

Horizontes alegóricos para los dioses americanos: marcos de reinterpretación textual

Miguel Ángel Segundo Guzmán
(Universidad de Guanajuato, México)¹

Resumen: Los dioses mexicas han sido un tema de investigación fundamental dentro de las tradiciones para pensar las sociedades mesoamericanas. Un prejuicio fundador se escucha en el interior de esos modelos: las descripciones hechas en las crónicas permiten recrear y analizar ese mundo mitológico. El presente artículo pretende realizar un desplazamiento de lugar para entender el fenómeno: aspira a historizar la categoría y analizar sus transformaciones para poder comprender cuál fue la base que permitió escribir sobre otras mitologías en el marco de la invención de América y así entender cómo se inscribió el *crepúsculo* de los dioses mexicas en las crónicas emanadas de la conquista.

Palabras clave: Mitología, Alegoría, Dioses mexicas, Franciscanos, Sahagún.

Abstract: The Mexica gods have been a subject of fundamental research within the traditions for thinking Mesoamerican societies. A founder prejudice heard inside of these models: the descriptions in the chronicles allow recreate and analyze the mythological world. This article aims to make a shift in place to understand the phenomenon aims to historicize the category and analyze their transformations in order to understand what was the basis that allowed to write about other mythologies as part of the *invention of America* and so understand how he enrolled the twilight of the Mexica gods in chronic issued by the conquest.

Keywords: Mythology, Allegory, Mexica gods, Franciscans, Sahagún.

Recibido: 27 de setiembre. *Aceptado:* 6 de diciembre.

1. Estudió etnohistoria en la ENAH. Es Maestro en Antropología y Doctor en Antropología por la UNAM. Realizó una estancia posdoctoral en el CRIM-UNAM, Morelos y otra en el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana. Desde el 2015 se desempeña como profesor del Departamento de Historia de la Universidad de Guanajuato. Perfil PRODEP Deseable. Miembro del SNI I. Sus investigaciones pretenden realizar lecturas transgresoras sobre los textos que inventaron el Nuevo Mundo. El análisis hermenéutico de las Crónicas de América le ha permitido construir horizontes historiográficos para diseccionar la tradición Occidental en sus procesos de creación de alteridades en la escritura y sobre la memoria indígena. Sus temas han sido: la escritura franciscana sobre la memoria indígena y sus simbolismos; la teoría de la historia, la historia de la escritura y la lectura; la historia de la guerra y el trabajo sobre el cuerpo en Occidente; la construcción de la mirada en el tiempo y sus representaciones. Es autor de artículos en revistas nacionales e internacionales, así como de libros y capítulos de libros.

La tradición mitológica parece fundarse en la variación y en lo inagotable de su contenido inicial, susceptible de ser continuamente recreado y modificado hasta el extremo de volverse irreconocible, como el tema en las variaciones musicales.

Hans Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*.

I. Preámbulo

Los mitos son una gran fuente de investigación para la antropología y la historia. Su analítica se inserta dentro de un discurso de frontera: es el saber del Otro, el pasado de *logos*, un mundo superado y en proceso de extinción. Lo mítico emerge como una interrogante que atraviesa la reflexión social: son solo fabulas producto de la fugacidad de la oralidad o es un lenguaje primigenio que resguarda una verdad existencial. Las tradiciones para el análisis de lo mitológico inauguradas en la Modernidad han estado ancladas bajo dos grandes *prejuicios* fundadores: bajo un modelo ilustrado, el mito es una figura de conocimiento a superar, incompreensión, error o mentira. Es un no-saber que tiene que ser develado, superado por el *logos*. En el otro polo se encuentra el Romanticismo, que piensa el mito como el depositario de una verdad primigenia, originaria, capaz de hacer hablar los ecos de la tradición que han sido incomprendidos por el proyecto racionalista.² En ese sentido, lo mítico se vuelve una figura de alteridad que permite significar fenómenos de frontera en los márgenes del proyecto racionalista, de esa forma se vuelve cognoscible e historiable. Al desplazar esos prejuicios queda claro, que antes de la modernidad, el problema mitológico y su hermenéutica ya habían sido trabajados por siglos. Un hito de ese proceso de interpretaciones se ancla dentro del seno de las tradiciones cristianas para comprenderlo: fue un horizonte que permitió lanzar una comprensión que lo capturó dentro de los marcos del saber del mundo, atapado dentro de su dogmática y su régimen de verdad.

