso de Helios por el mundo: empieza el día de Venus, pasa el día de Saturno por el Hades y regresa el día de Helios cual *Sol Invictus*. La Navidad se impondrá como el nacimiento del nuevo Sol. La heliolatría pagana no fue derrocada por los primeros cristianos, sino que fue reconducida al verdadero *logos*: Cristo.

En el siglo II una intelectualidad convertida, los apologistas, tendrán que dialogar con los paganos cultos en sus mismos términos. Las acusaciones más graves eran las de ateísmo y subversión. El cristianismo sólo incorporaba lo necesario del paganismo para justificar sus prácticas, lo demás era excluido. En un Estado politeísta con un culto público rebotante, no participar de las ceremonias y desconocer al *numen*, no podía ser tolerado. Era una afrenta al Estado que era revestido de significado en las celebraciones públicas. Frente a ello las comunidades cristianas eran lideradas por el obispo (*episcopos*, es decir, vigilantes) y un corpus de leyes propias: *Las Escrituras del Dios verdadero*. En ésta organización estaba el real prelujo de la naciente religión, un desconocimiento del orden social impuesto. La nueva religión también era rebelde ante cualquier aviso de sincretismo *no dirigido*: con el paso del siglo y las luchas de los apologistas, el cristianismo se empezó a cerrar y

⁵⁵ Rahner, *Mitos griegos en...*, p. 113.

por ende se le persiguió mas fuertemente: En Roma en 167, en Lyon en 177, etc. Predicar que el final estaba cerca y que la Ley de su Dios era la buena, era atentar contra una visión político sagrada del Imperio. En el siglo III se emiten varios edictos contra los cristianos en el mismo tono persecutorio.

La sociedad de la época seguía, pese a las diversas predicas, rindiendo culto a los dioses locales, tradicionales. Dioses que seguían sustentando toda una forma de vida. Como lo expresa magníficamente Peter Brown,

Se consideraba de sentido común que hubiera múltiples divinidades y que esas divinidades exigieran un culto (...) Los dioses estaban ahí. Eran los compañeros invisibles y eternos del género humano. El conocimiento de los dioses y de todo aquello que les gustaba y no les gustaba solía ser objeto de la memoria social de cada lugar, mantenida viva gracias a una serie ritos y gestos transmitidos de padres a hijos. La *religio*, el culto apropiado de cada divinidad, comportaba un reforzamiento —e incluso una idealización— de la cohesión social y exigía la transmisión de de las tradiciones dentro del seno de la familia, en las comunidades locales y en la memoria de las ciudades y naciones orgullosas de su pasado, respaldado por siglos y siglos de historia. Los dioses no eran desde luego meras abstracciones vanas. Se trataba de seres vibrátiles, cuyos ordenamientos inferiores compartían el mismo espacio físico que los hombres. Afectaban a todos los aspectos del mundo natural y de los núcleos humanos.⁵⁶

Ese mundo fuertemente estructurado a partir de la sacralización del espacio vital de las comunidades, pagano hasta la medula, conocedor de los mitos fundadores de sus rituales, difícilmente estaba preparado para el gran punto de inflexión que pronto ocurría: primero el nacimiento de la teología y posteriormente la cristianización desde arriba del Imperio.

Dos poderosas fuentes de pensamiento en el siglo III tienen un auge interesante: el neoplatonismo y el estoicismo. Filosofías que tienen en común una búsqueda de la verdad más allá de éste mundo. El neoplatonismo con Plotinio y

⁵⁶ Peter Brown, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 29.

Porfirio trata de encontrar el Uno a partir de sus subsiguientes degradaciones. Hay que recordar al estoicismo y su divina providencia que actúa en la realidad. Un cierto escepticismo se encuentra en el trasfondo de éstas búsquedas intelectuales. Para el común de la gente como se planteó, los dioses y el mito subsisten en la memoria social, para la *inteligencia* del siglo III era necesario continuar con la búsqueda. El último representante estoico fue Marco Aurelio, después de él, “el mundo pagano está, de aquí en adelante, maduro para la devoción”.⁵⁷ El gran polo de atracción para todos éstos imaginarios fue Alejandría, la cuna en donde neoplatonismo, helenismo y gnosticismo arrullarán a la naciente filosofía cristiana. Y no es casual que en éste sitio ocurriera dicha mutación. En el siglo I el judío Filón de Alejandría propone una búsqueda del significado interior de las Escrituras: un misterio las recubre y por tanto hay que apartarlo, interpretando los textos en varios sentidos: “La hermenéutica que aplica en la interpretación de la Sagrada Escritura hebrea consta de tres niveles: 1) cosmológico, 2) antropológico y 3) místico”.⁵⁸ Dos siglos después Clemente y Orígenes son los que van a marcar la pauta siguiendo dicha interpretación. Lo novedoso de sus disertaciones para pensar las Escrituras y en general la religión “era el hecho de que usaran la especulación filosófica para sostener una religión positiva que, en sí, no era resultado de una investigación humana independiente acerca de la verdad, como las filosofías griegas anteriores, sino que tenía como punto de partida una revelación divina, contenida en un libro sagrado, la Biblia”.⁵⁹ Esta forma de pensar obscurecía profundamente los textos, el gran paradigma radica en afirmar que la verdad no soporta estar desnuda, de modo

⁵⁷ Guignebert, *El cristianismo antiguo*, p. 119.

⁵⁸ Duch, *Mito, interpretación y cultura...*, p. 251.

⁵⁹ Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, p. 71.

que el texto se transforma en un misterio recubierto por símbolos, la tarea que se les presentaba a los exegetas era encontrar “los insólitos reinos del espíritu e insospechadas posibilidades de subida hacia la verdad sin imágenes”.⁶⁰ Con esta idea no solamente el texto Bíblico, sino toda la herencia griega de Alejandría podía salvarse, dado que un sentido oculto se vertió sobre los textos. Clemente así lo creía, de modo,

(...) que los paganos también eran incluidos en el plan salvífico de Dios en la medida en que habían participado de la única *sabiduría* que se había desarrollado en el mundo desde la creación sin acepción de personas, culturas o lugares geográficos.⁶¹

La lectura alegórica no era nueva, pero para los cristianos sí, y les permitió justificar el Nuevo Testamento a partir del Viejo Testamento, por los distintos niveles de lectura del texto. Orígenes en su lucha por defender al Antiguo Testamento de sus críticos, enmarcó su lectura “distinguiendo entre un significado literal, uno histórico y uno espiritual de los textos”.⁶² La verdad oculta en el texto, enclavada en las imágenes y símbolos, a la luz de la lectura teológica podía emerger en sus diversas versiones, pero siempre siguiendo la máxima de Pablo: *la letra mata el espíritu vivifica*. La lectura e interpretación se presentaba como un ascenso en los diversos niveles del significado, de lo crudo-material hacia lo puro-inmaterial-verdadero. En Alejandría, la tierra de los misterios, el manejo adecuado de las Fuentes y su interpretación adquirirán un carácter fundacional: permitiendo la emergencia de la filosofía cristiana y la incorporación de las claves que otras

⁶⁰ Rahner, *Mitos griegos en interpretación...*, p. 70. Posteriormente se retomará en extenso el tema de la alegoría.

⁶¹ Duch, *Mito, interpretación y cultura...*, p. 255.

⁶² Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia...*, p. 73.

tradiciones no supieron comprender, pero que ante los cristales de la fe, se revestirán de sus verdaderas tonalidades.

El otro gran punto de inflexión es la cristianización del Imperio. Bajo Dioclesiano a fines del siglo III no quedaba claro por donde el cristianismo se podía afianzar, bajo la restauración, el Estado se vuelve a bañar de sentido en la religión tradicional: “De suerte que a fines del siglo III, ya no es sólo ecuménico, sino es todavía más fuerte, una epifanía, sin cesar renovada por la manifestación a los ojos de los habitantes del mundo de la divinidad de los emperadores: una tierra gobernada por dioses no puede morir”.⁶³ Esa fue la última ideología del poder en el Imperio romano, atentar contra ella, era vulnerar los hilos de la sociedad. De modo que en 303 ocurre la Gran persecución. Según Peter Brown un 10 % del Imperio era cristiano. Aún así en el año de 311 Galerio otorga una primera tolerancia. Sin embargo, es con la victoria de Constantino en Puente Milvio cuando las cosas empiezan realmente a cambiar: el emperador, un cristiano no bautizado (como mucha de la *elite* en la época) atribuye su victoria al dios de los cristianos. En el 313 construirá un mundo favorable para el cristianismo con el Edicto de Milán, que otorga el derecho a profesar la fe, restablece la condición jurídica de la Iglesia, les devuelve tierras y edificios y les otorga libertad de reunión y culto.⁶⁴ El hado para el mundo pagano le había dado la espalda, ya no habrá vuelta atrás. En 325 el emperador convoca el Concilio de Nicea que produce el primer *credo* cristiano, es decir, la ortodoxia. Pese al intento de Juliano *el apostata* por restaurar la *Romanitas*, y

⁶³ Joël Schmidt, “La ideología romana. La ciudad ecuménica”, en Châtelet, François, *Historia de las ideologías vol. I*, México, Premia Editora, 1981, p. 171.

⁶⁴ Véase Charles Norris Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, pp. 180-181. Este autor desarrolla en las siguientes 300 páginas de su libro cómo el paganismo poco a poco fue retrocediendo frente a la Cruz.

sus críticas al “labrador ilustrado”, “dios ensangrentado y expirante”, el Imperio se cristianizaba. A finales del siglo IV, con Teodosio, un católico por convicción, se desarrolla la idea que la nueva fe es un principio de *integración social*. En esa época “empezó a circular entre los cristianos el termino *paganus*, <<pagano>>, para subrayar el carácter marginal del politeísmo. Originalmente la palabra *paganus* significaba <<personaje de segunda clase>> (...)”,⁶⁵ después fue el adjetivo de la exclusión de la nueva religión imperante. El término se nutrió de una vieja carga discursiva que desde los griegos se utilizaba para nominar al *otro*, mutó en alteridad por oposición al buen vivir. Con Teodosio se “transformó el choque entre civilización y barbarie en un conflicto entre religiones”.⁶⁶ Cristianos *versus* paganos y empieza una nueva cacería: desde el edicto de 380 a los heréticos se les destinaba un castigo, posteriormente se prohíbe participar en ritos, en la adivinación, se nacionalizan los templos, y en el año de 392 se decreta el *fin del mundo pagano* con un edicto que prohibirá todo el contexto simbólico ritual de la religión romana: sacrificios, adorar el *genius*, consultar las entrañas de animales, adoración de imágenes edifique altares, etc., sancionando todo ello con la confiscación de la propiedad y una multa de “hasta veinte libras de oro”.⁶⁷ El antiguo mundo romano ahora se encontraba en extinción.

En esa época de gran transformación Alarico saquea la ciudad eterna en el año de 410. La aristocracia excluida, culta y de linaje, se lanza contra la *Tempora Cristiana*: los antiguos dioses habían protegido a la ciudad, cuando se les da la espalda, ésta cae. En ese momento irrumpe Agustín de Hipona y *La ciudad de Dios*. Para él la

⁶⁵ Brown, *El primer milenio de la cristiandad...*, p. 41.

⁶⁶ Charles Norris Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica...*, p. 331.

⁶⁷ Ver el edicto en *Ibid.*, p. 325.

Historia es la *voluntad de Dios*, y si la ciudad terrena cayó fue por su relación con los demonios: los antiguos dioses no son dioses, son espíritus malignos. Se consolida la *demonización* por parte del cristianismo de cualquier deidad ajena. Retoma uno de los diversos géneros de teología que Varrón utiliza para hablar de las *antigüedades romanas*: el “fabuloso, que es lo mismo que *mithicon*, pues *mithos*, en griego, quiere decir fábula”.⁶⁸ Los poetas, autores clásicos y escénicos, en sus *fábulas* “mienten mucho y apenas tienen indicio de cosa que sea verosímil”.⁶⁹ ¡Un escándalo para la naturaleza de los dioses! El mundo del mito es la imaginación mentirosa, un artificio maligno para que se vierta y vomite “la ponzoña de sus lenguas”. En los mitos se cuentan obscenidades que nunca se cometieron. San Agustín utiliza su conocimiento del panteón grecorromano y de sus fábulas para atacar: Júpiter es el cielo, Juno el aire, Neptuno el mar, Plutón la tierra, Saturno el tiempo, ¡gran engaño!, los poetas “buscan estratagemas para sostener sus fábulas, y no las hallan”,⁷⁰ dado que los dones y beneficios divinos, no provienen de los dioses en plural, sino de la *Gracia de Dios*. Según Cochrane,⁷¹ San Agustín atribuye el fracaso del clasicismo en no entender el verdadero manantial del poder. San Ambrosio, también lo entendía igual, no son dioses, sino *dones*. El obispo de Hipona va más allá, dedica un capítulo de *La Ciudad de Dios* para atacar con un viejo argumento: “Que toda la religión de los paganos se empleó y resumió en adorar hombres muertos”. No tenía que citar a Evemero, sino su filtro por Varrón. Para el romano primero fueron las cosas de los hombres y después las divinas, primero hubo

⁶⁸ San Agustín, *La ciudad de Dios*, México, Porrúa, 2004, p. 159.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 70.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 101.

⁷¹ *Op. cit.*, Ver toda la última parte de su análisis sobre el fin del paganismo, p. 480 y siguientes.

ciudades y después religión, es decir, la *religio* es un *producto* hecho para la civilidad. Desde ese argumento escéptico y cívico, a través de la interpretación evemerista, el obispo descalifica a toda la religión romana. La verdadera religión viene de la ciudad celeste, no de la terrenal, por tanto, esa es la auténtica, no creada, sino revelada. En las ciudades terrenales, por lo tanto, los dioses eran de la misma condición:

(...) en todas las historias o memorias de los paganos, o no se hallan, o apenas se encuentran dioses que no hayan sido hombres, y que, con todo, después de muertos, procurasen honrar a todos y reverenciarlos como si fuesen dioses.⁷²

Como se ha visto, el cristianismo basó su existencia en el sustrato histórico de su *logos* verdadero, puesto que la revelación se podía fechar. El cuestionamiento a las demás tradiciones, que en San Agustín es más evidente y menos teologizado dado que su discurso está enmarcado por la victoria de la fe, va a ser fundacional. Lo sagrado no existe *en-el-mundo*, se encuentra sólo marcado por el sendero que va a la ciudad de Dios. Todo lo demás es mito, fábula infame.

El mundo profano tenía que extinguirse. Sus explicaciones y sus prácticas pasaban a la clandestinidad, a la *superstición*. Al convertir en demonios a los dioses de las memorias locales o plantear que, tal vez, algunos pudieron ser humanos, se desencanta la realidad cotidiana: el *respiradero* construido en la antigüedad para simbolizar el mundo llegaba a su final, el mito dejó de traducir la angustia existencial. No obstante nacerá otra. Dios no se encuentra en el mundo: hay que buscarlo; el nuevo parche, el respiradero se alimentará de la esperanza en interpretar los signos que dejó en la *prosa del mundo*.

⁷² San Agustín, *La Ciudad de...*, p. 225.

El mito como experiencia alegórica:

La Edad Media y el Renacimiento

Una ruptura, un cisma da origen a la interpretación alegórica de los mitos: el mundo aludido en los relatos se vuelve ajeno. La sociedad receptora del discurso empieza a ejercitar las marcas de alteridad que la alejan de los contenidos. Una barrera se establece y opera como la cima desde donde se observa: nace la interpretación del relato. El lugar de producción del discurso cambia y de ese modo, el *estar ahí*, que se lanza al comprender posibilita una nueva lectura del mito. La comprensión, que siempre se encuentra en el mundo, va a establecer el *a priori* socio-histórico de la interpretación. Cuando es necesario interpretar lo que ya no se entiende, lo que ahora resulta *raro* para las nuevas condiciones sociales, en ese momento se convierte en extraño el discurso que la tradición *antes* no necesitaba explicitar. Ese objeto exótico, el mito, debe ser interpretado, es decir, interrogado con miras hacia un fin ajeno a su naturaleza originaria: la simple nominación de la naturaleza vacía, la dotación de sentido. La interpretación del mito lo sitúa en un nuevo escenario: entenderlo como parte de la representación del lenguaje, del discurso. De modo

que es parte de la retórica y de sus procesos de construcción del pensar y del hablar. Ahí el mito es un discurso atractivo más por lo que esconde que por lo que muestra. La verosimilitud escapa para su comprensión, puesto que ya estamos lejos de su recepción original, lo importante es ver que oculta. Los hechos contenidos, las historias, *en verdad* quieren decir *otras cosas*, que el mismo autor pareciera que escondió. Al mito hay que entenderlo dentro del gran mundo de las metáforas y particularmente del de la alegoría. En el mundo romano Quintiliano enseña que la alegoría,

(...) que traducimos por *inversio*, por medio de las palabras puede mostrar algo completamente diferente del sentido habitual o incluso, algo completamente opuesto. La primera se origina a través de continuos traslados (metáforas); la segunda forma es la ironía.⁷³

Los universos míticos contienen claves que deben llevar, a quién las sepa leer, a una verdad oculta. Se abre el espacio para una primaria hermenéutica de las tradiciones que oculta su lugar en aras de lo que se busca y en todo caso permite leer. Se ha señalado cómo en la Antigüedad éste movimiento de alejamiento tendió hacia la filosofía y hacia distintas formas de explicar el mito en función de algo oculto, que en sí mismo contenía una cierta pragmática o didáctica: la visión moral o astrológica de los mitos. La interpretación evemerista también racionalizaba los mitos en aras de encontrar una verosimilitud histórica. La novedad del método alegórico es la búsqueda *per se* de otro sentido y su forma de llegar a él, cambiando el significado de lo que se va a interpretar. Incluso se podría decir que todas las exégesis del mito contienen un trasfondo alegórico, que permite interpretarlas, es decir, nacen de una separación y de un querer decir distinto. Sin embargo, en la

⁷³ Citado por Lluís Duch, *Mito interpretación y cultura...*, p 248.

Antigüedad el mito seguía operando en la sociedad, a veces marginalmente como un discurso avalado por la tradición, otras veces validando las prácticas cívico-religiosas; el mito vivía en un mundo repleto de múltiples significados.

