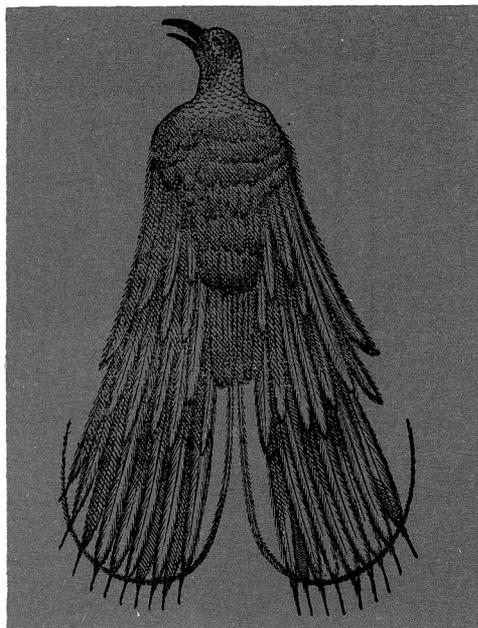


UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

A N A L E S
DEL INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
ESTÉTICAS



62

MÉXICO

1991

EL TEMPLO DE QUETZALCÓATL EN TEOTIHUACAN SU POSIBLE SIGNIFICADO IDEOLÓGICO

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN
LEONARDO LÓPEZ LUJÁN
SABURO SUGIYAMA

El Templo de Quetzalcóatl

Hacia el año 150 dC fue erigida en Teotihuacan una pirámide de una riqueza escultórica no superada en los siglos restantes de la vida de la ciudad. Es un edificio de planta rectangular con siete cuerpos superpuestos (Cabrera y Sugiyama 1982: 167), con su escalinata al poniente, cubierto en sus cuatro caras por relieves tallados en piedra. En sus alfardas, taludes y tableros se encuentran esculpidos en bajorrelieve los cuerpos multicolores de serpientes emplumadas que parecen deslizarse entre conchas y caracoles marinos. A lo largo de los cuerpos ondulantes de los ofidios, se alternan, empotradas en los tableros y las alfardas, grandes esculturas de bulto: una cabeza serpentina que emerge entre los pétalos de una flor, y un ser de grandes colmillos en cuya frente aparecen dos anillos (fig. 1).

La identificación de las cabezas serpentinas ofrece poca dificultad. Pertenecen a los cuerpos de las serpientes de los relieves. Representan a un dios cuya morfología iconográfica persistió hasta la época de la llegada de los españoles. En el siglo XVI esta deidad es conocida como Quetzalcóatl, Serpiente Emplumada, Dios del Amanecer y del Viento, Estrella Matutina. La otra escultura, en cambio, ha dado lugar a diferentes interpretaciones. Diversos autores han argumentado que es la cabeza de Tláloc, de Yohualcóatl, de Itzpapálotl, de Cipactli, de la Deidad del Moño en el Tocado o de Xiuhcóatl (Sugiyama 1989b: 68).

Las recientes excavaciones arqueológicas en el Templo de Quetzalcóatl (INAH 1980-2, INAH 1983-4, INAH 1986 e INAH/University of Brandeis 1988-9) han proporcionado valiosas informaciones que nos permiten revalorar el significado de este monumental edificio (Cabrera y Sugiyama 1982; Cabrera, Cowgill, Sugiyama y Serrano 1989; Cabrera, Cowgill y Sugiyama 1990; Sugiyama 1985, 1989a, 1989b, s. f.). Un reciente estudio de la iconografía y las funciones de la pirámide de

Quetzalcóatl llevó a Sugiyama (1989b, s. f.) a tres conclusiones centrales: *a)* la escultura que se ha interpretado como cabeza del Dios de la Lluvia o como Deidad del Moño en el Tocado no es la cabeza de un personaje, sino un tocado complejo; *b)* la serpiente lleva este objeto sobre su cuerpo; *c)* el templo no estaba dedicado a una dualidad divina, sino únicamente a la Serpiente Emplumada. Sugiyama apoya sus conclusiones en la comparación de las esculturas con ejemplos de pintura mural teotihuacana; existen claras representaciones pictográficas de serpientes emplumadas que cargan sobre su cuerpo un característico tocado (fig. 2) (Miller 1973: 100-2, 112). Independientemente, Karl Taube también identificó la segunda de las esculturas con un tocado (Sugiyama 1989b: 73).

En este artículo pretendemos llevar adelante las propuestas de Sugiyama (1989b), en busca de la comprensión de los significados simbólicos relacionados con la iconografía del Templo de Quetzalcóatl. El método seguido en esta interpretación se fundamenta en cuatro supuestos: *a)* la religión mesoamericana poseyó una unidad histórica en pensamiento y acción; *b)* pese a sus transformaciones profundas a través del tiempo, tuvo un núcleo de fuerte resistencia al cambio que la caracterizó como religión unitaria; *c)* su carácter unitario produjo un número considerable de expresiones verbales y visuales comunes a las distintas tradiciones mesoamericanas en un amplio territorio; *d)* estas expresiones se caracterizan por una rica plasticidad, manifiesta en la abundancia de tropos de distinta naturaleza. Para los efectos del supuesto *d)*, extendemos el concepto lingüístico de *tropo* a ámbitos de la semiótica que no son estrictamente verbales, pero en los que se dan fenómenos equivalentes. Más aun, suponemos el cruce de los juegos de equivalencias del ámbito lingüístico al de las expresiones visuales.

En un artículo como el presente no es posible hacer un detenido razonamiento a favor de los cuatro enunciados anteriores. Ni existe el espacio ni es nuestro problema específico. Su exposición y discusión se encuentran en otra obra (López Austin 1990: 25-42 y 147-170). Sin embargo, conviene exponer al menos algunas de las bases de nuestros postulados. Lo que llamamos Mesoamérica fue una realidad histórica: la coexistencia a través de milenios de sociedades de distinto nivel de desarrollo que estuvieron fuertemente vinculadas entre sí por nexos de diversa naturaleza. Esta unidad produjo una larga historia común de complejas relaciones. Las sociedades integrantes crearon conjuntamente una tradición cultural de manifestaciones locales vigorosamente particularizadas en épocas y regiones, pero con fundamentos comunes de una

trascendencia suficiente para permitir las relaciones permanentes entre los pueblos mesoamericanos a través de los siglos.

La creación conjunta de la tradición cultural es especialmente notable en el ámbito de la religión. Las representaciones iconográficas ofrecen similitudes que no dejan lugar a dudas de la intensa y constante interrelación. Los especialistas han hecho hincapié en las similitudes de rasgos culturales e institucionales. Para citar un solo ejemplo, en el que insistiremos más adelante, recordemos las observaciones de Caso (1928: 45-46 y 50) y de Thompson (1978: 145, 252) en relación a la liga simbólica que existió en Mesoamérica entre la turquesa, el tiempo y la lluvia. En relación a los mexicas, Thompson comenta:

Es interesante advertir que *xihuitl*, el nombre mexica del año, también significa turquesa y, por extensión, lluvia, ambos debido a su color, que es el de los *tlaloque*, y porque ambas, la turquesa y la lluvia, eran cosas preciosas (1978: 145).

Langley (1986: 151-152) dice que, de tener razón Caso y Thompson, éste es un ejemplo de continuidad de simbolismo de más de 2000 años.

Son notables por su extensión y permanencia expresiones culturales tales como la iconografía de los dioses, los ritos, el calendario, los vínculos entre las creencias religiosas y la política, o los fundamentos astronómicos en la erección de templos, todas corroboradas por la arqueología. Su importancia impide que puedan ser explicadas como simples préstamos culturales de prácticas y manifestaciones artísticas. Deben buscarse sus raíces, concibiendo la tradición religiosa mesoamericana como un *sistema*, no como un mero agregado de rasgos comunes. Un sistema, además, en el que operaban dialécticamente una presión sociocultural interna (fuente de las particularidades regionales) y una presión sociocultural externa, en tanto que la religión funcionaba como uno de los campos privilegiados de interacción mesoamericana. Así pudo producirse un núcleo duro estructurante de la religión, caracterizado por su transformación lenta y por la posibilidad de ser usado y ajustado por los mesoamericanos en muy distintas condiciones y grados de complejidad social y política.

