EntreDiversidades | Revista de Ciencias Sociales y Humanidades **ISSNe 2007-7610** Vol. 23 | 2026 | e2026E03
DOI: https://doi.org/10.31644/ED.FCHDIS.V23.2026.EA03

Reflexiones en torno a la interpretación del pasado prehispánico

Reflections on the Interpretation of the Pre-Hispanic Past

Marialba Pastor Llaneza https://orcid.org/0000-0002-0758-8164
Universidad Nacional Autónoma de México, México. E-mail: malbapastor@gmail.com

RESUMEN

El hilo conductor de este ensayo es la no correspondencia entre las lógicas mesoamericanas que se desprenden de las fuentes de primera mano, es decir, de los códices y otros restos materiales producidos antes de la Conquista de México, y la lógica mesoamericana proveniente de las fuentes de segunda y tercera manos de los siglos XVI y XVII. El ensayo se refiere a lo que hoy denominamos Valle de México y sostiene que dicha no correspondencia se debe a interpretaciones coloniales sesgadas por la lógica cristiano-occidental estructurada a partir de la idea del politeísmo grecorromano, el concepto de tiempo cíclico-lineal, la disgregación del mundo en reinos —divino, humano, animal, vegetal y mineral—, el patriarcalismo y el estadocentrismo.

Palabras clave: lógicas mesoamericanas, fuentes prehispánicas, lógicas cristiano-occidentales, fuentes coloniales novohispanas.

ABSTRACT

The central theme of this essay is the discrepancy between the Mesoamerican logics derived from primary sources—that is, the codices and other material remains produced before the Conquest of Mexico—and the Mesoamerican logic derived from secondary and tertiary sources of the 16th and 17th centuries. The essay refers to what we now call the Valley of Mexico and argues that this discrepancy stems from colonial interpretations biased by a Christian-Western logic structured around the idea of Greco-Roman polytheism, the concept of cyclical-linear time, the division of the world into realms—divine, human, animal, plant, and mineral— patriarchy, and state-centrism.

Keywords: Mesoamerican logics, pre-Hispanic sources, Western Christian logics, New Spain colonial sources.

Recibido: 07/09/2025 • Aceptado: 14/11/2025 • Publicado: 27/11/2026

Introducción

Existe el problema irresoluble de la desaparición natural y la destrucción intencional por parte de los conquistadores españoles de innumerables objetos que nos podrían servir como fuentes directas para el estudio del pasado mesoamericano del Valle de México.[1] Los

1 La destrucción de códices y otros objetos, la persecución de idolatrías y la aplicación de castigos ex-

CC BY NC ND

murales, los edificios, las esculturas, la cerámica, los 18 códices —mayas, mixtecos, mexicas y del grupo Puebla-Tlaxcala— (Martínez Musiño, 2015, p. 39) y, en general, los artefactos que sobrevivieron o se rescataron tras la caída de Tenochtitlan han sido interpretados predominantemente con base en fuentes coloniales de segunda y tercera manos cuya principal intención fue justificar el proceso de colonización española.

Las crónicas más utilizadas por la historiografía contemporánea para dar cuenta del pasado precortesiano se elaboraron a partir de la tercera década del siglo XVI con la información que proporcionaron los indígenas considerados "testigos fidedignos" a los evangelizadores. Entre ellas destacan las de los franciscanos —Andrés de Olmos, Motolinia, Bernardino de Sahagún y Juan de Torquemada— y los dominicos —Bartolomé de las Casas y Diego Durán— (Sahagún, 1979; Durán, 1984, vol. I, pp. 25-26; León Portilla, 2017, p. 301). El trabajo de Sahagún —el más citado hasta ahora— se llevó a cabo en Tepepulco, el Colegio de Tlatelolco y el Convento de San Francisco en México. En su elaboración participaron jóvenes y ancianos indígenas, gramáticos, revisores y escribanos. Él repasó todo durante tres años, lo enmendó y lo dividió en libros, capítulos y párrafos.[2] Por su parte, Durán —otro autor citado extensamente— también recurrió a testigos de vista y a otros de oídas y empleó relaciones como la denominada Crónica X, una fuente que sirvió a varios escritos coloniales como los de Fernando de Alvarado Tezozómoc, Joseph Acosta y Juan Tovar. Según señaló él mismo, los indios le comunicaron numerosas versiones de un mismo hecho, inventaron y mezclaron muchos asuntos, y él trató de no confundirse para escribir la "verdad". Por esta razón, porque las pinturas que vio le recordaron pasajes bíblicos y porque sospechó que los naturales descendían de las diez tribus de Israel, ordenó las cosas empleando la Sagrada Escritura como guía (Sahagún, 1988, vol. I, pp. 77-79; Durán, 1984, vol. I, pp. 17-18, pp. 25-26; vol. II, pp. 13-14).

En aquel siglo XVI la "verdad" no se entendía como lo apegado a la realidad sino al deber ser. Además, en ninguna parte del mundo se habían desarrollado la autocrítica y la crítica de fuentes que recomiendan comprender al otro intentando ponerse en su lugar —algo que se busca hasta ahora, pero que, en virtud de la subjetividad, solo se consigue parcialmente—. La moral cristiana condicionó la mirada de los cronistas cuya principal intención fue descubrir las idolatrías indígenas para erradicarlas. De este modo, sus relatos sacaron de su contexto y sobredimensionaron prácticas como los pecados carnales, los sacrificios humanos y la antropofagia que no presenciaron, pero que en la Europa occidental distinguía a los bárbaros de los cristianos (Pastor, 2021). Una mirada al estereotipo de

tremos pueden constatarse, entre otras fuentes, en los procesos inquisitoriales a cargo de fray Juan de Zumárraga entre 1536 y 1540. En estos se observa cómo se interrogó a indios procedentes de diversas regiones sin conocer sus lenguas. También se observa la sobre atención de los inquisidores en prácticas indígenas contrarias a la moral cristiana (González Obregón, 1912). Bernardino de Sahagún informó que lo destruyeron "todo" (Sahagún, 1988, vol. I, p. 33). La persecución de herejes, brujas y hechiceras había ocurrido extensamente en Europa con fines de evangelización, es decir, para impedir que su presencia recordara ritos paganos que obstruyeran el proceso de cristianización. Existe una amplia bibliografía sobre el tema. Pueden consultarse: Caro Baroja, 1966; Cardini, 1982 y Fletcher, 1998.

2 Los evangelizadores anotaron lo que escucharon y lo adaptaron a la fonética y gramática castellanas con la ayuda de algunos escribas y pintores. Así operó una transformación cultural de fondo (Ruz Barrio, 2010, pp. 206-207).

sacrificio humano por extracción del corazón, ilustrado en numerosas viñetas del Códice Florentino (ver Figura 1), confirma dicha sobreatención, al igual que la tendencia a cristianizar el nuevo mundo (Sahagún, 1979, I, fo. 18, pp. 32-33, p. 74, p. 85, p. 155, p. 176; Escalante, 2000, pp. 71-94).[3]

Figura 1. El estereotipo del sacrificio humano y las mujeres indígenas rezando a la manera cristiana.



Fuente: El estereotipo del sacrificio humano en el Códice Florentino, Libro 1, folios 6 y 39; Libro 2, folios 19,30, 121 y Libro 8, folio 34. Bernardino de Sahagún, Códice Florentino Digital, Getty Open Content Program (CCO).