El Cristianismo abrió un nuevo espacio para el mito: primeramente su actitud frente a él fue incluyente en la medida en que se nutrió de varios de los misterios del mundo antiguo, incorporó elementos de las deidades locales y creció dentro de un Imperio pagano. Sin embargo, una vez en el poder, la nueva religión adquirió un tono cerrado y excluyente. La religión clásica con la que compitió, pasó a un segundo termino, sino es que la persiguió. Las tradiciones no latinas a las cuales poco a poco tuvo acceso, fueron perseguidas o en su defecto las convirtió en *superstición*. La cristianización de las creencias tendió hacia la homogeneización, cuya piedra angular fue puesta por la Iglesia en los concilios: se imponía la ortodoxia del imaginario monoteísta frente a la sociedad en transformación o en franca destrucción. En ese sentido como lo expresa Le Goff,

El nuevo Dios llegó en medio de una gran actividad de demolición, demolición que afectó también a los objetos naturales a los que se rendía un culto casi divino, especialmente los árboles sagrados. Los grandes santos de comienzos de la Edad Media son destructores de templos y de árboles sagrados.⁷⁴

La apuesta era convertir, y convertir es destruir. Un escenario poblado por *ruinas* impera en el teatro del mundo. La Antigüedad se desmoronaba y su recuerdo y recreación estaba en función de encontrar un nuevo sitio dentro de la cosmovisión monoteísta. La clave de ésta última era la idea de la *Caída* humana a partir del pecado original: el hombre culpable, atrapado en el mundo material en busca de

⁷⁴ Jacques Le Goff, *El Dios de la Edad Media*, Madrid, Trotta, 2005, p. 18

redención, espera los signos que lo llevarían hacia su reencuentro con el Creador. Las ruinas de los mitos anteriores están plagadas de elementos mundanos, que dentro de un contexto cristiano en donde la Naturaleza es vista como el horizonte culpable del Hombre, simbolizan el mal en el mundo. El mito y su contenido, los antiguos dioses, resplandecieron bajo una nueva luz opaca: forman parte de la *naturaleza caída*. El Cristianismo en expansión desarrolló una visión bipolar de la realidad: cuerpo y alma, materia y forma, bien y mal. El peso de lo espiritual frente a lo material se consolidó como la metáfora de la ascensión del alma, desprendiéndose de sus ataduras carnales. Esta idea se expresó construyendo una visión ética excluyente que eliminaba la posibilidad de integración de los opuestos. En ese sentido la Naturaleza encarnaba un estrato inferior *per se*, era el *a priori* del pecado. Las ruinas del Olimpo pertenecían a un espacio mundano, repleto de tramas y relatos oscuros, que contrastaban con la luz de la Revelación. W. Benjamín plantea que si la Iglesia “hubiera podido sin más ahuyentar a los dioses de la memoria de sus fieles, la alegoresis jamás se habría producido”.⁷⁵ Esta incapacidad, tal vez, lo que en realidad expresaba era el intento por trazar un espacio, un horizonte donde se fusionara la maldad en el mundo bajo la *ponzoñosa* y lasciva carnalidad de los dioses anteriores. Naturalizar y por lo tanto culpabilizar la cultura grecolatina. El placer que antes provocaba la evocación de un mundo perdido, el de los dioses, se sustituyó por culpa. Culpa en el saber-conocer que conlleva al pecado. En ese sentido al reactualizar a los dioses, la única posibilidad de no condenarse era mirarlos bajo la protección de la barrera alegórica: buscar en ellos, en su carnalidad,

⁷⁵ Walter Benjamín, *El origen del drama barroco alemán*, Barcelona, Taurus, p. 219. El texto de Benjamín plantea una relación esclarecedora entre ruinas y alegorías dentro del contexto de la culpa tanto en la edad Media como posteriormente en el Barroco.

un mensaje edificante. Así la “culpa no sólo acompaña al sujeto de la observación alegórica, quien traiciona al mundo por amor al saber, sino también al objeto de su contemplación”.⁷⁶ Una doble traición, hurgar en el paganismo y modificar el significado de lo encontrado. Para el antiguo politeísmo su único pasaporte por la Edad Media era significar lo que nunca fue, es decir, no-ser mundo, ser apariencia, ser metáfora, ser forma: alegoría.

La Iglesia, la única institución sobreviviente de la Antigüedad, era el espacio social desde el cual el discurso debía ser evaluado, y en todo caso hecho práctica o predica. A partir de la caída de Roma y de ese gran imaginario imperial que logró forjar, ocurre un fenómeno de fragmentación del poder: el discurso de la civilidad ya no se encontraba en la política, la cuál estaba confiscada por pueblos bárbaros; la herencia del Imperio, el *traslatio* se muda a la Roma cristianizada o a los feudos con sus monasterios, aquellos centros de la erudición medieval. Frente a ese fenómeno, característico de la Edad Media hasta Carlo Magno, la Iglesia apuesta a dos cosas: hacia la estructuración de las creencias de las sociedades, cuyo único lazo era el espiritual y hacia la incorporación de lo sagrado-popular. En ese sentido las armas que se usaron en la Antigüedad contra el mito, la Iglesia las afiló de nuevo, y en una extraña maniobra, en su mismo seno se irán construyendo todos los puentes hacia un mundo culpable y por ende atractivo: el horizonte clásico y su visión del mundo. La misión era clara, rescatar a partir de una interpretación alegórica lo poco o mucho que había sido revelado para los pueblos anteriores a Cristo, y purificarlo con una lectura edificante: cristianizar lo que tuviera visos de Revelación y en todo caso reinterpretar las tradiciones. La diferencia con respecto a los primeros padres

⁷⁶ *Ibid.*, 221.

de la Iglesia era que las condiciones sociales y la distribución del poder habían cambiado. Ahora el Cristianismo era la ideología dominante, la gran mediación existencial estaba en los pulpitos, la alegoría era una herramienta de rescate y de traición.

El alegorista busca en el mito y su mundo signos y símbolos que le permitan tener acceso a una realidad espiritual. El concepto de realidad medieval se basa en un amplio simbolismo con varias fuentes: El gran libro, la Biblia y sus parábolas, la tradición antigua purificada, las *autoritates*, y por último el peso de las tradiciones locales. En el pensamiento medieval,

<<Cada objeto material era considerado como la figuración de alguna cosa que se correspondía en un plano más elevado y, por lo tanto, se convertía en el símbolo de ésta>>. El simbolismo era universal. Pensar consistía en un perpetuo descubrimiento de las significaciones ocultas, en una constante <<hierofanía>>. Pues el mundo oculto era un mundo sagrado, y en el pensamiento simbólico no era sino la forma elaborada, filtrada, el nivel de los doctos, del pensamiento mágico en el cual se bañaba la mentalidad común.⁷⁷

En la teoría del signo medieval, nada es arbitrario. Palabras y cosas están unidas bajo misteriosas asociaciones ocultas que generan la impresión de que todo ya ha sido establecido desde el principio, todo se parece, todo es *semejante*. Dios ha formulado esa Verdad, pero es de difícil acceso: llegar a lo celestial por lo material es el gran ideal del conocimiento en el medioevo. La realidad es más que lo que los sentidos construyen, necesita de una ayuda para acceder a su verdadera faz. De modo que el “sistema de interpretación simbólica y de asimilaciones alegóricas era un medio de clasificación general de las cosas y acontecimientos más diversos y de

⁷⁷ Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente Medieval*, Barcelona, Edi. Juventud, 1969, p. 441.

vinculación de los mismos a la eternidad”.⁷⁸ El mundo presenta un velo, una poderosa mediación que impide tener acceso inmediato a la Verdad. El alegorista tiene que penetrar una densa capa para realizar su lectura, una multitud de posibles significados a elegir se interpone entre él y lo que quiere descubrir. La riqueza es parte del sentido: en el medioevo se continuó la tradición inaugurada en Alejandría de marcar diferencias entre el sentido literal y el espiritual, siendo lo más importante la búsqueda hacia la pureza inmaterial. Desde Beda el venerable se consolidó la tradición de los cuatro niveles interpretativos:

En primer lugar había que entenderlo todo desde un punto de vista fáctico (era la interpretación histórica). En segundo lugar, ese mismo hecho había de ser contemplado como expresión analógica de otro acontecimiento. Así, los acontecimientos descritos en el Antiguo Testamento, tenían también, además de su sentido inmediato, otro sentido, velado, alegórico, que designaba los acontecimientos de que habla el Nuevo Testamento (la interpretación alegórica). (...) En tercer lugar, el texto recibía una interpretación moralizadora: el acontecimiento dado se veía como un ejemplo moral de conducta (era la interpretación tropológica). En cuarto lugar, se revelaba en el acontecimiento una verdad religiosa sagrada (era la interpretación <<anagógica>>, es decir sublime).⁷⁹

Un poderoso esquema traductor que se extendía desde la lectura de textos hasta la interpretación de acontecimientos de la realidad.⁸⁰ De modo que en la Edad Media se puede hablar de una *experiencia textual*, contraria a nuestro concepto ilustrado y positivista. En la Antigüedad la certidumbre estaba en el ojo y en el oído como los sentidos confirmadores que construían la verosimilitud; en el medioevo, sin la Biblia y los autores, no camina el conocimiento, el éxito consiste en relacionar lo escrito por el *Autor* con los ejemplos del mundo. El peso de lo escrito en una

⁷⁸ Arón Guriévich, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1990, p. 83.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 105.

⁸⁰ En mi tesis de licenciatura desarrollo cual es la relación entre lectura y sentidos del texto en la Edad Media. Ver Miguel Segundo, *Infieros imaginarios...*, principalmente todo el capítulo III.

religión revelada por un libro sagrado no debe perderse de vista: le dota poder en sí mismo. Los regímenes de verdad son producto de una concordia entre los diversos textos, lo leído en varias fuentes y su confrontación. Si no existe en el Texto tampoco existe en la prosa del mundo, o en su defecto hay que hacerlos coincidir. La riqueza simbólica en el transito hacia el encuentro con la *verdad* se basaba en la capacidad de poder relacionar varias versiones escritas e hilarlas bajo un horizonte espiritual que le de sentido a la interpretación. El juego con el Texto o textos permite generar un saber válido para la Iglesia, en la medida en que buscaba establecer nexos entre las tradiciones rectoras de la cuál se sentía heredera: la alegoría puede asegurar la concordia entre la Biblia, el paganismo y las tradiciones, al final en algún nivel del sentido, todo los textos dicen lo mismo: *la verdad de Dios*. Si en la construcción del conocimiento tiene un peso apabullante el Texto, el alegorista debe transitar, los diversos sentidos y las fuentes que lo enfrentarán con el mito. Del gran océano de la literatura griega y latina, pocas gotas se infiltraron en la erudición medieval: Aristóteles comentado por los árabes, Virgilio, Ovidio, los padres de la Iglesia. El gran elemento que permite sobrevivir a la tradición mitológica son las *Sumas* del saber. Una serie de textos que personificaban la ilustración medieval y que eran los intermediarios entre el imaginario de la Antigüedad y el presente. En esas enciclopedias uno podía encontrar todo el saber del mundo entrelazado con el espiritual. Una de las más importantes en el siglo VII fue las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla. En los libros se podía encontrar un poco de todo, desde aspectos de la Creación hasta el Juicio Final, pasando por el comentario a distintos textos u *autoritates*.

Se puede plantear que el gran acceso al mito en la Edad Media es la alegoría, debido a que era necesario re-significar en la historia de la salvación a los errores y cabos sueltos de la Antigüedad. Dentro de un monoteísmo excluyente la única forma de enunciar otros dioses era queriendo decir otras cosas. El decir de otro modo se orientó, en los contenidos del mito, hacia las tres interpretaciones ya aludidas por Seznec: la crónica del mundo, la física y la moral.⁸¹ Los dioses, los principales actores del mito sobrevivieron transfigurados, convertidos por las alegorías en algo muy distinto de lo que fueron, es decir, sólo forma que manipuló el cristianismo en sus contenidos.

Desde San Agustín el cristianismo utilizará la interpretación evemerista para acceder al panteón grecolatino. El gran éxito que significó la historización de las creencias radica en *desmantelar* las divinidades, desacralizarlas en aras de insertarlas en el horizonte de la culpabilidad: los dioses al ser hombres muertos son carne que se arrastró por el mundo, no representan nada, más que la ignorancia de sus pueblos. Antes de la Revelación y la Verdad, lo único que se simbolizan son las pasiones humanas: placer, ira, lascivia, etc. Los dioses encarnan los pecados del mundo y son un elemento de pedagogía para los pueblos: muestran lo que fue antes de la revelación de Dios. Isidoro de Sevilla los coloca en la tercera Edad siguiendo al obispo de Hipona. En el siglo XII Pedro el tragón en su *Historia Scholastica* planteaba que los personajes de la fábula tenían un estricto pie de igualdad con los de la historia sagrada. Dentro de la interpretación evemerista de los dioses se da una tendencia hacia la empatía, incorporarlos en la memoria humana vía los feudos:

⁸¹ El pionero y no superado trabajo de Jean Seznec, *Los dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento...*, es central dado que le sigue el paso al Olimpo por más de mil quinientos años de historia.

ciertos dioses eran los antepasados y sustentaban toda la tradición de un grupo étnico o político. Eran los patrones del pueblo, y en todo caso los mitos de origen. La historia medieval presenta una tendencia hacia el etnocentrismo que enmarca al feudo que la patrocina dentro del cuadro de la salvación y en algunos casos con la mediación de un numen pagano.⁸²

En la interpretación que entiende a los dioses como astros se encuentra un problema teológico interesante: creer en la astrología es creer en su influencia dentro del mundo, ésta idea cara para la cultura de la Antigüedad, no necesariamente concordaba con el cristianismo y su libre albedrío. Sin embargo, la supervivencia de dicha tradición tiene que ver con la apertura del primer cristianismo que después se solidificó legalizando los elementos astrológicos adquiridos: el culto solar, el lunar, la Pascua, etc. De modo que en la Edad Media se toleró la práctica astrológica y la relación macrocosmos-microcosmos que se expresaba bajo la teoría de la armonía universal. Así varios compendios, traducciones árabes principalmente a partir del siglo XII, lograron extender el peso de los dioses y su influencia en el mundo al identificarlos con las constelaciones. Uno de los tratados de ésta tradición fue el famoso *Picatrix* o *Ghâya*.

La tradición moralizadora de los dioses en el medioevo sin duda fue muy importante en la medida que buscaba un sentido piadoso en las deidades. La búsqueda de verdades edificantes en los dioses mundanos aspiraba hacia la incorporación en la *Unidad*. En el siglo VI Gregorio Magno escribe su *Moralia*, Fulgencio su *Mythologiae*, ambas con miras en buscar explicaciones edificantes. En el

⁸² Véase el libro de Jon Juaristi, *El bosque originario*, Madrid, Taurus, 2000. Donde se exponen las supuestas raíces mitológicas de Europa.

siglo XI la *Philosophia moralis* de Hildebert de Lavardin entiende a los dioses como prefiguraciones del Evangelio. Dante trata a los dioses con dignidad, con reverencia:

No sólo acepta la realidad de estos seres sobrenaturales; sugiere que han desempeñado, entre la Caída y la Redención, un papel premonitorio, consistente en aclarar a veces las lecciones del Antiguo Testamento.⁸³

El desarrollo de los sentidos medievales como forma de explicación piadosa, fusionan todas las demás tradiciones para justificar la Revelación. El franciscano John Ridewall a mediados del siglo XIV utiliza su amplia erudición para demostrar que los dioses son virtudes. El cristianismo es el horizonte que permite interpretar y por lo tanto fusionar las creencias anteriores a la visión teológica de la Salvación: todo justifica a la verdadera religión o al menos la *prefigura*. Incluso ciertos dioses son parecidos a santos: Hércules=San Miguel, etc. Michel Scot plantea que Júpiter es un clérigo, Saturno un guerrero, Mercurio un Obispo. Al final del periodo Bocaccio escribe su influyente *Genealogía de los dioses*, buscando detrás de las figuras divinas ropajes edificantes.

En el otoño medieval las lecturas sobre el mito persisten. El peso de la alegoría es muy fuerte, por el tono oscuro que recorre las conciencias: las ruinas del mundo se multiplican por el peso de la lucha de partidos, las pestes, el gran cisma, las danzas macabras, etc. Según Huizinga, en el periodo ocurre un florecimiento de dicho sistema interpretativo, ya que “las cosas más ricas en sentido tornáronse

⁸³ Jean Seznec, *Los dioses de la antigüedad en la Edad Media...*, p. 83.

vacías de todo sentido”.⁸⁴ Hay que rescatarlas, *ponderarlas* bajo alegorías, salvarlas de la decadencia. Construir una experiencia alegórica de la obscura realidad. El transcurrir del tiempo hace cáducas las cosas, las *entristece*.

Pese al horizonte melancólico que se apodera de los alegoristas, otro movimiento intelectual paralelo se desarrolla: el Renacimiento. La antigua periodización de Burckhardt que veía a la época como una ruptura radical con la edad oscura, parece ya no sostenerse. Esa visión es un mito⁸⁵ de oropel, mito de origen del individuo, del resurgir del Hombre adormilado, de la política, de las artes, de la Modernidad. El Renacimiento no necesariamente fue una ruptura, al contrario, un sin fin de continuidades de *longe durée*, persistieron en la sociedad. No obstante, en las clases altas europeas sí ocurre un movimiento, de reencuentro, de autoafirmación: un regreso a un tiempo que ya se siente distante, una fusión de horizontes entre los humanistas y su imagen de la Antigüedad. La *élite* humanista tiene muy en claro cuál era su misión, “reconciliar la cultura cristiana tradicional con los redescubiertos clásicos”.⁸⁶ El proyecto fue de rescate de la *experiencia textual* cuyo monopolio lo tenía la Iglesia y su brazo interpretativo: la Suma, el Comentario, el Florilegio. Un denso intermediario se establecía, no había Fuentes, existían interpretaciones, doctos comentarios, validados por la autoridad de lo escrito. La gran novedad de los humanistas es el regreso al texto original:

Al examinar las fuentes antiguas desarrollaron las técnicas de la crítica histórica y textual; estudiaron y rescataron la ortografía, gramática, estilo y prosodia del

⁸⁴ Ver Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1978, p. 302. Sin duda existe una relación entre percepción melancólica y desarrollo de alegorías, tal como la planteaba Benjamín.

⁸⁵ Véase Peter Burke, *El Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1999.

⁸⁶ *Idem.*, p. 41.

latín clásico; extendieron el conocimiento de la historia y mitología antiguas; y desarrollaron disciplinas auxiliares tales como la arqueología y epigrafía.⁸⁷

El panteón humanista de Petrarca, Ficino, Pico de la Mirandola, Valla, tenía en común el desprecio del tosco intermediario (la erudición medieval) y aspiraban a la *imitación* de los modelos clásicos como parte de los *studia humanitatis*: neoplatonismo *versus* tomismo. Sin embargo, no podían abstraerse totalmente de las continuidades en el pensamiento: no eran paganos en búsqueda de Troya, eran cristianos tratando de entender mejor su tradición, revigorizada por los nuevos textos a su alcance. Lorenzo Valla por ejemplo, “utiliza a los dioses paganos como alegorías para los diferentes poderes o atributos del Dios cristiano”.⁸⁸ Ficino ilustra sus ideas utilizando mitos como alegorías. Pico de la Mirandola buscaba la teología implícita en los mitos. Los humanistas querían encontrar la Verdad común detrás del universo mítico reencontrado. En ese sentido no hay “una diferencia esencial entre la alegoría de la Edad Media y la Mitología del Renacimiento. Las figuras mitológicas acompañan a la libre alegoría ya durante un buen trozo de la Edad Media”.⁸⁹ El alegorista, ahora, tenía más elementos para enunciar la *filosofía oculta* de la realidad: el neoplatonismo, las tradiciones místicas como la de Hermes o Zoroastro, la Cábala, es decir un horizonte ruidoso para el cristianismo tradicional. Para el alegorista humanista al igual que el medieval,

Los pueblos antiguos, incluidos los bárbaros, han participado todos, desde los orígenes, en la revelación cristiana: pero, o bien ésta se ha alterado entre ellos, o bien los sabios de cada nación la han oscurecido voluntariamente, para ponerla al abrigo de las profanaciones del vulgo.⁹⁰

⁸⁷ Paul Oskar Kristeller, *Ocho filósofos de Renacimiento italiano*, México, FCE, 2005, p. 36.