El núcleo duro parece localizarse en las concepciones del orden y el mecanismo cósmicos. Creemos pertinente precisar las características de este núcleo por medio de la investigación progresiva de los especialistas. Al mismo tiempo las concepciones nucleares deben usarse co-

mo punto de partida heurístico. Este uso permite liberar las interpretaciones religiosas e iconográficas de reductos cerrados y las ubica en amplios campos de congruencia espacial y temporal, que son los indicados para el estudio de los procesos históricos de muy larga duración. En efecto, la religión mesoamericana es un sistema. La integración de los fundamentos de las grandes religiones y los de su expresión iconográfica son hechos de larga duración. Esto no implica forzar interpretaciones con un marco prejuiciado, sino orientarlas para obtener resultados siempre abiertos a la corroboración, a la refutación o a la modificación.

Por otra parte, como fue mencionado, la información arqueológica reciente de un complejo de enterramientos asociado al Templo de Quetzalcóatl parece apoyar la interpretación aquí propuesta. Nuestra perspectiva nos ha llevado a suponer que el templo estaba dedicado a la Serpiente Emplumada como divinidad creadora de las divisiones calendáricas, esto es, del tiempo ordenado.

La serpiente emplumada que carga un tocado sobre su cuerpo

1. *¿Qué significa "carga"?* En Mesoamérica existió la relación simbólica entre la carga, el tiempo y el poder político. La esencia de los seres del mundo de los hombres se concebía como una carga interna e invisible. Hasta donde las fuentes documentales permiten precisarlo, la esencia era una sustancia surgida del mundo de los dioses. En cada ser existía una combinación, al menos, de tres tipos de esencia: la de su clase, la de su individualidad, y la que cotidianamente llegaba a él en forma de *fuerza divina-tiempo-destino*, procedente del mundo de los dioses e irradiada por el Sol sobre la superficie terrestre (López Austin, 1975, 1990: 178). En consecuencia, la *carga* era la totalidad esencial, idea que subsiste entre los actuales mayas peninsulares (Villa Rojas 1978: 307). Los mayas de las tierras altas, además, unen esta concepción de carga a la del cargo transitorio de sus funcionarios (Bricker 1966). El valor complejo del símbolo deriva de viejas concepciones: los mayas antiguos, para los que las divisiones del tiempo eran cargas portadas en relevos por cargadores divinos (Thompson 1978: 59 y 69), tuvieron un mismo glifo, el registrado por Thompson (1962: 225-226) con el número 601, para indicar carga, oficio, cargo o profecía. La idea no fue ajena a los antiguos nahuas. Consideraban que el Sol era el gran cargador que cotidianamente cumplía su oficio (Sahagún 1979:

Lib. III, fol. 1r y Lib. VII, fol. 2v). Todo lo anterior está de acuerdo con la liga simbólica de la que hablan Caso y Thompson, puesto que los símbolos de la turquesa, el tiempo y la lluvia aparecen también vinculados al poder político. En concordancia con esta idea, Noguez (1975) enfatiza la importancia del tocado de turquesa como símbolo del poder del *huei tlatoani*, cargo máximo en el Altiplano Central de México durante el Postclásico. En resumen, debemos concebir la *carga* como la *fuerza divina-tiempo-destino* que transporta un dios.

2. ¿Qué significa "tocado"? Los tocados complejos son motivos muy abundantes en el arte teotihuacano. Se les ha asociado con acierto, tanto en Teotihuacan como en otras culturas mesoamericanas, con el poder político (Millon 1973, 1988; Schele y Miller 1986: 112 y 114; Sugiyama n.d.). No sólo cubren las cabezas de los personajes, sino que son elementos independientes, tanto en la pintura mural y cerámica como en las aplicaciones de barro y en los sellos (figs. 3a-b, f, i-l). Su abundancia en contextos míticos y rituales, la variedad de sus distintivos y, al mismo tiempo, la repetición de éstos, hacen suponer que se identifican con personajes divinos o con sus representantes terrenos en el poder, y que en ocasiones llegan a sustituir, a manera de símbolos, a las deidades (véase Pasztory 1976: 121; Millon 1973, 1988; Langley 1986: 107-24). Esto puede explicar la presencia de tocados con manos (fig. 3b).

Por otra parte, en muchos casos los tocados divinos servían en la simbología mesoamericana para indicar los atributos calendáricos de los dioses. En la lámina 27 del *Códice Borgia*, por ejemplo, aparecen cuatro dioses de la lluvia con los yelmos que corresponden a sendos signos del día del mes (figs. 4a-b), figuras que describe Seler y a las que compara con sus equivalentes del *Códice Vaticano* (Seler 1963: II, 258-261). El tocado puede ser un símbolo sintético de la identidad dios-tiempo, porque el dios actúa como fuerza temporal. En algunas representaciones hay una transformación total del dios en un signo calendárico. En la lámina 38 del *Códice Borgia*, Tláloc aparece no sólo con un tocado del monstruo de la tierra, sino vestido con toda la piel, atavío con el cual representa el primer día del calendario (fig. 4c).

El uso del tocado con valor calendárico es más claro cuando contiene la figura conocida como "símbolo del año" (Caso 1967: 178-182), también llamada *miotli* (Seler 1963: I, 258), *meyotli* (Heyden 1979: 63), *rayo-trapecio* (TR) (Langley 1986: 148), etcétera. El valor calendárico del llamado "símbolo del año" ha sido prolijamente demostrado, aunque hay autores que consideran que en algunos contextos se asocia só-

lo al poder político (Langley 1986: 148-153). No creemos que haya tal disyuntiva. Existió el complejo significativo turquesa-tiempo-lluvia-tocado-poder.

Desde el Altiplano Central de México hasta la zona maya, y desde el período Clásico Medio hasta el Postclásico Tardío, el "símbolo del año" se usó como tocado en las representaciones iconográficas (Langley 1986: 148) (figs. 3a, c-l). Pero la identificación va más allá: el "símbolo del año" *es un tocado*. En efecto, se ha establecido una derivación iconográfica que parte del signo del tocado hasta formar el "símbolo del año". Esta derivación tiene sus orígenes entre los olmecas y los zapotecos (Caso 1928: 45-46, 1967: 178; Edmonson 1988: 16; Winter 1989: 50-51) (figs. 5a-c). Según Langley, en Teotihuacan el "símbolo del año" (TR) es el constituyente más frecuente del "símbolo tocado emplumado" (FHS). Además, existe una relación visual y conceptual directa entre este último y una de las variantes del "símbolo del año" (TR B) (1986: 114 y 117). Compárese los signos TR, TR A y TR B de Langley (1986: 293-295).

Esto lleva a suponer que en algunos casos los tocados teotihuacanos deben ser considerados distintivos calendáricos específicos en los que pueden aparecer el símbolo del año, el signo del día (figs. 3b, f, i-j) y aún el numeral del día (figs. 3k-l).

3. *¿Por qué Quetzalcóatl carga un tocado?* Quetzalcóatl es un dios de múltiples atribuciones. En un esfuerzo por reducir las funciones a un denominador común, López Austin (1990: 321-339) lo identifica como el gran iniciador de las cosas del mundo de los hombres, y extractor de secretos y riquezas del mundo de los dioses. En esa misma obra se le particulariza como inventor de las divisiones calendáricas y extractor de la fuerza divina-tiempo-destino, y como morador de los cuatro árboles por donde salen al mundo de los hombres, en giros, dichas fuerzas.

Con este valor, el complejo del Templo de Quetzalcóatl pudiera resumirse: Quetzalcóatl, el dios extractor de los destinos, carga sobre su cuerpo un signo calendárico. Pero no es necesariamente su propio signo calendárico, pues en otras representaciones la serpiente emplumada porta un tocado con elementos claramente distintos a los de la Pirámide de Quetzalcóatl (fig. 2c).

4. *¿A quién pertenece el tocado del Templo de Quetzalcóatl?* El tocado que transporta Quetzalcóatl tiene las siguientes características: es una figura monstruosa, con grandes colmillos, a la que le falta la mandíbu-

la; su superficie está cubierta por piezas cuadrangulares; tiene dos anillos sobre la frente y un moño (un lazo anudado) en la parte superior.