Leer la realidad prehispánica con la lógica cristiano-occidental significó percibir, seleccionar, clasificar y explicar los usos y las costumbres de los otros con cánones propios previamente aprendidos. Si a ello añadimos que —como apuntaron Durán y otros religiosos— los llamados genéricamente "indios" por los españoles dieron pie a confusiones debido a que procedían de regiones distintas, no eran sabios ni sacerdotes conocedores escrupulosos de cultos y rituales, y al momento de ser interrogados ya habían sido evangelizados, los resultados fueron historias muy alejadas de las lógicas mesoamericanas. Esta es la razón por la cual los propios discípulos indígenas de los frailes se convencieron de la pecaminosidad de sus antepasados y la reprobaron. Por otra parte, los evangelizadores tradujeron "como pudieron" las lenguas indígenas, imprimiéndole sus propios valores a los escritos en náhuatl latinizado e infiltrando en ellos pasajes e imágenes extraídos de

3 La elaboración de las crónicas fue larga y complicada en parte porque los manuscritos tuvieron que someterse a la revisión y la censura dada la preocupación de la iglesia católica y la monarquía hispana por no difundir lo que fuera inconveniente a sus proyectos. Esto propició que no circularan en su tiempo sino hasta el siglo XIX cuando fueron publicadas.

sus estudios sobre los mundos hebreo y grecorromano.[4] Al recoger informes de indígenas previamente adoctrinados se sorprendieron por encontrar, paradójicamente, afinidades entre las religiones prehispánicas y el cristianismo. Esto lo atribuyeron a la revelación divina y la universalidad de las prácticas y creencias religiosas (Las Casas, 1967, vol. I, p. 243).

Durante la época colonial, los escritos sobre el pasado precortesiano se convirtieron en una tradición de importancia estratégica pues se pusieron al servicio de los intereses de la Iglesia, de los altos funcionarios reales y virreinales y de una "nobleza indígena" configurada a partir de las nuevas demarcaciones geográficas y las congregaciones de "indios". Entre las obras de esta "nobleza" destacaron las de Hernando de Alvarado Tezozómoc, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo y Domingo Francisco Chimalpahin. Más adelante, a partir de la Independencia de México, con base en las historias producidas en tiempos coloniales, se difundió el relato único o la historia oficial que trató de moldear la memoria e identidad mexicanas, sirviendo como uno de los componentes básicos del nacionalismo.

En este ensayo se reflexiona en torno a un conjunto de fuentes prehispánicas de primera mano, es decir, códices y otros restos materiales producidos antes de la Conquista de México. Se subraya cómo la lógica cristiano-occidental, articulada en torno a la identificación de dioses y diosas personificados y mitologizados, al concepto de tiempo cíclico-lineal, a la disgregación del mundo en reinos —divino, humano, animal, vegetal y mineral—, al patriarcalismo y al estadocentrismo distorsionó el sentido de las lógicas mesoamericanas. Se propone una lectura que intente dejar de lado esta lógica y que, pese a la subjetividad interpretativa, adopte otras formas de conocimiento para incursionar en el pasado mesoamericano.

La ecúmene integrada en un no-tiempo

Es posible advertir la concepción cristiana del tiempo de los evangelizadores en la celebración cíclica de los rituales —Pascua, Pentecostés, Natividad, misas, etcétera— coexistentes con el tiempo lineal hacia la salvación o la condenación, y en la dimensión atemporal o eterna correspondiente al reino de Dios. Con la colonización, esta concepción se proyectó sobre las lógicas de los pueblos mesoamericanos, a pesar de que en las representaciones indígenas —en códices, pinturas y relieves— se evidenciaban profundas diferencias, sobre todo por la coetaneidad y las constantes metamorfosis de objetos, vegetales, animales y personas en dimensiones espacial y temporalmente indefinidas. Al no percatarse de tales diferencias, los evangelizadores atribuyeron a dichos pueblos creer en personajes históricos que se habían convertido en diosas y dioses a los que trataron de vincular en los relatos mitológicos que ellos fueron imaginando y adaptando. Así configuraron el conocido "panteón mexica" (Códice Fejérváry-Mayer; Sahagún, 1988, vol. I, p. 34, p. 219; León Portilla, 2017, pp. 253-260).

4 En los coloquios que Sahagún sostuvo con los "señores principales", estos afirmaron que los sabios habían muerto (Duverger, 1993, p. 70). La reflexión de Erik Velásquez García (2021, p. 526) acerca de lo ocurrido con las interpretaciones coloniales del mundo maya puede aplicarse a toda Mesoamérica.

Las ruedas elaboradas por los frailes para intentar entender los calendarios mexicas se inspiraron en los antiguos zodiacos, la liturgia católica y los reportorios europeos que poseían las bibliotecas de los conventos franciscanos. Entre otras cosas, trataron de acoplar el *tonalpohualli*, el calendario lunar mesoamericano de 260 días al calendario solar de 360 más 5 días y hacer coincidir el ciclo de 52 años con el jubileo cristiano. Sin embargo, lo que se observa en los códices prehispánicos, por ejemplo, en el Fejérváry-Mayer, es el uso de imágenes y glifos relacionados con la adivinación y celebración de rituales para lo cual se consignan signos introducidos en casillas acomodadas en listas rectangulares que se despliegan según cada caso. El pueblo que confeccionó este códice antes de la llegada de los españoles determinó la sucesión de 20 meses de 13 días cada uno, es decir, un total de 260 días, los cuales asoció con los ciclos lunares y probablemente con los nueve meses que comprende la gestación de los seres humanos, ya que muchas de sus láminas nos remiten a los procesos de fertilidad y reproducción femeninas, al nacimiento, al cordón umbilical y a la amenaza de muerte por parto. En este códice, el mundo aparece dividido en ocho ejes que parten de un centro. Los ejes corresponden a dos campos con cuatro elementos simétricos cada uno y forman lo que se ha interpretado como una flor; no obstante, siendo congruentes con el mismo complejo de la fertilidad y la reproducción, también se pueden interpretar como una alusión al útero materno o al ombligo como centro articulador de la vida.[5]

Los cinco puntos cardinales, las figuras que en los códices están acomodadas en forma circular, los templos redondos o en espiral —Cuicuilco, Calixtlahuaca, Cacaxtla, Malinalco, Tlatelolco, etcétera—, las piedras sacrificiales, los platos labrados, las danzas en rueda o serpentinas, así como los marcadores de los juegos de pelota —algunos con representaciones de serpientes apareándose—, invitan a pensar en la posible creencia mesoamericana en un concepto de tiempo cíclico. Sin embargo, la infinita interconexión entre todas las cosas y su permanente transfiguración también invitan a pensar en que tales ciclos ocurrían en un espacio cerrado y atemporal.

Los evangelizadores aclararon haber escrito con la finalidad de que los sacerdotes identificaran las idolatrías y pudieran perseguirlas, ya que, a pesar de su prohibición, los indios las seguían practicando (Sahagún, 1988, vol. I, pp. 31-32; Durán,1984, vol. I, p. 3, pp. 25-26). En varios escritos las refutaron, por estar en conflicto con la Sagrada Escritura, aunque también les asignaron atributos cristianos para mostrar cómo el Evangelio se había revelado parcialmente en tierras americanas antes de la Conquista. En su *Historia general*, Sahagún, al igual que otros cronistas, redactó las respuestas a las preguntas que había formulado a sus informantes en libros, capítulos y párrafos, conforme el sistema de clasificación estudiado en las obras de Agustín de Hipona, Isidoro de Sevilla, Bartolomeo Ánglico y otras

5 Durán refiere las fiestas sacrificiales que se realizaban cíclicamente (1984, vol. I, pp. 215-293). Por otro lado, es posible que el Códice Florentino haya recurrido a la obra *De Proprietalibus rerum* de Bartholomeus Anglicus, la cual se encontraba en el Colegio de Tlatelolco (Robertson, 1959; Aveni, 2012, p. 116). Agradezco a Pedro Pitarch Ramón la recomendación de la obra de este último autor. La relación entre flor y ombligo la desprendo de lo planteado por Velásquez García en relación con el mundo maya y mexica (2021, pp. 93-95). Considero que la obra de Elizabeth Hill Boone (2007) es imprescindible para el análisis formal de la compleja estructura de los *tonalpohualli*, pero no se puede decir lo mismo de su análisis interpretativo, porque se sustenta, principalmente, en las dudosas informaciones proporcionadas por los frailes.