⁸⁸ *Idem.*, p. 43.

⁸⁹ Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media...*, p. 301.

⁹⁰ Seznec, *Op. cit.*, P. 88.

Revelar la filosofía oculta, la concordia entre los distintos niveles de semejanza en la prosa del mundo.

Según Ágnes Heller el Renacimiento trató de hacer la separación entre mito e historia, “su ‘verdad’ o ‘falsedad’ se media ahora *según su contenido moral y no su contenido histórico*”.⁹¹ La interpretación de los dioses y el mito en general continuó su rumbo hacia su velada enunciación. En el siglo XVI el clima de “tolerancia religiosa” permitía buscar alegorías en los mitos clásicos, fantasmas *pneumáticos* dentro del cuerpo y semejanzas entre el macrocosmos y el microcosmos por el peso de la astrología. No iba a durar mucho el contexto de apertura, se empezaba a fraguar la fractura religiosa en Europa: el verdadero punto de inflexión en la historia europea fue la Reforma. La herejía no era el peligro, sino el *Cisma*. La unidad en el pensamiento que desde Constantino se implantó llegaba a su fin. Como lo plantea Michel de Certeau, se vive en el mundo el imaginario de la *fractura*,

(...) la que a partir del siglo XV separa cada vez más a los letrados urbanos de las masas rurales y, por consiguiente, a las prácticas intelectuales o teológicas de las prácticas populares; la que en el, en el siglo XVI, divide a la catolicidad de acuerdo con la barrera milenaria entre Norte y Sur, y crea las mil variantes de oposición entre las iglesias reformadas y la reforma tridentina; finalmente, la que divide la unidad del universo en “antiguo” y “nuevo” mundos y hace actuar unas veces al privilegio espacial del “salvaje”.⁹²

Se creó una lucha de partidos en el nuevo espacio político alentado por la fractura, en aras de recrear la unidad perdida. El Cisma se centró en plantear discursos diferentes por iglesias distintas. Se necesitó la purga al interior de los polos en oposición. Para la Reforma y la Contrarreforma el poder del imaginario

⁹¹ Ágnes Heller, *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Península, 1994, p. 62.

⁹² Michel de Certeau, *La fabula mística*, México, UIA, 1993, p. 30.

renacentista parecía peligroso. El resultado fue una reacción “contra la magia renacentista y el obsesivo miedo a la acción de fuerzas espirituales peligrosas que se apoderó de Europa y una de cuyas manifestaciones fue el pánico a las brujas y la consiguiente cacería”.⁹³ En un clima de intolerancia, la Reforma, como plantea Culianu,⁹⁴ fue un movimiento conservador para regresar al orden cristiano. Ambos movimientos de reforma plantearon la *censura del imaginario* que abrió el Renacimiento. En ese sentido lo que caracteriza a la reforma protestante es que “a fuerza de no aceptar ninguna referencia cultural a excepción de la Biblia, renovó una situación de la historia del cristianismo primitivo correspondiente todavía a una fase naciente: la de una secta judía que entabla, con extrema reserva el diálogo con los gentiles”.⁹⁵ La Reforma excluyó a la mitología para encontrar la pureza del mensaje cristiano en el estudio intensivo del Texto, fuente primaria de la Revelación. La Contrarreforma va aceptar la mediación de la autoridad y de la tradición para justificar sus prácticas; la magia y la astrología llevaban a la Inquisición, sin embargo, con respecto a la mitología,

(...) la tendencia hacia la moralización e interpretación cristiana de los mitos se radicaliza. La Contrarreforma aprovecha la materia profana como instrumento ejemplar para sus fines religiosos, ante la imposibilidad de erradicarlos, dada la sólida base con la que la transmisión había consolidado su asentamiento en la cultura occidental, fomentando, con esto, por otra parte, una dirección interpretativa que, desde los clásicos, había alcanzado su apogeo en la Edad Media: la literatura del *exemplum*.⁹⁶

La Contrarreforma toleró al mito sólo enmarcado por la alegoría *ponderado misteriosamente* a los dioses salvándolos de ser expresión demoníaca. El concilio de

⁹³ Frances Yates, *La filosofía oculta en la época isabelina*, México, FCE, 2001, p. 186.

⁹⁴ Ioan Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Siruela, 1999.


⁹⁵ *Ibid.*, p. 252.

⁹⁶ Rosa Romojaro, *Funciones del mito clásico en el Siglo de Oro*, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 112.


Trento y su Índice no afectarían a los Clásicos, lo que importaba era censurar al otro, al reformado. Incluso los jesuitas utilizaron la mitología. La alegoría salvó parte de la imaginación renacentista, pero otra vez, saltando el significado antiguo para expresar lo que no quisieron ser: lenguaje de doctos para ilustrar verdades o virtudes católicas. Dicho proceso va a desembocar en un momento dorado para el sistema alegórico: el Barroco, nacido de las ruinas del Renacimiento.

En la arqueología de la interpretación del mito la alegoría ocupa un lugar destacado. En el momento de su hegemonía se descubre el Nuevo Mundo. Los evangelizadores que llegan son herederos de ésta tradición para interpretar las fábulas de otros pueblos. Los misioneros luchaban en varios frentes: querían almas para compensar las arrebatadas por la fractura religiosa en Europa; peleaban contra el Demonio anidado en América sostenedor de la superstición de los naturales y contra las resistencias en la implantación del Evangelio. Pero también luchaban por interpretar adecuadamente el gran misterio que representaban las nuevas sociedades. Su meta era esclarecer la diferencia, entender la verdad espiritual contenida en esos pueblos en proceso de conversión. Una hermenéutica distinta a la antropología se iba a desplegar sobre el horizonte de las sociedades prehispánicas: por medio de una *metodología alegórica* se analizarían las creencias y los dioses de los vencidos para encontrar en ellos verdades universales. Bajo la triste mirada de los frailes, Europa estaba en ruinas y la nueva sociedad lista para su destino: *regresar al logos* cristiano, extraviado en la superstición, a través de la experiencia alegórica de la mitología *mexica*. Poco a poco se bosqueja el horizonte del reencuentro.

Capítulo III



El crepúsculo de los dioses mexicas



Es, cierto, cosa de grande admiración que haya nuestro señor Dios tanto siglos ocultado una selva de tantas gentes idólatras, cuyos frutos ubérrimos sólo el demonio los ha acogido, y en el fuego infernal los tiene atesorados.

Fray Bernardino de Sahagún, Prólogo a la *Historia general de las cosas de la Nueva España*.

La Conquista: un proyecto político occidental.

América ha sido históricamente una invención de Occidente. Diversos anhelos, utopías y miedos se desarrollaron en sus suelos. El saber occidental, el *logos* se apropió de lo extraño, lo simbolizó. La nominación permitió domesticar la alteridad del espacio. El horizonte indescriptible se revistió de los ropajes conocidos. Avanzando por las fronteras de la cosmovisión se construyó un espacio imaginario para significar lo desconocido. Fue un trabajo de identificación. Las distintas tradiciones entraron en crisis de representación: había que explicar en la

ortodoxia. Dentro del imaginario medieval existían tres continentes, Europa, África y Asia, que se correspondían con el profundo simbolismo de la Trinidad: tres hijos de Noe, Sem, Cam, Jafet, los cuales había colonizado cada parte de la Creación. Las nuevas tierras recién descubiertas, al principio se van a identificar con Asia, Colón va a morir pensando que está en la Cimpango de Marco Polo. Américo Vespucio con su carta *Mundus Novus* rompe con la primaria identificación, pero abre un nuevo horizonte: un Nuevo Mundo, nueva historia o al menos una nueva oportunidad. La Europa decadente, el viejo mundo, la Edad de Hierro se mira en el espejo de una *otredad* limpia, aún no corrupta: América en estado de naturaleza, un continente viviendo en la Edad de Oro.

Los europeos al mirar inventan el Nuevo Mundo: a partir de la escritura crean el espacio pleno e ideal para re-fundar una nueva sociedad. El reencuentro con la pureza mítica, ideal caro a la cultura occidental, se abre paso por la geografía imaginaria, colonizada en los escritos. El continente era la cera tibia para modelar el deseo europeo: la tarea fue historizar las semejanzas que sólo tienen sentido bajo la lógica del recién llegado. Había que llevar un *mundo* extraño hacia el *texto*. Después, compartirlo, socializarlo para validar la certidumbre de la existencia de lo narrado. La tradición de lo verosímil adquirió estatuto de comprobación sensorial; al narrar inmerso en el mundo de la *otredad* se ejerció la traducción para permitir al lector un chapuzón de exotismo, una ilusión de realismo domesticado; las imágenes regresan sobre la identidad de lo extraño en el tiempo: lo distinto siempre se parece, dado que al fin de

cuentas tienen una misma matriz, los márgenes, la frontera, la historia de la desviación en la cultura occidental.

El lugar social de ésta magna empresa es la colonización, la apropiación simbólica del otro por el ejercicio de la violencia. Se ejerció el poder de la escritura desde la posición asimétrica del dominio. Preguntar, describir, narrar para imponer un sistema de valores: un proceso civilizatorio colonial, que necesita establecer tramas que validen y justifiquen las distintas modalidades de dominación. Espulgar las tradiciones vencidas para buscar identidades artificiales que legitimen la empresa colonial o los distintos proyectos políticos. Había que construir los pasados deseados por las prácticas de dominio, para acentuar las diversas modalidades del heroísmo y del sentimiento caballeresco de triunfador: el honor del vencido en la derrota que engrandece al vencedor, la legalidad de la guerra desde el etnocentrismo, la justificación de la injerencia a partir del estado de idolatría de la sociedad, el meta-relato de cruzada frente al infiel, la superioridad de la estrategia europea frente a la ingenuidad natural, etc. Colonizar es desmembrar una sociedad e imponerle un ritmo distinto, un nuevo tono que aglutine las prácticas tradicionales bajo una batuta ajena.

Las lógicas de la conquista y la experiencia de la colonización nunca parten de la nada. Existe un sustrato histórico-discursivo que les da inteligibilidad en un esquema más amplio, una política de larga duración. Las estrategias, los imaginarios, la memoria bélica perviven en el espacio de experiencia de las sociedades. Generan *corpus* que se establecen como

la mediación hacia la tradición y el lenguaje desde donde interpretar. En Occidente la noción de *paideia* ha sido ese vehículo, no sólo textual sino intelectual, capaz de ayudar a enunciar. En el mundo griego la guerra se hace desde la lógica del Ánax en un horizonte aristocrático: se sigue a la autoridad de un caudillo en sistemas de valores jerárquicos bien definidos (véase la *Iliada*); el caballo es símbolo de *status*, por ello la participación en la empresa es selectiva, el botín se reparte entre pares en banquetes.¹ Con la transformación social hacia la *polis*, el acceso se democratiza hacia abajo: nacen los *hoplitas* como combatientes masificados, el nuevo fiel de la balanza. El sentido de la conquista pasa por la expansión comercial y tributaria sin necesariamente acabar con el otro. Las ciudades-estados en expansión toleran la diferencia que ayuda a definir las identidades sociales, en una lógica de semejanza/otredad en la naciente geopolítica: la Hélade vive en democracia, los bárbaros en monarquías despóticas en los confines de la *ecumene*. A su vez se crea un discurso de frontera capaz de domesticar lo diverso, en tanto que ruido dentro de la identidad y estructuración simétrica del universo. En el mundo romano se busca expandir la civilidad, colonizar es exportar un modelo cívico-administrativo capaz de sostener un imperio imaginario. La provincia busca la concordia, negociar entre los diversos actores el tributo adecuado por la *romanitas*. El objetivo es establecer y perpetuar el dominio de *los bien nacidos*² por su supremacía moral al interior del espacio público. Una elite terrateniente y

¹ Véase Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego...*, para entender el sentido de las transformaciones entre el mundo micénico y el de la polis.

² Véase Peter Brown, "El elitismo pagano" en Ariès, P. y Duby. G., *Historia de la vida privada. Tomo I*, Madrid, Taurus, 2001.

rentista utiliza al Estado para perpetuar su patrimonio y su *domos* en aras del vulgo pasional. En el imaginario la noción de *equilibrio* es central: desde el nivel individual que simboliza la salud y la alta moral, hasta el cívico que se plasma en la concordia. Un discurso incluyente para los ciudadanos, que en la vida privada tiende a un modelo de moralidad ideal en la clase dirigente, capaz de generar reconocimiento social y perpetuar el esquema de diferenciación dentro del cuerpo social: estratificación necesaria para el mantenimiento del orden. El Otro es un bárbaro, de naturaleza moral inferior que hay que someter, tenerlo a raya en alguna provincia o frontera. En esos espacios se mimetizaban las diferencias, se romanizaban los bárbaros por el contacto día a día: se incorporaban a las legiones y a un modo cívico más elevado.

El politeísmo en expansión no es excluyente, el mundo es sagrado y por ello entiende que los Dioses pueden estar en cualquier lado, revestidos de otros nombres u otras representaciones. Se incorporan a partir de un ejercicio de interpretación cívica: si permiten establecer una convivencia imperial se acepta a la nueva deidad, si no, se persigue. El rechazo hacia otras divinidades nunca es *a priori*, se evalúa su incidencia política y su valor moral. El cristianismo fue una emergencia en el mundo romano. En su nacimiento pasó por los dos filtros. Primero, fue perseguido por su anarquismo ateo en relación a la *religio* imperial, por su desprecio al Cesar y su frontal desconocimiento de los dioses y cultos cívicos, así como también, por su tendencia a cerrarse a todo *sincretismo* no dirigido. En segundo lugar, las distintas tradiciones intelectuales

paganas pasan del menosprecio de las creencias cristianas semi-bestiales e incluso caníbales, a la exaltación casi estoica de una rígida moral practicada por sus líderes, que les otorga un extraño prestigio social en un Imperio que tiende poco a poco al desprecio de los excesos y hacia un ideal de pureza abstracta. De modo que la novel religión empieza a adquirir *intelectuales orgánicos* avalados como interlocutores en la cúspide de la sociedad y así ganar adeptos. Cuando el Imperio se cristianiza comienza una política de persecución, primero sobre la religión clásica hasta llevarla a la ilegalidad, y después, el cambio y definición cristiana del Imperio. En esa coyuntura llegan los bárbaros y comienza un nuevo proceso: tratar de recrear lo que nunca existió, un *Sacro Imperio Romano*.

En la alta Edad Media ocurre una colonización hacia el interior del imaginario cristiano. En las fronteras, con los eremitas y predicadores, la política es de exterminio de la otredad religiosa, transformada en superstición y en un mundo diabólico: el enemigo ya no se identifica con una resistencia étnica o social, el enemigo es interior y es parte de la vieja historia de la humanidad. El enemigo de Dios es el sustentador de todo el mundo idolátrico y perverso ante el cuál la gente vive engañada. La lucha es contra él, en la medida en que ahora la civilidad, frente a la ausencia de estados fuertes, se identifica con la fuerza de la fe: el cristianismo es el discurso aglutinante del imaginario social. La fragmentación política permite dicha identificación.

Hasta el siglo XI Europa vivió en una seguridad precaria, pero poco a poco empieza lo que Peter Burke denomina “occidentalización de

Occidente”³ vinculada a la toma de conciencia por parte de las elites en un proceso de diferenciación con respecto a otros pueblos no europeos. La nueva actitud está cimentada en un aumento de la población, en el éxito del proceso de colonización interna y en el nacimiento de las órdenes religiosas.⁴ Un nuevo *ethos* guerrero aparece vinculado con las distintas tradiciones feudales cuya meta es la expansión del cristianismo y la feudalización de los territorios. Ahora, conquistar es cristianizar, feudalizar y recobrar lo robado a la fe. Las Cruzadas tienen ese objetivo: liberar los santos lugares y construir estados feudales. Cuando las *dos espadas* se juntan la religión afila la empresa conquistadora. El papa Urbano II predica por las cortes el proyecto a seguir. La guerra santa es contra el infiel, cuyo mejor destino es no existir. En la lógica de la primera expansión medieval se inventan aliados por todos lados del *orbis terrarum*, que ayudarán a la cristiandad en su política de exterminio: se cree que santo Tomás evangelizó la India y por ende hay cristianos escondidos prestos para luchar contra el infiel; en una carta de 1165 el famoso Preste Juan está listo para brindar apoyo en la lucha; hasta la expansión mongólica es interpretada bajo una posible alianza para acabar con el *Otro*. La intolerancia es el signo de los tiempos: se crea la Inquisición para exterminar la disidencia interna.

Otra cara del conquistar es convertir, incorporar al otro al interior de los márgenes de la cosmovisión eliminando la diferencia religiosa. Desde

³ Ver la última parte de Peter Burke, *El Renacimiento...*

⁴ Véase J. R. S. Phillips, *La expansión medieval de Europa*, Madrid, FCE, 1994. Principalmente el capítulo III y IV.

Pablo, la naciente religión aún no diferenciada del judaísmo, presenta éste afán universalista y meta-étnico: *invitar a la mesa del Señor* a todos los pueblos. El cristianismo comenzará su camino hacia Occidente, colonizando el Imperio, después evangelizando y cristianizando a las distintas sociedades e incorporando, de las espiritualidades locales, varios elementos de las antiguas tracciones. En la Edad Media, una vez que la Iglesia se ha convertido en la gran productora de cosmovisión, el ideal expansionista cristiano es un modelo civilizatorio que no tolera la diferencia. Por la fuerza la cruzada, por la predicación las órdenes mendicantes. En el siglo XIII los franciscanos levantan la mano para evangelizar la expansión hacia oriente: el papa Inocencio IV manda a Giovanni de Piano Carpini a que informe cómo son los mongoles y cuáles son las posibilidades para ser cristianizados en una primaria avanzada. El producto va ser la *Historia Mongolorum* que narrará una sociedad totalmente *nueva* y genera la ilusión de una Iglesia en Oriente. Posteriormente el rey Luís IX le dará la misma encomienda a Guillermo de Rubruck y a Bartolomé de Cremona cuyos resultados fueron menos espectaculares. Con la primera expansión medieval se genera una experiencia hacia la conquista: una visión feudal del proyecto, en la medida en que se busca construir reinos en los territorios ganados, recrear las tradiciones en un espacio nuevo; la validación ideológica de la guerra la otorga la Iglesia en aras de expandir el cristianismo, con avanzadas religiosas que buscan la conversión como el estado de gracia del género humano; no es posible una tolerancia religiosa, la idolatría debe ser

extirpada del mundo. Conquistar es occidentalizar, imponer un proyecto político-religioso que niega la existencia del otro a partir de un profundo etnocentrismo.