Los dos anillos aparecen en diversas figuras teotihuacanas; pero no hay elementos suficientes para identificarlas con algún personaje (fig. 6). En cambio, los moños tienen en la iconografía de Teotihuacan un claro valor calendárico (Langley 1986: 165-166). Tanto las piezas cuadrangulares como el moño llevan a la identificación del tocado con el complejo simbólico conocido como *complejo manta* (MC) (Langley 1986: 139-140, 153-171), frecuentemente asociado con un símbolo que también tiene valor calendárico: "ojo de reptil" (fig. 7). Se le ha identificado tanto con el *cipactli* de los nahuas o *imix* de los mayas (von Winning 1961) como con el *ehécatl* de los nahuas o *ik* de los mayas (Caso 1967: 158-63, 164-5, 168-9).

¿A quién pertenece el tocado? Hay tres respuestas posibles: a) que Quetzalcóatl porta su propio tocado; b) que porta el tocado del día *cipactli*, indicando el símbolo de dicho día; c) que porta el tocado del día *cipactli* como símbolo abstracto del tiempo.

Las tres explicaciones alternativas son plausibles. A pesar de que con anterioridad Sugiyama (1988, 1989b, s. f.) clasificó el tocado en la categoría general de "serpiente", en este trabajo los tres autores nos inclinamos por la tercera explicación, principalmente porque la iconografía del Templo de Quetzalcóatl cobra sentido a la luz de la información que puede obtenerse de la cosmovisión mesoamericana a partir de las fuentes del Postclásico, como se verá más abajo cuando se toque el tema de Cipactli. Todavía más, la explicación parece apoyarse también en los resultados recientes de las excavaciones arqueológicas del Templo de Quetzalcóatl. Según esta propuesta, las características del tocado corresponden a las de un ser mítico de gran antigüedad en Mesoamérica, al que los nahuas llamaron Cipactli. Coincidimos aquí con la opinión de Drucker (1974:13).

5. ¿Por qué Quetzalcóatl carga el tocado de Cipactli? Sólo podemos recurrir al registro de mitos pertenecientes al Postclásico Tardío; pero lo que éstos relatan concuerda con iconografía muy antigua. Cipactli es el monstruo original, femenino y acuático, que según los mitos nahuas fue dividido en dos partes para formar con ellas el cielo y la tierra (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1965: 25-26; *Historia de México*, 1965: 105, 108). Aparece como una bestia cocodriliana en la mayor parte de las ocasiones y como un pez sierra u ofidio en algunas otras. Las piezas cuadrangulares del tocado en cuestión corresponderían a las placas dérmicas óseas del dorso del reptil. Como signo calendárico,

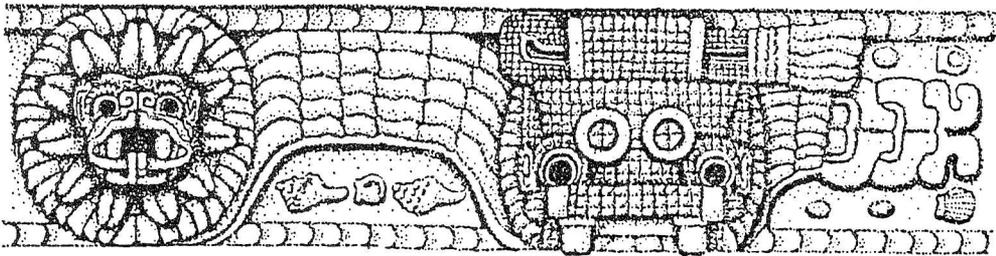
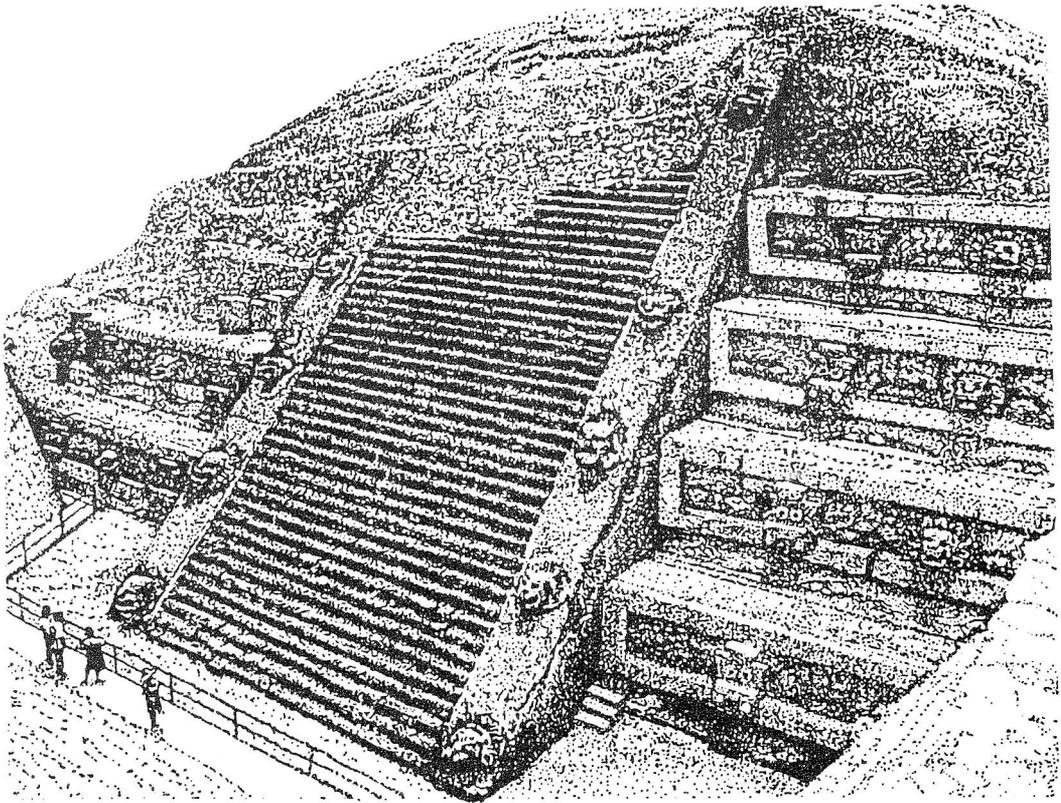
cipactli es el primero de los veinte días del “mes”. Cuando va unido al numeral uno es el primer día del *tonalpohualli* o ciclo adivinatorio de 260 días. Una característica muy frecuente del signo calendárico es la falta de mandíbula (fig. 8), rasgo que tal vez se refiriera a la separación original del monstruo en dos mitades. Thompson (1978: 72), al hablar del primer signo de la veintena entre los mayas del Clásico, identifica a Imix como el monstruo de la tierra, del que dice:

El monstruo Imix, por lo tanto, es el dragón terrestre, la exacta correspondencia con Cipactli, en ocasiones aun con la ausencia de la quijada. Simboliza la tierra y su producción abundante.

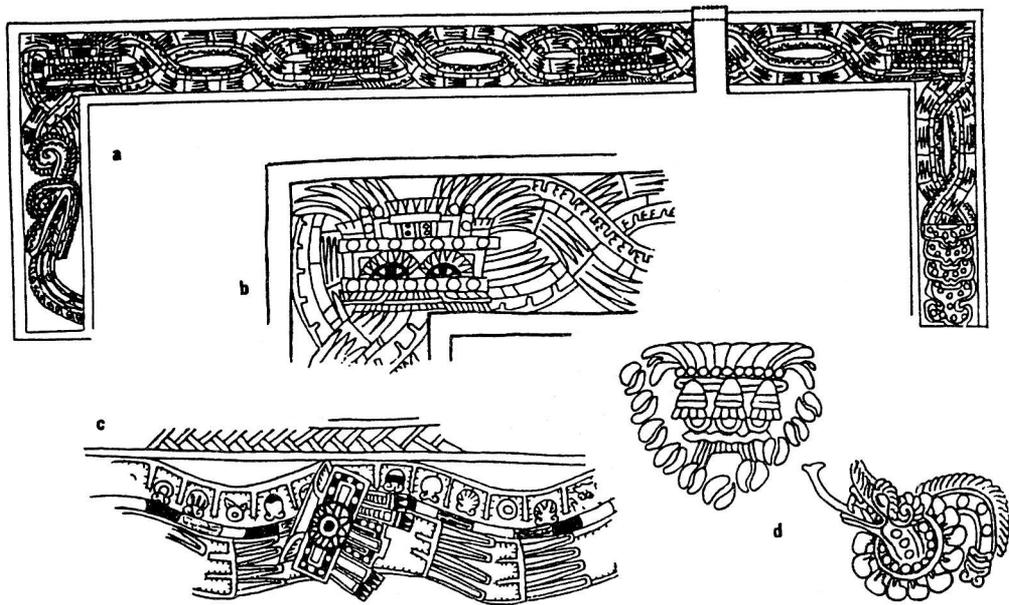
En efecto, el monstruo sin mandíbula fue una de las formas de representar el día *imix* entre los mayas (fig. 8d). Además, entre los zapotecos el nombre del primer signo era “cocodrilo” (Seler 1904: 38-39).

