

La Serpiente Emplumada y el Amanecer de la Historia.

“Tener poder significa que se adquiere suficiente ‘imagen de persona como rey’ para comunicarse con los seres del inframundo o del cielo. Esto es, ser un representante de Dios en la tierra.”
(Boege, 1988, p. 179).

Para comprender la historiografía mesoamericana es fundamental preguntarse cuál es la periodización del pasado, cuál el carácter del tiempo mismo, cuál el marco cronológico-tipológico en los términos propios de aquella civilización, antigua y a la vez contemporánea. La pregunta se impone aún más donde la historia registrada en las inscripciones y en los manuscritos pictográficos o *códices* mexicanos conecta memoria con cosmovisión, narrativa con ideología (León-Portilla, 1968; Eschmann, 1976; Duverger, 1987). Lo demuestra el ejemplo mixteco: los reyes cuyos actos y lazos genealógicos se conmemoran, son *iya*, es decir “señores divinos”, y la forma del discurso pintado a menudo es literaria, similar a la del “parangón” o discurso florido para ocasiones especiales.¹ Los personajes del comienzo de la historia son los venerados Ancestros-Fundadores de linajes, cuyo origen es descrito en términos religiosos y simbólicos, o héroes, cuyas biografías forman parte de impresionantes ciclos épicos.

Durante un taller de lectura de los libros de Ñuu Dzavui (en Oaxaca, 1989), reflexionando sobre la visión indígena actual del pasado, los participantes mixtecos presentaron la siguiente periodización global en las variantes dialectales de las actuales comunidades Yutsa Tohon (el antiguo Yuta Tnoho, Apoala) y Ñuu Ndeya (el antiguo Ñuu Ndaya, Chalcatongo):

- La historia reciente es “el tiempo de nuestros difuntos abuelos y abuelas” (*shanha ndi kushi kushitando* en Yutsa Tohon), es decir la época virreinal-republicana, dominada por lo español y cristiano.
- Más antiguo es “el tiempo de los gentiles o de los difuntos antiguos” (*shanha ndi sanaha*): es la época precolonial y precristiana, cuando fueron construidos los monumentos que hoy día conforman los sitios arqueológicos, los “pueblos viejos” o “iglesias viejas” (*ñuu tuhu* o *vehe ñuhu anahan* en Ñuu Ndeya).
- Antes de estas dos etapas de la historia humana hubo una época primordial, en que todavía no había salido el Sol, y que se designa como “oscuridad” (*nuu naa*). Esta fase primordial oscura termina con la salida del sol que marca “el tiempo de la fundación” (*du'ua tashi saha*, en Yutsa Tohon), en el que se organizó la tierra y la cultura.

Comparando esta división con lo que expresan las crónicas del siglo XVI y otras fuentes, nos damos cuenta de que esta conceptualización es antigua, netamente mesoamericana. Uno de los textos claves en este respecto es el *Popol Vuh* o “Libro del Consejo”, relato sagrado del pueblo

¹El discurso que se conoce como “parangón” en la Mixteca hoy día, se caracteriza por su aspecto etiológico y su uso frecuente de paralelismos y difrasismos. Compárese la “narrativa antigua verdadera” descrita por Gossen (1974, cap. 7). Para la posible aplicación de este concepto a la lectura de los códices, véase Anders & Jansen & Pérez Jiménez (1992a).

quiché de Guatemala. Ahora lo conocemos através de la transcripción y traducción hechas por fray Francisco Ximénez, párroco de Chichicastenango, quien en 1701 encontró el manuscrito en su archivo eclesiástico. Originalmente escrito en el siglo XVI por uno o más nobles indígenas en Santa Cruz del Quiché, el texto (en lengua quiché, registrado con el alfabeto europeo) reproduce “la antigua palabra” (*oher tzih*), es decir el discurso o parangón tradicional sobre el pasado, que, según la introducción, estaba contenido en un libro original (*nabe vuhil*), escrito con los jeroglíficos antiguos (*oher tzibam*), pero perdido.²

En este magnífico ejemplo de la historiografía mesoamericana salta a la vista la división de la historia en dos grandes apartados: (1) una primera parte, la historia sagrada, que trata de la formación del cosmos y del ciclo de vida y muerte, y (2) una segunda parte, la historia humana, que se refiere a la formación del reino quiché, así como al origen y a la genealogía de las dinastías gobernantes. Ambos segmentos son separados (y conectados) por el alborear (*zaquiric*), por la primera salida del sol, como un evento liminal y una metáfora central que domina todo el relato.

La primera parte comienza con una impresionante descripción literario del escenario:

“Vae cute nabe tzih nabe uchan.
mahabioc hun vinac, hun chicop,
tziquin, car, tap,
che abah,
hul, zivan,
quim, quichelah;
xa utuquel cah qolic...
xa ca chamanic ca tzininic
chi quecum chi acab
xa utuquel ri tzacol, bitol,
tepeu, qucumatz
e alom, e qaholom
qo pa ha zactetoh
e qo vi e mucutal
pa cuc, pa raxon
are ubinaan vi ri qucumatz...”