autoridades clásicas y medievales. Así, separó y jerarquizó las cosas correspondientes a los mundos divino —los dioses, las diosas, las fiestas y los sacrificios—, cósmico —la astrología judiciaria—, humano —la retórica, la filosofía moral, las relaciones de parentesco, las formas de gobierno y el comercio—, animal, vegetal y mineral.[6] Es decir, extrapoló la clasificación cristiano-occidental a la nueva realidad, con lo cual anuló el posible entendimiento de una ecúmene que en las lógicas mesoamericanas era concebida en forma integrada, es decir, sin que lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo civil, lo visible y lo invisible, lo corpóreo y lo incorpóreo se disociaran. Por extensión, cuando actualmente esta clasificación sirve para explicar la cosmovisión mesoamericana, la posibilidad de comprenderla se altera si no es que se anula.[7]

Los restos prehispánicos, las recientes investigaciones sobre las fuentes mayas antiguas y las fuentes etnográficas permiten sostener que en los pueblos del Valle de México la percepción de la presencia de los antepasados entre los vivos era permanente. Las ideas, las sensaciones, los sueños y las alucinaciones —o las imágenes producidas por el consumo de sustancias psicotrópicas—, así como las materias orgánica e inorgánica, se desintegraban y deshacían con la muerte, pero no desaparecían, sino que se conservaban bajo los principios de metamorfosis y regeneración constantes como se mira en las representaciones del nacimiento de los seres humanos de las fauces de las serpientes y las mazorcas del maíz, en las danzas rituales en alabanza al crecimiento de esta planta y en el renacimiento y la transfiguración de las cosas y las personas (Velásquez García, 2025, p. 374). En forma similar a lo detectado en la zona maya: los seres "se combinan, se fusionan, se recombinan, se recomponen, se fisionan, intercambian características y unos son desprendimientos o proyecciones de los otros. Es decir, su lógica es casi inaprensible para nosotros, los hombres 'occidentales'" (Velásquez García, 2021, p. 15).

Lo anterior parece indicarnos que en el caso de los pueblos del Valle de México no regía el antropocentrismo o la tendencia a relacionar todos los elementos con los seres humanos, sino que lo humano podía radicar en un objeto, planta, animal, fenómeno meteorológico o evento cósmico y a su vez estos en lo humano. La relación con la vida material, el medio ambiente y los conflictos para la sobrevivencia se proyectaban como centrales, razón por la cual, al estudiar la iconografía es necesario tomar en cuenta las posibles particularidades de los ecosistemas, los comportamientos de los animales —etología— y las propiedades y el uso de las plantas y los minerales.[8] En las lógicas mesoamericanas la vida de las comunidades

6 Sahagún lista en orden de importancia a una supuesta familia mesoamericana que en realidad corresponde a la familia patriarcal cristiana: padre, madre, hijo, hija, tío, tía, sobrino, sobrina, abuelo, abuela, etcétera (Sahagún, 1988, vol. II, pp. 584-590).

7 La interpretación de los restos mesoamericanos apunta a la concepción del mundo descrita por Alfredo López Austin como coherente, estructurada, geometrizada y dinamizada por la circulación de fuerzas y personas, sin embargo, no se observa la separación de un ecúmeno como tiempo-espacio mundano y un anecúmeno como tiempo-espacio divino. Tampoco se evidencia que una parte medular o núcleo duro resistiera como componente vertebral de su tradición hasta los actuales pueblos indígenas (López Austin, 2012, pp. 1-14).

8 Estas metamorfosis se encuentran ampliamente documentadas para el área maya (Velásquez García, 2021, p. 406). Las reflexiones de Pedro Pitarch Ramón que se desprenden del mundo de los tzeltales contemporáneos remiten al conjunto de las lógicas mesoamericanas (2013, p. 108). El "estado del sueño

se encontraba muy ritualizada y lo existente pensado, vivido e imaginado interactuaban en dimensiones ajenas al tiempo y el espacio sin que se contrapusiera al registro de los ciclos cósmicos, agrícolas, de fertilidad y reproducción.

En los códices y otras representaciones parecen registrarse tanto las experiencias extáticas como los cantos que se debían pronunciar, los ancestros a invocar, las danzas a ejecutar y las máscaras, la indumentaria, los colores, los olores y los sabores a las que sacerdotes y partícipes debían acudir para comunicarse con las potencias naturales y anímicas en momentos determinados para la modificación del curso de las cosas, el fortalecimiento de la identidad y la cohesión comunitarias. En ellas el nagualismo, la capacidad mágica de transformarse en el animal, fenómeno u objeto asignado a un sujeto desde el nacimiento, posiblemente jugó un papel central.[9] En el mismo sentido, la compleja concepción de la ecúmene integrada nos aproxima a la comprensión de las tecnologías y los conocimientos astronómicos, geométricos y aritméticos utilizados por los antiguos mesoamericanos.

Figura 2. Posible representación del útero productivo como centro de la ecúmene integrada.



Fuente: Códice Borgia, p. 43. https://es.wikipedia.org/wiki/C%C3%B3dice_Borgia#/media/Archivo:Codex_Borgia_page_43.jpg

es el no-tiempo anterior al nacimiento y posterior a la muerte y también el mundo mitológico anterior a la primera aparición del sol". "El sueño es el plano inmanente de la existencia, es todo" (Pitarch 2017, p. 40).

9 Velásquez García analiza el tonalismo y el nagualismo en el área maya y lo hace extensivo al resto de Mesoamérica (2021, pp. 381-382).

Potencias naturales y anímicas no personificadas

Cuando los testimonios de los informantes no se ajustaron al plan eclesiástico por considerar que se desprendían de una historia bíblica mal recordada o que el demonio les había enseñado una "verdad deformada" (López Austin, 1990, pp. 91-92; Rozat 1995), los frailes introdujeron tópicos procedentes de las mitologías hebrea y grecorromana. De ahí la identificación de algunos dioses y diosas con Hércules, Júpiter, Ceres, Juno y Venus, aunque en realidad los calificaron como demonios matadores, pestilenciales, mentirosos y engañadores (Sahagún, 1988, vol. I, pp. 37-43, pp. 65-75; Duverger, 1993, p. 67; Las Casas, 1967, vol. II, p. 129).[10] Los religiosos estaban convencidos de que en todo el Valle de México —y a veces más allá— existía una sola religión y —como en el mundo grecorromano— las múltiples deidades eran advocaciones de dioses y diosas mayores y menores. Influidos por el maniqueísmo agustiniano las clasificaron como buenas o malas y teniendo en mente el evemerismo aseguraron que antes habían sido personajes históricos distinguidos por sus cualidades y hazañas. La construcción de la supuesta mitología mexica que conocemos hasta nuestros días se percibe con claridad en el códice Telleriano-Remensis, iniciado tras la caída de Tenochtitlan y concluido en 1563 (Quiñones, 1995). A cada dios y diosa sus elaboradores dedicaron una lámina en exclusiva con la descripción de su procedencia, vida, poderes y aventuras. Estas figuras las extrajeron de los códices mesoamericanos donde se observan, no como deidades, sino como personajes, tal vez sacerdotes y sacerdotisas, portando máscaras y atavíos e interactuando con otros seres humanos y múltiples animales y objetos. Es decir, sacaron las figuras de contexto para singularizarlas e integrarlas al panteón mexica que buscaban componer.