Si el tocado del Templo de Quetzalcóatl es el de Cipactli, puede aludir tanto al destino *cipactli* en concreto como al tiempo-destino en abstracto. Como explicaremos más abajo, el signo calendárico de *cipactli* —como el de *imix*— tiene un fuerte sentido de principio y el cuerpo mismo de la diosa Cipactli es el tiempo. La explicación más plausible es que Quetzalcóatl está representado como el cargador de los tiempos-destinos.

Recurramos nuevamente al apoyo de los textos referentes a las creencias míticas de los pueblos mesoamericanos del Postclásico, únicas registradas por medio de un sistema totalmente fonético. Cipactli fue tronchada por dos dioses convertidos en serpientes, quienes formaron el cielo y la tierra con las dos mitades, colocando entre ellas los postes que crearon el espacio libre para la morada de los hombres. Este espacio estaba formado por cuatro pisos: los cuatro cielos inferiores. Los postes sirvieron como vías que cursaron los flujos del cuerpo de Cipactli —del cielo y del inframundo a la superficie de la tierra— para formar el tiempo del mundo de los hombres en una secuencia calendárica (López Austin 1975 y 1980: I, 58-81). En esta forma, un tiempo no calendarizado, siempre presente, quedaba arriba y abajo, en las dos partes separadas del cuerpo de Cipactli. Todas las posibilidades de existencia, todas las formas del tiempo, estaban en el cielo y en el inframundo: arriba, en nueve pisos, “los nueve que están sobre nosotros” (*chicnauhtopa*) (Ruiz de Alarcón 1953: 63) o los “nueve dobles del cielo” (*Códice Ramírez* 1944: 94); abajo, en los “nueve mundos de los muertos” (*chicnauhmicltan*) (Ruiz de Alarcón 1953: 63). Por esta causa los magos podían llamarse, en sus transportaciones shamá-



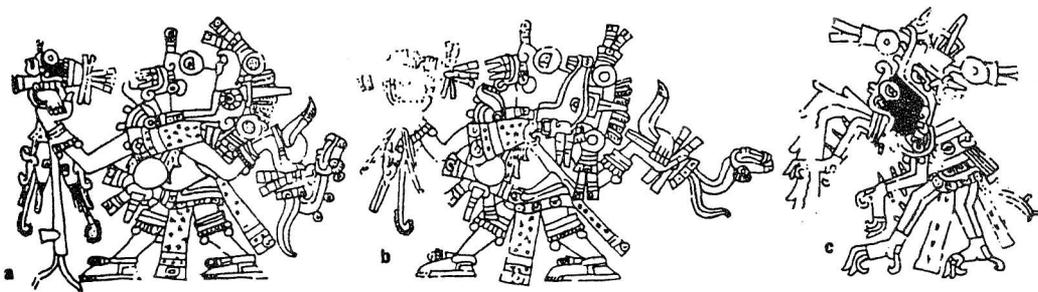
1. Templo de Quetzalcóatl y detalle de las esculturas.



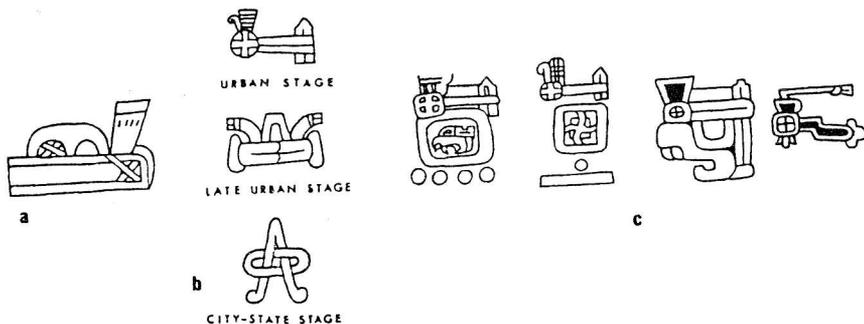
2. Serpientes emplumadas que portan tocados complejos y serpiente emplumada con un collar de pétalos. *a.* Mural teotihuacano (Miller 1973: 100-101). *b.* Detalle (Miller 1973: 102). *c.* Mural teotihuacano (Miller 1973: 112; Séjourné 1966b: 45). *d.* Motivos opuestos en una vasija teotihuacana de tipo anaranjado-delgado (von Winning 1987: I, 72, fig. 8.b).



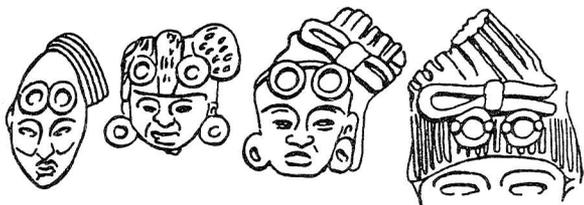
3. Tocados complejos en la iconografía mesoamericana. *a.* Vasija teotihuacana (von Winning 1987: II, 28, fig. 1.d). *b.* Mural teotihuacano (detalle) (Miller 1973: 150). *c.* Joya mixteca de oro (detalle) (Caso 1969: 84). *d.* Estela de Horcones, Chiapas (von Winning 1987: II, 38, fig. 4). *e.* Estela 2, Xochicalco (detalle). (Museo Nacional de Antropología). *f.* Mural teotihuacano (detalle) (von Winning 1973: I, 170, fig. 7.a). *g.* Diosa mexicana de la agricultura (Museo Nacional de Antropología). *h.* Relieve zapoteco de Monte Albán (von Winning 1987: II, 14, fig. 5.g). *i.* Mural teotihuacano (detalle) (von Winning 1987: I, 96, fig. 3.b). *j.* Vasija teotihuacana (von Winning 1987: II, 38, fig. 2). *k.* Caracol teotihuacano grabado (von Winning 1987: II, 28, fig. 1.a). *l.* Glifo de la Lápida de Texmilcan, Guerrero (Caso 1967: 161).



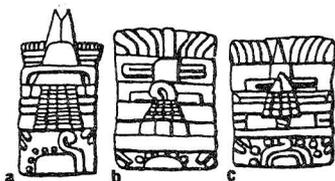
4. Yelmos calendáricos. *a-b.* Dioses de la lluvia que portan yelmos con signos de los días y el “símbolo del año” (*Códice Borgia* 1963: 27). *c.* Dios de la Lluvia transformado en Cipactli (*Códice Borgia* 1963: 38).