La expansión transatlántica del occidente cristiano en el siglo XVI, puso la mesa en donde se desplegaría un modo de ser característico de esta interpretación. Los frailes que llegaron al Nuevo Mundo fueron los intérpretes de una *tonada* que se había compuesto por siglos: la interpretación alegórica de los mitos. En el proceso de evangelización de Mesoamérica, los hombres de Dios se encontraron sociedades *que vivían en sus mitos*. En el choque con esa experiencia de alteridad, las formas de domesticar ese inmenso mundo desconocido, fue trabajarlo a través de las representaciones tradicionales; retóricas para aprehender los imaginarios del *vencido*. Los religiosos tenían que descifrar una cosmovisión abominable.

Los franciscanos fueron los que encabezaron ese enorme volumen de crónicas que permitieron construir versiones de las sociedades indígenas en el XVI. Ellos se enfrentaron

2. Véase para la discusión el texto Gadamer *Mito y razón*, y la obra de Marcel Detienne, *La invención de la mitología*.

a esos mundos extraños; las armas interpretativas que utilizaron estaban encarceladas en su tradición. Fueron los imaginarios que existían en su época para pensar otros pueblos: textos que hacían referencia a la Antigüedad clásica redescubierta, saberes fracturados y expurgados por el cristianismo y diversas tradiciones medievales sobre la otredad. 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 frailes el Demonio estaba anidado en el Nuevo Mundo, era un *a priori* para interpretar, un prejuicio capaz de dotar de sentido las prácticas sobre la otredad.

Los textos que versaron sobre las *antigüedades* anteriores a la conquista se escribieron dentro de un contexto de colapso del mundo indígena, en procesos de *invención* que deben ponerse bajo una picota historiográfica.³ Hay que trascender la lectura *realista* para comprender el significado de la construcción histórica que se realizó sobre el mundo indio. En ese orden del saber, desplegado sobre condiciones de sometimiento, los contenidos debieron ser trabajados para poder ser representados, *inscritos*.⁴ Fue una quirúrgica labor para repensar el mundo indígena pagano, que se extinguía en las prácticas evangelizadoras. Un trabajo de identificación en los marcos del saber de la época que auspiciaron la nueva lectura sobre esa sociedad. Una versión adecuada que se entremezclase con la tradición cristiana y que, de esa forma, domesticara a la alteridad; con el tiempo aspiraría convertirse en la única versión posible del pasado. Las crónicas de la infidelidad de los indios esperaban instituirse como una nueva memoria para esa sociedad en proceso de evangelización.

En la tematización de la sociedad vencida que realizaron los hermeneutas religiosos, el tema que intriga la mirada sobre la otredad se articula en función de la religión mexicana. Un panteón de inspiración diabólica. La tradición teologal europea afrontó un desafío: la sociedad indígena debían ser re-simbolizadas, las siguientes páginas versarán sobre los espacios interpretativos que en el siglo XVI se tenían *a la mano* para el discurso mítico. El marco de legibilidad que permitió comprender esa cosmovisión en ruinas. Una

3. Frente a la lectura tradicional de crónicas americanas emerge claramente el sendero trazado por Edmundo O' Gorman que articuló en *La invención de América*, que abrió la puerta para construir una nueva forma de pensar los escritos emanados de la conquista del Nuevo Mundo. La obra de Guy Rozat *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, cultivó una veta historiográfica cercana, al proponer una crítica historiográfica a los relatos organizados por el logos occidental para construir el relato de un indio vencido. El sendero trazado por Alfonso Mendiola desde la historiografía y la teoría de la historia, ha permitido pensar sobre las formas retóricas de presentar la realidad en los relatos de las crónicas. Este *efecto historiográfico* va más allá del pensamiento poscolonial: piensa históricamente la naturaleza de los relatos que le dieron legibilidad a la colonización para cuestionar el estatus epistemológico de esa organización del saber y sus formas de construir las crónicas de la alteridad americana. Estas páginas versan bajo esa *tonada*.

4. La escritura va más allá del acto de relatar o reflejar el mundo. Un oscuro proceso de inscripción permite el proceso de construcción textual: se pre-comprende el mundo antes de ser mostrado para otros. La obra de Paul Ricoeur ha trabajado esta idea dentro de su planteamiento de la mimesis. Véase la trilogía *Tiempo y Narración*.

comprensión que articuló un discurso escrito: las nuevas significaciones se plasmaron en las crónicas americanas. Una duda guía el relato ¿cuáles eran los referentes para los dioses de otras tradiciones?, ¿qué herramientas intelectuales utilizan los religiosos para comprender y representar a los dioses americanos? Se trata de reflexionar sobre los horizontes interpretativos para pensar los imaginarios míticos. Se propone hacer una arqueología fragmentaria de las tradiciones intelectuales para comprender cómo fue construida la experiencia sobre los dioses mexicas y poder pensar la naturaleza de la escritura en América en el siglo de la Conquista.