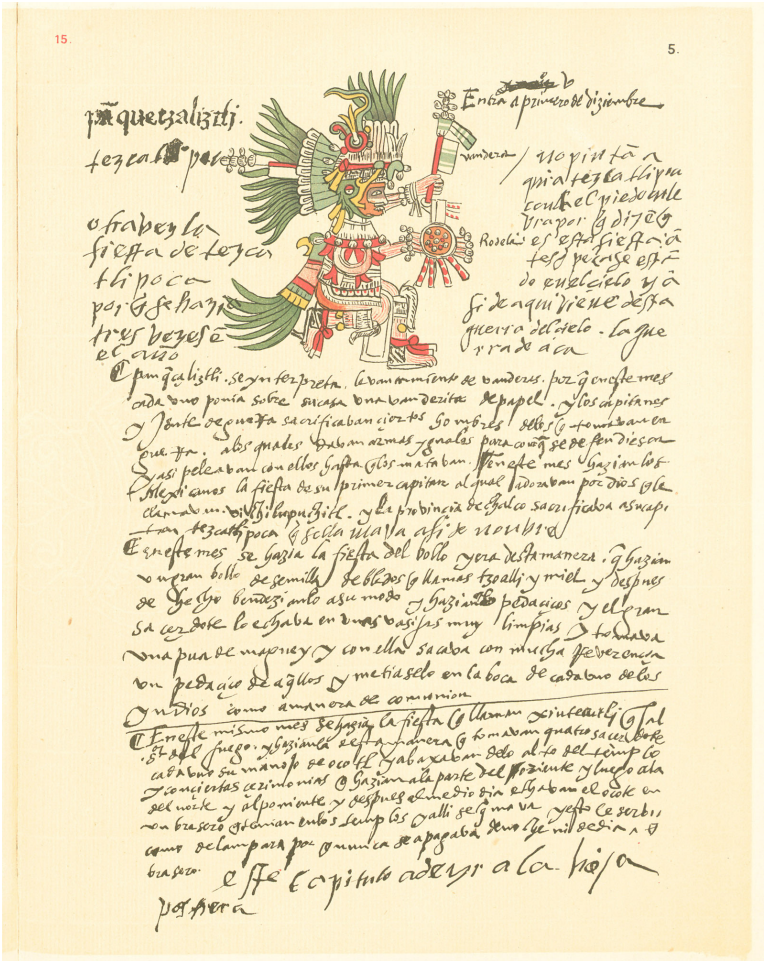
La comparación de las crónicas de evangelización donde aparecen los mitos atribuidos a los supuestos dioses y diosas precolombinos descubre las estrategias discursivas y de poder utilizadas por sus autores para confeccionar una religión mexica cuyas características facilitaran el convencimiento de los indígenas de haber sido cristianos en potencia. En la confección de estos mitos los cronistas echaron mano de su concepto de tiempo cíclico-lineal: a las deidades les asignaron un punto y lugar de origen y una historia de vida aleccionadora, ya fuera para emularla o reprobarla. En el caso de Huitzilopochtli, considerado el dios de la guerra, un "otro Hércules", un hombre fuerte de gran destreza, adorado como Sol o Dios, se difundió haber sido el demonio mayor a quien los mexicas habían ofrecido miles de sacrificios humanos y por quien habían cometido grandes pecados. En algunos relatos, lo bíblico aparece cuando se afirma que su madre, Coatlicue, se había quedado preñada de un desconocido mediante una "pelotilla de pluma, como ovillo de hilado" introducida en su pecho. Para vengar la honra mancillada de la familia por su conducta pecaminosa, Coyolxauhqui, su hija, comandó a sus numerosos hermanos con la intención de asesinar a Huitzilopochtli, el producto de las relaciones sexuales prohibidas (Sahagún, 1988, vol. I, pp. 202-206). Las capacidades bélicas y los deseos insaciables de

10 Este fue un procedimiento que formó parte del proceso de colonización cultural pues, muchos siglos antes, autores de la Grecia Clásica distorsionaron religiones ajenas. Son los casos de Heródoto cuando reprobó los cultos dionisiacos al falo, la embriaguez y los sacrificios sangrientos realizados en las fiestas de la Grecia Arcaica (Heródoto, 1992, p. 337). O Plutarco cuando alejó de su contexto mitos egipcios como el de Isis-Osiris (Plutarco,1995).

sangre humana de este “bastardo” lo condujeron a ganar la batalla y a descuartizar a su hermana. De esta forma, —según las crónicas coloniales— ganó su lugar como el Dios-Demonio más importante.

En este mito se pueden ubicar los vicios y las virtudes propios de la estructura patriarcal cristiana de los españoles de aquella época: los pecados cometidos por transgresiones sexuales, la importancia de la legitimidad de la procedencia y el cuidado de la honra. Siendo así, al igual que en tiempos de las Cruzadas, los españoles justificaban su arribo a las nuevas tierras para luchar contra el Mal y liberar a la población indígena del demonio (Rozat, 1995). Pero las sospechas afloran cuando en los restos precortesianos expuestos en el Museo del Templo Mayor encontramos diversas representaciones de Tláloc y la nula representación de Huitzilopochtli, el supuesto otro dios principal, que además no aparece en los primeros códices coloniales (Boone, 2007, p. 40).

Figura 3. Tezcatlipoca en el Código Telleriano-Remensis



Fuente: Fundación para el avance de los estudios mesoamericanos Inc., FAMSI, Universitätsbibliothek Rostock – Loubat, 1901, p. 5. https://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Telleriano-Remensis/page_05r.jpg

La mezcla de mitos bíblicos y grecorromanos con posibles elementos prehispánicos, así como la asignación de los conceptos “dios”, “diosa” o “deidad” definidos conforme la tradición europea occidental son obstáculos para comprender las lógicas mesoamericanas, porque personalizan las potencias naturales y anímicas que en representaciones mesoamericanas como las del Códice Borgia aparecen en distintos momentos en la ecúmene integrada concebida en permanente modificación, esto es, bajo la lógica del tercero incluido. Algo que logran las máscaras y los atavíos, como se mira en la estatua en posición de parto con una rueda en aparente movimiento que parece emerger del útero u ombligo de la denominada Tlaloc-Tlaltecutli hallada en el Templo Mayor.

Figura 4. Tlaloc-Tlaltecutli, Templo Mayor, Ciudad de México.



Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tlaltecuhtli_statue.jpg

En repetidas ocasiones las crónicas coloniales expresan lo intrincado que les resultó a los frailes saber en qué consistían “los cultos de los indios”, no obstante, insisten en un politeísmo con dioses y diosas mayores y menores que “según la cosa en que se entendían” y “por razón de su lengua” en todas partes eran los mismos, pero cada pueblo les ponía nombres diferentes. De ahí su gran número (Garibay, 1965, p. 24). De nuevo, si observamos las láminas de los códices precortesianos lo que ilustran son múltiples fenómenos, donde las potencias naturales y anímicas —seres orgánicos e inorgánicos— no remiten a dioses ni diosas —como de manera forzada interpretó el filólogo alemán Eduard Seler al retomar las interpretaciones de Sahagún— sino a las prácticas rituales, quizás adivinatorias, que debían realizarse conforme el *tonalpohualli* para protegerse contra el mal y propiciar la fertilidad y reproducción de la ecúmene (Seler, 1963). Por otro lado, la relación entre divinidades y atributos condujo a interpretar la realidad con significados fijos, cuando lo que advertimos son conjuntos cambiantes cuyo desciframiento solo se logra si se toma en cuenta la interconexión de sus elementos y no como ilustran códices como el Telleriano-Remensis

—antes citado— donde a la manera grecorromana las deidades se presentan como entidades individuales.

Si bien en los restos mesoamericanos algunas imágenes relacionadas con los ciclos vitales, agrícolas y astronómicos, los partos, la crianza, las enfermedades y los cataclismos se repiten, los rasgos particulares y las variables temáticas también expresan la interpretación dada por las sacerdotisas y los sacerdotes de cada etnia —mixteca, zapoteca, mexica, istmeña, maya, ñuiñe, etcétera— en momentos particulares. Esto confirmaron los indígenas al confesar a los primeros inquisidores ser animales, al mirar la imaginería maya antigua y al escuchar los relatos de pueblos indígenas actuales, entre quienes los sonidos de la naturaleza, los procedentes de los animales, el viento o el agua, pueden ser motivo para adivinar el porvenir en ese momento (González Obregón, 1912, pp. 3-7; Velásquez García, 2017).