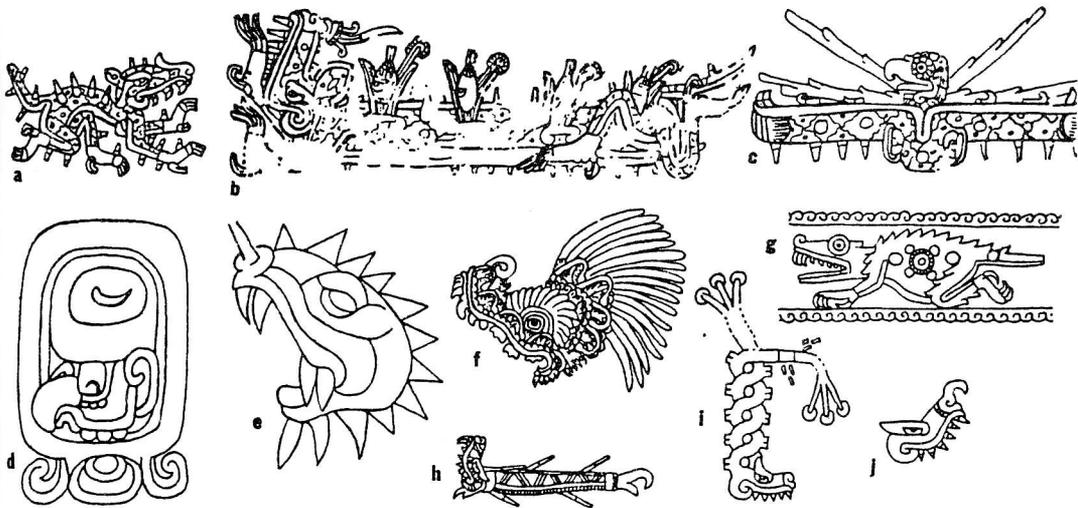
5. “Símbolos del año” como tocados. *a.* Olmeca (Edmonson 1988: 16). *b.* Desarrollo del “símbolo del año” zapoteca, según Winter (1989: 50). *c.* “Símbolos del año” zapotecos como tocados (Caso 1967: 178).



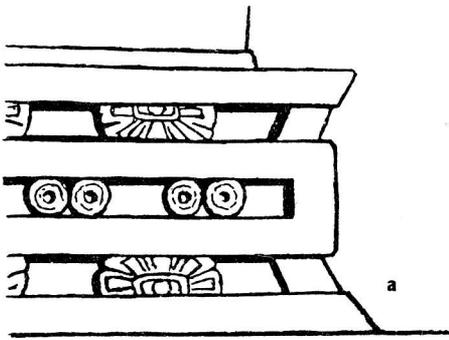
6. Figurillas teotihuacanas con dos anillos sobre la frente (Séjourné 1966a: 32, 37, 142).



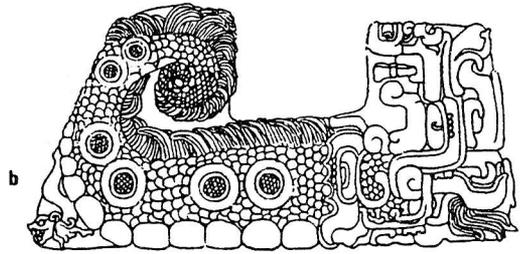
7. El glifo "ojo de reptil" con piezas cuadrangulares y moños. a. (Caso 1967: 159). b. (Séjourné 1984: 45). c. (von Winning: II, 78, fig. 1.g).



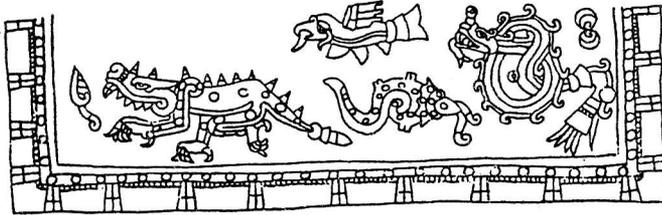
8. Cipactli. a-c. Tradición Tlaxcala-Puebla (*Códice Borgia*, 21, 27 y 71). d. Glifo maya del día *imix* (Thompson 1978: fig. 6). e. Glifo mexicana (*Códice Borbónico* 1963: 21). f. Tocado teotihuacano (Miller 1973: 101). g-j. Tradición mixteca (*Códice Laud* 1964: 23; *Códice Fejérváry-Mayer* 1967: 42, 28, 21).



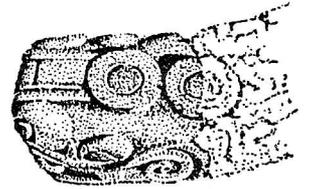
a



b



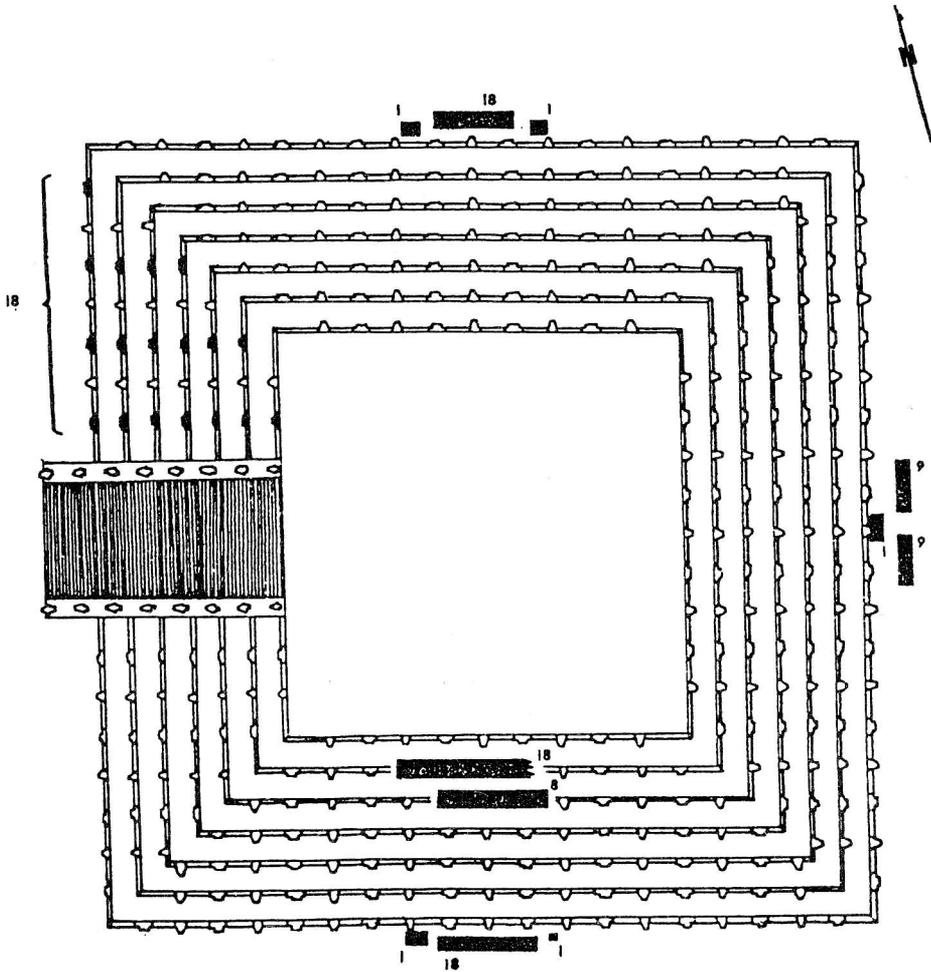
c



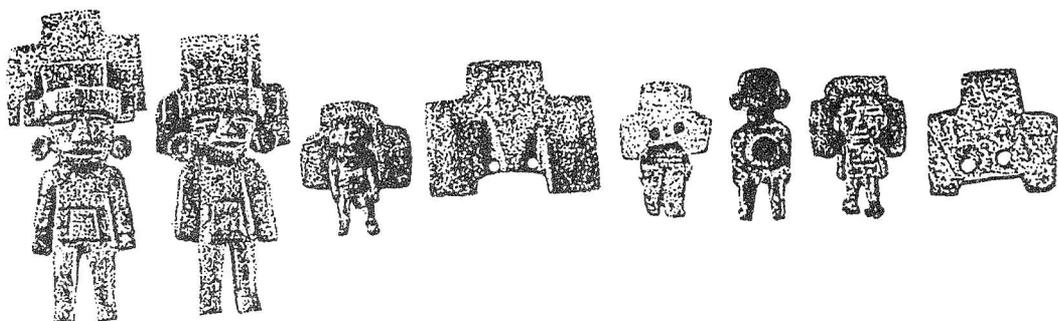
d



9. Relación entre Quetzalcóatl y Cipactli. *a.* Edificio 5-D-43 de Tikal (Gendrop 1982: 99). *b.* Altar O de Copán (Maudslay 1889-1902: I, lámina 85.a). *c.* *Codex Nuttall* (1975: 75). *d.* Serpientes del Templo Mayor de Tenochtitlan.