En la expansión del siglo XVI se va a transitar por los rieles del imaginario de conquista. El papa concedió la legitimidad de la empresa: en 1493 Alejandro VI promulgó la bula *Inter Caetera*. Se explotó el Nuevo Mundo por la concesión pontificia. Se cedió el poder a la recién reunificada España de los reyes católicos para expandir el Evangelio, con exclusividad en los derechos de conquista. España investida por el espíritu de Reconquista que culminó en 1492 con la victoria sobre el moro, la expulsión de los judíos y el descubrimiento, la llevó a encabezar por casi un siglo a la Cristiandad. El 1503 se autoriza el sistema de encomienda como el modelo económico de explotación de los hombres: se intercambia la evangelización de los indios por el trabajo hacia sus señores. Una feudalización que rápidamente será combatida por la Corona, que buscaba ponerle un freno a la visión feudal de los conquistadores: no más *Grandes* avalados por los Reyes, sin embargo, el ideal caballeresco persiste. Conquistar es borrar las tradiciones políticas de los conquistados, en aras de la visión feudal. Feudalizar es cristianizar.

El sentido de la evangelización.

Desde la lógica y las dinámicas del conquistar se enunciará lo adquirido. Para la época, la empresa americana se inserta en la expansión natural del cristianismo. Se generan, según Phelan,⁵ tres ejes interpretativos para el hecho: la visión propiamente colonialista, la humanista y la milenarista. La primera se puede remontar a Palacios Rubio y a Matías de Paz que tratan de imponer la legitimidad moral de España y justificar el dominio sobre las nuevas tierras.⁶ De esa tradición saldrá el famoso *Requerimiento*, instrumento retórico-legal que requería de los naturales la entrega pacífica de las tierras a los reyes de España vía la autoridad papal. Los ecos de la escuela se escucharán en Juan Gines de Sepúlveda y sus *causas justas*, así como también, en López de Gómara y los cronistas y cosmógrafos oficiales de Indias. La interpretación humanista va en dos direcciones, la legal y la religiosa. En Salamanca el dominico Francisco de Vitoria desarrolló, desde el tomismo, la existencia de dos órdenes distintos en la sociedad, el natural y el sobrenatural, cada cuál a su vez con dos derechos, el natural y el eclesiástico. El derecho natural forma parte de la *persona humana*, es un *jus gentium*: derechos naturales e innatos. La Conquista violaba dicho derecho, pero se justificaba por la evangelización. Esta salida legal la discutirá el dominico Las Casas, a través del otro camino interpretativo: está muy bien predicar el Evangelio pero lo justo es que sea voluntariamente aceptado, ese es *el único modo de atraer otros pueblos a*

⁵ John Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972. Ver primera parte. Este libro es el primero que establece la interpretación milenarista para la empresa franciscana en el nuevo mundo, es un discurso fundacional

⁶ El volumen de José Luís Abellan, *Historia crítica del pensamiento español. Vol. II*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986, establece la genealogía de los razonamientos jurídicos de los tratadistas españoles sobre América.

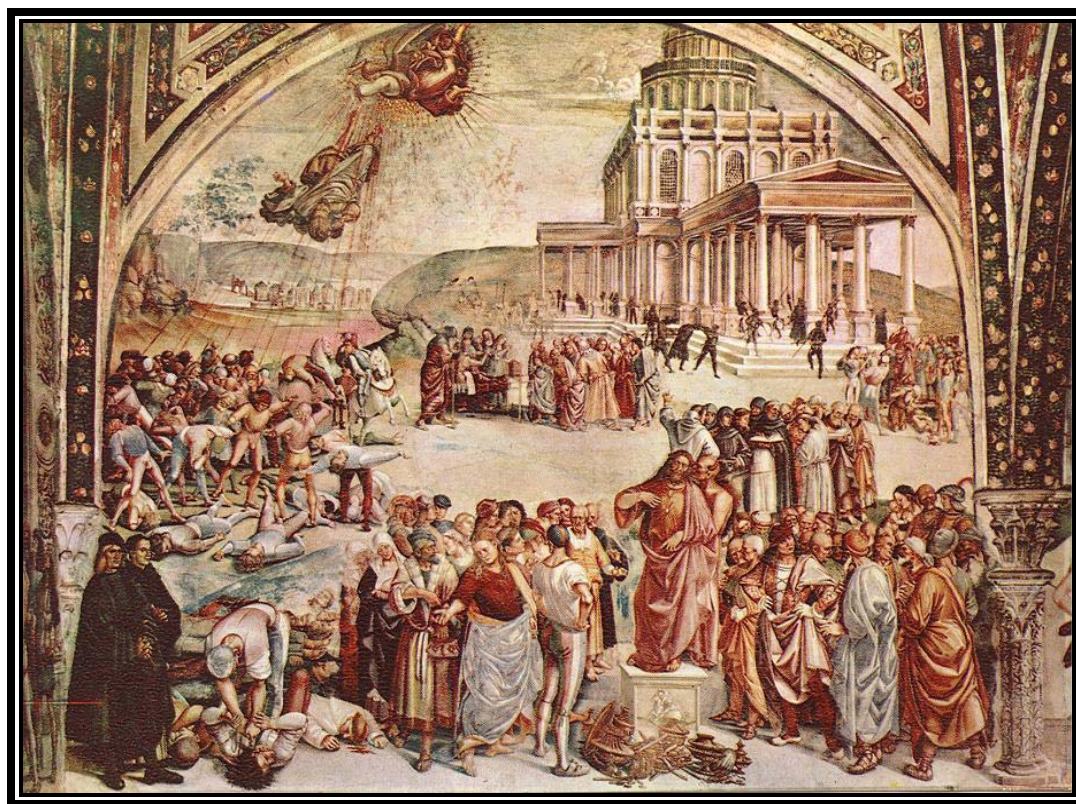
la verdadera religión.⁷ Conquistar por el convencimiento de la vida cristiana. La visión humanista establecerá un horizonte común al género humano, que en sí mismo no podía ser doblegado por el Cristianismo en expansión. El tercer modelo interpretativo, el milenarista encabezado por los frailes franciscanos tenía una larga historia, que en el momento de conquistar colonizó el imaginario de la orden y le impuso una nueva simbólica apocalíptica a las Indias y a sus sociedades.

Para entender cómo se estructura el imaginario apocalíptico hay que analizarlo en *longe durée*. Primeramente, irrumpe como una nueva concepción del tiempo: las antiguas cosmogonías asignaba a la temporalidad un modo de ser cíclico, el eterno retorno de lo mismo. En el pensamiento cristiano el tiempo se estructura en tres niveles: “el *aiôn ek tou aiônos* es el tiempo que precede a la creación y en el que se prepara la historia de nuestra salvación; el *aiôn outôs* es el tiempo que se desarrolla entre la creación y la parusia, en el que se realiza completamente dicha historia; el *aiôn mellôn* es el tiempo que consuma y conduce a su realización la nueva creación y última”.⁸ La Historia se desarrolla en él por la intervención activa de Dios, como un “vector”; en el imaginario la temporalidad es una flecha, con una dirección definida. En ésta concepción del tiempo la noción de *kairos* guía el transito, dado que “es un tiempo determinado por y para un acontecimiento decidido y

⁷ Una visión integral del periodo la ofrece David Brading en su *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, FCE, 1993.

⁸ Pátaro, “La concepción cristiana del tiempo”, en: *et., al., Las Culturas y el Tiempo*, Madrid, Sígueme, p. 201.

elegido por Dios con un fin preciso”.⁹ En las concepciones del *eterno retorno*, el futuro es conocido y predecible ya que se repite constantemente; para el cristianismo es un espacio de llegada, “el que todavía debe cumplirse, coincide con el tiempo último. El paso del presente al futuro se efectúa gracias al ‘tiempo mesiánico’”.¹⁰ El imaginario sobre el tiempo se va a establecer como un horizonte de espera y meta de llegada, fin supremo donde las distintas aspiraciones se cumplirían. El hombre es un intérprete de la intención de Dios en el Mundo, que se expresa bajo distintas señales.



Fresco del Apocalipsis de Luca Signorelli (1499)

⁹ *Ibid.*, 202.

¹⁰ *Ibid.*, p. 207.

Los frailes *tenían en su mundo* las distintas tradiciones judeocristianas extraídas de la Biblia para interpretar las señales que anunciarían el tiempo prometido. La simbólica apocalíptica nace, según Norman Cohn, cuando los judíos “empezaron a reaccionar contra el peligro, la opresión y la injusticia mediante la invención de fantasías que anunciaban el triunfo total y la prosperidad ilimitada que Jehová, con su omnipotencia, ofrecería a su elegido en la plenitud de los tiempos”.¹¹ La lucha se efectúa entre el caos que representa el mal en el mundo contra el orden que es el bien. Cuando la moral se piensa como un mandamiento divino y las leyes étnicas como leyes universales dadas por Dios, vulnerarlas es atentar contra el orden divino. En esa lógica, las tribulaciones, los agravios y las persecuciones sobre el pueblo elegido se interpretan como pruebas que el Señor manda. En esa lucha los profetas, iluminados con los signos de Dios, anunciarían que las tribulaciones pronto se acabarían.

Se puede hablar al menos de tres textos de base profética en la Biblia: el de Isaías, el *Libro de Daniel* y el *Libro de las Revelaciones* de Juan. El primero se inserta en el ambiente histórico de Israel entre 750-450 a. c. Se centra en el periodo de opresión bajo el reinado de Nabucodonosor y habla acerca de la esperanza de una futura liberación. La destrucción de Babilonia, la gloria de los justos, la reconstrucción de Jerusalén y de su

¹¹ Norman Cohn, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza Universidad, 1985, p. 19. Trabajo central para entender todo el sistema de creencias milenarista, del cual sigo los principales argumentos.

templo son motivos recurrentes. El *sueño* de Daniel fue escrito alrededor del 165 a.C. en plena revuelta macabea, ocasionada por la supresión del culto judío a manos del monarca seleúcida Antinoco IV Epifanes. En el texto cuatro bestias simbolizan a los cuatro poderes mundanos, que serán destruidos bajo el *hijo del hombre* que liberará al pueblo elegido.

El texto más conocido es el *Apocalipsis* atribuido a San Juan, que forma parte del Nuevo Testamento. Fue escrito a finales del siglo I en la isla griega de Patmos. El contexto es el acoso por parte de Roma a la región: en el año 70 conquistó Jerusalén y destruyó el Templo. En el texto se anuncia el fin de la humanidad, un tiempo de cataclismos y tribulaciones, un periodo de paz de mil años y el combate final que antecede al juicio final. Y se establece y continúa una simbólica: los siete sellos, las siete trompetas, la bestia, el falso profeta, el 666, las siete copas, la destrucción de Babilonia y el Juicio Final, todas ellas anteceden al *Cielo Nuevo y Nueva Tierra* y a la Nueva Jerusalén, la Ciudad Santa.

El motivo del Mesías se enriquecerá con los textos del tardío mundo romano denominados *Oráculos Sibilinos*, en donde aparece la idea de *Emperador de los Últimos Días*, en clara alusión a Constantino, quién encabezará la lucha eterna. En el medioevo dicha tradición persistirá como la aspiración de un monarca escatológico que guiará a la Cristiandad.

Las señales que anuncian el fin pocas las saben leer. Ese entramado de signos una vez que tomó cuerpo, se monopolizó en la interpretación eclesiástica. San Agustín funda la interpretación ortodoxa al decir que el

Reino ya se había cumplido: era la Iglesia. Sin embargo, los distintos niveles de lectura y de interpretación textual permitían desvíos con facilidad. Interpretar es re-crear. En la Edad Media una pequeña elite intelectual tenía la posibilidad de acceso a los textos. Los comentarios más influyentes en estos círculos fueron los del Beato de Liébana (786), del monje Adsón de Montier-en-Der y su tratado sobre el anticristo (950) y las interpretaciones de Raul Gabler.¹² A finales del siglo XII, un personaje será el gran parte aguas para la interpretación de los últimos tiempos, el monje calabrés Joaquín de Fiore. Él:

(...) había conocido de cerca de los poderosos en la corte normanda de Sicilia (...) antiguo cisterciense que había huido a las montañas salvajes de San Giovanni in Fiore para fundar una orden más estricta, fue iluminado con una visión en la que se le reveló el significado verdadero de algunos pasajes crípticos del Antiguo y Nuevo Testamento, recibiendo el encargo de escribir los estatutos de una nueva orden histórica en la que la iglesia de Cristo sería suplantada por el reinado del Espíritu Santo en la tierra.¹³

En su interpretación imaginaba a la Historia como diversos estados en progresión: la *Edad del Padre*, que iba de Adán hasta Abraham; la *Edad del Hijo*, de Elías a Cristo y la *Edad del Espíritu Santo*, un mundo espiritual que se estaba acercando. En su modelo escatológico, se muestran los distintos niveles interpretativos:

La fecha crucial de la nueva estaba en el año de 1260 después de Cristo, fecha probada con una verosimilitud exegética que va desde Daniel hasta el Apocalipsis, pasando por el libro de Judit, la cual

¹² Véase Claude Carozzi, *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 2000.

¹³ Frank E. Manuel, Fítzie P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo Occidental I. Antecedentes y nacimiento de la utopía (hasta el siglo XVI)*, Madrid, Taurus, 1984, p.87.

esperó en su viudez tres años y seis meses (que son cuarenta y dos meses en total, y que contiene asimismo 1.260 días; conclusión: el reino del Nuevo Testamento durará 1.260 años).¹⁴

En el amanecer de la nueva Era una orden de monjes predicaría el Evangelio por todo el mundo. “Entre ellos se elegirán doce patriarcas que convertirán a los judíos y un maestro supremo, *novus dux*, que alejará toda la humanidad del amor de las cosas terrenales y las conducirá hacia el amor de las cosas espirituales”.¹⁵ Después, un reinado del Anticristo como preludio a la época del Espíritu. Joaquín de Fiore establece dos elementos clave: la idea de una Orden predestinada a consumir la evangelización y la aceptación de una directriz expresada en el Evangelio de Mateo como un signo definitivo: pese a que Cristo señaló que varios falsos profetas engañarían sobre los signos definitivos, señaló que “Esta buena nueva del Reino será proclamada por todas partes del mundo para que conozcan todas las naciones, y luego vendrá el fin”.¹⁶ Por una vía parecida, el franciscano Nicolás de Lyra (1270-1340), famoso comentarista bíblico de la época, interpreta la parábola de san Lucas 14 sobre la cena y los invitados, en un sentido apocalíptico: el “(...) anfitrión de la parábola como Cristo, la hora de la cena como el fin del mundo, la cena misma como la fiesta de la felicidad eterna y al sirviente como el sacerdote que invita a todas las

¹⁴ *Ibid.*, p. 88.

¹⁵ Cohn, *En pos del milenio*, p. 100.

¹⁶ *Mateo* 24:14.

ramas de la raza humana al banquete de la salvación eterna”.¹⁷ Evangelizar y después esperar...

En el siglo XII las herejías medievales aspiran a la pobreza por el estado deplorable en que vivía el conjunto de la Iglesia. Una orden que se encontraba en el límite fueron los franciscanos. Los frailes menores se sintieron afines a las ideas apocalípticas, querían ser esa orden que evangelizara para la consumación. Buscaban el regreso al origen, a la *hermana pobreza* dentro del ideal del cristianismo primitivo: salir del mundo purificados por la marginalidad, pero sin herir a la jerarquía. El ideal era imitar a Cristo, con una vida ascética, capaz de materializar la esperanza dispuesta en el Evangelio; esperar a que la promesa se cumpliera. Pero no todos se pondrían de acuerdo en el camino trazado por San Francisco. Dos tendencias se pueden observar en la orden seráfica: los espirituales o zelantes “(...) que defendían la obligatoriedad del testamento del fundador y la práctica de la pobreza, y disputaban sobre la aceptación de privilegios, el estudio y la obligación del trabajo manual. Por otro lado, la minoría que buscaba nuevas atenuaciones a la regla, sobre todo promoviendo una mayor laxitud en el mandato de la pobreza. Esta tendencia dio origen a los conventuales o claustrales”.¹⁸ Entre esos dos polos sobresale una radicalización que va a desencadenar en la herejía: los *fraticelli*, “(...) que atacaban la jerarquía eclesiástica y que se negaba a obedecer al papado. Estos heterodoxos franciscanos, lo

¹⁷ Jonh Phelan en *El Reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972, p. 28.

¹⁸ Antonio Rubial, *La hermana pobreza*, México, UNAM, 2000, p. 23.

mismo que los espirituales, simpatizaban con las doctrinas joaquinistas”.¹⁹ La orden aspiraba al protagonismo dentro del plan divino, por muchos comentaristas descrito. En el siglo XIV Bartolomé de Piza en su *Libro de las conformidades* establecía el papel principal que tenían los frailes en la última hora del mundo.

Las ideas escatológicas medievales se difundieron en España por distintos personajes: en el paso del siglo XIII-XIV por Arnaldo de Vilanova y San Vicente de Ferrer; en el siglo XIV el franciscano Juan de Rupescissa entendía el descubrimiento de Asia bajo una mirada escatológica, y en el XV al dominico Savonarola predicaba sobre el cercano fin del mundo.²⁰ No obstante, para la empresa americana el más importante fue el franciscano Juan de Guadalupe (1440-1505).²¹ El fraile menor aspiraba al regreso de las fuentes franciscanas más puras. Era seguidor de Joaquin de Fiore y curiosamente es de la tendencia más moderada de la clausura,²² que se irá radicalizando: un espíritu reformista despierta en él a finales del siglo XV. Baudot sospecha que,

(...) la reforma de fray Juan de Guadalupe, nace cuatro años después del descubrimiento de América y termina por implantarse definitivamente el mismo año en que comienza la primera empresa

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Véase el soberbio trabajo de José Guadalajara Medina, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1996.

²¹ Este personaje es ignorado por Rober Ricard en *La conquista espiritual*, México, FCE, 2004 y por Jonh Phelan en *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Es Georges Baudot en *Utopía e Historia en México*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, quién establece la importancia del fraile para la interpretación apocalíptica de la empresa evangelizadora. A tal grado es su importancia que Ricard en reflexiones posteriores como nueva introducción a su libro, lo menciona como una pieza central que hay que tomar en cuenta para que seguir investigando.