Esta es la primera palabra y elocuencia:
aún no había hombres, animales,
pájaros, pescado, cangrejo,
palo, piedra,
hoyo, barranca,
paja ni monte;
sino sólo estaba el cielo...
sólo estaba en silencio y sosiego,
en la oscuridad y la noche.
Sólo estaba el Criador y Formador,
Señor Culebra Fuerte,
las Madres y Padres,
están en el agua, en una claridad abierta.
Y estaban cubiertos
en plumas verdes,
por eso se llama Qucumatz...”
(Ximénez, 1973, p. 26)

La historia sagrada comienza y se desarrolla “en oscuridad y tinieblas” y desde un inicio el plan creativo de las fuerzas divinas es el hacer germinar y aclarar (*ta chauaxoc*, *ta zaquiroc*), aunando e identificando conceptualmente el ciclo de la fertilidad de la naturaleza con el ciclo de los días y noches. La humanidad misma, cuya existencia se desarrolla dentro de esos ciclos, es calificada como “pueblo de la luz” (*zaquil amaquil*), “hijos paridos de la luz” (*zaquil al*), “hijos engendrados de la luz” (*zaquil qahol*). Varios intentos para crear el ser humano fracasan, hasta que los hermanos Sol y Luna logren su victoria sobre los espíritus del Inframundo. La creación de los ancestros de los linajes, sus primeras aventuras y

²El texto de Ximénez ha sido editado en facsimile en 1973 en Guatemala. Existen muchas ediciones y traducciones modernas, por ejemplo Schultze Jena (1944), Edmonson (1971) y Tedlock (1985). La antigüedad de la narración registrada en el Popol Vuh ha sido confirmada por las investigaciones de la iconografía del arte maya de la época clásica, que han demostrado que escenas del Popol Vuh o de alguna variante de ese relato se pintaron sobre vasijas funerarias y ceremoniales (Coe, 1973).

peregrinaciones todavía se desarrollan en la oscuridad. El inicio de su etapa histórica viene claramente marcado en el texto:

“are cut xexahuax vi
xezaquir vi
camam cacahau
va chicabijh chic u zaquiric
u va chinic puch quih,
ic, qhumil...
catepuch ta xel ulo quih
xquicotic
chuti chicop nima chicop
catepuc xchaquihic uvach uleu
rumal ri quih...
catepuch huzu xabahir
ri tohil avilix hacavitz
ruq u cabavilal
coh, balam zochoh,
canti, zaquicoxol...

Y ahora diremos cuándo fueron sembrados
y aclarados
nuestros abuelos y padres,
y cuándo aclaró
y se vio la cara al Sol,
a la luna y a las estrellas...
Y luego cuando salió el Sol
se alegraron
todos los animales, chicos y grandes.
Y luego se secó la tierra
por el Sol...
Y luego se hicieron piedra
los ídolos Tohil, Avilix, Hacavitz,
y también los ídolos
del león, del tigre, de la víbora,
del cantil y del duende...”
(Ximénez, 1973, pp. 194-198)

La idea del primer alba como evento determinante de la existencia humana se encuentra también en el Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis), un manuscrito pictórico precolonial de Ñuu Dzavui, que, de manera semejante al *Popol Vuh* quiché, relata la fundación de los primeros señoríos y de sus dinastías.³ Comienza con describir dos parejas primordiales: la primera – Señora 1 Venado y Señor 1 Venado – procrea a los espíritus del frijol, del fuego, de los serpientes-*nahuales*, de las piedras, árboles, fenómenos volcánicos etc., la segunda procrea a la Señorita Maíz y a los espíritus de la riqueza.⁴ Luego nace de un gran cuchillo de pedernal el Señor 9 Viento Quetzalcoatl, el protagonista principal del código, el que introduce el algodón y el labrar piedras preciosas y oro, el gran nahual y maestro religioso, el creador de cantos y de la escritura pictográfica misma, el que da vida a Ñuu Dzavui y hace posible que los Fundadores de las dinastías salgan del gran árbol de origen en el valle sagrado de Yuta Tnoho. En este relato, la salida del sol se sitúa entre el nacimiento de esos Ancestros-Fundadores y su división en las cuatro direcciones, donde dan nombre a los lugares y toman posesión, reproduciendo simbólicamente el alba primordial por medio de la ceremonia del Fuego Nuevo.⁵

³El nombre completo del manuscrito pictórico en cuestión es Códice Vindobonensis Mexicanus 1. En cuanto a su interpretación, véase el comentario de Anders & Jansen & Pérez Jiménez (1992a), que debe leerse junto con los otros libros explicativos en la misma colección de códices mexicanos publicados por el Fondo de Cultura Económica (Borgia, Laud, etc.).

⁴Sobre la experiencia de tener un nahual, “*alter ego*” o “animal-compañero”, véase la importante monografía de López Austin (1980, cap. 11). Los nombres calendáricos de la segunda pareja son: Señor 8 Lagarto y Señora 4 Perro, que marcan un periodo de diez días dentro del que caen varios días rituales importantes como 9 Viento, 10 Casa, 11 Lagartija, 1 Venado y 2 Conejo.