10. Reconstrucción hipotética del Templo de Quetzalcóatl, según Sugiyama (1989a: 87), con la ubicación de los entierros y de los 18 tocados de Cipactli.



11. Figurillas con “resplandores” desmontables (Rubín de la Borbolla 1947: figs. 15, 16, 18).

nicas, “viajeros del inframundo y del cielo” (*niani Mictlan, niani To-pan*) (Ruiz de Alarcón 1953: 163). Para encontrar cualquier realidad posible en “el ámbito del tiempo siempre presente” recorrían los 18 pisos del cuerpo de Cipactli. Eran 18 pisos como los 18 “meses” o veintenas que tenía el año (López Austin 1990: 78-79). En el cuerpo de Cipactli estaba, por consiguiente, la totalidad del tiempo que debía ser transportado al mundo de los hombres en un orden calendárico.

Como hemos visto, el signo *cipactli* era considerado el primero en el orden no sólo de la veintena, sino de todo el calendario de los destinos. Al respecto dice Sahagún (1956: I, 317):

El primer carácter se llama *cipactli*, que quiere decir un espadarte, que es pez que vive en el mar; y es principio de todos los caracteres, que hacen y cuentan cada día hasta que hacen un círculo de doscientos sesenta días, y comienza la cuenta de los días dando a cada carácter de trece días, que se llama año de los caracteres.

Su significado se liga a las ideas de origen, comienzo (véase López Luján y Morelos, s.f.), “principio de los días, del Sol o de la luz” (Orozco y Berra 1960: II, 17), tierra, abundancia, ceiba y maíz (Thompson 1978: 70-3). *Cipactli* es el jefe de todos los destinos. Siguiendo un principio jerárquico claramente manifiesto en el Libro IV de Sahagún (1956: I, 317-78), *cipactli*, como primero de los signos, representa a los demás. Tal vez por esto el monstruo Cipactli aparece en el *Códice Laud* (1964: 23) debajo de una imagen del dios Tláloc que está rodeada por los 20 signos.

En un conocido mito de origen, se atribuye la invención del calendario al personaje que lleva por nombre Cipactónal (“la dueña del destino *cipactli*”). Fray Gerónimo de Mendieta (1945: I, 106) nos relata:

Y dando relación los indios viejos del principio y fundamento que tuvo este su calendario, contaban una tonta ficción, como son las demás que creían cerca de sus dioses. Dicen que como sus dioses vieron haber ya hombre criado en el mundo, y no tener libro por donde se rigiese, estando en tierra de Cuernavaca en cierta cueva dos personajes, marido y mujer, del número de los dioses, llamados por nombre él Oxomoco y ella Cipactónal, consultaron ambos a dos sobre esto. Y pareció a la vieja sería bien tomar consejo de su nieto Quetzalcóatl... dándole parte de su propósito. Parecióle bien su deseo, y la causa justa y razonable: de manera que altercaron los tres sobre quién pondría la primera letra o signo del calendario. Y en fin, teniendo respeto a la vieja, acordaron de le dar la mano en lo di-

cho. La cual andando buscando qué pondría al principio del dicho calendario, topó en cierta cosa llamada Cipactli, que la pintan a manera de serpe, y dicen andar en el agua, y que le hizo relación de su intento, rogándole tuviese por bien ser puesta y asentada por primera letra o signo del tal calendario; y consintiendo en ello, pintáronla y pusieron *ce cipactli*, que quiere decir 'una serpe'. El marido de la vieja puso dos cañas [*sic pro* dos viento], y el nieto tres casas &c., y de esta manera fueron poniendo hasta trece signos en cada plana, en reverencia de los autores dichos y de otros dioses que en medio de cada plana tenían los indios, pintados y muy asentados en este libro del calendario, que contenía trece planas, y en cada plana trece signos, los cuales servían también para contar los días, semanas, meses y años...

Otra versión del mismo mito aparece en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965: 25) y el acto de la creación del calendario está representado en el *Códice Borbónico* (1979: 21; Paso y Troncoso 1979: 92-3).

En resumen, la interpretación más plausible es que Quetzalcóatl, el extractor-cargador de las fuerzas divinas del tiempo, está representado en su acción de transportar el tiempo-destino en abstracto a la superficie de la tierra.

6. *¿Cuál es el significado global del Templo de Quetzalcóatl?* Si las esculturas nos llevan a la relación *cargador/carga*, podemos considerar que el Templo de Quetzalcóatl es un templo dedicado al tiempo; era el lugar donde se veneraba tanto el momento primordial en el que Quetzalcóatl, el creador de las divisiones del calendario, hacía surgir el tiempo en el mundo de los hombres, como la acción divina cotidiana de la sucesión de los tiempos-destinos. Si, por el contrario, Quetzalcóatl porta el signo de *ehécatl*, el templo estaría dedicado al dios en su advocación de Señor del Viento.

7. *¿Existen otros testimonios de la relación cargador/carga?* Es lógico considerar que si la unión de Quetzalcóatl y Cipactli tuvo un sentido cosmológico tan profundo, deben aparecer en la iconografía de la tradición religiosa mesoamericana, en un rango espacial y temporal muy amplio, otros ejemplos en los que sea claro el vínculo entre ambos dioses.

Existen para el caso dos grupos semánticos. Uno de ellos es muy conocido; comprende entre sus elementos la figura de la Serpiente Emplumada y el símbolo de Venus, puesto que Quetzalcóatl se identificaba con el astro. El segundo es conocido en cuanto al cuerpo crocodiliano y la ausencia de quijada; pero vemos que debe unírsele el símbolo de un par de anillos. Podemos señalar, al menos, cuatro ejem-

plos de considerable rango espacial y temporal y en los que aparecen elementos de los dos conjuntos con un claro o presumible carácter de pareados. Uno de ellos es la representación mixteca en el *Códice Nuttall* de las aguas marinas en las que nadan juntos Cipactli y la Serpiente Emplumada. Los demás ejemplos unen los símbolos de Quetzalcóatl con el de los dos anillos que aparecen en el tocado de Cipactli del Templo de Quetzalcóatl. El primero de éstos es el llamado Edificio 5-D-43 de Tikal, construido en el siglo VII con una fuerte influencia arquitectónica teotihuacana. En sus taludes y cornisas tiene el símbolo venusino, característico de Quetzalcóatl, mientras que en los tableros se suceden pares de anillos. El segundo es la figura serpentina del Altar O de Copán: se representa una serpiente emplumada que lleva sobre su cuerpo tres pares de grandes anillos. El tercero son las serpientes de la base de la Pirámide de Huitzilopochtli y Tláloc en el Templo Mayor de México-Tenochtitlan: mientras en el lado de Huitzilopochtli se encuentra claramente la serpiente emplumada, su compañera del lado de Tláloc tiene sobre el dorso el par de anillos (fig. 9).

Los hallazgos arqueológicos recientes

Es posible encontrar algunos apoyos a nuestra propuesta en los recientes hallazgos arqueológicos. En la presente década se han descubierto 113 esqueletos humanos asociados al Templo de Quetzalcóatl. Tal y como lo demuestran los nuevos análisis (Sugiyama 1985, 1989a: 88; Cabrera, Cowgill, Sugiyama y Serrano 1989: 75-76; Cabrera, Cowgill y Sugiyama 1990), dichos enterramientos fueron realizados al principio de la construcción. En su gran mayoría son restos de sexo masculino, de edades fluctuantes entre los 13 y 55 años, muchos de los cuales tienen una colocación que hace suponer que los individuos fueron colocados en posición sedente, con las manos atadas a la espalda.

Como puede verse en las descripciones arqueológicas (Cabrera, Cowgill, Sugiyama y Serrano 1989; Sugiyama 1989a), los restos óseos estaban asociados a ricas ofrendas: en el tórax tenían collares formados por piezas perforadas de concha que representan dientes humanos, frecuentemente unidos para imitar maxilas, o maxilas reales, tanto animales como humanas; a la altura del sacro había discos de pizarra; en torno a los cuerpos se encontraban numerosas puntas de proyectil de obsidiana. Todo lo anterior ha hecho suponer que se trata de los restos de guerreros sacrificados (Sugiyama 1985, 1989a: 103).