Desde su primera invención, debida a la astucia de Hernán Cortés, el mito del Sol u hombre-Dios esperado, que los franciscanos designarían con el nombre de Quetzalcóatl, siguió un largo proceso de construcción, tal vez por la necesidad de los evangelizadores de encontrar al dios que sirviera como antecedente del monoteísmo en América. Como cualquier otro mito, el de este llamado dios contó con diversas versiones y su vida y aventuras se entrelazaron con otros dioses y diosas. En las crónicas coloniales y en las historias postcoloniales se cuenta, por regla general, que fue uno de los dioses más destacados, un héroe cultural, un supremo sacerdote y prominente rey de Tula, rico, abstinente y ayunador, que prohibió los sacrificios humanos y otros vicios y enseñó a rezar, auto sacrificarse y predicar (Florescano, 1993, p. 71). Se afirma que debido a engaños demoniacos se embriagó y cayó en la trampa de pecar carnalmente con una prostituta o cometer incesto con su hermana. Propició la caída de Tula y huyó arrepentido en una barca de serpientes. Tras fundar pueblos y entallar cruces e imágenes abrió el mar, caminó por encima del agua, dejó un libro —posiblemente el Evangelio en lengua hebrea— y profetizó la llegada de gente extraña. Murió, renació y retornó para salvar a su pueblo de su contraparte, el demonio Huitzilopochtli. También se afirma que él creó al género humano, se inmoló, se convirtió en el Sol o en Venus —la Estrella de la Mañana— y dio a conocer el arte del cultivo del maíz (Motolinia, 1904, pp. 13-14; Sahagún, 1988, vol. I, p. 37; Durán, 1984, vol. I, p. 12, pp. 23-25, p. 507).

Lo que se nombró Quetzalcóatl fue bien elegido por los españoles como contraparte de los dos dioses más malvados: Huitzilopochtli y Tezcatlipoca. Se situó como la premonición de un Ser Supremo o de Jesucristo, porque ciertamente en toda el área mesoamericana las serpientes emplumadas, generalmente de cascabel, estaban prolíficamente representadas. Los españoles lo identificaron con la Serpiente Emplumada y con Ehécatl, el dios del viento, una figura con máscara de pico de ave, pintado de negro, ataviado con serpiente y plumas de quetzal.

En piezas de cerámica, esculturas, relieves y elementos constructivos de las pirámides —desde el Preclásico hasta el Posclásico— las poderosas serpientes emplumadas —Quetzalcóatl— expulsan de sus fauces a personas. Con base en las religiones griegas y romanas, se afirmó que se desplegó, milagrosamente, bajo sus distintas advocaciones —Ehécatl, Hun Nal Ye, Kukulcán, Cucumatz, Nácxit, Cé Ácatl Topiltzin— por todos los tiempos y

espacios mesoamericanos, principalmente por Teotihuacan, Tula, Chichén Itzá, Xochicalco, Cholula y Tenochtitlan.

El mito de Quetzalcóatl permitió a los evangelizadores afirmar que, a pesar del politeísmo, los valores patriarcales estaban arraigados en Mesoamérica y la omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia de este dios no estaban reñidas con la diversidad. Él regía como el Ser Supremo o el hijo de la pareja creadora de todas las cosas Ometecuhtli y Omecíhuatl (López Austin, 1973, pp. 51-55; López Austin, 1998, pp. 82-85; Florescano, 1993; Olivier, 2004, pp. 262-291).[11] En vista de las analogías de su vida con Jesucristo, en esta figura se visualizan tanto la inoculación de la creencia en la revelación divina en América como la inevitabilidad de las profecías sobre la llegada de los españoles a Veracruz y la apocalíptica caída de Tenochtitlan (Rozat, 2002). Algo vislumbrado antes por Hernando Cortés cuando, para narrar el ataque y fin del imperio culúa, copia la crónica medieval conocida como Canción de Antioquía.[12]

Figura 5. Templo de Quetzalcóatl, Xochicalco, Morelos.



Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Zona_arqueol%C3%B3gica_de_Xochicalco#/media/Archivo:Xochicalco_Serpiente_Emplumada_GR.jpg

Si omitiéramos la interpretación colonial, las representaciones de serpientes nos indican que el culto a este ofidio fue central y se asoció con la cueva-útero, el agua-líquido amniótico, el nacimiento-cordón umbilical-ombligo, la sexualidad, la fertilidad, la reproducción, la muerte y el renacimiento observado tras sus cambios de piel. Más aún, los ofidios parecen ser el símbolo de la unión de todas las potencias naturales y anímicas que integran la ecúmene, ya que, conforme las lógicas mesoamericanas, los seres humanos no se posicionaban como el centro y la medida de todas las cosas y, como señalamos antes, el mundo no se concebía disgregado en reinos —divino, humano, cósmico, animal, vegetal y mineral—. Esto se aprecia en restos arqueológicos, por ejemplo, en los murales y relieves teotihuacanos pertenecientes al periodo Clásico, en las serpientes que circundan la Piedra del Sol, en las monumentales serpientes de Tenayuca y el Templo Mayor y en numerosas esculturas y piezas de cerámica. En el mismo sentido, lejos de identificarlo con

11 Ante las distintas versiones coloniales de los mitos prehispánicos, a partir del siglo XIX se fueron borrando las referencias obvias a lo bíblico y grecolatino para quedarse solo con lo supuestamente prehispánico. Esto dio paso al surgimiento de nuevos mitos.

12 Se pueden comparar los escritos de Hernán Cortés (1985, pp. 152-161) con los testimonios de primera mano que recoge August C. Krey (1921, pp. 246-257) sobre esta cruzada.

el dios masculino de la lluvia, las serpientes entrelazadas o apareándose —lo masculino, lo femenino y el tercero incluido— forman las anteojeras, la nariz y la boca y los colmillos de la máscara identificada como Tláloc simbolizando el mismo complejo de la fertilidad y reproducción que nos conduce directamente a la biología y etología de los ofidios.[13]

Figura 6. Olla con la máscara de Tlaloc, Museo del Templo Mayor.



Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Olla_Tl%C3%A1loc#/media/Archivo:Olla_Tl%C3%A1loc_1.jpg

Posibles lecturas en clave no binaria

En pinturas y bajorrelieves precolombinos encontramos personajes de distintos géneros con máscaras y atavíos realizando rituales variados, no obstante, los evangelizadores realzaron las relaciones binarias femenino-masculinas y minimizaron el rol de las mujeres en la cohesión comunitaria y la toma de decisiones como agricultoras, tejedoras, comerciantes, madres, sacerdotisas, curanderas, parteras, adivinas, etcétera. Se podría pensar que las antiguas comunidades estuvieron organizadas en forma matrilineal, como otros pueblos pertenecientes a la familia lingüística de los yutoaztecas. Bajo tal organización, las hijas y los hijos de una madre se criaban en una vivienda donde la abuela materna, las tías y los

13 El uso de la máscara de Tláloc respondió a los actos propiciatorios de la lluvia, la metamorfosis y la fusión con el animal (Pastor, 2024, pp. 55-78).

avúnculos —los tíos, hermanos de la madre— eran las autoridades que jugaban un papel central en la asignación de los trabajos colectivos y la determinación de las normas y las herencias. Si fue así, la lectura española masculinizada de la existencia de la monogamia, la consiguiente invisibilización y reprobación de todo lo relacionado con el erotismo y la sexualidad no procreadora, y la clasificación fundada en los patrones de la "familia nuclear estable" distorsionaron de manera significativa la visión del nuevo mundo (León Portilla, 2017, nota 30, p. 282; López Austin, 1980, vol. I, p. 353).

Tras describir a los dioses mayores —Huitzilopochtli, Painal, Tezcatlipoca, Tláloc, Quetzalcóatl, etcétera—, Sahagún citó a una serie de diosas —Cihuacóatl-Tonantzin, Chicomecóatl, Temazcalteci, Cihuapipiltin, Chalchiuhtlicue, Tlazoltéotl— que vinculó con la reproducción, el agua, el maíz, la guerra, los sacrificios humanos y, sobre todo, los pecados carnales. Siglos después, con base en la obra de este franciscano, Eduard Seler asoció la potencia lunar de Tlazoltéotl con el útero, el conejo y la serpiente, lo cual es visible en el Códice Borgia; pero aseguró que formaba parte de "Los dioses de la voluptuosidad y sus signos" y que era la "diosa de las inmundicias" y una "diosa de la tierra"; cuando la figura parece representar el fallecimiento por parto y el nacimiento que a menudo se vincula con el cordón umbilical como si fuera una serpiente ambivalente, esto es, protectora y a la vez amenazadora de muerte (Códice Borgia, 1963, láminas 13 y 27). Algo similar ocurrió con Tlaltecuhtli, designado como dios o diosa de la tierra vinculado con el inframundo o la pintura de Mayahuel del Códice Laud (lám. 9) llamada diosa del pulque, la embriaguez y el placer.