²² La interpretación de Antonio Rubial, *op. cit.*, al igual que la de Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias*, México, Tusquets, 2002, ponen en duda la existencia de milenarismo en función de una interpretación más ortodoxa basada en San Agustín. Sin embargo, creo que la corriente de la cita anterior presenta mejores argumentos.

continental: la conquista de México (...) Sin llegar a afirmar rotundamente que el impulso reformista que se apodera del padre Guadalupe en 1496 es obra de una reflexión escatológica, despertada sobre todo por la increíble noticia del descubrimiento de América cuatro años antes, no podemos dejar de considerar atentamente el peso del tal acontecimiento en la reaparición del joaquinismo es España, a principios de siglo.²³

Tal vez en sus reflexiones sobre los textos y en los acontecimientos del mundo encontró la iluminación y entendió los diversos símbolos que se encontraban en el contexto: Una monarquía reunificada, católica, cuyo afán de reconquista frente al infiel la había llevado a una rotunda victoria en 1492 se enfrentaba al destino de la humanidad. Todo coincidía, el “descubrimiento de América, la conversión de los gentiles y la liberación del Santo Sepulcro, fueron considerados los tres acontecimientos culminantes que anunciaban el fin del mundo”.²⁴ Faltaba la cabeza, pulir la orden que se dirigiría hacia la evangelización final. En el Capítulo General franciscano en Toulouse se le otorga al fraile la autorización de realizar su reforma en Extremadura. En 1500 el experimento se llamó Custodia del Santo Evangelio, en 1517 cambió a Custodia de San Gabriel y en 1519 se transforma en Provincia Independiente de San Gabriel. Los conventos se regían por una observancia total y son los que levantarán la mano para encabezar el proyecto de evangelización en el Nuevo Mundo. La primera avanzada que en 1524 llegó a México, los Doce evangelizadores, estaba encabezada por Martín de Valencia con tendencias joaquinistas y guadalupanas. El ministro general de la orden franciscana, fray Francisco

²³ Georges Baudot, *Utopía e Historia en...*, p. 94.

²⁴ Phelan, *El reino milenarismo de...*, p. 40

de los Ángeles, despidió a los misioneros creyendo que era la última predica, ya que “*el día del mundo va declinando a la hora undécima*”.

Todavía a fines del siglo XVI, el gran historiador de la orden seráfica, fray Jerónimo de Mendieta, en relación al sentido de la empresa evangelizadora y añorando la edad de oro perdida, comentaba que,

(...) la parábola propuesta en el santo Evangelio, del siervo enviado a llamar gente para la cena del Señor, a la letra se verifica en el rey de España, que a la hora de la cena, conviene saber, *en estos últimos tiempos, muy cercanos al fin del mundo*, se le ha dado especialmente el cargo de hacer este llamamiento de todas las gentes, según parece en los judíos, moros y gentiles, que por su industria y cuidado han venido y vienen en conocimiento de nuestra santa fe católica, y a la obediencia de la santa Iglesia romana, desde el tiempo de los Reyes Católicos, que (como dicen) fue ayer, hasta el día de hoy.²⁵

Esta reflexión basada en una profunda simbólica milenarista otorga un sentido escatológico al descubrimiento y la temprana evangelización en México. El horizonte interpretativo de *los Doce* remite a la espera, un deseo de reencuentro con el Señor. Sus acciones tenían un peso significativo en la historia de la salvación: ellos acelerarían la llegada del Reino a partir de la conversión. El inexplicable bautismo en masa, en realidad, era un medio para un fin superior: estaban luchando por almas. Mientras que la vieja Europa se hundía en la herejía, América era una esperanza. Dios había dado como *compensación*, por la predica luterana, el Nuevo Mundo. Para Motolonia, uno de los doce, los indios eran los

²⁵ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, vol. I, México, CONACULTA, 2002, p. 119. La cursiva es mía.

pobrecillos convidados a la mesa, que otros habían despreciado.²⁶ Para fray Bernardino de Sahagún, la compensación es clara,

(...) parece que en estos nuestros tiempos, y en estas tierras y con ésta gente, ha querido Nuestro Señor restituir a la Iglesia lo que el demonio la ha robado (en) Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina, de lo cual quedamos muy obligados a dar gracias (...).²⁷

Una explicación divina de la geopolítica religiosa en el siglo XVI. Bajo ésta mirada todos los hechos se esclarecían en el teatro humano. Los indios cautivos en la idolatría, viviendo en el imperio de Satanás, *eran como* Israel preso en Babilonia. Necesitaban un mesías que los salvara y ese fue Hernán Cortes al conquistar Tenochtitlan, la Jerusalén terrena y abrir las puertas al cristianismo. Tal vez en los hechos no, pero simbólicamente y místicamente para la orden, existió una relación entre “el maldito” Lutero y Cortés, mientras el primero corrompía el Evangelio, el segundo abría la puerta a un nuevo mundo. El conquistador había sido elegido para *liberar*,

(...) en el año en que Cortés nació, que fue de mil y cuatrocientos y ochenta y cinco, se hizo en la ciudad de México una solemnísima fiesta en dedicación del templo mayor de los ídolos (que a la sazón se había acabado), en la cual fiesta (que a razón tendía largos ochavarios) se sacrificaron ochenta mil y cuatrocientas personas. Mirad si el clamor y de tantas almas y sangre humana derramada en injuria de su Criador sería bastante para que dios dijese: Vi la aflicción de este miserable pueblo; y también para enviar en su nombre quien tanto mal remediase, como a otro Moisés a Egipto. Y que Cortés naciese en aquel mismo año, y por ventura el día principal de tan gran carnicería, señal particular y evidencia de su singular elección.²⁸

²⁶ Véase Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias*, pp. 236-242.

²⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1999, p. 20

²⁸ Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, Vol. I..., pp. 305-306.

Los hechos del mundo sólo tienen sentido en una dimensión trascendental. La representación de los acontecimientos y su puesta en marcha se realizan al interior de una trama divina que permite aglutinar distintos hechos inconexos, legibles sólo en un guión dictado por Dios para la salvación del pueblo infiel: mandó un nuevo Moisés para la sociedad con quién se cumplirían las profecías. Los frailes a su lado, encabezarían una nueva humanidad. En esa espera, un uso nuevo de la escritura parece nacer apuntalando el proyecto: cambiar la memoria de los conquistados, interpretar la realidad en un sentido místico-apocalíptico y así nulificar el peligro de la diferencia. Cristianizar en la escritura el ruido del paganismo, domesticarlo para que los *convidados a la mesa* entren purificados y así esperar el nuevo reino. Se genera una política del lenguaje que busca borrar lo otro, al interpretar a los mexicas bajo el esquema de los símbolos dominantes occidentales. Aquí empezó *la conquista espiritual*, que estableció su horizonte en la esperanza de la salvación y en esa espera generó un rico horizonte textual; entramos al verdadero sentido del discurso americano: *no-ser más que en el deseo de occidente*.

La temprana "etnografía mexicana".

La escritura nace de un profundo deseo por incidir en lo real a partir de una fractura, de una separación que en el texto se resarcirá. La representación, el ausente fijado en el tiempo, codificado según el modo de ser del escriba, permite la unidad artificial del relato. Se dirige siempre hacia un horizonte, le habla desde la insinuación, es un proyecto de aspiraciones implícitas pero mudas. En los textos que intentan representar otras culturas, narrar otros mundos, existe un problema de base: ¿cómo es posible la representación?, ¿qué se representa y cuál es el sentido de lo escrito?, ¿se puede escribir sobre lo nuevo?, ¿puede ser inteligible lo que hasta hace poco tiempo no existía? Las nociones de identidad y de diferencia se encuentran en el centro de estas preguntas. El escribir siempre es para la identidad, es decir, para el grupo social que comparte más o menos la misma cosmovisión, el sentido y las prácticas sociales. Es narrar para un horizonte compartido, un *estar-en-el-mundo* que establece ciertos niveles de diálogo y verosimilitud. La mirada al pasado genera una *historia de lo mismo* en el sentido que alarga la identidad de lo expresado en el tiempo, para regresar como una reflexión sobre la identidad misma: nunca se sale de los marcos de inteligibilidad y en ese recorrido se entretiene el discurso. La comprensión de la realidad recorre los mismos marcos y al volverse texto, se encamina hacia lo propio, lo establecido. Cuando la diferencia aparece tiene que ser trasladada al mundo que la enuncia, adquiere existencia es la medida de su postulación como *otredad*, como alteridad que atenta contra el marco común y su sistema de identidades. El atentado es no coincidir, no existir en el mundo que la

excluye. No es posible mantenerla al margen, tiene que ser evaluada, incluso su exclusión se establece por vías tradicionales, su destierro consiste en asimilarla, integrarla con un sentido conocido: nominarla bajo la una simbólica y dejar que el peligro que representaba *libre* deje de existir. En ese momento se realiza un proceso de traducción.

La etnografía tiene como principio enunciar en un texto a otra cultura.²⁹ Es un ejercicio de traducción en la medida en que vuelve inteligible la otredad. Según Hartog, cuando se escribe sobre lo Otro, es necesario que el *mundo donde se relata* comprenda el *mundo del relato*.³⁰ Es decir, transcribir la alteridad mediante ejercicios retóricos que *muestren* lo que se está relatando. La traducción se establece como la mediación entre el nosotros-acá-mundo que enuncia *versus* ellos-allá-mundo enunciado. La tarea es hacer ver al otro, para ello se utilizan diversas figuras discursivas: la inversión, la comparación y la analogía.³¹ La *inversión* permite ver a la otredad como totalmente opuesta a lo propio, lo mismo se enfrenta a su espejo inverso: los paganos son totalmente opuestos a los cristianos, el Nuevo Mundo aún no corrupto frente a la decadente Cristiandad. No se necesita enunciar al otro hay que invertir al *mismo*, mostrar con realismo lo extraño sin necesidad de enunciarlo en sí. La *comparación* enuncia semejanzas o diferencias de lo relatado en el

²⁹ Hablo de etnografía no sólo en el sentido que se le dio al término a fines del siglo XIX que permite sustentar la ciencia antropológica, sino en un sentido más libre, simplemente como escritura sobre un pueblo y a lo mejor más cercano a su etimología.

³⁰ François Hartog, *El espejo de Heródoto*, Buenos Aires, FCE, 2003, especialmente el capítulo "una retórica de la alteridad". Hartog retoma las distinciones que desarrolla Benveniste en sus *Problemas de lingüística general, vol. II*, entre enunciación y enunciado.

³¹ Sigo las distinciones propuestas por Hartog que permiten la traducción.

marco de lo propio. *Esto se parece a tal*, colocar la novedad frente a la mirada del lector pero en relación con algo que lo remite de nuevo a su mundo, al horizonte conocido: la organización social de los conquistados es feudal pues como *nosotros* tienen caballeros, señores y pagan tributo. Permite ver al otro en el seno de lo propio. La *analogía* es una comparación que pone en relación dos elementos con otros dos, en un sistema que es el punto a comparar. Por ejemplo Israel y su cautiverio en Babilonia son como el dominio idolátrico de Satán sobre los indios, o cuando los frailes dicen que los naturales conocían el pecado es comprobar que la Revelación fue para todos, pues son como nosotros, sólo hay que pulirlos.

Las retóricas de la alteridad ofrecen la posibilidad de describir al otro en el mundo del mismo, regresar sobre sí. Las categorías lógicas de traducción describen una sociedad comprensible, en la medida en que ha sido llevada hacia el mundo que escribirá de ella. Le resulta inteligible al estar *inscrita*,³² es decir, primero interpretada y después expuesta bajo los marcos lógicos de lo Mismo, en la taxonomía de la normalidad. Quién escribe tiene que impactar con un realismo creíble, pues, “describir es ver y hacer ver, pero a partir de que articula el espacio y saber, que es especialización de un saber —en fin, un cuadro—, es también saber y hacer saber (siendo ese *hacer* precisamente la puesta en escena de la taxonomía)”.³³

³² En el sentido de Paul Ricoeur que describo en el capítulo I.

³³ Hartog, *El espejo de...*, pp. 238-239.

Los relatos van a generar un saber encaminado hacia un destinatario claramente establecido: quieren *hacer ver* a alguien. No se escribe para todos, se focaliza la narración para un grupo social. Las descripciones sobre otros pueblos en la época tienen varios destinatarios: viajeros, conquistadores, la realeza o bien religiosos. Los primeros relatos sobre las sociedades americanas persisten como textos, a veces completos, otras veces en ruinas o pedazos. La empresa de conquista en el siglo XVI se ha reconstruido por fragmentos, discursos básicamente emanados del saber colonial. Una veta de estos relatos la generan conquistadores, soldados, funcionarios y cronistas reales que tratan de establecer un discurso que sustente a la nueva sociedad, que la explique en función de una posición asimétrica. Se trata de hacer ver y saber a Europa lo que hay en el Nuevo Mundo. El ojo y el oído se entrenan hacia la descripción de las nuevas tierras, de la flora, la fauna, etc., en una lógica de exotismo pragmático que busca reconocerse en lo ajeno. Se trata de domesticar en el lenguaje lo que posteriormente se explotará. Son ejercicios de traducción que muchas veces no rebasan la *inversión* y en dónde más bien se muestra el asombro. Un ideal de conquista lleva la mirada a reconocer hazañas en el marco de lo cotidiano; al enunciar se entrecruza el discurso del honor y el ideal nobiliario. Buscan entender desde la lógica de la guerra; comparar para establecer la hegemonía: el tipo de armas, el número de efectivos, qué tipo de fortificaciones poseen; qué técnicas y astucias utilizan para la guerra en relación a *nosotros*, etc. Son escritos que relatan un mundo vivo ante el cual pelearon los narradores. Las cartas de Hernán Cortés van

dirigidas al Rey bajo la dinámica de Reconquista y la exaltación señorial. Explicarle al monarca los logros y proezas en la lucha. El alegato de Bernal Díaz está en función de su exclusión de la repartición del botín. Las escrituras del conquistador muestran el tránsito de la visión feudal por el Nuevo Mundo, establecen la reactualización de los recuerdos en aras de la búsqueda de reconocimiento, legitimar sus empresas buscando una honra no concedida en épicas confrontaciones.

La lógica de los escritos de los funcionarios es distinta, frente a la expansión de las aspiraciones feudales, la Corona, tenía que frenar, y para ello era necesario conocer. Había que mandar letrados con lealtad a la Corona para que *hagan saber* las posibilidades que tiene la instauración del andamiaje administrativo. Buscar los *anales históricos* de la Nación Mexicana; establecer con certeza la antigua repartición de los *reinos*, que sustentarán los nuevos trazos en la colonización del espacio; esclarecer las genealogías de la nobleza mexicana, establecer sus derechos, sacar a relucir las formas de herencia, para qué al igual que en España, se minara el poder nobiliario. *Buscar* las tradiciones sobre la esclavitud y el tributo, para recrearlas en el nuevo horizonte de dominio cristiano. Hacer saber que México prehispánico es casi otro reino más, con Emperador, nobles, sacerdotes, vasallos; al ser la monarquía la cumbre de la organización política en Occidente es el parámetro para establecer la *policía* de las distintas sociedades. La gran interrogante es el espacio, hay que representar en la traza europea un ecosistema desconocido. Mapas y *Descripciones geográficas* cuya finalidad es saber lo que existe en un

continente nuevo y que se creía repleto de espacios imaginarios. La meta de la escritura del funcionario es establecer el escenario adecuado para actuar sobre los nuevos dominios. Conducir la penetración de las razones de Estado sobre el Virreinato, armar el andamiaje colonial. Hacer ver al Emperador para que sepa sobre sus dominios. En la escritura sobre México, unos ven la implantación de un horizonte feudal, otros la incorporación de un reino más al dominio español.

Entre la escritura del conquistador y del funcionario, se desarrolló en México la escritura de los franciscanos cuyo lugar de producción es la esperanza milenarista del descubrimiento de América. Los primeros frailes, por la interpretación escatológica de la Orden, estaban convencidos que “habían recibido la oportunidad única de crear, en vísperas del fin del mundo, un paraíso terrestre donde toda una raza de hombres sería consagrada a la pobreza evangélica”.³⁴ A la llegada de los doce en 1524 el afán es por predicar y evangelizar, establecer la supremacía sobre el infiel a partir de la verdadera fe. Cristianizar es destruir, colonizar, extirpar. Los frailes establecerán el *a priori* de la primera interpretación: las Indias viven bajo el cautiverio del Demonio. La idolatría es producto del engaño, por ende hay que destruirla. En esos momentos no se necesita escribir ni traducir, la empresa es convertir. La apuesta franciscana también es política, apuestan por incidir en el destino de las Indias, de ahí el conflicto y *complot* contra la primera Audiencia. Los frailes quieren separar a los indios de los españoles, en concordancia con su espera, quieren preservar

³⁴ Phelan, *El reino milenarista de...*, p. 88.

la pureza original y con esa cera modelar un cristianismo primitivo. Preservar las diferencias es no hispanizar, hablarles a los naturales en sus mismos términos, pues la Revelación es comprensible en todas las lenguas. En ese sentido, si el latín fue la lengua del imperio pagano que se cristianizó y que permitió expresar y expandir el significado del cristianismo por el mundo, en México el náhuatl cumpliría con la misma función en las masas: sería la lengua franca de la sacra *monarquía indiana*. Existió un esfuerzo por traducir los textos sagrados a la lógica de los indios. En ese sentido un espacio central fue el Colegio de Tlatelolco, especie de seminario dirigido para la *elite* indígena que logró sobrevivir; según Baudot, uno de los requisitos de admisión en la *Constitución del Imperial Colegio* era que, quién ingresara “ha de ser yndio de legitimo matrimonio, cacique y noble y no macehual e infame, ni maculado por vulgar ni haber ejercido sus padres tales oficios”. Bajo el cuidado de los franciscanos, los *elegidos* vivirían en una organización de tipo monástica, con un programa de estudios casi medieval,

(...)si Santa Cruz de Tlatelolco, de 1536 a 1560, nos presenta un programa de estudios básicamente clásico, de seminario menor seráfico: *trivium*: gramática, retórica y lógica, y *cuadrivium*: estudios complementarios de aritmética, de geometría, de astronomía y de música, además de las lecturas de la Sagrada Escritura y una iniciación a la teología elemental, es porque su ciclo de estudios revela ya una de sus metas más evidentes: la de servir de base a un futuro seminario que formaría a los primeros elementos de un clero católico indígena.³⁵

Los franciscanos luchaban contra la implantación del clero secular pues la plaza ya estaba por cubrirse con la materia prima local, bien

³⁵ Baudot, *Utopía e historia en México...*, p. 121.

formada por lo mejor de la Orden: “Sabemos que el latín fue enseñado por Basaccio, Sahagún y Olmos, en diversas épocas quizá, y era ésta la lengua de comunicación general”.³⁶ El Colegio era un centro de traducción-investigación: los mejores alumnos, bilingües o trilingües (náhuatl-latín-español), además de enseñar en la institución, como el bachiller Miguel o el mejor latinista indio Antonio Valeriano, servían como traductores. Llevar los Textos Sagrados al náhuatl, colaborar con los frailes en la lucha contra la idolatría y posteriormente traducir un mundo en decadencia y extinción.