Los esqueletos se hallaron en el interior de fosas rectangulares excavadas en el tepetate, cubiertos con piedras y tierra. Existe una notable simetría en la colocación de las fosas y una extraña regularidad en el número de individuos (Sugiyama 1985, 1989a; Cabrera, Cowgill, Sugiyama y Serrano 1989). La simetría es una característica frecuente en la arquitectura y ritual mesoamericanos, especialmente en Teotihuacan. Las fosas son paralelas a los muros del edificio. Al exterior del muro sur había un grupo central de 18 cuerpos en un foso largo, flanqueado por dos pequeños enterramientos individuales. Al exterior del muro norte apareció una agrupación idéntica. En el lado oeste de la pirámide, el subcomplejo de enterramientos tiene una configuración diferente, más difícil de interpretar. Dos pares de largos fosos —un par con nueve individuos en cada foso y el otro con cuatro individuos en cada foso— están simétricamente acomodados al norte y al sur de otro foso largo y poco profundo. Los esqueletos en los subgrupos norte y sur forman conjuntos de números que son significativos en el sistema cosmológico-calendárico: cuatro, nueve y su total, trece. Por medio de un túnel iniciado en 1988 se descubrieron dos fosas en la mitad sur del edificio: la del sur contaba con 8 cuerpos y en la del norte fueron enterrados 18 individuos (fig. 10).

Todos estos hallazgos remiten a la idea arriba expuesta. La repetición del número 18 recuerda tanto los pisos del cuerpo de Cipactli como el número de las veintenas del ciclo de 365 días. Son 18 también, según la reconstrucción de Sugiyama (1989a: 87), las esculturas de los tocados de Cipactli a cada lado de la escalinata del templo. Los cuerpos de las fosas individuales que flanquean los entierros de 18 individuos completan 20, lo que podría referirse al número de días del "mes". Bajo la mitad sur del edificio las dos fosas suman 26 cuerpos. Si suponemos una simetría bilateral tendríamos el número calendárico mesoamericano más importante: 52 (fig. 10).

Por otra parte, los collares de maxilas reales y artificiales, objetos inusitados en la arqueología mesoamericana, podría remitir a una de las características más importantes de Cipactli: la maxila fuertemente contrastada por la ausencia de mandíbula.

Los hallazgos arqueológicos de 1939

Si revisamos la información producto de excavaciones anteriores, encontraremos otros elementos que pueden añadirse como indicios a los

datos mencionados. Alfonso Caso y José Pérez exploraron el Templo de Quetzalcóatl en 1939. En sus trabajos fueron descubiertas dos ofrendas, correspondientes a la etapa constructiva de las grandes esculturas de bulto (Sugiyama 1989a: 100-101). En ellas aparecieron, entre otros objetos, cuatro tipos de figurillas humanas de piedra verde. Tienen la particularidad de contar con un elemento desmontable que Rubín de la Borbolla llama "resplandor" (1947: 66). Este "resplandor" se fijaba a la espalda o en la parte posterior de la cabeza de la figura (fig. 11). Es una pieza que *carga* la figurilla. Su silueta semeja vagamente el tocado. Es posible que el simbolismo *cargador/carga* esté presente. En las excavaciones más recientes del Templo de Quetzalcóatl han sido descubiertas otras figurillas de este tipo en un claro contexto de enterramiento múltiple (Entierro 14) bajo la estructura piramidal, lo cual está obviamente relacionado con su construcción. Han sido encontradas figurillas semejantes en la Tumba 29 de Monte Albán y en Tzintzuntzan, y los "resplandores" en diversos sitios de Mesoamérica (Rubín de la Borbolla 1947: 66).

Otros templos mesoamericanos dedicados al tiempo

El mito del origen y de la naturaleza del tiempo fue fundamental en la cosmovisión mesoamericana. Puede afirmarse que a lo largo de los siglos existió en toda Mesoamérica una obsesión por el decurso calendárico. La sustancia temporal identificada como sustancia divina es una de las ideas más vigorosas del pensamiento prehispánico. El flujo calendárico a través de los cuatro postes del cosmos se remite, tanto a la geometría cruciforme como al mecanismo cósmico de la sucesión de las influencias. La obsesión no era indiferente al fundamento que la concepción del tiempo proporcionaba al poder político.

De acuerdo con nuestra propuesta, los teotihuacanos también participaron de estas creencias, que confiamos se harán progresivamente patentes con el desarrollo de los estudios iconográficos. Los teotihuacanos erigieron un suntuoso monumento al tiempo. No debe extrañarnos que la práctica se repitiera en otras regiones y épocas. Señalamos algunos ejemplos.

a) El Templo de las Serpientes Emplumadas, el más suntuoso de Xochicalco, asocia en sus taludes inferiores las representaciones de la Serpiente Emplumada, de personajes que llevan ricos tocados de Cipactli y del glifo calendárico 9-ojo de reptil. Existen en el edificio relie-

ves que han sido interpretados por numerosos autores como correcciones calendáricas.

b) El llamado Templo Calendárico de Tlatelolco tiene en sus cuatro caras una secuencia de los días del *tonalpohualli*. Recientemente Salvador Guil'liem (1989) encontró en la fachada principal una pintura mural en la que aparecen Oxomoco y Cipactónal en el acto de la creación calendárica.

c) En una de las escalinatas del llamado Templo de Quetzalcóatl en la estación Pino Suárez del Metro de la Ciudad de México, se encontró una imagen de Ehécatl-Ozomatli, advocación de Quetzalcóatl. En las alfardas aparecieron dos glifos calendáricos: 2-caña (año del fuego nuevo) y 1-águila. Además, dentro de la estructura se halló una caja de ofrenda cuyas paredes internas estaban decoradas con glifos calendáricos que corresponden a los cuatro marcadores de año y cuyos numerales suman 52: 13-casa en el oeste, 13-conejo en el sur, 13-caña en el este y 13-cuchillo de pedernal en el norte (Gussinyer 1970).

d) El número 365 puede estar significativamente presente en algunas de las pirámides mesoamericanas más importantes. Así, por ejemplo, suman 365 los 91 peldaños de cada una de las cuatro escalinatas y el escalón de la plataforma superior del Templo de Kukulcán —la Serpiente Emplumada— en Chichén Itzá (Marquina 1951: 849). Otro ejemplo sería el de Tajín: en repetidos estudios arqueológicos de la Pirámide de los Nichos se afirma que el número de los nichos existentes en los siete cuerpos de la pirámide, antes de la añadidura de la escalinata, fue de 365.

Conclusiones

Como hemos visto, existen numerosos elementos que hacen plausible considerar que el Templo de Quetzalcóatl de Teotihuacan es un templo dedicado al tiempo. Esperamos que nuevos materiales de excavación corroboren nuestra propuesta. Creemos que a partir de esta interpretación será posible reconsiderar productivamente la iconografía teotihuacana y, en general, el significado de otros importantes monumentos mesoamericanos.

RESUMEN

En este artículo se estudia el significado del monumento más suntuoso de Teotihuacan: el Templo de Quetzalcóatl. Con base en estudios iconográficos y con la información producto de recientes excavaciones arqueológicas, es posible deducir que el edificio estaba dedicado al mito del origen del tiempo y al decurso calendárico. Las esculturas de sus fachadas representan a la Serpiente Emplumada en el momento de la creación. La Serpiente Emplumada carga sobre su cuerpo el complejo tocado de Cipactli, símbolo del tiempo. Los materiales arqueológicos descubiertos coinciden con los datos iconográficos y con esta interpretación. Existen en Mesoamérica otros monumentos aparentemente consagrados a este mismo mito y con similar simbología.

ABSTRACT

In this article the significance of Teotihuacan's most sumptuous monument is studied: the Temple of Quetzalcoatl. Based on iconographic studies, together with the results of recent archaeological excavations, it is possible to deduce that the building was dedicated to the myth of the origin of time and calendaric succession. The sculptures on its facades represent the Feathered Serpent at the moment of the creation. The Feathered Serpent bears the complex headdress of Cipactli, symbol of time, on his body. The archaeological materials discovered coincide with iconographic data and with this interpretation. Other monuments in Mesoamerica are also apparently consecrated in honor of this same myth and portray similar symbolism.