II. La reinterpretación cristiana del mundo

La significación es tan sólo aquella cualidad de los mitologemas que los mantiene dentro de la tradición por medio de la apelación a 'elaboraciones' siempre nuevas.

La alegoresis del mito se nos presenta como un malentendido de esta 'significación'.

Hans Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*.

Lo mítico articula la representación del mundo. A través de sus metáforas y simbolismos se apropia de lo real, lo posibilita. Brinda un mundo simbólico que emerge sobre la condición originaria del vacío. En una victoria del sentido que ofrece un cobijo para instaurar comunidad. Es una realidad que se vive, *un horizonte para estar*. Sólo un cambio de experiencia posibilita cuestionar esa autoridad. De esa duda surge la interpretación alegórica de los mitos: el mundo de los relatos se vuelve ajeno, es necesario un ejercicio interpretativo para entenderlo, para apreciarlo. La comunidad se movió, la sociedad receptora del discurso empieza a producir marcas de alteridad que la alejan existencialmente de los contenidos. Ya no es comprensible el otrora lenguaje originario. Surge una distancia. Una barrera se establece y opera como la cumbre 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, plasma un nuevo *ser-en-el-mundo*. La comprensión, que se encarna 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 porque vivía inserto en su encanto. Solo en el desplazamiento, en la distancia, el mito se debe desentrañar, repensar.

Cuando increpa como algo exótico, el mito pide ser interpretado, es decir, interrogado bajo una nueva *pregunta*, con miras hacia un fin ajeno a su naturaleza originaria, la simple nominación de la naturaleza vacía, la dotación de sentido originaria.⁵ La interpretación del mito lo sitúa en un nuevo escenario: entenderlo como parte de la representación del lenguaje, del discurso. De modo que emerge como parte de la retórica y de sus formas prescriptivas de pensar el mundo. El mito es una figura a descifrar: lo importante es ver *qué 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 de la *alegoría*. Desde la enunciación de Quintiliano, se 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” (Duch, 248).

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. En la Antigüedad, este movimiento de alejamiento osciló hacia la filosofía y hacia las 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 nueva verosimilitud. El evemerismo planteaba 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” (Duch, 261). 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, y que, al dar tan buenos resultados, la gratitud de su pueblo los depositó en los cielos: los divinizó. 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.

El cristianismo estableció un nuevo lugar para lo mítico. Cambió la experiencia. Una actitud incluyente permitió su legibilidad 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.⁶ Sin embargo, una vez en el poder, la nueva religión ad-

5. Véase la obra de Hans Blumenberg *El trabajo sobre el mito*, en donde se desarrolla una lectura existencial de la función *nominalizadora* del mito y su concepto de realidad que posibilita. Es parte del gran proyecto de la metáfora para entender el mundo.

6. Véase el magnífico trabajo de Alfred Loisy, *Los misterios paganos y el misterio Cristiano*.

quirió un tono cerrado y excluyente. Cazó a la religión clásica hasta su disolución.⁷ 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” (Le Goff, *El Dios* 18).

La estrategia era convertir y convertir es destruir. Un escenario sembrado de *ruinas* imperó en el teatro del mundo. Un concepto distinto de realidad emergió. La clave en esa nueva religión era el mito de la *Caída* humana a partir del pecado original: el hombre culpable, atrapado en el mundo material en busca de redención, espera los signos que lo llevarían hacia su reencuentro con el Creador. Bajo el nuevo paradigma, las ruinas de los mitos anteriores estaban 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: son 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. En ese sentido la Naturaleza encarnaba un estrato inferior *per se*, era el *a priori* del pecado.

Walter Benjamin en su análisis del *Trauerspiel* plantó que, si la Iglesia “hubiera podido sin más ahuyentar a los dioses de la memoria de sus fieles, la alegoresis jamás se habría producido” (Benjamin, 219). Una imposibilidad permitió trazar un nuevo espacio: un horizonte donde se aglutinará la maldad en el mundo. La estrategia fue condenar y culpabilizar la cultura antigua. El placer que otrora provocaba la evocación de un mundo repleto de sentido –el de los dioses–, se sustituyó por culpa. Culpa en el saber-conocer que conlleva al pecado. De modo que, al reactualizar esos mundos, la única posibilidad de no condenarse, era mirarlos bajo la protección de la barrera alegórica: rebuscar en ellos, en su carnalidad, 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” (Benjamin, 221). Para el antiguo politeísmo su único salvoconducto por el medioevo era resignificarse: dejar de ser lo que fue, ser apariencia, metáfora: *alegoría*.

7. El interesante trabajo de Catherine Nixen *La edad de la penumbra: Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico*, muestra el *strepitus mundi* que movió al mundo antiguo: un despliegue de la violencia frente al otro, contra la superstición y la construcción de una nueva legalidad prohibicionista con respecto a la antigua religión, hasta obtener el control del Estado.