Las investigaciones sobre la sociedad mexicana se realizan bajo la óptica de la traducción, explicar el sentido del pueblo encontrado,

Buscar los orígenes de las poblaciones prehispánicas de México, captar y comprender bien las modalidades de su organización social y política, para fundar sobre ellas una grandiosa acción futura de perspectivas milenaristas propia de su concepción de la humanidad (...)³⁷

Las primeras investigaciones son en 1533. Fueron ordenadas por el presidente de la Segunda Audiencia de México Sebastián Ramírez de Fuenleal al franciscano fray Andrés de Olmos. La intención era investigar para explicar la lógica de los vencidos. Olmos va a establecer las condiciones del *trabajo de campo*: estudiar las pinturas antiguas, los códices y con informantes traducir *lo Otro* a lo *Mismo*. El relato de la sociedad se establecería por indígenas occidentalizados o en franca decadencia cultural, en la medida en que poseen un *no-saber* para el *logos* cristiano; y vigilado este proceso por frailes con una misión inquisitorial

³⁶ Ricard, *La conquista espiritual*, p. 336.

³⁷ Baudot, *Utopía e historia...*, p. 101

con miras a extirpar la idolatra. En un diálogo asimétrico investigar sobre las antiguas creencias tiene como finalidad reformularlas para traducirlas: hacer que coincidan con la verdadera historia en la única religión posible. En 1539 sale a la luz la primera investigación sobre los vencidos, en la actualidad desaparecida. Motolonía escribirá su *Historia de los indios* y los *Memoriales*, que también nos han llegado en fragmentos. *La Relación de Michoacán*, mutilada; un escrito de Las Navas que no se encuentra. Sahagún es el único de los cronistas cuya obra ha llegado completa, pese a que en la época también fue confiscada por órdenes del Rey Felipe II en 1577.³⁸ En 1558 Francisco de Toral le encomienda al franciscano escribir en lengua náhuatl la historia de la cultura mexicana. El resultado es el *Códice Florentino* y su traducción *La Historia General de las cosas de la Nueva España*. Los primeros cronistas son franciscanos, su finalidad es explicar en el marco de la cosmovisión occidental a la cultura mexicana.

Para los frailes lo Humano no se entiende fuera de la lógica de lo divino. La traducción intenta llevar una sociedad pagana a la lógica de la comprensión cristiana. La empresa implicaba “no sólo rastrear las propias tradiciones indígenas, sino encajarlas en la tradición europea, fuera clásica o bíblica o incluso una mezcla de los dos”.³⁹ Dos tradiciones confluyen en el siglo XVI: la clásica redescubierta por las traducciones del Renacimiento y la Bíblica, el gran código de la cultura cristiana. Son el *a priori* de la

³⁸ El difícilmente superable trabajo de Georges Baudot muestra la continuidad de los cronistas tanto en el método como en la intención de los escritos: son crónicas subversivas a la Corona que vinculadas con una posible rebelión encabezada por el hijo de Cortés pudieron generar un discurso identitario que apoyase el levantamiento, por eso se recogen.

³⁹ Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias*, p. 142.

enunciación. El relato del Otro se enuncia desde los dogmas. Los indios tienen que coincidir y explicarse dentro del linaje de Adán: o descendían de los hijos de Noe, o llegaron después del diluvio o incluso después de Babel a consecuencia de la dispersión de las lenguas; o bien eran una de las tribus perdidas de Israel. Sahagún cree que la antigüedad de los naturales en la Nueva España se remonta a dos mil años atrás, “de lo cual resulta que por lo menos quinientos años antes de la Encarnación de nuestro Redentor esta tierra ya era poblada”.⁴⁰ La comparación permite ver e imaginar. Un metalenguaje capaz de integrar en la comprensión, hacer inteligible el relato de los otros. La sociedad representada se bañaría con el sentido del lenguaje conquistador. Hacer ver a los mexicas en el marco de clasicismo y del cristianismo, sólo es posible como inversión en diversos sistemas de comparaciones. Como una traducción que filtraba a la sociedad del relato a cuenta gotas, en un sin fin de analogías y alegorías. La gran pregunta es saber cómo fue que se trasladó, la religión de los vencidos, a la comprensión occidental.

La comparación o la historia de lo Mismo

⁴⁰ *Historia general de las ...*, p. 19.

De pocos textos en la historia se espera tanto y dan tan poco como el *Coloquio de los Doce*⁴¹ de fray Bernardino de Sahagún. El primer encuentro contra el infiel, dialogado como en una opereta. Frente a frente dos religiones, paganismo *versus* cristianismo, disputándose imaginariamente el dominio sobre la otra. El texto remite a la escena primigenia, en donde los frailes irrumpen en un mundo extraño con la fe por delante. Están ante el idolatra y tienen que establecer un diálogo aplastante, utilizar la retórica para convencer. No obstante, el texto no es una transcripción del evento, no es una instantánea. En 1564 la obra de la conversión ya está avanzada y desde la victoria en el Colegio de Tlatelolco, Sahagún recreará el hecho en el *Coloquio*, basándose en las *memorias* del episodio, re-figurando el tiempo y los acontecimientos. El encuentro tenía que ser demoledor ya que establecería la supremacía natural de la verdadera religión sobre el dominio de Satanás. Había que esclarecer cómo el cristianismo había ganado desde el principio. El pagano sólo es el cuerpo, el escenario donde se desarrollará el reino de Dios. Desde el principio había que explicarle desde la Verdad, quién era, enunciarlo desde el lenguaje conquistador. Explicarle su error.

En la lógica del texto las cartas ya se habían echado: los frailes tienen que expresar la abismal diferencia entre ellos y el Otro. Por mediación de Cortés los frailes convocan a los principales de los naturales. Tienen que explicarles cómo y por qué no conocen al verdadero Dios, ni a

⁴¹ Utilizo el texto que se encuentra en Cristian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, México, FCE, 1996. El autor lo analiza desde la perspectiva realista, tratando de establecer la verosimilitud del relato en la historia, cosa que no comparto.

su reino, la Iglesia. Sus dioses, desde luego con minúscula, son enemigos y matadores, pestilencias que invocan al pecado:

Al uno llamais Tezcatlipuca, a otro Quetzalcoatl, al otro, Vicilubuchtli, etc., y a cada uno llamais dador de la vida y del ser y conservador della; y si ellos son dioses dadores del ser y de la vida ¿porqué son engañadores y burladores? porqué os atormentan y fatigan con diversas aflicciones? Esto por experiencia lo sabeis, que cuando estais afligidos y angustiados con impaciencia los llamais de putos y vellacos, engañadores, viejas arrugadas.⁴²

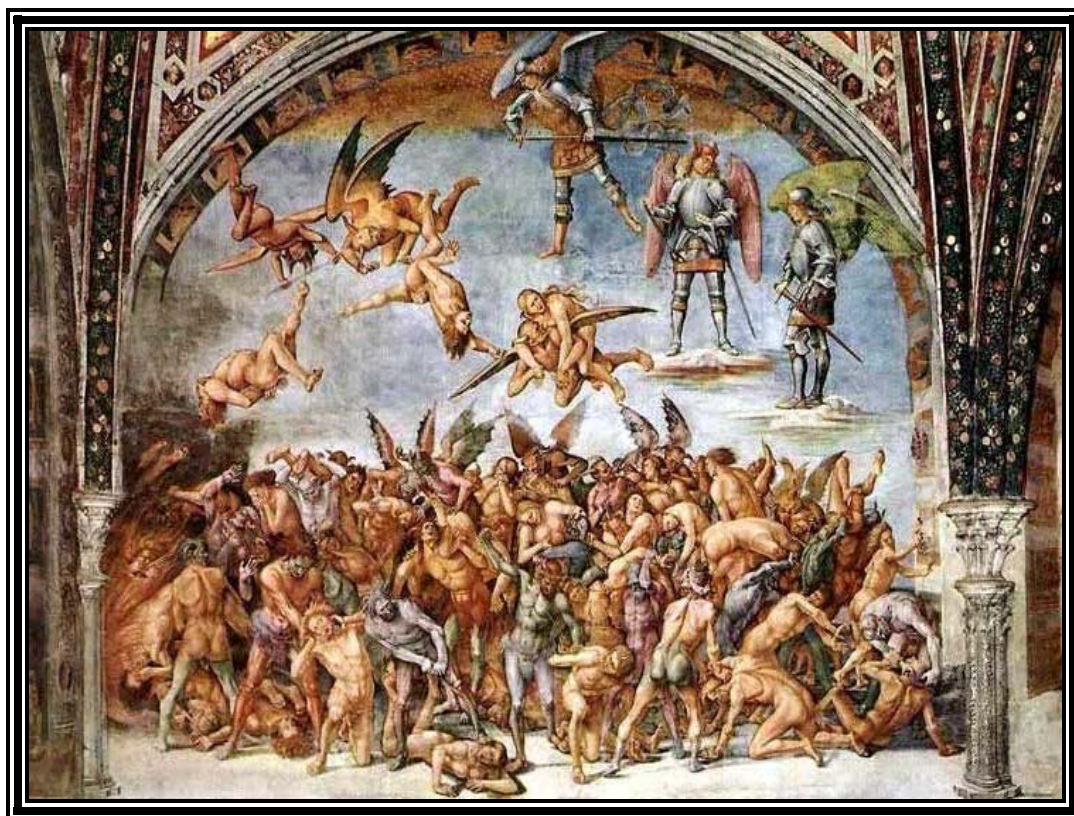
Los misioneros predicaban el verdadero *Dios*, el salvador del mundo, el eterno. Él había creado todo, el cielo, la tierra y el infierno, “él nos hizo a todos los hombres del mundo y también hizo a los demonios, a los quales vosotros teneis por dioses y los llamas dioses”.⁴³ Los naturales se engañan con sus creencias, adoran un *efecto*, desconociendo la verdadera fuente creadora. Quienes más viven en el engaño son los sacerdotes locales, *sátrapas* que llegan derrotados —en el texto— al primer encuentro: “Si muriéremos, muramos: si pereciéremos, perezcamos; que de verdad los dioses también murieron”. Están perdidos frente al peso de los sacros argumentos. Los *sátrapas* siguen las costumbres ancestrales, lo que les llegó de la tradición, su error se basa en la ignorancia: al no conocer están atrapados en *el eterno retorno de lo mismo*. Después de escuchar a los sacerdotes, se dan cuenta que viven en las tinieblas, tienen que ser iluminados. Ellos mismos lo exigen: “mucho holgaremos de que nos digais quienes son estos que adoramos, reverenciamos y servimos, por que de saberlo recibiremos gran contentamiento”. Es necesario interpretar la

⁴² *Ibid.*, p. 67.

⁴³ *Ibid.*, p. 68.

falla, dónde se encuentra el error, traducir en verdad qué quieren decir los dioses locales. Explicarlos dentro de la historia de lo mismo: la tradición judeocristiana.

La exégesis de los franciscanos sobre los dioses paganos se remonta al principio, a la Creación: Dios al crear su casa real, su morada, el *cielo empíreo*, también creó una muchedumbre de caballeros, los ángeles. De entre ellos destacó uno, Lucifer, por su hermosura y sabiduría. Soberbio por su distinción, quiso igualarse a Dios; a Miguel, otro ángel, no le pareció y se levantó en armas contra él. Se crearon dos parcialidades y vino la batalla en el cielo.



Otro detalle de la obra de Luca Signorielli en dónde está plasmada la batalla cósmica del imaginario occidental

Los vencidos fueron echados del cielo, “fueron encarcelados en la región del ayre tenebroso, fueron hechos diablos horribles y espantables. Estos son los que llamais *tzitzizimi, culelei, tzuntemuc, piyoche, tzumpachpul,*”⁴⁴ Dicha estirpe es quién se hace pasar por dioses, pero en verdad son ángeles infernales. Desde el odio de la exclusión Lucifer tramó un plan:

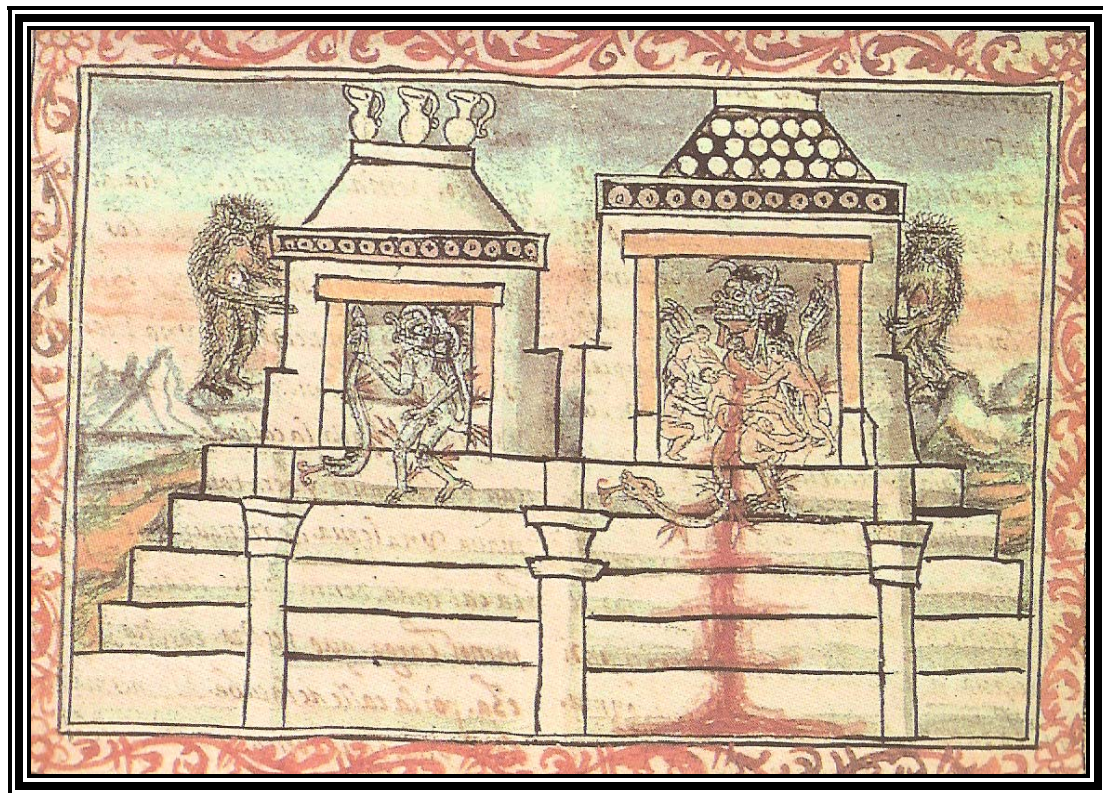
(...) hagamos quanto mal pudiéramos a todas su criaturas, especialmente a los hombres, a los que él más ama, porque por esto los hizo para darles las riquezas y dignidades que a nosotros nos quitó; conviene que los desatinemos en tal manera que no conozcan a su hacedor. B. Vosotros que sois de más alto entendimiento, con toda diligencia y aviso tentarlos eys para que ydolatren, que adoren por dios al sol y a la luna ya a las estrellas y a las estatuas hechas de piedra y de madero, a las aves y serpientes y a otras criaturas, y también los provocareis para que nos adoren y tengan por dioses a nosotros, para que de esta manera ofendan especialmente a su criador, para que provocando a yra contra ellos los avorrezca y deseche como a nosotros; aparecer los eys con palabras humanas en los montes y en las honduras de los ríos, en los campos y en las cuevas para que mejor los descamineis y desatineis.⁴⁵

La rebelión es el origen del mal, pero también del engaño humano: los demonios tienen bajo su poder a todo aquel que adore otras deidades. Desde los hijos de Caín, los demonios han realizado el trabajo de engañar, para que pecando los humanos se alejen de su Creador. La idolatría tiene su origen dentro de la cosmovisión judeocristiana. Los dioses mexicas son demonios, adorarlos aún por ignorancia es una enfermedad que se puede

⁴⁴ *Ibid.*, p.78.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 79.

curar a través de la predica del Evangelio. La sociedad indígena vive engañada por el viejo enemigo de Dios, su religión es demoníaca.



En ésta lamina de Diego Durán en su *Historia de las Indias de la Nueva España*, se puede observar que la hermenéutica diabólica de los ritos mexicas y su religión es una constante de la época: quién está detrás de la idolatría son las huestes de Satanás.

El primer modelo interpretativo para la religión mexicana y en general pagana se ha enunciado con claridad. En los textos de los religiosos los dioses locales persistirán como superstición de un mundo que vive bajo el yugo de Satán. Su antigua connotación queda relegada, excluida en aras

de ubicarlos en el horizonte teológico moral cristiano. El principio organizador de su inteligibilidad se encuentra en la rebelión y posterior *demonologización* de su ser. Nunca se les excluye como apariencias o imaginación viciosa, no son ilustrados los que descalifican el mundo mitológico azteca, para los religiosos los dioses existen pero como demonios. En una verdadera hermenéutica, al traducirlos al *logos* occidental se incorporan desde la inversión: son totalmente contrarios a la luz expresada en el Evangelio, pertenecen al abismo, a la miseria del mundo. Insisten en engañar a los hombres con sus supercherías que se deben erradicar.

El método alegórico que se utiliza en el Renacimiento para salvar a los dioses paganos de la aplanadora cristiana, con la religión mexicana, adquiere un nuevo matiz: en los tratados mitológicos europeos los dioses persisten queriendo decir otra cosa distinta a su discurso original ya ininteligible: expresan verdades morales, universales humanas o revelaciones naturales no comprendidas. La alegoría como método proporcionó a los religiosos un arma que no permitía el paso de lo ruidosamente idolatra; en vez de elevarlos hacia formas estéticas, los dioses cayeron en un precipicio que no era el suyo: la *alegorésis* los condenó. Los mimetizó en la vieja historia de la idolatría. Con ellos no hubo *ponderación misteriosa* de nada, no flotaron bajo querubines demostrando, con su expurgación, la exaltación de la verdadera religión. Encadenados con la estirpe del mal, los dioses mexicanos transitaría poco a poco hacia el olvido, una vez que la mascarada diabólica fuera

exterminada por los frailes. Al ser parte de la naturaleza caída y culpable, los dioses atrapados en el mundo de las significaciones ajenas se encaminaban a extinguirse. Su destino en el cristianismo era ser lo que nunca fueron: demonios en una cosmología de la Caída. Una alegoría a la inversa, no los salvó sino que los nulificó al enunciarlos dentro de los enemigos de Dios.