Figura 7. Tlaltecuhtli, Museo del Templo Mayor, Ciudad de México



Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Tlaltecuhtli#/media/Archivo:Tlaltecuhtli_monolith.jpg

Si partiéramos de los cultos a la sexualidad, fertilidad y reproducción como centro de la ritualidad mesoamericana, Coatlicue, la designada diosa de la muerte y la guerra sagrada, un monolito geométrico, simétrico y equilibrado —como tantos otros—, de más de dos metros y medio de altura, podría ser una representación que exalta metafóricamente a las serpientes y sus envidiables capacidades de sobrevivencia y proliferación. Si bien sus pechos flácidos hacen que se identifique con el poder femenino de amamantar, las dos cabezas de serpientes de la parte superior, que dan lugar a una tercera y cuarta serpientes, podrían aludir al producto de la cópula. De igual manera, su cinturón de serpiente bicéfala, su falda de nido de serpientes y la serpiente que sale entre sus piernas se podrían referir al apareamiento y el parto de estos ofidios, como ocurre realmente. En el mismo sentido, las calaveras colocadas en el lugar del ombligo y las lumbares podrían simbolizar amuletos para ahuyentar la amenaza de muerte al momento de nacer.[14]

Figura 8. Coatlicue, Museo Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.



Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Coatlicue#/media/Archivo:Coatlicue.png

14 Justino Fernández presenta un análisis que nos conduce a los cultos a la fertilidad, la lluvia y el nacimiento, pero su uso de la mitología mesoamericana, en especial de la Leyenda de los Soles y la obra de Sahagún, lo desvían de lo que pudo haber sido la intención original de la confección este monolito (Fernández, 1953, pp. 162-170).

La asociación española de las representaciones de las serpientes con la suciedad, el mal, el caos, la oscuridad y el inframundo siguió antiguas tradiciones, como las de Shiva en la India y otros ofidios en Egipto y Grecia. Los evangelizadores no advirtieron —pues no era propio de su tiempo— la necesidad de los pueblos mesoamericanos en honrarlas e identificarse con ellas en virtud de sus poderes excepcionales y, simultáneamente, dominarlas debido a su facultad de provocar la muerte instantánea con su veneno. Así, la interpretación bíblica de las serpientes como agentes de Satán hizo que para Seler Cihuacóatl, "el alma de la mujer muerta en el parto" que porta un ofidio en la mano, se considerara una pecadora. Aunque, en otro pasaje afirmó algo más apegado a las lógicas mesoamericanas: "el signo cóatl 'serpiente' y la diosa del agua del quinto signo de los días aluden a la virtud fecundante, que, como sabemos, posee el agua, y con toda probabilidad, aluden también, a la fecundación en general, es decir, al acto sexual" (Seler, 1963, vol. I, pp. 36-46, p. 50, p. 81).

La sobreatención de los cronistas coloniales en la sangre, en los compulsivos y exorbitantes sacrificios humanos, la antropofagia y los pecados de la carne —la poligamia, el adulterio, la sodomía y el incesto—, dificultó sus posibilidades de comprender sistemas no binarios y otro tipo de relaciones de parentesco. De ahí que los *huehuetlatohlli* —la "antigua palabra"— asignados a los mexicas retomaran las normas morales de los proverbios bíblicos del rey Salomón —como aclaró el fraile franciscano Juan de Torquemada (1975, IV, p. 265) — dando por resultado que se pensara que antes de la Conquista predominaban relaciones de tipo patriarcal en las cuales la virginidad femenina y la castidad masculina eran los valores más apreciados; donde la cópula sin fines reproductivos se calificaba como pecado; el autosacrificio equivalía a la penitencia cristiana y la gente había desarrollado la conciencia de la culpa, el perdón y el arrepentimiento. Son interpretaciones que, en términos generales, se adoptan sin miramientos, a pesar de contradecir lo que observamos en figurillas de cerámica y códices donde las relaciones sexuales se exhiben y se pueden presentar en forma metafórica entre animales y seres humanos, aludiendo a las continuas metamorfosis que ponen en comunicación al conjunto de las potencias naturales y anímicas.[15]

Poderes policéntricos y confederaciones

Se da por hecho —porque así lo narra Sahagún en un breve párrafo— que, hacia mediados del siglo XV, Tlacaélel e Itzcóatl mandaron quemar códices antiguos a fin de imponer la versión mexica de la historia indígena (Sahagún, 1988, vol. II, p. 974; Battcock, 2012, pp. 95-113). No existen fuentes de primera mano que sustenten tal afirmación. Pudo haber ocurrido, pero también pudo haberse tratado de una proyección de los conquistadores y evangelizadores españoles para justificar lo que ellos mismos hicieron con los códices y objetos indígenas. Con tal pretensión, en las crónicas coloniales se dieron a conocer las supuestas reformas administrativas encaminadas a concentrar el poder político y la influencia de Tlacaélel, el consejero *cihuacóatl* —serpiente hembra— de Moctezuma Ilhuicamina (León Portilla, 2017, p. 305; Graulich, 2004, p. 117). Algo así no se correspondería con el pasado mesoamericano

15 El mito de Tezcatlipoca, el "señor del espejo humeante", confundido a veces en las crónicas con Huitzilopochtli, da cuenta de las "incesantes transformaciones" de una potencia huidiza y sorpresiva, asociado a los pecados de la carne, la confesión, la penitencia y el castigo (Olivier, 2004, p. 244).

donde los integrantes de las confederaciones conservaban su lengua, territorio y ritualidad, como se constató tras la Conquista al sobrevivir distintos sistemas de comunicación, extensas redes comerciales y al descubrir cerámica procedente de unas regiones en otras —Teotihuacan, Tula, Chichen Itzá, Xochicalco, Tenochtitlan— (García Martínez, 2016, pp. 35-42). En la misma dirección, resulta anacrónico calificar los códices precolombinos como instrumentos propagandísticos y de poder usados por una autocracia, cuando tal interpretación corresponde a sociedades donde se ha desarrollado el Estado fuerte y centralizado.

La idea de la existencia de un imperio mexica que había dominado durante doscientos años la mayor parte del territorio mesoamericano fue originalmente difundida por Hernán Cortés, un conquistador que, como bien sabemos, mentía constantemente. Él informó al rey de España haber conquistado este gran imperio para justificar y engrandecer su actuación, así como para buscar ser absuelto del castigo que ameritaba su desobediencia por desembarcar sin permiso en tierra firme. Como apuntamos arriba, lo describió como similar a los imperios medievales de los que las crónicas e historias daban cuenta y aseguró que los pueblos tributarios se unieron a él contra la tiranía del imperio culhúa —no lo llamó azteca ni mexica— que había adoptado al perverso dios Huitzilopochtli que demandaba jóvenes para ser sacrificados y alimentar con su sangre los ciclos solares que evitarían el fin del mundo. Crónicas coloniales posteriores repitieron sin cortapisas las afirmaciones de Cortés, las "perfeccionaron" y aún hoy se cree en ellas.