⁵La imagen en Yuta Tnoho, p. 23, parece especificar que el sol sale frente a una gran loma donde brota o corre con fuerza el agua salada, es decir: la costa del océano. Una variante del amanecer es la fertilización de la tierra

Se ha conservado una síntesis de lo que debe haber sido un “Popol Vuh mixteco” en la obra del dominico fray Gregorio García, quien al principio del siglo XVII lo vio en manos del vicario de Cuilapan. El análisis del texto sugiere que se trataba de un manuscrito pictórico con comentario en Dzaha Dzavui (la lengua mixteca), muy cercano al Códice Yuta Tnoho. Por la primera oración, que parece ser un citado directo, pensamos que la mayor parte del texto original consistía en coplas con los paralelismos y difrasismos característicos del lenguaje de culto.⁶

“En el año y en el día
de la oscuridad y tinieblas,
antes que hubiese días ni años,
estando el mundo en gran oscuridad,
que todo era un caos y confusión,
estaba la tierra cubierta de agua:
sólo había limo y lama
sobre la faz de la tierra.
En aquel tiempo... aparecieron visiblemente
un Dios que tuvo por nombre *Un Ciervo* [= 1 Venado]
y por sobrenombre Culebra de León,
y una Diosa muy linda y hermosa,
que su nombre fue *Un Ciervo* [= 1 Venado],
y por sobrenombre Culebra de Tigre...” (García, Libro V, cap. 4)

El carácter literario del texto original es demostrado por la presencia de una serie continua de difrasismos. Con la ayuda del *Vocabulario* de fray Francisco de Alvarado (1593) podemos interpretar varios de ellos: la expresión *quevui, cuiya*, “año y día”, significa “tiempo” y *sanaa sayavui* es tanto “oscura cosa” como “misterio”. La frase completa “en el año y en el día de la oscuridad y tinieblas” se entiende, por eso, como “en el tiempo misterioso”, es decir en la época primordial (*in illo tempore*), antes de que hubo cosa formada, antes de que se iniciara la historia. En Alvarado encontramos también la expresión “antes que oviese mundo”: *huata quevui huata quituca ñuuñayevui*, que literalmente significa “todavía no nace (sale), todavía no amanece el mundo”.

Donde el Códice Yuta Tnoho marca la época gobernada por los príncipes que descienden del árbol de Yuta Tnoho con la salida del sol, otras fuentes históricas de Ñuu Dzavui, como el Códice Tonindeye, mencionan una población anterior, representada en la pintura como “Gente de Piedra”: aparentemente son los que se convirtieron en piedras cuando salió el sol y cuando fueron vencidos por los señores procedentes de Yuta Tnoho. Los mismos vienen referidos por fray Antonio de los Reyes en la introducción a su *Arte en Lengua Mixteca* (1593):

por las flechas – es decir, los rayos – de los Dioses Sol y Venus como acto que hace nacer a la primera gente (Códice Sicuane, p. 1).

⁶La importancia del difrasismo como figura de estilo literario mesoamericano ha sido establecida por Garibay (1971) y Edmonson (1971).

“[Los mixtecos] creían que antes que los dichos señores [de Yuta Tnoho, Apoala] conquistasen esta tierra, había en ella unos pueblos y a los moradores de ellos llamaban *tay nuhu*, l. *ñanuhu* [“hombre o mujer del abismo”], l. *tai nisino* [“hombre que huyó”], l. *tai nisai ñuhu* [“hombre a quien se le quitó la tierra”], y estos decían haber salido del centro de la tierra que llaman *anuhu* [“abismo”]...”

Observamos de paso cómo este tipo de periodización se presta para fines legitimadores: el gobierno actual puede ser conectado con el sol reinante y una población sojuzgada puede ser condenada a una época anterior, relegando todos sus derechos, hasta su existencia, definitivamente al pasado.⁷

También la tradición oral de hoy día recuerda que con la primera luz, los seres primordiales, habitantes extraños de la oscuridad, se convirtieron en piedra y en objetos de culto (*ñuhu*):

“Ñayiu anahan uan nikayooni, Sí hubo gente en la época antigua ko tu iha Ndikandii, chi maa yoo, tu kuu ndijin. Te nikayuhu shraan ñayiu uan ja nikana iha Ndikandii. Kuu ja nikajahniyi maayi, nikajani-ini ja ñuyiu naatu nuu. Te nikajahni maa ini tunchi, chii kava, inì shrahva, yaha uan, nikakü ñayiu, nikajiniyi nuu iha Ndikandii uan.	pero no existió el señor Sol, sino solamente la luna, no hubo nada visible. Y esa gente se espantó mucho cuando salió el señor Sol. Es que se mataron, se suicidaron: pensaron que el mundo se iba a perder. Y se mataron, metiéndose dentro de cuevas, en peñas, en barrancas, en todas partes. entraron las personas cuando vieron al señor Sol.” (texto registrado en Ñuu Ndeya) ⁸
---	--

El alba primordial, como inicio de la cuenta de los días y por eso como inicio de la historia humana, aparece también como concepto clave en la historiografía nahua. Con frecuencia encontramos la referencia a la época oscura o nocturna, *yohuayan*, en el inicio de diferentes historias locales en los Anales de Cuauhtitlan:

“yn ypan yynyn xiuhcahuitl yn ypan nemia yn chichimeca mitoa motenehua ca oc yohuayan. yc mitoa yn oc yohuayan ca acatle yntenyo yntoca ayatle paquiliztli catca çan oc nenentinenca.	Este tiempo en que vivían los chichimecas se dice que era la época nocturna. Así se llama, “época nocturna”, porque no hubo fama ni nombre, nada de comodidad hubo, solamente como nómadas vivían.” (Lehmann, 1938, pp. 57-58).
---	--

⁷El mismo mecanismo opera, por supuesto, en la antropología del imperialismo moderno, que sitúa a los pueblos oprimidos en una fase “primitiva” de desarrollo (cf. Fabian, 1983, y Kuper, 1988). Otro ejemplo mesoamericano es descrito por Durán (II, p. 24): pinturas que señalan dos géneros de gentes: una de “esta” parte de la Sierra Nevada, que eran chichimecas, y otra al otro lado (Puebla-Cholula), que eran gigantes.

⁸Compárese la versión registrada en San Miguel el Grande por Dyk (1959, pp. 3-5 y 17), así como la leyenda de Yutsa Tohon sobre los espíritus (*Ñuhu*) que se convirtieron en piedras cuando salió el sol (Jansen, 1982, apéndice 4). Entre los mazatecos se ha conservado intacto todo un ciclo de relatos semejantes (Boege, 1988).

Otro ejemplo del paso de la oscuridad a la luz se encuentra en los relatos sobre el origen común de los tribus en *Chicomoztoc*, la cueva con siete recámaras, que a la vez es un topónimo mítico y un término metafórico para la matriz (Historia Tolteca Chichimeca, f 16r; Ruiz de Alarcón, Tratado VI, cap. 18). Este paso se menciona como motivación y objetivo para los pueblos nómadas en su búsqueda de tierras, identificándose el amanecer con el principio de un señorío sedentario:

“porque así mismo su Dios Camaxtle les decía que alzasen su real, que no había de ser allí su permanencia, que adelante habían de pasar, adonde habían de amanecer y anochecer, dándoles a entender adonde habían de ser señores supremos, y vivir con descanso y quietud; porque dice la metáfora: *uncan tonaz, oncan tlahuiz, oncan yazque ayamo nican* [‘adonde habrá luz, adonde amanecerá, allí iremos, aún no es aquí’]”. (Muñoz Camargo, en: Acuña 1984, p. 144).

También la manifestación del Dios tribal Huitzilopochtli en el Cerro de las Serpientes, Coatepec, es como el brote de luz después de un prolongado periodo de tinieblas (Códice Azcatitlan, lám. VI; véase Castañeda, 1997).

La historiografía nahua elabora el tema de la creación múltiple: hubo diferentes amaneceres, diferentes creaciones o soles sucesivos. En las edades anteriores a la presente vivían diversos seres extraños, que, al acabarse su tiempo y al salir el sol de la siguiente edad, se perdieron convirtiéndose en piedras, animales etc., y a veces, cuando se trataba de seres de poder divino, también en objetos de culto.

El cronista dominicano Diego Durán describe su entrevista con un anciano de Cholula, “docto en sus antiguallas”, quien le relató el comienzo de la historia en términos muy semejantes a los del Popol Vuh y del texto de Gregorio García:

“En el principio, antes que la luz ni el sol fuese creado,
estaba esta tierra en obscuridad y tiniebla
y vacía de toda cosa creada.
Toda llana, sin cerro ni quebrada,
cercada de todas partes de agua,
sin árbol ni cosa creada.
Y luego que nació la luz y el sol en el oriente,
aparecieron en ella
unos hombres gigantes, de deforme estatura...”
(Durán, 1967, II, p.17)

Tal como para los mixtecos la victoria sobre la Gente de Piedra era la condición para crear la estructura política vigente, la civilización mexicana, según Durán, comenzó con la eradicación de los gigantes:

“Muertas estas gentes y destruidas, digo los gigantes, y ahuyentados, edificaron estas otras gentes sus pueblos y ciudades, muy a su voluntad, sin ninguna contradicción ni pesadumbre, dividiendo sus términos unos entre otros, para conocer sus posesiones y tierras, estando ya quietas y sosegadas...” (Durán, II, p. 25).

Los gigantes, aquellos moradores de la primera edad o creación, fascinaban a muchos autores del siglo XVI, que no dejaron de mencionar los hallazgos de grandes huesos o dientes como prueba de su existencia. Aquí coincidieron las ideas mesoamericanas y europeas del siglo XVI sobre el tiempo antediluvial.

“Hubo en esta primera edad gigantes en este país, a los que llamaron *Tzocuilicxeque*, de tan desmesurada grandeza que refiere un religioso de la orden de Santo Domingo, llamado fray Pedro de los Ríos, que es el que recopiló la mayor parte de esta pintura, que vio con sus propios ojos un diente molar de la boca de uno de ellos, que encontraron los indios de Amecamecan andando adornando las calles de México en el año de 1566 [error, debe ser 1556], cual pesó este mismo religioso y pesó tres libras menos una onza. Lo han presentado al Virrey Don Luis de Velasco y lo han visto otras personas, por el cual pudieron juzgar la grandeza de estos gigantes, y así por otros huesos que fueron hallados en este país.”