El origen de la religión prehispánica quedaba claro, desde el monoteísmo excluyente lo diverso se tiene que encuadrar en los regímenes de verdad. Historizar las creencias de los indios significaba desmenuzarlas en un amplio horizonte. En el *Renacimiento* el peso de la tradición clásica ganaba espacios. Incluso dentro de los círculos religiosos asomaban la cabeza las influencias del mundo recién descubierto. Sin embargo, a finales de la Antigüedad el obispo de Hipona dejaba claro quienes eran los dioses paganos en el marco de la espera de la ciudad divina, y por ende en el contexto de la cosmovisión cristiana. En el siglo XVI se reciclaba la historia, Sahagún comenzaba la traducción del panteón mexicana en el marco del grecolatino. Era un ejercicio de identificación y enunciación: el horizonte pagano se enfrentaba consigo mismo en el marco de la idolatría. Ambos mundos simbolizaban una naturaleza caída, un horizonte de la ignorancia que atribuía un sentido errado a las acciones de la verdad, y en su caso de la maldad. Ambos pueblos vivieron engañados por los diablos, ambos pueblos desconocían el verdadero Dios, su camino natural era despojarse de las antiguas creencias idolatras y aceptar la autoridad suprema. Para corregir primero había que identificar, traducir y

posteriormente destruir. El parámetro para entender la idolatría era la comparación con lo que el cristianismo ya había vencido. La Iglesia avanzó por el Capitolio y lo destruyó, ¿por qué no iba a pasar lo mismo en México? Los dioses grecolatinos también eran demonios que en sus mitos esparcían la ponzoña. ¿Qué eran los dioses mexicas sino la reedición de una prueba más en la expansión de la cristiandad ahora tan dividida? En la empresa de evangelización, primero era necesario identificar quiénes eran las divinidades, desmovilizando su capacidad sagrada al cotejarlas en el marco de la historia occidental.

En la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, traducción de Sahagún del *códice Florentino*, la identificación queda fijada en el tiempo: “Este dios llamado Huitzilopochtli fue otro Hércules, el cual fue robustísimo, de grandes fuerzas y muy belicoso, gran destructor de pueblos y matador de gentes”.⁴⁶ El tótem de los mexicas en el momento de traducirlo a la inteligibilidad europea es en algún sentido similar a Hércules-Heracles, es una comparación. El belicoso y poderoso hijo de Zeus-Júpiter nació de madre humana, Alcmena en una noche de pasión que se extendió tres veces más de lo normal. Huitzilopochtli nació de Coatlicue y sin padre evidente, fue concebido por un acto divino.⁴⁷ Hércules cuya característica principal es una fuerza sobrenatural y gran destreza en la guerra, mata a sus hijos y es condenado a obedecer a Euristeo que le encomienda cumplir *doce trabajos* en los cuáles va

⁴⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Edi. Porrúa, 1999, p. 31. Los tres primeros libros de los doce que son en total hablan de la naturaleza y demás cosas de los dioses mexicas.

⁴⁷ Véase el Libro tercero “Del principio que tuvieron los dioses”, en la *Historia General...*

acabando con diversos monstruos a lo largo de la Ecumene: el león de Nemea, la hidra de Lerma, Cerbero, etc. Huitzilopochtli desde el mismo parto establece su poderío beligerante: recién nacido mata a sus hermanos mayores, y descuartiza a la Coyolxauhqui. El punto de su inteligibilidad es trazar una analogía con el dios grecolatino. Para entender quién es el dios mexica es necesario establecer su correlato en el panteón conocido, identificando las múltiples coincidencias y su sentido. Al igual que Hércules, Huitzilopochtli fue un hombre que alcanzó la divinización:

- 3.- A este hombre, por su fortaleza y destreza en la guerra, le tuvieron en mucho los mexicanos cuando vivía.
- 4.- Después que murió le honraron como a dios y le ofrecían esclavos sacrificándolos en su presencia.⁴⁸

⁴⁸ *Ibid.*, p. 31.

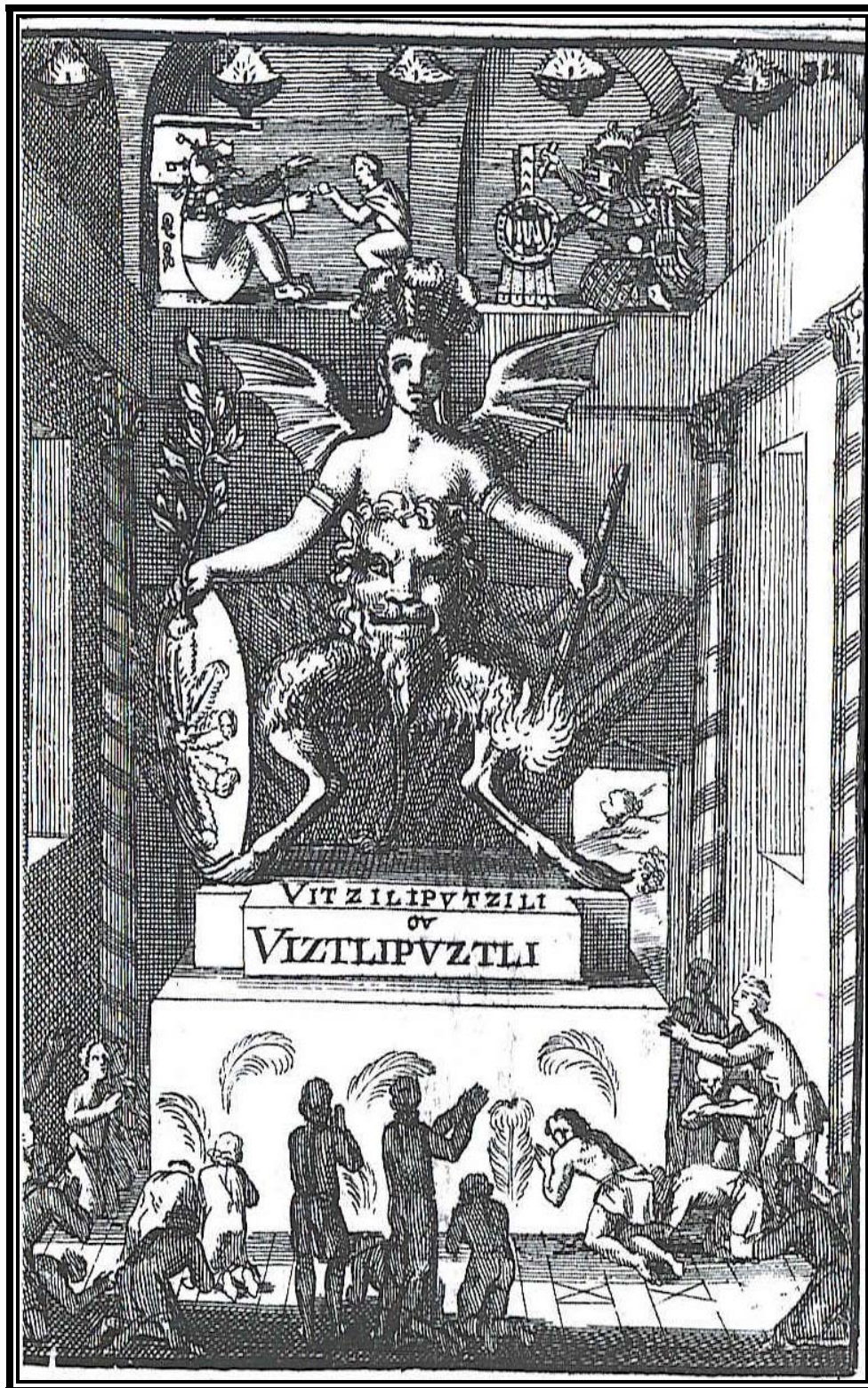


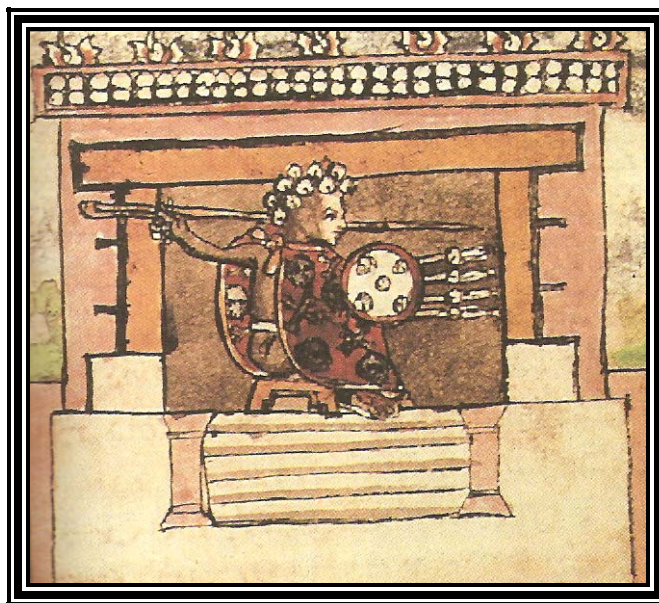
Ilustración de Theodore de Bry en *Los Dioses Mexicanos* que representa al dios Huitzilopochtli representado desde el imaginario europeo.

A causa del poderoso veneno del centauro Neso, que le dañó dolorosamente la piel, Heracles sube a una montaña y decide tirarse en la hoguera; un trueno lo lleva al Olimpo y se transforma en Inmortal. Independientemente de que se conociera la leyenda completa, la cercanía con Hércules se da a nivel de interpretar el sentido de su poder. Una analogía entre funciones. Aquí Sahagún retomará la tradición evemerista para la interpretación de las deidades, camino ya recorrido por la tradición cristiana: Los dioses fueron hombres, en este caso, sus proezas en la guerra lo llevaron a una gran adoración y posteriormente a su divinización. Para el fraile se encuentran las dos tracciones interpretativas presentes en los dioses mexicas: son demonios que a causa de sus mismos engaños, los hombres veneran. Fueron hombres que la idolatría los divinizó en una teología del error:

(...) tuvieron por dios a un hombre llamado Huitzilopochtli, nigromántico, amigo de los diablos, enemigo de los hombres, feo, espantable, cruel, revoltoso, inventor de guerras, y de enemistades, causador de muchas muertes y alborotos y desasosiegos.⁴⁹

Hombres transformados en dioses por la ignorancia humana. Superstición que refleja el mundo de la carnalidad en que vivían, ¡incluso le ofrecían corazones humanos en rituales sangrientos!: la naturaleza culpable en su máxima expresión. A los ojos del sacerdote dicha cosmovisión era indigna de seguir viviendo y engañando.

⁴⁹ Ver la confrontación al libro I, en *Ibid.*, p. 60.



El Tezcatlipoca de Diego Durán

El otro dios emblemático del panteón mexica era Tezcatlipoca. Según Sahagún “era tenido como verdadero dios, e invisible, el cual andaba en todo lugar, en el cielo, en la tierra y en el infierno; y tenían que cuando andaba en la tierra movía guerras, enemistades y discordias, de donde resultaban muchas fatigas y desasosiegos”.⁵⁰ Por éstas características el fraile lo compara con Júpiter. Su fuente para comprender el paganismo es la crítica de San Agustín: El obispo censuraba a los “muchos maestros y doctores” quienes “jamás podían sostener que Júpiter es a el alma de este

⁵⁰ *Idem.*

mundo corpóreo que llena y mueve toda esta máquina”.⁵¹ Para el padre de la iglesia, la lógica del absurdo impera en las fábulas del paganismo. En el mundo antiguo Júpiter-Zeus regía en el Olimpo. Llega a dominar después de una serie de cambios en el poder divino: La primera generación de dioses está al mando de Urano, el cual no permite que salgan sus hijos de la madre tierra. Saturno lo castrará e implantará su reinado devorando a su descendencia para evitar que alguien lo destrone. El último de sus hijos, Zeus lo derrotará y de ahí vendrá la hegemonía de los olímpicos.⁵² El *crónida* representa la soberanía en sí misma. Junto con sus demás hermanos comparte distintas esferas de influencia: Júpiter el cielo y la tierra, Hades el inframundo y Poseidón los mares,⁵³ su supremacía es evidente. Tezcatlipoca al igual que él comparte ese poder:

3.— y decían que él sólo ser el que entendía en el regimiento del mundo, y que el sólo daba las prosperidades y riquezas, y que el sólo las quitaba cuando se le antojaba; daba riquezas, prosperidades y fama, y fortaleza y señoríos, y dignidades y honras, y las quitaba cuando se le antojaba.⁵⁴

Al igual que en el mundo grecorromano los mexicas vivían bajo la voluntad y caprichos del gran dios. En la hermenéutica de San Agustín es el dios que hay que ignorar, pues es el más poderoso: los dioses paganos son demonios. Tezcatlipoca tiene un papel principal en la interpretación

⁵¹ San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 102-103.

⁵² Véase la *Teogonía* de Hesiodo quien esboza la mitología a partir de su intento de ordenación por generaciones, así como su moderno seguidor J.-P. Vernant en *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, Barcelona, Anagrama, 2001.

⁵³ Siguiendo la tradicional repartición del mundo en la *Iliada*.

⁵⁴ Sahagún, *Historia General de ...*, p. 32.

de Sahagún. Era un dios casi etéreo y por tanto muy peligroso: “Este dios decían ser espíritu, aire y tiniebla: a este atribuían el regimiento del cielo y de la tierra”. Un dios que podía estar en cualquier parte y prácticamente invisible, era la mayor amenaza para la evangelización, de hecho era el *gran enemigo*:

Este dios decían que perturbaba toda paz y amistad, y sembraba enemistades y odios entre los pueblos y reyes: y no es maravilla que haga esto en la tierra, pues también lo hizo en el cielo, como está escrito en la en la Sagrada Escritura: *factum est prelium magnum in celo*. —Apocar. 12—. Este es el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engaño a vuestros antepasados.⁵⁵

Satanás mismo encabezaba la religión mexicana. La analogía con Júpiter-Zeus al igual que en San Agustín apoyaba la continuidad de la interpretación: *permitía ver* en realidad quién estaba tras la religión de todos los paganos. Quién encabeza la historia del mal siempre es el mismo. Trazar el cuadro de la religión prehispánica es establecer la verdadera fuente de la maldad en el mundo: traducir una religión extraña al marco imaginario del mundo pagano dominado. Alegorizar a la inversa, construir un mundo de significados distintos a partir de una cosmovisión en ruinas. No salvar sino condenar.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 60.



Quetzalcoatl “aunque fue hombre, teníanle por dios”. Una hermenéutica evemerista recorre el sentido del dios. Independiente de su verosimilitud histórica, para los religiosos no hay duda: los dioses fueron hombres que la ignorancia los divinizó. Era un hombre “el cual fue mortal

y corruptible, aunque tuvo alguna apariencia de virtud, según ellos dijeron, pero fue gran nigromántico, amigo de los diablos y pos tanto amigo y muy familiar de ellos (...) sabremos que murió, su cuerpo está hecho de tierra y a su anima nuestro señor Dios la echó en los infiernos; allá está en perpetuos tormentos”.⁵⁶ Xiuhtecutli dios del fuego, es otro Vulcano. El herrero cojo, manipulador de los metales y del fuego es su contexto de traducción. Enunciarlo bajo el esquema de la comparación es hacerlo ver por medio de dios grecolatino.



También había mujeres en el panteón mexica. Una de ellas era Cihuacóatl que “daba cosas adversas como pobreza, abatimiento,

⁵⁶ *Ibid.*, p. 61.

trabajos”,⁵⁷ su nombre quiere decir *mujer de la culebra*, también llamada Tonantzin (nuestra madre). Para el fraile estas características eran inconfundibles, una mujer que había tenido tratos con serpientes y que traía cosas adversas era bien conocida para el cristianismo:

En estas dos cosas parece que esta diosa es nuestra madre Eva, la cual fue engañada de la culebra, y que ellos tenían noticia del negocio que pasó entre nuestra madre Eva y la culebra.⁵⁸

Traducciones imposibles de creer pero que mostraban las inmensas analogías hechas por los frailes. Los naturales conocían una parte de verdad, pero la entendían mal pues se desviaron del verdadero camino. Otra diosa era Chicomecóatl “la diosa de los mantenimientos, así de lo que se come como de lo que se bebe”, para Sahagún es “otra diosa Ceres”.⁵⁹ Demeter-Ceres fue la diosa de la tierra cultivada en la Antigüedad. Era una diosa nutricia que daba los alimentos, junto con su hija Perséfone en los rituales de fecundidad. Las dos diosas mantenían a los hombres. La analogía aquí es funcional, ambas diosas cumplen la misma función. Chalchicuitlicue, diosa del agua, “es otra Juno”. Las alegorías *permiten ver*, entender a los otros dioses en el marco de lo mismo. La diosa de la *carnalidad* era Tlazoltéotl, “otra Venus”,⁶⁰ que tenía cuatro hermanas. Afrodita-Venus nacida de la espuma de la castración de Urano es la diosa de la belleza y del amor. Bajo la mirada culpable del cristianismo, la carne, la naturaleza se convirtió en pecado. En sí misma representaba el

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 32-33.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 36.

mal, la tentación. La carne lleva al pecado en la cosmovisión cristiana. Para Sahagún el pecado es universal, incluso los indios *ya lo conocían*, y *curiosamente* tenía que ver con la carne. Tlalzotéotl y sus hermanas “tenían poder para provocar a lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores; y después de hechos los pecados tenían también poder para perdonarlos, y limpiar de ellos perdonándolos, si se los confesaban a sus sátrapas”.⁶¹ Pecado-confesión-perdón la trinidad de la redención humana también se encontraba en la sociedad mexicana pero *oculta*, mal comprendida. Sólo los frailes la entendían y querían hacerla ver a los demás. Sahagún muestra el camino que los pecadores seguían para redimirse:

Desde que el penitente determinaba confesarse iba luego a buscar alguno de los ya dichos, delante de quien se solían confesar y decíanle: “Señor, queríame llegar a dios todopoderoso y que es amparador de todos, el cual se llama *Yoalli-Ehécatl*, esto es *Tezcatlipoca*; querría hablar en secreto mis pecados”.⁶²

La noción de pecado, el contexto culpable, la penitencia, la fe en que al contar los pecados “no se pensaba que hombre los hubiese oído, ni a hombre se hubiesen dicho sino a dios”,⁶³ hacen sospechar al fraile que “no hay poco fundamento para argüir que estos indios de esta Nueva España se tenía por obligados de confesar una vez en la vida, y en esto, *in lumine naturali*, sin haber tenido noticia de las cosas de la fe”.⁶⁴ Una iluminación natural, primigenia revelación que pese a las diferencias culturales, en

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Idem.*

⁶³ *Ibid.*, p. 38

⁶⁴ *Idem.* Sahagún tiene la opinión de que no hubo una temprana predicación del Evangelio en América, sin embargo a veces parece proponer lo contrario.

todos los pueblos se encuentran. Paganos, cristianos, infieles todos han conocido un poco de verdad, la tarea del fraile era encontrarla y sacarla a la luz a partir de escribir sobre su historia. Casi una *religión natural cristiana*.⁶⁵

Identificar a los dioses prehispánicos en el horizonte occidental es entenderlos, traducirlos. Se crea un marco de ideas y un espacio interpretativo sobre lo divino. El peso de la primigenia identificación que Sahagún comparte y plasma es evidente. Genera una larga tradición de traducción que permite ver y enunciar a los españoles. Es parte del *mundo, se encuentra a la mano*. Pensemos, por ejemplo, en el magno tratado de erudición clásica de Las Casas titulado *La apologética historia sumaria*, en donde la comparación se lleva al límite. En un libro menos conocido, el *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad*, escrito alrededor de 1569 por don Pedro Ponce, se analizan creencias que persisten aún en la memoria de “viejos y mozos” indígenas. Según él Satanás usurpa “la reverencia y adoración que a Nuestro Señor Dios verdadero se le debe procurándola para sí, atribuyéndose las cosas criadas y pidiendo que por ellas el hombre le haga reconocimiento”. Es una lógica del engaño que comparten todos los observadores: los naturales invocan a los dioses equivocados. Pedro Ponce los enuncia: Ometeuctli Omecihuatl “de los

⁶⁵ El proceso de sublimación hace que Sahagún establezca oraciones casi cristianas para los distintos dioses, ver el libro sexto de la *Historia*... Llega el lector a pensar que los indios eran más cristianos que los propios españoles y con distintas variantes de misticismo. Una variante de éste se da con Tezcatlipoca al cuál se invoca *casi* como al Dios cristiano. Con respecto al Tloque Nahuaque ocurre un proceso inverso, en él se traduce con la simbología prehispánica a Dios, se le enuncia en náhuatl.

cuales dicen vivían sobre los doce cielos”;⁶⁶ Tezcatlipoca, dador de las grandes riquezas y señoríos; Huitzilopochtli=Taras, dios de los de Mechuacan; Quetzalcoatl, etc. Dice que al “fuego también canonizaron por dios y le llamaron *Xiubhtecutli*” al igual comenta que los naturales también “tuvieron por dioses algunas mujeres y hoy las celebran. *Chicomecoatl*, diosa de los panes, y de las aguas, *Chalchibuitlicue*, o *Chalchicueye*, *Cihuacoatl*, por Eva, *Tlazolcoatl*, por Venus”.⁶⁷ En esto último el autor continua con la identidad interpretativa *sahaguniana* entre el panteón mexica y el griego, pero no sólo eso, argumenta que,

Entre todos estos dioses ponen a nuestro señor y redentor Xpo. [Cristo] que le recibieron por último dios y en ciertas pinturas de cómo se han de hacer los sacrificios, a sus dioses, está la cruz, clavos y azote atado a la columna, y crucificado y los sacerdotes diciendo misa y a este tiempo sus dogmatizadores de ellos hacen sus sacrificios según su costumbre antigua.⁶⁸

Tardíamente Torquemada sigue la tradición y escribe en su *Monarquía Indiana* que existe una relación entre Mictlantecutli y su consorte, muy parecida a las creencias de la antigüedad: “es muy semejante al que fingieron los Antiguos de Plutón y Proserpina”.⁶⁹

Escribir sobre las deidades prehispánicas es traducirlas en el marco de los símbolos disponibles: la cosmología cristiana y los símbolos clásicos.