El alegorista busca en el mito y su mundo formas para pensar la realidad en su trascendencia. El concepto de realidad medieval se instituía de 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. (Le Goff, *La civilización* 441)

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 vinculación de los mismos a la eternidad” (Gurieвич, 83). El mundo presenta un velo, una poderosa mediación que impide tener acceso inmediato a la Verdad. El alegorista tiene que penetrar una densa capa de signos 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 de resaltar las diferencias entre el sentido literal y el espiritual, siendo lo más importante la búsqueda hacia la pureza inmaterial.

La llave de entrada al mito en el medioevo fue la alegoresis, dado a que era indispensable re-significar en la historia. 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 Jean Seznec: la crónica del mundo, la física y la moral.⁸ 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.

El cristianismo utilizó la interpretación evemerista para acceder al panteón greco-latino, la hermenéutica agustiniana sentó ese precedente. 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

8. El gran trabajo de Jean Seznec, *Los dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento...*, es central dado que le sigue la pista al panteón grecolatino a lo largo de sus interpretaciones en diversos contextos pre modernos y cristianos de enunciación.

son carne que se arrastró por el mundo, no representan nada, más que la ignorancia de sus pueblos. Antes de la llegada de la verdad revelada, lo único que se simbolizan las divinidades 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: 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.⁹

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 esta tradición fue el famoso *Picatrix* o *Ghâya*.

La tradición moralizadora de los dioses en el medioevo 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 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” (Seznec, 83). 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

9. Véase el libro de Joan Juaristi, *El bosque originario*.

de la Salvación: todo justifica a la verdadera religión o al menos la *prefigura*. Al final del período, Bocaccio escribe su influyente *Genealogía de los dioses*, buscando detrás de las figuras divinas ropajes edificantes.

En el otoño medieval el peso de la alegoría es muy fuerte, por el tono lóbrego que recorre las conciencias: las ruinas del mundo se multiplican por el peso de la lucha de partidos, la peste, el cisma... Según Huizinga, ocurre un florecimiento de dicho sistema interpretativo, ya que “las cosas más ricas en sentido tornáronse vacías de todo sentido” (Huizinga, 302). Hay que rescatarlas, *ponderarlas* bajo alegorías, salvarlas de la decadencia. Construir una experiencia alegórica de la oscura realidad. El transcurrir del tiempo hace caducas las cosas, las *entristece*. La experiencia alegórica del mito permite pensarlas, reinterpretarlas.

El Renacimiento abre un nuevo espacio para pensar lo mítico. La clásica concepción de Burckhardt que interpretaba al periodo como una ruptura radical con la edad oscura, se ha matizado bastante. Es más bien un mito que sirve para pensar la historia universal en rebanadas con grandes rupturas: origen del individuo, 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. Sin embargo, en las elites europeas ocurre un movimiento de reencuentro, de autoafirmación: un regreso a un tiempo perdido, una fusión de horizontes entre los sabios humanistas y su imaginario de la Antigüedad. Los humanistas entienden el objeto de su saber: “reconciliar la cultura cristiana tradicional con los redescubiertos clásicos” (Burke, 41). 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 latín clásico; extendieron el conocimiento de la historia y mitología antiguas; y desarrollaron disciplinas auxiliares tales como la arqueología y epigrafía. (Kristeller, 36)

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 los *antiguos*, 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” (Kristeller, 43). Ficino muestra su pensamiento

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 existe “[...] 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” (Huizinga, 301). 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. (Seznec, 88)

En el siglo XVI el método alegórico es una herramienta poderosa con la cual se construirá saber sobre las nuevas tierras: armas del sentido para diseccionar a la mitología mexicana.

III. El ocaso de los ídolos mexicanos

Si no me equivoco, fue la energía crítica del genuino monoteísmo bíblico, de sus rasgos absolutistas y ante todo de su concepción de la creación, lo que condujo al cese de la remitologización del cristianismo y que, a más tardar con Agustín, acuñó los rasgos de una dogmática que, con la omnipotencia y la libertad, poseía el instrumental para ‘economizar’ todos los interrogantes.

Hans Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*.

En el contexto de la evangelización de América, el problema de la alteridad religiosa fue el eje que condujo el sentido de las prácticas que desarticulaban a la cultura indígena. En el imaginario de los mendicantes que llegaron al Nuevo Mundo, las Indias vivían en un espacio cautivo, embriagado por el veneno de la idolatría, una región presa del yugo de Satán:

Es, cierto, cosa de grande admiración que haya nuestro señor Dios tantos siglos ocultado una selva de tantas gentes idólatras, cuyos frutos ubérrimos sólo el demonio los ha cogido, y en el fuego infernal los tiene atesorados; ni puedo creer que la Iglesia de Dios no sea próspera donde la sinagoga de Satanás tanta prosperidad ha tenido, conforme aquello de San Pablo: abundará la gracia adonde abundó el delito”. (Sahagún, 1999 19)

Un mundo cautivo, pero también una oportunidad para seguir en la expansión natural cristianismo.