(Códice Vaticano 3738, p. 4v. Cf. Sahagún, Libro XI, cap.7, y Mendieta, Libro II, cap. 13)

La memoria histórica de los aztecas situaba la época fundadora en el tiempo de los toltecas y chichimecas (en el postclásico temprano). Pero la memoria de los toltecas a su vez parece haber remontado hasta la cultura clásica de Teotihuacan: es allí donde se sitúa la primera salida del sol en diferentes versiones del relato cosmogónico:

Mitoa in oc ioaiaian,
in aiamo tona, in aiamo tlauhui:
quilmach,
mocentlalique, mononotzque
in teteuh:
in umpa teutiuacan,
quitoque: quimolhuique.
Tla xioalhuiian, teteuie:
aquin tlatquiz? aquin tlamamaz?
in tonaz, in tlathuiz?

En la época de la oscuridad, se relata,
cuando aún no hubo luz, aún no amanecía,
se dice,
se reunieron y se juntaron en consejo
los dioses
allí en Teotihuacan,
y hablaron, dijeron:
‘Vengan aquí, o dioses:
¿Quién se encargará, se responsabilizará
de que haya luz, de que amanezca?’”
(Sahagún, Libro VII, cap. 2).⁹

Se trata del conocido relato en que el “buboso” Nanahuatzin se tiró en la hoguera y se transformó en sol, sobrepasando en valentía al príncipe rico y orgulloso, que no se atrevió a tirar en las llamas hasta después y por eso quedó como luna.

Los *Anales de Cuauhtitlan* dicen explícitamente que los toltecas tenían su propia versión antigua:

“inin tonatiuh
itoca naollin

Este sol,
cuyo nombre (calendárico) es 4 Movimiento,

⁹ Sahagún mismo tradujo: “decían que antes que hubiese día en el mundo que se juntaron los dioses en aquel lugar que se llama Teotihuacan, que es el pueblo de San Juan... dijeron los unos a los otros dioses: ‘¿Quién tendrá cargo de alumbrar el mundo?’”. Es interesante notar que este modelo fue imitado por los ancestros cuando quisieron establecer una estructura social: “entraron en consulta, donde trataron lo siguiente diciendo: ‘Vendrá tiempo cuando hay luz para el regimiento de esta república...’” (Sahagún, Libro X, cap. 19, § 12).

inin ye tehuantin totonatiuh	es nuestro sol (época)
in tonneimi axcan	en que nosotros vivimos ahora.
auh inin inezca in nican	Y este sol apareció aquí
ca inic tlepanhuetz in tonatiuh	en la cumbre,
in teotexcalco	en la hoguera divina del sol,
in oncan in teotihuacan	allí en Teotihuacan.
ye no ye itonatiuh catca	Este también era el sol
in topiltzin in tollan in quetzalcoatl	de Topiltzin Quetzalcoatl de Tula.
auh inin ayamo tonatiuh	Pero todavía no era el sol
itoca catca nanahuatl	llamado Nanahuatl...”
	(Lehmann, 1938, pp.340-341).

Teotihuacan fue descrito por los autores coloniales – de acuerdo con sus conceptos renacentistas– como “otra Roma”, es decir no sólo como la antigua capital de un gran reino, sino también como el origen, centro y modelo de una gran civilización y de la ideología imperial correspondiente. Aunque en el Postclásico aquel sitio había quedado en ruinas, siguió teniendo importancia como lugar de oráculos y como punto de referencia simbólica en los rituales (cf. Acuña, 1986, p. 232 ss.).

Ruiz de Alarcón introduce su versión – la que corresponde a la religiosidad del campo – con una interesante observación sobre las implicaciones en cuanto al ethos social:

“Había dos mundos o dos modos de gentes. El primero en que el género de hombres que tuvo se transmutaron en animales y en sol y en la luna – y así al sol y luna y animales atribuyen anima racional, hablándoles para sus hechicerías como si entendiesen, llamándolos e invocándolos con otros nombres para sus conjuros... Y para fundar la adoración del sol cuentan una fábula al modo del metamorphoseos de Ovidio, que refieren brevemente. Dicen pues que para transformarse los de aquel siglo en las cosas que ellos mismos habían de ser en el segundo, habiendo de ser la transformación según los méritos de cada uno, se mandó hacer una muy grande hoguera, para que después de muy encendida, probándose en ella adquiriesen méritos para la dicha transformación, con ley establecida que por medio de aquel fuego alcanzarían honra y excelencia y quedarían señores de lo superior en el siglo segundo...” (Ruiz de Alarcón, Tratado I, cap. 10).