Los restos prehispánicos que podrían confirmar la existencia de aquel imperio sanguinario, militarista y hegemónico que se había apropiado de los dioses, las diosas y los mitos de otras comunidades —principalmente los de Tula— se han utilizado *ex post*. Es el caso de un muy deteriorado relieve ubicado en Chapultepec y de objetos de culto hallados en el Templo Mayor de Tenochtitlan que se han atribuido como pertenecientes a Moctezuma II cuando pudieron haber sido de cualquier otro gobernante. Por otra parte, las esculturas y la cerámica de distintas épocas y regiones localizadas en dicho Templo apuntan al tributo o al intercambio que se producía entre este centro ceremonial y otras regiones. Destaca cómo las distintas piezas con la máscara de Tlaloc comparten símbolos —penachos de plumas, serpientes apareándose como orejera y nariz, serpiente formando la boca—, pero presentan particularidades que indican la inexistencia de cánones impuestos por un poder hegemónico y la relativa libertad de las etnias para realzar unos u otros elementos.

La dominación del imperio mexica se explicó por su superioridad bélica, sin embargo las referencias al despliegue territorial que sus ejércitos y sistemas de administración hubieran requerido no aparecen en los relatos de la Conquista, los cuales, por otra parte, soslayan el impacto de las epidemias, sobre todo la viruela, el sarampión y las paperas, que años antes de la caída de Tenochtitlan se habían expandido de la costa del Golfo al centro de México y de los campesinos a los altos dignatarios, como se advierte en la muerte de Cuitláhuac en plena lucha contra los invasores (Chiaramonte, 1981, pp. 561-604; Cook y Borah, 1989). Si bien persiste la incógnita sobre las razones de la derrota de millones de indígenas por pocos soldados españoles es importante tomar en cuenta, aparte de las enfermedades, la existencia de una gran diversidad de etnias confederadas pero dispersas

(Suárez Savini, 1995). Se trató de pueblos poseedores de tierras en común, practicantes del trabajo colectivo, que no habían desarrollado el tipo de conciencia individual y autónoma propia de los europeos, aunque los integrantes de los consejos —posiblemente ancianas y ancianos—, quienes realizaban funciones simultáneas de gobierno, guerra y sacerdocio, seguramente conformaban un grupo selecto cuyos integrantes poseían más conocimientos y un grado mayor de individualidad. Es plausible que, como muestran los códices prehispánicos, en tales consejos la participación de las mujeres fuera importante como electoras de los gobernantes, curanderas y sacerdotisas y que la intervención femenina tuviera un valor destacado en el cumplimiento de las reglas del trabajo, la sexualidad y el parentesco, fundamento de los derechos y las obligaciones de los integrantes de cada etnia y base de las alianzas entre los pueblos. En este sentido, si bien Cortés aseguró y los cronistas posteriores repitieron que los indígenas le regalaron mujeres, no queda clara la finalidad de tal acción (Cortés, 1985, pp. 47-50; Díaz del Castillo, 1991, pp. 461-464, p. 489). En todo caso pudieron haber sido intentos de establecer alianzas con "el clan español" a través de uniones matrimoniales, las cuales implicarían pactos de solidaridad y reciprocidad que los integrantes de este clan no cumplieron.

El zoomorfismo de las imágenes pone en evidencia cómo los numerosos ritos sacrificiales de animales eran centrales en la integración y articulación de la ecúmene. También evidencian la orientación predominante hacia la fertilidad y la renovación de los ciclos de reproducción. Las descripciones españolas tienden a ignorar estos sacrificios y a destacar los humanos, y las interpretaciones poscoloniales pocas veces consideran el carácter metafórico de las imágenes y su insistencia en la importancia de los pliegues, los cortes, la fragmentación de los cuerpos y las metamorfosis, algo que la etnología sí ha analizado (Pitarch, 2020, pp. 193-230). Es el caso del sacrificio de la serpiente de cascabel y su ingesta ritual para incorporar sus envidiables poderes: rapidez, movilidad, astucia, adaptación al medio, ataque de plagas y roedores que amenazan los cultivos, veneno mortífero, cambios de piel —"reencarnaciones"—, fertilidad —hasta 20 huevos en cada camada—, etcétera.

La posible confusión entre los sacrificios humanos y las ejecuciones o los asesinatos amerita poner una mayor atención en los reportes arqueológicos, máxime cuando, junto con la antropofagia y los pecados carnales, fueron la piedra de toque para justificar la dominación española. En este sentido, es importante insistir en la conveniencia de leer metafóricamente la iconografía.

Los procesos de cristianización de las distintas zonas mesoamericanas eliminaron la posibilidad de observar las maneras como los indígenas se relacionaban con otros pueblos amigos o enemigos y los tratos entre las autoridades y los subalternos. Si bien las comunidades más marginadas pudieron reinventar o conservar algunas de sus tradiciones, en general, la supresión de sus cultos, en especial los que implicaban sacrificios cruentos de animales, y de sus ritos —por ejemplo, los funerarios—, se acompañó de la modificación de las antiguas estructuras emocionales. El "estadocentrismo", es decir, la exaltación del papel del Estado y sus instituciones fue determinante en el proceso de colonización pues,

conforme han mostrado la arqueología y la etnografía, existía una "pluralidad de órdenes y formas de gobierno" (Zolla 2018, pp. 103-121; Zolla, 2020; Pitarch, 2020, p. 99).

Conclusión

He intentado mostrar cómo las lógicas mesoamericanas quedaron sepultadas por los cronistas coloniales al acomodarlas a su lógica cristiano-occidental. También he argumentado cómo el conocimiento de la intencionalidad de estas crónicas, de sus dogmas y prejuicios, permite efectuar una lectura distinta de las representaciones prehispánicas, en particular, invita a reflexionar en torno a la posible concepción de una ecúmene integrada atemporal, a la creencia en la actuación permanente de potencias naturales y anímicas, en la centralidad de los cultos a la fertilidad y la reproducción, en el lugar protagónico de relaciones sexuales diversas y en la organización policéntrica y confederada de los pueblos, esto es, un conjunto de elementos pertenecientes a un complejo coherente que nos podría ayudar a avanzar en el estudio de las lógicas mesoamericanas, es decir, en las formas de pensar, organizar, clasificar, asociar los objetos y manifestar los conflictos de los antiguos mexicanos.

La mezcla de fuentes prehispánicas con crónicas e historias coloniales de los siglos XVI y XVII, es decir, con fuentes de segunda y tercera manos, frecuentemente realizada por los especialistas del pasado mesoamericano, oscurece la comprensión de esta época, debido a que las clasificaciones, las omisiones, los malentendidos y, en general, las "infiltraciones europeas" (Garibay, 1959, p. 78) se establecieron bajo el presupuesto de que "los otros" concebían la ecúmene fragmentada, regida por un tiempo cíclico-lineal, donde se rendía culto a dioses y diosas personificados y mitologizados y en cuyas comunidades prevalecían relaciones de parentesco y entre los géneros de base binaria y patriarcal, bajo el dominio de un imperio o Estado central militarista y teocrático.

Por otra parte, la aplicación de teorías desprendidas de otras religiones al mundo mesoamericano, algo también frecuente, cae en el apriorismo de asignar símbolos y significados procedentes de realidades ajenas a los pueblos de dicho mundo. Si bien la comparación de las religiones antiguas —Mesopotamia, la India o Egipto— puede abrir vetas en la investigación, también puede conducir al esencialismo o a la asignación de arquetipos y patrones de conducta supuestamente universales que imposibilitan mirar las especificidades regionales; en el caso que nos ocupa, la plurivalencia y multivalencia de los símbolos prehispánicos y su historia (de la Garza, 1984; Solares, 2007).

Referencias

Aveni, Anthony F. (2012). Circling the Square: How the Conquest Altered the Shape of Time in Mesoamerica. Transactions of the American Philosophical Society. *New Series, 102*(5) https://www.jstor.org/stable/24395565

Battcock, Clementina. (2012). Acerca de las pinturas que se quemaron y la reescritura de la historia en tiempos de Itzcóatl. Una revisión desde la perspectiva simbólica. *Estudios de Cultura Náhuatl*, (43), 95-113.

Boone, Elizabeth Hill. (2007). *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. University of Texas Press.

Cardini, Franco. (1982). *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Península.

Caro Baroja, Julio. (1966). *Las brujas y su mundo*. Alianza.

Casas, Bartolomé de las (1967). *Apologética historia sumaria*. 2 vols. Universidad Nacional Autónoma de México.