Las coordenadas simbólicas de ese mundo aún son trazadas por las certezas del cristianismo. En ese horizonte de verdad teológica, ¿los religiosos pueden *comprender* las deidades del Otro? ¿bajo qué tradición simbólica se enunció a las sociedades que vivían en esas *Indias* repletas de alteridad? El método alegórico que se utilizó en el Renacimiento para salvar a los dioses paganos de la trituradora cristina, con la religión mexicana, adquirió un perfil diferente. En los tratados mitológicos europeos los dioses lograron sobrevivir queriendo decir una cosa distinta a su significado original, apenas comprensible: expresan verdades morales, universales valores o iluminaciones naturales. Por el contrario, en el Nuevo Mundo, la alegoría como método proporcionó a los religiosos el arma que no permitiría el paso de lo transgresor, de la idolatría; en vez de elevarlos hacia representaciones estéticas, los dioses mexicanos cayeron en un viejo abismo: la *alegoresis* los condenó. Los representó en el marco de la superstición, en la vieja historia de la idolatría. Se constituyó su historicidad bajo el signo de la Cruz victoriosa.

En las *resignificaciones* de los religiosos por el Anáhuac, los dioses mexicanos fueron vinculados al linaje demoniaco. Mientras las verdaderas prácticas idolátricas desaparecían hasta convertirse en olvido –exterminadas por los frailes y la violencia destructora de la evangelización–, se escribían crónicas para pensar el pasado de la infidelidad de los naturales. Con esos textos el cristianismo expurgaría el pasado indiano: se trabajó con herramientas alegóricas hasta domarlo. Serían la piedra fundacional del cristianismo indio. Se desplegó un trabajo intelectual para *historizar* esos mundos idolátricos: al ser parte de la naturaleza caída y culpable, los dioses fueron atrapados en un mundo de las significaciones forasteras. Se articularon bajo el modo de ser del conquistador, se enunciaron desde sus fantasías.

En ese mundo de representaciones emergentes para simbolizar de forma nueva el pasado, el papel de las diosas mexicanas resulta interesante. Para el imaginario de los religiosos del Nuevo Mundo las deidades femeninas entraban atrapadas en el antiguo imaginario de la carne. En la *Historia general de las cosas de la Nueva España* ese proceso alegórico quedó fijado para la posteridad del cristianismo indio. La diosa de la *carnalidad* era Tlazoltéotl, “otra Venus” (Sahagún, 1999 36), que tenía cuatro hermanas. “Estas cuatro hermanas decían que eran las diosas de la carnalidad. En nombres bien significa a todas las mujeres que son aptas para el acto carnal” (36). Bajo la *alegoresis* cristiana, la carne desde sus inicios adquirió un significado de culpabilidad, por el peso del pecado original en ese mundo entristecido por la Caída. En sí misma representaba el mal, la tentación. La carne y la sensualidad llevan al pecado en la cosmovisión cristiana. Por ello, para Sahagún, como para todo cristiano, el pecado es universal: incluso los indios *ya sabían de él*, *coincidentalmente* tenía que ver con la carne. Tlazotéotl 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 [...]” (Sahagún, 1999 36). En un viejo truco cristiano encontrar en la alteridad rastros cristianos: *pecado-confesión-perdón* el camino de la redención humana se hallaba *oculta* en las deidades indias: “En lo arriba dicho no hay poco fundamento para argüir que estos indios de esta Nueva España se tenían por obligados de se confesar una vez en la vida, y esto, *in lumine naturalis*, sin haber tenido noticias de las cosas de la fe” (Sahagún, 1999 38). La *alegoresis* cristiana permitía sacar a la luz esos imaginarios, entender que Dios dejó para todos símbolos ocultos que tenían que salir a la luz a través de una mirada cristiana que los entendiera.

Las nuevas representaciones también se encontraban atrapadas bajo añejos símbolos. Cihuacóatl era una diosa que “[...] daba cosas adversas como pobreza, abatimiento, trabajos” (Sahagún, 1999 32-33), su nombre significa *mujer de la culebra*, también llamada Tonantzin –nuestra madre–. Al franciscano estas peculiaridades le generan suspicacias. La mujer y la serpiente en el cristianismo tenían una larga historia, que resuena profundamente en la mente del mendicante: “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” (Sahagún, 1999 33). Una *alegoresis* extrema pero edificante: las diosas se entrelazan con una vieja historia, el papel *natural* de la mujer en el cristianismo. Se entrelaza su significación con la carne y la caída: era normal que esas fusiones se encontraran en una religión que vivía en manos del Mal.