⁶⁶ *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad*, p. 121, en Garibay, A. M. (edi.), *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1996.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 122.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, Porrúa, 1969, p. 529.

El poderoso ruido de lo innominado, el espantoso mundo de los dioses prehispánico es domesticado al nombrarlo desde el lenguaje occidental. El *parche* que se lanza sobre el vacío innominado del mundo pagano permite superar el terror primigenio. Posibilita *respirar* el mundo. Salir del misterio. Comprender la religión pagana sólo es posible bajo un esquema alegórico: enunciar a los dioses bajo una simbología ajena, creando un sin fin de relaciones que permiten mostrar los diferentes elementos que constituyen la traducción. *Decir con ellos lo que nunca fueron*. El parámetro para bosquejarlos, para darles vida en la cosmovisión, es la comparación y en algunos casos la analogía. La inversión está dada: la religión mexicana es totalmente opuesta al mundo cristiano. Es un mundo diabólico, en donde se compara siempre con lo semejante: todos los paganismos son iguales, se compara diablos contra diablos. Al compararlos se vuelven inteligibles, visibles dentro la *historia de lo mismo*: la historia del mal y su poderosa simbología. La identificación se realiza para señalar su *crepúsculo*, su anulación. Su reinado ha desaparecido al enunciarlo en el mundo diabólico. La posibilidad de existencia de los dioses mexicanos sólo se inscribe en su ocaso, van a simbolizar lo que nunca quisieron ser: *se ponderan y alegorizan en el horizonte de la culpabilidad*, al interior de una cosmovisión extraña.



Consideraciones finales



Apuntes para una historia de la exclusión religiosa



Todo documento de cultura es un documento de barbarie.

Walter Benjamín.



En la historia occidental la otredad religiosa ha sido un problema. La disyunción consiste en eliminarla o incorporarla, no hay un punto medio. Desde los griegos el otro no existe más que en el seno del sí mismo. La religión de otros pueblos sólo tienen sentido en una lectura exterior, superficial, que regresa como identificación en la propia. Los civilizados echan un vistazo a los bárbaros y encuentran su sentido. Los mundos divinos en el politeísmo no buscan la supremacía sino la veneración: un pueblo se define por los diversos grados de civilidad a partir de su relación con sus divinidades. Toda religión tiene cierto halo de verdad y se justifica dentro del cuadro normal de mundo. Existen variantes sociales que permiten cierta diversidad religiosa, dentro del marco de exotismo. Pero éste se manifiesta como un desdoblamiento del propio grupo que se interroga por el otro, en diversos esquemas

de inversión. La religión del otro es parecida a la propia, no hay necesidad de destruirla, basta con enunciarla e identificar. Incluso cuando se conquista a una sociedad no se excluye su mundo divino, se incorporan en una lógica de identificación. Heródoto el gran traductor del mundo no griego utiliza ésta estrategia de análisis: “(...) más allá de la diversidad de los espacios geográficos, habría unidad del espacio divino. Irían en ese sentido las equivalencias dadas para el nombre de Afrodita Urania tomada como punto de referencia: los asirios la llaman Milita, los árabes Alilat y los persas, Mitra”.¹ En esa lógica Isis egipcia es llevada ante los ojos del lector griego como algo conocido, una divinidad “cuyo ídolo representa una mujer con astas de buey, del modo con que los griegos pintan a Ío”.² Su consorte Osiris “el cual pretenden sea el mismo que Dionisio” adquiere las características del mundo que enuncia. Hércules es egipcio y se sabe porque sus padres también lo eran. Identificar en el otro los *rastros* del mismo: “los pintores y estatuarios egipcios esculpen y pintan a Pan con el mismo traje que los griegos, rostro de cabra y pies de carbón”.³ El mundo divino siempre es igual, la variedad en nombres es un fenómeno de traducción no de naturaleza. Incluso los griegos fueron receptores de ese mundo, según Heródoto, lo heredaron: de “Egipto nos vinieron además de la Grecia los nombres de la mayor parte de los dioses”. El mundo griego acepta la diferencia como variante de lo mismo. *Identificar para traducir*, aquí comienza una estructura de larga duración en la historia de Occidente.

En el mundo romano, Julio Cesar al echar un vistazo por los galos, el pueblo que conquistó, los describe con admiración: “la nación gala es extremadamente dada

¹ François Hartog, *El espejo de Heródoto*, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 234.

² Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, México, Porrúa, 1981, p. 72.

³ *Ibid.*, p. 74.

a la religión”. Los druidas son la punta de lanza en los diversos rituales y sacrificios a sus dioses. Cesar enuncia su panteón:

Dan culto máximamente a Mercurio –de éste hay muchos simulacros; a éste lo tienen por inventor de todas las artes, a éste, guía de las vidas y de los caminos; consideran que éste tienen la fuerza máxima para la búsqueda de dinero y mercancías –. Tras éste a Apolo y Marte y Júpiter y Minerva. De éstos tienen la misma opinión que las restantes gentes; Apolo expulsa a los morbos, Minerva transmite los principios de las obras y los artificios. Júpiter tiene el imperio de los celestes, Marte rige las guerras.⁴

Independientemente de la posibilidad de la romanización de las *tribus bárbaras*, identificar en el marco de la cosmovisión propia a otros dioses permite comprender de quién se habla. Darle sentido a lo innominado. Encontrar que todo es igual, hasta los que van a ser conquistados poseen tradiciones parecidas, las diferencias se dan en el vivir, en la civilidad, no en el mundo divino. Bajo éste esquema la imposición religiosa no destruye nada: en el mundo lo sagrado es siempre es lo mismo.

Con la llegada del Cristianismo las cosas cambian: de la identificación pasamos a la destrucción. En el seno de la sociedad pagana y su compleja religión cívica se encuentra el *enemigo del dios verdadero*. Los mundos míticos que sustentaban el vivir de la *romanitas* se convierten en fábulas locas. Muestran el mundo del vicio, la carne y el pecado de una cosmovisión grotesca. Al hablar de la naturaleza humana adquieren un sentido de culpabilidad: las fábulas son interesantes y causan atracción por su *mundanidad*, ese sabroso sentimiento del estar vivo que genera culpa en el lector. Su salvación sólo es posible si se traicionan, su destino es ser interpretadas en múltiples sentidos ajenos al real que se ha perdido. Debajo de sus

⁴ Julio Cesar, *Guerra Gálica*, México, UNAM, 1994, p. 164.

mentiras se busca la trascendencia, levantar la cabeza del mundo, mirar lejos, hacia la ciudad celeste.

Con el contacto de otras culturas Occidente ve en el otro la extensión del sí mismo deformado. Un mundo demoníaco es la frontera de la Cristiandad. Hay que pelear para expandirla. El hereje, el infiel y el idolatra son las figuras de la exclusión en las fronteras de la ortodoxia. El otro debe encajar en los marcos sociales de la trasgresión y ser reprimido. Sin embargo, hay una veta de asimilación y salvación: la Creación fue para todos, la verdad debe estar oculta, hay que encontrarla en el discurso del otro. En la primera expansión medieval del siglo XIII, el franciscano Carpini, uno de los primeros frailes que relatan a otros pueblos, trata de identificar en los mongoles algo cristiano, algo de verdad:

Se dice que tienen también un Antiguo y Nuevo Testamento, y tienen vidas de padres y eremitas, y edificios hechos como iglesias, en los que rezan en momentos precisados, y dicen que tienen algunos santos. Veneran a un solo Dios, honran a nuestro señor Jesucristo, y creen en la vida eterna pero no están bautizados.⁵

En el *Otro* se encuentran fragmentos de la Revelación, mal comprendidos y con carencias, pero al fin *ecos*. El Otro refuerza la identidad del cristianismo, al encontrar en él signos y señales que Dios dejó para aquél que las sepa interpretar. Ésta tradición interpretativa es la que llega con los frailes franciscanos a América en el siglo XVI. Las sociedades *encontradas* son un pretexto para que se realice la *historia de Dios en el Nuevo Mundo*. Cumplir con ellas las profecías y que se cierre la historia humana. Para hacerlo se necesitó identificar, situar a las tradiciones de los vencidos en el marco del discurso occidental. Colonizar la memoria en el proceso de la

⁵ Citado por Phillips, *La expansión medieval de Europa*, p. 104.

traducción, *hacer ver y hacer saber* a quién quisiere los distintos grados de semejanza en el mundo. Ver que la historia de los paganos siempre es igual: están dominados bajo un mundo diabólico, viven engañados, se parecen a los antiguos idólatras ya vencidos, etc. Sus dioses en el fondo no son más que hombres muertos que la ignorancia los divinizó. Suprimir el modo de vida indígena y su imaginario fue la gran tarea de las crónicas del siglo XVI: describen una cultura en decadencia, una cosmovisión en ruinas que es presentada a un mundo que no la quiere entender, por el contrario quiere acabar con ella. La angustia de un paganismo puro, poco a poco fue purgada y domesticada en los textos sobre *Antigüedades*. Al nominarla perdió su eficacia terrorífica, se identificó en la vieja historia de los paganos y adquirió un nuevo *status*: ser un inventario de la sociedad dominada, explicada por y para los conquistadores en un conjunto de *ruinas*. Así les sorprendió el crepúsculo a los dioses mexicas. El *logos* trazó el reencuentro en un proceso de traducción: para que Europa corrupta reconociera en la tradición vencida su propia historia se tenía que anular la alteridad. Se alegorizó el mundo indígena bajo la mirada española, condenándolo a ser eco en la voz europea. Ruido en la sinfonía del sentido occidental.



Bibliografía



Abellán, José Luís. *Historia crítica del pensamiento español. Vol. II*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986.

Anderson, B. *Comunidades Imaginadas*, México, FCE, 1993.

Ariès, P. y Duby. G. *Historia de la vida privada. Tomo I*, Madrid, Taurus, 2001.

Baudot, Georges. *Utopía e Historia en México*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

Barth, F. *Los grupos étnicos y sus fronteras.*, México FCE, 1990.

Bartra, Roger. *Cultura y melancolía*, Barcelona, Anagrama, 2001.

Benjamín, Walter. *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1989.

Berman, Morris. *Cuerpo y espíritu. La historia Oculta de Occidente*, Santiago de Chile,

Edi. Cuatro vientos, 2002.

Blumamberg, Hans. *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2002.

Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.

Brading, David. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*,

México, FCE, 1993.

Brown, Peter. *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica, 1997.

Burke, Peter. *El Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1999.

Campbell, Joseph. *Las máscaras de Dios. Mitología occidental*, Madrid, Alianza Editorial,

1999.

Carozzi, Claude. *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 2000.

Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas II*, México, FCE, 2003.

_____. *El mito del Estado*, México, FCE, 1993.

Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*, México, UIA, 1993.

_____. *La fábula mística*, México, UIA, 1993.

Chartier, Roger. *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1988.

Châtelet, François (dir.). *Historia de las ideologías. Tomo I. Los mundos divinos (hasta el siglo VIII)*, México, Premia Editora, 1981.

Clastres, Pierre. *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981.

Culianu, J. *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Siruela, 1999.

Detienne, M. *La invención de la mitología*, Barcelona, Península, 1985.

Duch, Lluís. *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder, 1998.

Duran, Norma. *Formas de hacer la Historia. Historiografía grecolatina y medieval*, México, UIA, 1996.

Durand, Gilbert. *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México, FCE, 2004.

_____. *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Barcelona, Anthropos-UAM, 1993.

Duverger, Cristian. *La conversión de los indios de la Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahún (1564)*, México, FCE, 1996.

Eco, Humberto. *Interpretación y sobre interpretación*, Madrid, Cambridge University Press, 1995.

Eliade, Mircea. *Mito y realidad*, Colombia, Labor, 1994.

Elliot, J.H. *La España imperial. 1469-1718*, Barcelona, Vincens-Vives, 1979.

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1995.

_____. *Genealogía del racismo.*, La Plata, Caronte, 1996.

Frost, Elsa Cecilia. *La Historia de Dios en las Indias. Visión Franciscana del Nuevo Mundo*. México, Tusquets, 2002.

Gadamer, H.G. *Verdad y método*. Madrid, Sígueme, 1990.

_____. *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997.

Gelner, Ernest. *Antropología y política*, Barcelona, Gedisa, 1998.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1988.

Ginzburg, Carlo. *El queso y los gusanos*, Barcelona, Muchnik, 2001.

Goody, Jack. *Representaciones y contradicciones*, Barcelona, Paidós, 1999.

Grimal, Pierre. *La mitología griega*, Barcelona, Paidós, 1998.

_____. *El imperio romano*, Barcelona, Crítica, 2000.

Guadalajara Medina, José. *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1996.

Guignebert, Charles. *El cristianismo antiguo*, México, FCE, 2005.

Guriévich, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1990

Hartog, F. *El espejo de Herodoto*, Buenos Aires, FCE, 2003.

Heiddeger, Martín. *El ser y el tiempo*, México, FCE, 2002.

Heller, Ágnes. *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Península, 1994.

Hobsbawn y Ranger (eds). *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002.

Hübner, Kurt. *La verdad del mito*, México, Siglo XXI, 1996.

Huizinga, J. *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1978.

Jaeger, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 1993.

Kirk, G. S. *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona,
Paidós, 1990.

_____. *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Labor, 1992.

Koselleck, R. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona,
Paidós, 1993.

Kristeller, P. O. *Ocho filósofos del Renacimiento Italiano*, México, FCE, 2005.

Krotz, E. *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, México, UAM-FCE, 2002.

Le Goff, J. *La civilización del Occidente Medieval*, Barcelona, Edi. Juventud, 1969.

_____. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991.

_____. *El Dios de la Edad Media*, Madrid, Trotta, 2004.

Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento Salvaje*, México, FCE, 1997.

Mayr, Franz. *La mitología occidental*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Mendiola, Alfonso. *Retórica, comunicación y realidad*, México, UIA, 2003.

Mendieta, Fray Jerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*, 2 vols., México, CONACULTA, 2002.

Momigliano, Arnaldo. *De paganos, judíos y cristianos*, México, FCE, 1996.

Norris Cochrane, Charles. *Cristianismo y cultura clásica*, México, FCE, 1992.

Otto, Walter. *Los dioses de Grecia*, Madrid, Siruela, 2003.

_____. *Dionisio*, Madrid, Siruela, 2001.

Phelan, John. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.

Phillips, J. R. S. *La expansión medieval de Europa*, Madrid, FCE, 1994.

Rahner, Hugo. *Mitos griegos en interpretación cristiana*, Barcelona, Herder, 2003.

Reinoso, Carlos (comp.). *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa,
1998.

Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 2004.

Ricoeur, Paul. *Tiempo y Narración I*, México, Siglo XXI, 2003.

_____. *Tiempo y Narración II*, México, Siglo XIX, 1995.

_____. *Tiempo y Narración III*, México, Siglo XIX, 2003.

_____. *El conflicto de las interpretaciones, Ensayos de hermenéutica I*, Buenos Aires,
FCE, 2003.

_____. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, FCE, 2002.

Romero, Rosa. *Funciones del mito clásico en el Siglo de Oro*, Barcelona, Anthropos,
1998.

Rozat, Guy. *Indios imaginarios e indios reales. En los relatos de la conquista de América*, México, Tava, 1993.

Rubial, Antonio. *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM, 2000.

Segundo, Miguel. *Infiernos Imaginarios. Una reflexión sobre el Mictlán*, México, ENAH, 2002.

Seznec, Jean. *Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1987.

Sperber, Dan, *El simbolismo en general*, Barcelona, Antropos, 1988.

Thompson, J. B. *Ideología y cultura moderna*, México, UAM, 1998

Vernant, Jean-Pierre. *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001.

_____. *El universo, los dioses, los hombres*, Barcelona, Anagrama, 2001.

_____. *Entre mito y política*, México, FCE, 2002.

Veyne, Paul. *¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente,*

Barcelona, Granica, 1987.

Veyne, *et. al.* *Sobre el individuo,* Barcelona, Paidós, 1990.

Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México,* México, CIESAS-SEP,

1987.

Walter, Philippe. *Mitología cristiana, Fiestas, ritos, mitos de la Edad Media,* Buenos Aires,

Paidós, 2004.

Yates, Frances. *La filosofía oculta en la época Isabelina,* México, FCE, 2001.