Chiaramonte, José Carlos. (1981). En torno a la recuperación demográfica y la depresión económica novohispanas durante el siglo xvii. *Historia mexicana*, *30*(4), 561-604.

Códice Borgia. (1963). Fondo de Cultura Económica.

Códice Florentino. (1979). (3 vols.). Medicea Laurentiana.

Cook, Sherburne F. y Woodrow Borah. (1989). *El pasado de México: aspectos sociodemográficos*. Fondo de Cultura Económica.

Cortés, Hernán. (1985). *Cartas de relación*. Porrúa.

Díaz del Castillo, Bernal. (1991). *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*. Alianza.

Durán, Diego (1984). *Historia de la Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme* (2 vols.). Porrúa.

Duverger, Christian. (1993). *La conversión de los indios de Nueva España: con el texto de los coloquios de los doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. Fondo de Cultura Económica.

Escalante, Pablo. (2000). Cristo, su sangre y los indios. Exploraciones iconográficas sobre el arte mexicano del siglo XVI. En Helga von Kügelgen (Ed.), *Herencias indígenas, tradiciones europeas y la mirada europea, Actas del Coloquio de la Asociación Carl Justi y del Instituto Cervantes de Bremen* (pp. 71-94). Iberoamericana.

Fernández, Justino. (1953). *Coatlicue. Estética del arte indígena antiguo*. Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Fletcher, Richard. (1998). *The Conversion of Europe. From Paganism to Christianity 371-1386 AD*. Harper & Collins.

Florescano, Enrique. (1993). *El mito de Quetzalcóatl*. Fondo de Cultura Económica.

Gantz, Timothy. (1993). *Early Greek Myths: a Guide to Literary and Artistic Sources*. Johns Hopkins University.

García Martínez, Bernardo. (2016). Hernán Cortés y la invención de la Conquista de México. En María del Carmen Martínez Martínez y Alicia Mayer (Coords.), *Miradas sobre Hernán Cortés* (pp. 35-42). Iberoamericana Vervuert.

Garibay, Ángel María. (1959). Semejanza de algunos conceptos filosóficos de las culturas indu y náhuatl. *Cuadernos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos*, (15), 2ª. Serie. Universidad Nacional Autónoma de México

Garibay, Ángel María. (1965). *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Porrúa.

Garza, Mercedes de la. (1984). *El universo sagrado de las serpientes entre los mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México.

González Obregón, Luis. (1912). *Procesos de indios idólatras y hechiceros*. Archivo General de la Nación.

Graulich, Michel. (2004). *Moctezuma. Apogeo y caída del Imperio Azteca*. Era.

Heródoto. (1992). *Historia 2: Euterpe*. Gredos.

Krey, August C. (1921). *The First Crusade. The Accounts Of Eye-Witnesses And Participants*. Princeton University Press, Humphrey Milford, Oxford University Press.

León Portilla, Miguel. (2017). *Filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

López Austin, Alfredo. (1973). *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

López Austin, Alfredo. (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (2 vols.). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

López Austin, Alfredo. (1990). *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. Alianza Editorial Mexicana.

López Austin, Alfredo. (1998). *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

López Austin, Alfredo. (2012). *Cosmovisión y pensamiento indígena. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez Musiño, Celso. (2015). Los códices prehispánicos y novohispanos en Mesoamérica como objetos de escritura. *Bibliotecas, Anales de investigación*, (11), 39.

Motolinia. (1904). *Memoriales*. Casa del Editor.

Olivier, Guilhem. (2004). *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. Fondo de Cultura Económica.

Pastor, Marialba. (2021). *Los pecados de la carne en el Nuevo Mundo*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Pastor, Marialba. (2024). Tlaloc: género e identidad. *Cuicuilco*. *Revista de Ciencias Antropológicas*, *31*(90), 55-78.

Pitarch Ramón, Pedro. (2013). Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales. En *La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena*. Artes de México; Conaculta.

Pitarch Ramón, Pedro. (2017). "Tú nos has soñado". Notas sobre el sueño en los cantos chamánicos tzeltales. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (9), 21-41.

Pitarch Ramón, Pedro. (2020). *Ensayos de etnografía teórica*. Nola.

Plutarco (1995). *Obras morales y de costumbres (Moralia) VI: Isis y Osiris. Diálogos Píticos*. Gredos.

Quiñones Keber, Eloise (1995). *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. University of Texas Press.

Robertson, Donald. (1959). Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period: The Metropolitan Schools. Yale University Press.

Rozat Dupeyrón, Guy. (1995). *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*. Universidad Iberoamericana.

Rozat Dupeyrón, Guy. (2002). *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México. Huellas de un largo trabajo en la memoria cristiana*. Universidad Veracruzana.

Ruz Barrio, Miguel Ángel. (2010). Los Códices Matritenses de fray Bernardino de Sahagún: estudio codicológico del manuscrito de la Real Academia de la Historia. *Revista Española de Antropología Americana*, *40*(2).

Sahagún, Bernardino de (1979). *Códice Florentino* (3 vols.). Medicea Laurentiana.

Sahagún, Bernardino de (1988). *Historia general de las cosas de la Nueva España* (2 vols.). Alianza.

Seler, Eduard. (1963). *Comentarios al Códice Borgia* (2 vols.). Fondo de Cultura Económica.

Solares, Blanca. (2007). *Madre terrible. La Diosa en la religión del México antiguo*. Anthropos.

Suárez Savini, Jorge Alberto. (1995). *Las lenguas indígenas mesoamericanas*. Instituto Nacional Indigenista.

Torquemada, Juan de. (1975). *Monarquía Indiana*. (7 vols.). Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Velásquez García, Erik. (2017). Algunas reflexiones sobre la representación del tiempo en la imaginería maya antigua. *Journal de la Société des américanistes*, (Hors-série), 115-142. http://journals.openedition.org/jsa/15502

Velásquez García, Erik. (2021). *Morada de dioses. Los componentes anímicos del cuerpo humano entre los mayas clásicos*. Fondo de Cultura Económica.

Zolla Márquez, Emiliano (2018). La hermana serpiente. Personas, víboras y parentesco entre los pueblos mixes de Oaxaca. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas,* (72), 103-121.

Zolla Márquez, Emiliano. (2020). "El pueblo es un cuerpo sin cabeza": fundamentos políticos y cosmológicos de la autonomía en la sierra mixe de Oaxaca. En Pedro Pitarch Ramón (Ed.), *Ensayos de etnografía teórica*. Nola.

Agradecimientos

Este ensayo es el producto de la estancia de investigación que realicé en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid (septiembre 2024-mayo 2025) con el apoyo de la Facultad de Filosofía y Letras y la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México. Agradezco a Pedro Pitarch Ramón, perteneciente a la primera institución, la lectura y las sugerencias que generosamente brindó a este trabajo. Asimismo, agradezco a Miriam Hernández Reina la lectura de este ensayo y sus observaciones en torno a los regímenes de temporalidad.

Financiación y conflicto de intereses:

La autora de este texto declara a EntreDiversidades no tener conflictos de intereses al escribir y ceder para publicación el presente texto.

Nota del editor:

Este artículo fue arbitrado por dos especialistas anónimos mediante el Sistema Doble Ciego (Peer-Review).

Cómo citar este texto:

Pastor Llaneza, Marialba. (2026). Reflexiones en torno a la interpretación del pasado prehispánico. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, 23*, e2026EA03. https://doi.org/10.31644/ED.FCHDIS.V23.2026.EA03

Vol. 23 año 2026
Publicación Continua [Volumen anual]
EntreDiversidades
Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
e-ISSN: 2007-7010

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS

EntreDiversidades

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

e- ISSN: 2007-7610

Vol. 23 año 2026

Publicación Continua [Volumen anual]

Reflexiones en torno a la interpretación del pasado prehispánico

Facultad de Ciencias Humanas para el Desarrollo Intercultural Sostenible

San Cristóbal de Las Casas



Foto de portada: Coatlicue, Museo Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

www.entrediversidades.unach.mx