La vieja estrategia de demonizar al enemigo fue desplegada sobre los dioses mexicanos. En el famoso *Coloquio de los doce*, escrito por fray Bernardino de Sahagún, se recoge parte de esa tradición. En el relato se expone retóricamente el hecho primigenio, un verdadero *encuentro entre los dos Mundos*; claro, desde la verosimilitud del franciscano. El relato fue construido *ex post facto* y con una intención edificante. Cuando los primeros franciscanos enuncian el *logos* cristiano a los paganos, desnudan una verdad evidente:

[...] tenemos entendido que adoráis no tan solamente a un Dios, pero mucho cuento y las estatuas de piedra y de madera las teneis por Dioses. Al uno lo llamis Tezcatlipuca, a otro Quetzalcoatl, al otro Vicilubuchtli, etc., y a cada uno llamis dador de vida y del ser y conservador della; y si ellos son dioses dadores del ser y de la vida ¿por qué son engañadores y burladores? Porqué os atormentan y fatigan con diferentes aflicciones? Esto por espeeriencia lo sabeis, que cuando estais afligidos y angustiados con impaciencia los llamis de puto y bellacos, engañadores, viejas arrugadas. Además desto demandavano vuestra propia sangre y vuestros corazones en ofrenda y sacrificio. Sus imágenes y estatuas son espantables, suzias y negras y hediondas; desta condición son vuestros dioses a quien adoráis y reverencias; antes son enemigos matadores y pestilentes que no dioses (Sahagún, 1996 67).

Esa supuesta narración realista en verdad se instituye como una profunda apreciación teológica. El corolario es muy claro: Dios había organizado la creación y “[...] él nos hizo a todos los hombres del mundo y también hizo a los demonios, a los cuales vosotros teneis por dioses y los llamas dioses” (Sahagún, 1996 68). Con los dioses mexicas se aplicó una alegoría a la inversa a la renacentista: no fueron redimidos para el conocimiento del hombre por el hombre, ni se salvaron para la posteridad pensando en la diversidad de las culturas: fueron enunciados para *nulificarlos* al insertarlos dentro de la épica de los enemigos de Dios. Su destino en el cristianismo era ser lo que nunca fueron: demonios en una cosmología de la Caída.

El origen de la religión prehispánica quedó anclado al sentido cristiano; fueron enunciados como demonios. La religión mexica pertenecía a un mundo que debía ser olvidado en su extrañeza, sólo reinterpretado podía ser parte de la memoria indígena filtrada por los ojos del cristianismo. Sahagún dialogó con añejas tradiciones para encontrar el sentido de lo indígena. En el *prólogo* al libro tercero de la *Historia general de las cosas de las Nueva España*, enmarca las *autoridades* que permite comprender su interpretación: “No hubo por cosa superflua, ni vana el divino Agustino tratar de la Teología fabulosa de los gentiles, en el sexto libro de *La ciudad de Dios*, porque como él dice, conocidas las fabulas y ficciones vanas que los gentiles tenían acerca de sus dioses fingidos...” (Sahagún, 1999 189). Con esas autoridades enuncia la diferencia cultural, bajo sus paradigmas recrea al panteón mexica.

En esa lógica para visibilizar los dioses del otro, la estrategia es comparar para *hacer-ver*. Buscar en la tradición los referentes para darle sentido a ese imaginario, nunca para rescatarlo: para mostrarlo al interior de un espacio vencido, un pasado que la cristiandad ya había derrotado y que, por ello, *lo explica*. La comparación se realiza con los dioses de la antigüedad. Eran pueblos que vivieron engañados por Satán, con caminos parecidos: al enfrentarse con el cristianismo, cayeron vencidos ante el *logos* divino. Por ello la autoridad de Agustín es clave: su escritura se enmarca en la victoria, en la historia de la expansión natural del cristianismo. Se representa con viejos ropajes para que quede fijo en la nueva memoria indígena, y que armonizara los pasados anteriores al advenimiento de la nueva Fe. Memorias de conversión capturaron a los dioses mexicas. De ese modo es claro el trazado alegórico del gran dios mexica: “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” (Sahagún, 1999 31). *Alegoresis* que une lo distinto, pese a que, para la mirada cristiana, sean en el fondo *lo Mismo*. La principal deidad de los mexicas, al momento de enunciarlo en el horizonte de significado cristiano es semejante a Hércules-Heracles. Una comparación posibilita su comprensión, la figura antigua permite verlo. Para hallar la naturaleza de la deidad mesoamericana es preciso

establecer su correlato en el panteón conocido. Como Hércules, Huitzilopochtli fue un humano que obtuvo 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” (Sahagún, 1999 31). Su *vicario* era el dios Páinal, su *sota capitán*. Evidentemente fue un hombre que “Después de muerto la fiesta que le hacían era que uno de los sátrapas tomaba la imagen de este Páinal, compuesto con ricos ornamentos como dios, y hacían una procesión con él...” (Sahagún, 1999 31).