AUTORES

Alfredo López Austin. Instituto de Investigaciones Antropológicas y Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional Autónoma de México).

Leonardo López Luján. Proyecto Templo Mayor/Subdirección de Estudios Arqueológicos (Instituto Nacional de Antropología e Historia, México).

Saburo Sugiyama. Department of Anthropology, Arizona State University, Tempe, Arizona. Proyecto Templo de Quetzalcóatl (Teotihuacan, México).

BIBLIOGRAFÍA

- Bricker, V. R. 1966. "El hombre, la carga y el camino: antiguos conceptos mayas sobre tiempo y espacio, y el sistema zinacanteco de cargos". En *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas* (ed. E. Z. Vogt). México: Instituto Nacional Indigenista, pp. 355-370.
- Cabrera, R., G. Cowgill y S. Sugiyama. 1990. "El Proyecto Templo de Quetzalcóatl y la práctica a gran escala de sacrificio humano". En *La Época Clásica: Nuevos hallazgos, nuevas ideas* (ed. A. Cardós de Méndez). México: Museo Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Cabrera, R., G. Cowgill, S. Sugiyama y C. Serrano. 1989. "El Proyecto Templo de Quetzalcóatl". *Arqueología*, 5: 51-79.
- Cabrera, R. y S. Sugiyama. 1982. "La reexploración y restauración del Templo Viejo de Quetzalcóatl". En *Memoria del Proyecto Arqueológico Teotihuacan 80-82* (ed. R. Cabrera, I. Rodríguez y N. Morelos). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 163-184.
- Caso, A. 1928. *Las estelas zapotecas*. México: Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.
- , 1967. *Los calendarios prehispánicos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- , 1969. *El tesoro de Monte Albán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Códice Borbónico*. 1963. México: Siglo Veintiuno.
- Códice Borgia*. 1963. México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Fejérváry-Mayer*. 1967. En *Antigüedades de México*. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público: v. 4, p. 187-276.
- Códice Laud*. 1964. En *Antigüedades de México*. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público: v. 5, pp. 315-409.
- Códice Ramírez*. 1944. México: Leyenda.
- Drucker, R. D. 1974. *Renovating a Reconstruction: The Ciudadela at Teotihuacan, Mexico: Construction Sequence, Layout, and possible Uses of the Structure*. Doctoral dissertation, University of Rochester. Ann Arbor: University Microfilms.
- Edmonson, M. S. 1988. *The Book of the Year. Middle American Calendrical Systems*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Gendrop, P. 1982. *Arte prehispánico en Mesoamérica*. México: Trillas.
- Guillem, S. 1989. "Descubrimiento de una pintura mural en Tlatelolco". *Antropológicas*, 3: 145-150.
- Gussinyer, J. 1970. "Un adoratorio dedicado a Tláloc". *Boletín INAH*, 38: 7-12.
- Heyden, D. 1979. "El signo del año en Teotihuacán: su supervivencia y el sentido sociopolítico del símbolo". En *Mesoamérica. Homenaje al Doctor Paul Kirchhoff* (ed. B. Dahlgren). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 61-86.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*. 1965. En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI* (ed. A. M. Garibay K.). México: Porrúa, pp. 21-90.

- Historia de México (Histoyre du Mèchique)*. 1965. En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. (ed. A. M. Garibay K.). México: Porrúa, pp. 91-120.
- Langley, J. C. 1986. *Symbolic Notation of Teotihuacan. Elements of writing in a Mesoamerican culture of the Classic period*. Oxford: BAR International Series: 313.
- López Austin, A. 1975. "Algunas ideas acerca del tiempo mítico entre los antiguos nahuas". En *Historia, religión, escuelas. XIII Mesa Redonda* (ed. J. Litvak King y N. Castillo Tejero). México: Sociedad Mexicana de Antropología, p. 189-208.
- , 1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- , 1990. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- López Luján, L. y N. Morelos. s.f. "Los petroglifos de Amecameca: Un monumento a la elección de Motecuhzoma Xocoyotzin". *Anales de Antropología* (en prensa).
- Noguez, X. 1975. "La diadema de turquesa (xiuhuitzolli) y las alianzas de los señoríos prehispánicos. Acercamiento iconográfico". En *XIII Mesa Redonda* (ed. J. Litvak King & N. Castillo Tejero). México: Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 83-94.
- Marquina, Ignacio. 1964. *Arquitectura prehispánica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Maudslay, A. P. 1889-1902. *Biologia Centrali-Americana or Contributions of the Knowledge of the Fauna and Flora of Mexico and Central America. Archaeology*. London: R. H. Porter and Duilau y Co.
- Mendieta, G. de. 1945. *Historia eclesiástica indiana*. México: Salvador Chávez Hayhoe.
- Miller, A. G. 1973. *The Mural Painting of Teotihuacan*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Millon, C. 1973. "Painting, Writing, and Polity in Teotihuacan, Mexico". *American Antiquity*, 38: 294-314.
- , 1988. "A Reexamination of the Teotihuacan Tassel Headdress Inscription", in *Feathered Serpents and Flowering Trees: Reconstructing the Murals of Teotihuacan* (ed. K. Berrin). Fine Arts Museums of San Francisco, pp. 114-134.
- Orozco y Berra, M. 1960. *Historia antigua y de la conquista de México*. México: Porrúa.
- Paso y Troncoso, F. del. 1979. *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*. México: Siglo Veintiuno.
- Paszatory, E. 1976. *The Murals of Tepantitla, Teotihuacan*. New York: Garland Publishing.
- Rubín de la Borbolla, D. F. 1947. "Teotihuacan: ofrendas de los templos de Quetzalcóatl". *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 2: 61-72.
- Ruiz de Alarcón, H. 1953. "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España". En J. de la Serna *et al.* *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y*

- otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. México: Fuente Cultural, v. 2, pp. 17-130.
- Sahagún, B. de. 1956. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa.
- , 1979. *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*. México: Archivo General de la Nación.
- Schele, L. y M. E. Miller. 1986. *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. New York: George Braziller, INC./Kimbell Art Museum, Forth Worth.
- Séjourné, L. 1966a. *El lenguaje de las formas en Teotihuacan*. México: s/e.
- , 1966b. *Arquitectura y pintura en Teotihuacan*. México: Siglo Veintiuno.
- , 1984. *Arqueología de Teotihuacan. La cerámica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Seler, E. 1904. "The Mexican Chronology with Special Reference to the Zapotec Calendar". En *Mexican and Central American Antiquities, Calendar Systems, and History*. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 28: pp. 11-55.
- , 1963. *Comentarios al Códice Borgia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sugiyama, S. 1985. "Recientes descubrimientos de entierros y ofrendas dedicadas al Templo Viejo de Quetzalcóatl". Para publicarse en *Memoria del Proyecto Arqueológico Teotihuacan 80-82*, vol. 2 (eds. R. Cabrera, I. Rodríguez y N. Morelos). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- , 1988. "Los animales en la iconografía teotihuacana". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, v. 34, n. 1: 13-52.
- , 1989a. "Burials Dedicated to the Old Temple of Quetzalcoatl at Teotihuacan". *American Antiquity*, v. 54, n. 1: 85-106.
- , 1989b. "Iconographic Interpretation of the Temple of Quetzalcoatl at Teotihuacan". *Mexicon*, v. 10, n. 4: 68-74.
- , s.f. "Rulership, Warfare, and Human Sacrifice at the Ciudadela, Teotihuacan: An Iconographic Study of Feathered Serpent Representations". En *Art, Ideology, and the City of Teotihuacan* (ed. Janet C. Berlo). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- The Codex Nuttall*. 1975. New York: Dover.
- Thompson, J. E. S. 1962. *A Catalog of Maya Hieroglyphs*. Norman: University of Oklahoma Press.
- , 1978. *Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction*. 3ª ed. Norman: University of Oklahoma Press.
- Villa Rojas, A. 1978. *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Winning, H. von. 1961. "Teotihuacan Symbols: The Reptile's Eye Glyph". *Ethnos*, v. 26, n. 3: 121-166.
- , 1987. *La iconografía de Teotihuacan. Los dioses y los signos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Winter, M. 1989. *Oaxaca. The Archaeological Record*. México: Minutiae Mexicana.