Como vimos, este tema del amanecer se presenta en la historiografía mesoamericana cada vez cuando se trata del inicio de la fase humana de la historia o concretamente de un señorío. Lo encontramos también en las palabras que los sacerdotes dirigían al nuevo rey azteca durante la ceremonia de su entronización:

“In axcan: at ie nellaxcan	Ahora verdaderamente
otonac, otlathuic,	comenzó a brillar, amaneció,
omomanaco in tonatiuh	se manifestó el sol,
otlanez:	se aclaró,
ca opitzaloc omamalioac	porque se labró, se perforó
in chalchiuhtli, in maquiztli,	la piedra preciosa, el brazalete,
in teuxiuitl:	la turquesa divina,
oiol, otlacat,	se formó, se hizo hombre,
oxotlac, ocuepon,	brotó, se abrió como flor,
omoquetzaco	y salió
in ocutli, in tlauilli	la antorcha, la luz [el rey sabio],

in apiaz in tepepiaz...

que guardará el agua y la montaña (la comunidad)..."
(Sahagún, Libro VI, cap. 4)

En una secuencia de varias creaciones sucesivas, la humanidad suele pertenecer a la última, la actual. Pero cuando se quiere señalar diferentes "etapas evolucionistas" de la humanidad – fases culturales, imperios sucesivos etc.– puede ser que la humanidad ya apareció antes, de modo que una cultura antigua se sitúa bajo un sol anterior. De hecho, cada pueblo, cada cultura y cada reino tenía su propio amanecer. A su vez, la caída de un reino anterior puede tomar las características del fin de una creación. Así los toltecas se consideraron "hijos del sol", es decir el equivalente del término quiché *zaquil al, zaquil qahol* (Durán, II, p. 14), pero cuando cayó Tula, su cultura quedó ubicada en un "sol anterior" y – al igual que los seres de la Oscuridad ante la primera salida del sol –sus habitantes se perdieron en abismos, barrancas y subterráneos y se petrificaron (Vaticano 3738, pp. 8v-9r; Sahagún, Libro III, cap. 7).

De esta manera la conciencia popular incorporó también la incisión política-religiosa producida por la conquista española: la *luz* del evangelio es el marcador simbólico del parteaguas cronológico-cultural y del inicio de una nueva época, en la que la gente iba a ser bautizada. Esta idea está presente en la introducción del Popol Vuh cuando se dice "esto escribimos dentro de (la época de) la palabra de Dios, en el cristianismo". Como consecuencia lógica, los grandes reyes prehispánicos, ejemplificados por Moctezuma y Tecúm Umám, se convirtieron en dioses subterráneos.

Así, con la necesidad de incorporar en la historia una gran cantidad de grupos étnicos, señoríos vecinos y civilizaciones sucesivas, se concibió una multiplicidad y una estratigrafía de edades o amaneceres. Dada la importancia de los cuatro puntos cardinales alrededor del centro como principio organizador en la cosmovisión y en la vida ritual de Mesoamérica, no es de extrañarse que encontramos una cuadruplicación de los soles, asociados con diferentes segmentos espacio-temporales.

En el relato cosmogónico de Teotihuacan se manifiesta este fenómeno en el detalle que el sol salió primero en cada una de las cuatro direcciones: Occidente, Sur, Norte, y al final en el Oriente. Ruiz de Alarcón documenta cómo este principio era considerado la base de la vida ritual popular:

"En esta historia fabulosa... va fundado lo más de lo que hoy los indios hacen en sus idolatrías al sol, llevándole ofrendas a punto de salir a las cumbres de los montes y cerros y a los estanques de agua.

Lo segundo, la costumbre y supersticiosa devoción de guardar el fuego en el aposento de las paridas por cuatro días continuos, sin sacar el fuego...

Lo tercero, que usan del número cuatro en todas sus supersticiones y ritos idolátricos, como es las insuflaciones que hacen cuando conjuran e invocan al demonio los hechiceros y falsos médicos, cuya causa jamás pude rastrear hasta oír la historia de la espera del sol. Y por la misma razón los cazadores, quando arman lazos para cojer venados, dan cuatro gritos hacia las cuatro partes del mundo, pidiendo favor, y ponen cuatro cuerdas atravesadas sobre una piedra.

Los flecheros llaman cuatro veces a los venados...

Ponen a los difuntos una vela cuatro días arreo en la sepultura y otros echan en ella un cántaro de agua cuatro días arreo.

Y ultimamente entre ellos es venerado el número de cuatro." (Ruiz de Alarcón, Tratado I, cap. 10)

En el plan cronológico los cuatro “soles” son considerados como edades o creaciones sucesivas, que en la literatura colonial se presentan de manera análoga a la periodización cristiana de la historia (de acuerdo con las épocas distinguidas en la Biblia). El ejemplo más claro se encuentra en el Códice Vaticano 3738 (“A”) y en la Leyenda de los Soles (Lehmann, 1938). Cada edad tenía su rumbo y su Dios patrón, su comida y su color, su destino específico, y una combinación de fechas sagradas.

Cada creación también llega a su fin, destruyéndose de una manera específica.

El Códice Vaticano 3738 – un documento colonial – distingue:

- 1) la edad blanca de Chalchiuhtlicue (Diosa del Agua), destruida por inundaciones, de modo que las gentes se convirtieron en peces,
- 2) la edad amarilla de Ehecatl (Dios del Viento), destruida por vientos fuertes, de modo que las gentes se convirtieron en monos,
- 3) la edad roja de Xiuhtecuhtli (Dios del Fuego), destruida por incendios, de modo que las gentes se convirtieron en aves,
- 4) la edad negra de Xochiquetzal (Diosa del Placer), destruida por bailes y vicios, de modo que las gentes se cayeron en el abismo.