El franciscano no piensa a las deidades mexicas desde el imaginario humanista; menos aún de la nonata reflexión antropológica. Su acceso al mundo clásico se encuentra a través de la obra del obispo de Hipona. Agustín utiliza a Evémero, la antigua tradición exegética de la mitología. En su interpretación el mundo divino tiene una explicación humana: “[...] 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” (Agustín, 225). Los dioses de los “otros” fueron hombres que sus pueblos los encumbraron en la mitología. Para el fraile franciscano se encuentran las dos tracciones interpretativas presentes en los dioses mexicas: son demonios que, a causa de sus mismos engaños, los hombres veneran. En la misma hermenéutica entra Quetzalcóatl, el dios del viento y del saber, “[...] aunque fue hombre, teníanle por dios”. Independiente de su verosimilitud histórica, para los religiosos no hay duda: los dioses fueron hombres que la ignorancia los indios divinizó. Sahagún ofrece pruebas de su existencia: “Era éste el gran sacerdote del templo”, de esa forma queda claro que fue 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” (Sahagún, 61). Xiuhtecutli dios del fuego, es otro Vulcano. El método alegórico le ofrece al círculo interpretativo del franciscano un gran abanico para la identificación.¹⁰

El círculo de interpretación sobre las deidades indígenas se había cerrado con éxito, la *alegoresis* había cumplido su función: interpretar, deformar, eclipsar ese mundo en ruinas. La función del libro tercero de la *Historia...*, de Sahagún había sido cumplida:

A ese propósito ese libro tercero se ponen las fábulas y ficciones que esos naturales tenían cerca de sus dioses, porque entendidas las vanidades que ellos tenían por fe cerca de sus mentirosos dioses, vengan más fácilmente por la doctrina evangélica a conocer al verdadero dios; y que aquellos ellos tenían por dioses, no eran dioses sino diablos mentirosos y engañadores (Sahagún, 1999 189, cursivas mías).

10. Para analizar la discusión en extenso véase *El crepúsculo de los dioses mexicas*, en donde se desarrolla hacia otras vetas complementarias el tratamiento dado por el franciscano a la mitología mexicana. El caso de Tezcatlipoca es aún más radical: en la hermenéutica de Sahagún era el mismísimo Satanás.

Alegorizar las deidades prehispánicas implicó traducirlas en el marco de los símbolos dominantes: la cosmología cristiana y los símbolos clásicos. La tradición interpretativa que utilizó fue la del Obispo de Hipona, expuesta en *La ciudad de Dios*. El mendicante seguía sus postulados para nulificar a los dioses. El vociferante ruido de lo innominado, el espantoso mundo de los dioses prehispánicos, fue domesticado al nombrarlo desde el lenguaje Occidental. Comprender la religión pagana sólo fue 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, fue la comparación y en algunos casos la analogía con los dioses grecorromanos vistos desde la tradición de San Agustín. La inversión está dada: la religión mexicana es un mundo diabólico, todos los paganismos son iguales. 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 condición de posibilidad sólo se inscribe en su ocaso, simbolizan lo que jamás fueron: *se alegorizan en el horizonte de la culpabilidad*, al interior de una cosmovisión vencida.

IV. Desenlace

El mito proporciona una serie de condiciones de familiaridad no sólo mediante sus historias, demasiado humanas, sobre los dioses, o la lúdica ligereza con que estos se tratan entre sí, sino, ante todo, por la disminución de su nivel de poder.

Hans Blumenberg. *Trabajo sobre el mito*.

Al intentar *historizar* las escrituras sobre la otredad es evidente la imposibilidad de leer en clave realista los textos emanados de la Conquista de América. Es necesario contextualizar esos *saberes*, que fueron producto de contextos coloniales y de un orden del saber pre-moderno. Dentro de los modelos para contar el mundo, las diversas tradiciones de interpretación mitológica han ocupado un lugar central en la historia intelectual del mundo occidental. En esa arqueología, el modelo alegórico para captar lo mitológico es una llave de acceso fundamental para comprender la espesa nata de imaginarios del siglo xvi. La alegoría fue el método para pensar los mundos míticos, permitía sustentar los múltiples sistemas de analogía y semejanza que estaban ocultos en la *Creación* y en las verdades que estaban ocultas en *el saber de los paganos*.

El método alegórico estaba en boga en Europa por la apertura renacentista a la tradición clásica. En América se utilizó para *condenar* las “mitologías vivas” o las “ruinas

de cosmovisión” sobre las cuales escribieron los franciscanos. Más que un método de rescate, la alegoría permitió ser una herramienta de conocimiento teológico para instituir significaciones sobre el paganismo mexicana, en la medida que permitía comprender la naturaleza caída de la antigua cosmovisión india. Pero también era una tecnología de expurgación: a partir de ella se reinterpretó a los dioses mexicanos: se volvieron *hombres-dioses*, memorias de humanidad vaciaron su contenido sagrado; sólo así podrían ser representados como *ruinas*, en el interior de catálogos del pasado. Fue una eficaz forma de *exorcizar* de las “memorias indias” los saberes peligrosos, los recuerdos de la *infidelidad* que la evangelización se esmeraba en destruir. Era la mejor y única forma de construir *mundos caídos*, pasados colapsados, que serían superados por la emergencia de la cristianización.

Un mecanismo *apotropaico* redujo el peligro del paganismo indio real, instituyendo uno imaginario, manejable para la conversión y el nuevo orden social. Ese fue el gran éxito de las crónicas sobre la alteridad: ser la única versión posible de esos mundos eclipsados por la *des-civilización* de la sociedad prehispánica. En esa purga civilizatoria aparecieron nuevas memorias indias labradas por los misioneros: pasados ideales, que resonaban fuertemente con la tradición y que edificarían el Nuevo Mundo. Un pasado capaz de dar sentido a la lógica cristiana que se estaba instaurando. En esa economía simbólica, los dioses colapsaron para ser ejemplos de un mundo en llamas, mostraron los errores que atravesaban la antigua sociedad. Se volvieron una página superada en el proceso de evangelización, *otro pasado vencido*, similar a su correlato clásico: un panteón que fue avasallado por la expansión natural del cristianismo. Cenizas de un tiempo en ruinas.

Bibliografía citada

Benjamín, Walter. *El origen del drama barroco alemán*. Taurus, Barcelona, 1999.

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

Blumenberg, Hans. *Trabajo sobre el mito*. Paidós, Barcelona, 2003.

---. *El mito y el concepto de realidad*. Herder, Barcelona, 2004.

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

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

Gadamer, Hans George. *Mito y razón*. Paidós, Barcelona, 1984.

- Guriévich, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Taurus, Madrid, 1990.
- Heller, Ágnes. *El hombre del Renacimiento*. Península, Barcelona, 1994.
- Huizinga, Johan. *El otoño de la Edad Media*. Alianza Universidad, Madrid, 1978.
- Juaristi, Jon. *El bosque originario*. Taurus, Madrid, 2000.
- Kristeller, Paul Oskar. *Ocho filósofos de Renacimiento italiano*. FCE, México, 2005.
- Le Goff, Jacques. *La civilización del Occidente Medieval*. Juventud, Barcelona, 1969.
---. *El Dios de la Edad Media*. Trotta, Madrid, 2005.
- Loisy, Alfred. *Los misterios paganos y el misterio cristiano*. Paidós, Barcelona, 1990.
- Mendiola, Alfonso. *Bernal Díaz del Castillo: Verdad romanesca y verdad historiográfica*. UIA, México, 1995.
- Nixen, Catherine. *La edad de la penumbra: Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico*. Taurus, Madrid, 2018.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América*. FCE, México, 1957.
- Paul Ricœur. *Tiempo y narración*. 3 vols. Siglo xxi, México, 2006.
- Rahner, Hugo. *Mitos griegos en interpretación cristiana*. Herder, Barcelona, 2003.
- Rozat, Guy. *Indios imaginarios e indios reales en las crónicas de la Conquista*. Tava, México, 1992.
- San Agustín. *La ciudad de Dios*. Porrúa, México, 2004.
- Sahagún, Fray Bernardino. “Coloquios de los Doce.” Christian Duverger. *La conversión de los indios de la Nueva España*. FCE, México, 1996.
---. *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Porrúa, México, 1999.
- Segundo Guzmán, Miguel Ángel. *El crepúsculo de los dioses: ensayo sobre el horizonte de la supresión del Otro*. Editorial Académica Española, 2012.
- Seznec, Jean. *Los dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*. Taurus, Madrid, 1987.
- Vernant, Jean-Pierre. *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*. Anagrama, Barcelona, 2001.
- Veyne, Paul. *¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente*. Granica, Barcelona, 1987.