En esta presentación tardía se observa la influencia de la doctrina europea de los cuatro elementos: agua, fuego, aire y tierra. La *interpretatio christiana* favorece el diluvio bíblico como paralelo: también fue la destrucción de una creación anterior y marcó el fin de una época (antediluvial), a la que se atribuyeron los fósiles y otros restos inexplicables en aquel entonces. De ahí que fray Gregorio García termina su resumen del relato cosmogónico con decir:

“Concluyendo con que después de haber referido los hijos e hijas que tuvieron aquellos Dioses, marido y mujer, y las cosas que hicieron, adonde tuvieron sus asientos y moradas, las obras y efectos que les atribuyeron, dicen los indios que hubo un diluvio general, donde muchos dioses se ahogaron. Después de pasado el diluvio, se comenzó la creación del cielo y la tierra por el dios que en su lengua llamaron *Criador de todas las cosas*. Restauróse el género humano y de aquesta manera se pobló aquel reino mixteco.” (García, Libro V, cap. 4).

Referencias a seres o dioses que existieron “antes del diluvio” hay que interpretarlas como calificaciones que los sitúan en el Otro Mundo, *in illo tempore*, en la época primordial de la creación del cosmos. De este modo el diluvio se vuelve un marcador del inicio de la historia, al igual que el primer amanecer. Así, por ejemplo, Chichén Itzá es descrito como: “población antiquísima y, según la cuenta de los indios, la primera que después del Diluvio se pobló en estas provincias” (De la Garza, 1983: 426).

Las versiones precoloniales del tema de los diferentes soles probablemente enfocaron el simbolismo de las cuatro direcciones, que es también el principio estructurador del calendario cíclico mesoamericano. Así los portadores de los cuatro períodos de trece años (que conforman el “siglo” de 52 años) – 1 Caña, 1 Pedernal, 1 Casa y 1 Conejo – se distribuyen por las cuatro edades. Los aztecas (en el Postclásico tardío) situaban su reino en el Quinto Sol, cuyo día (y nombre calendárico) era 4 Movimiento y colocaron Tula (la civilización anterior del Postclásico temprano) con su famoso sacerdote-rey Topiltzin Quetzalcoatl en la edad anterior, asociada con el día – y portador del año – 1 Pedernal (Vaticano 3738, p. 7r).

A partir de tales fechas sagradas se calculaba, conforme el modelo interpretativo cristiano, largos períodos de años. Las edades mencionadas en la Leyenda de los Soles, por ejemplo, parecen ser derivadas de la unidad ideal y simbólica de $13 \times 52 = 676$ años, es decir de una cantidad completa (13) de “siglos” mesoamericanos (de 52 años). El término nahuatl para

“edad” es *tzontli*, “(cabeza con) pelo”, representado en el Vaticano 3738 por un manojo de pelo anudado. El mismo término se usa para representar el número de 400. De ahí se produjo una confusión: los “años de la edad” fueron pintados como mosaicos de turquesa (ya que *xihuitl* significa tanto “turquesa” como “año”) con el símbolo del pelo, de modo que un año del *tzontli* se pudo interpretar también como una suma de 400 años. Consecuentemente el intérprete del Códice Vaticano 3738 leyó los 13 mosaicos (años) del *tzontli* cada vez como periodos de 13 x 400 años y atribuía al Cuarto Sol, por ejemplo, una duración de 13 x 400 + 6 (puntos adicionales) = 5206 años.

Parece que tales reinterpretaciones cronológicas de la cosmovisión ya se produjeron en la época precolonial y que fueron elaboradas aún más bajo la influencia de la visión cristiana de la historia. De paso sea dicho que un fenómeno semejante se ve en la cultura andina, que emplea el concepto del *paqarina* o “amanecer” para designar el punto o momento (del tiempo y/o espacio) en que un grupo humano, un pueblo o un linaje entra en la historia. Allí también este concepto funciona como incisión, que permite subdividir y categorizar el pasado. Tanto Guaman Poma como Garcilaso mencionan una secuencia de edades, equiparada globalmente con la secuencia cristiana. Es interesante observar que ambos autores evalúan de manera opuesta el proceso histórico de esas edades. El mestizo Garcilaso, educado por la nobleza incaica, distinguió tres edades: una primera de barbarie, luego la segunda edad, que era la de los incas, de cultura muy avanzada, y la tercera, que era el cristianismo. La idea de que los incas habían introducido el orden y la civilización parece haber formado parte de la ideología imperial prehispánica. Encontramos aquí una simbología similar a la de México: el origen de la dinastía en la cueva del amanecer (*Pakariq tambo*) y el mandato del Dios Sol, simbolizado por su cetro real. Por otra parte, Guaman Poma, procedente de la nobleza indígena de una región sojuzgada por los incas, habla de un progreso cultural durante cuatro edades sucesivas, pero califica la quinta, la de los incas, como tiempo de decadencia y perversión.

Regresemos a Mesoamérica. Argumentamos que en el plan cronológico la salida del sol, el amanecer del primer día, marca simbólicamente la separación entre la historia humana y la época primordial, entre lo temporal y lo eterno. Se trata del paso de una condición a otra, como un nacimiento o una toma de consciencia. En cierto sentido podríamos comparar esta dicotomía con la que en el pensamiento occidental existe entre la esfera primaria de lo emocional-irracional y la secundaria de lo racional-lógico. El paso filosófico hacia un modo de pensar que da prioridad a la razón sobre los sentimientos religiosos también es designado con las metáforas de “Ilustración” y “siglo de las luces”. Esta comparación encuentra apoyo en la definición azteca del sabio como “lumbre o hacha grande, espejo luciente y pulido de ambas partes”, que con su consejo “alumbra a los demás”, (Sahagún, Libro X, cap. 8). El amanecer mismo se convierte en metáfora de “nacimiento” o “manifestación”, como podemos ver en el conjuro para enamorar en que un muchacho se identifica con un aspecto de Tezcatlipoca y se introduce como:

“Nomatca nehuatl,
nitelpochtli, niyaotl,
nonitonac, nonitlathuic.

Yo, mismo,
yo el joven, yo la guerra,
comencé a brillar, amanecí.”
(Ruiz de Alarcón, Tratado IV, cap. 2)

Así la oposición binaria día-noche opera en diferentes planes, separando lo visible de lo invisible, el ser del no-ser, lo conocido y conocible de lo no conocido y no conocible, lo humano de lo divino. De ahí que el carácter de los dioses – especialmente del dios supremo

Tezcatlipoca – es descrito en nahuatl con el difrasismo “noche y aire” (*yoalli ehecatl*), es decir “invisible y no palpable” (Sahagún, Libro VI, cap. 1).¹⁰

Lo nocturno (*yohuayan*) también es donde mora el alma del aún no nacido (Sahagún, Libro III, Apéndice, cap. 4). Hay que tomar en cuenta que el concepto mesoamericano del día (*quih* en quiché, *tonalli* en lengua azteca) refiere no solamente a la luz y al calor como manifestaciones de la fuerza del sol, sino también al nacimiento del individuo dentro del año mántico, al nombre calendárico, y por lo tanto al carácter y destino de las personas. El calendario mismo adquiere así un carácter liminal: la cuenta sagrada de los 260 días (*tonalpoalli*) estructura el mundo de lo visible y a la vez tiene función mántica, determinando el destino, la influencia de los poderes divinos sobre la vida humana.

El cosmograma pintado en la famosa primera página del Códice Fejérvàry-Mayer, nos presenta el mundo temporal y la fuerza misteriosa del exterior en un plan “geográfico”. Entre ambas esferas corre una banda larga en forma un signo de cruz de Malta con pétalos, en la que se sitúan los treceas del año sagrado mesoamericano (*tonalpoalli*), representando el curso infinito del tiempo: encierra el cosmos con sus cuatro direcciones (árboles), sus dioses patronos, sus trabajos en el campo y la suerte de los humanos. Desde afuera fluye la sangre vivificadora de Tezcatlipoca, dios majestuoso y misterioso, sacrificado.¹¹

También el arriba citado relato cosmogónico de Teotihuacan refiere al sacrificio que hacen los dioses: ellos mueren y dan su sangre para que el sol se mueve y haya vida en la naturaleza. De ahí que también el ser humano tiene que realizar sacrificios de sangre, en reciprocidad, para alimentar a los dioses y contribuir a la corriente cíclica de energía (sangre, luz) que mantiene el universo. El sacrificio es el acto que pone en contacto ambos mundos. La resultante permanencia y fertilidad cósmica es expresada por medio del símbolo del árbol: el árbol primordial que fue levantado para cargar el universo (Garibay, 1979, p. 32), los cuatro árboles que caracterizan las cuatro direcciones (Fejérvàry-Mayer, p. 1), el árbol del linaje y del origen de las dinastías (Yuta Tnoho, p. 37), etc. Es con un árbol, por eso, que se identifica también el gobierno del buen rey (Sahagún, Libro VI, cap. 43).¹²

En Mesoamérica tanto las personas como los señoríos tienen su día, que les da su lugar en el orden cósmico del calendario. Tal como hoy la fiesta más importante en el pueblo es la del Santo patrón, en la antigüedad se celebraba una fecha especial que conmemoraba la fundación, el primer amanecer, el Ancestro Fundador o Dios Patrón, el Corazón del Pueblo (*altepetl iyollo*), cuya reliquia o manifestación era el Envoltorio Sagrado. El ritual asociado era el taladrar del Fuego Nuevo, a imitación de la primera luz. Esta ceremonia está ampliamente documentada para los aztecas, que la solían celebrar para marcar el fin del “siglo” de 52 años.

¹⁰En el sincretismo de la medicina tradicional, la dicotomía prehispánica luz-oscuridad se combinó con la teoría de Hipócrates y fue traducido en la complementariedad de “lo frío” y “lo caliente” (véase López Austin, 1980).

¹¹Para un análisis detallado de esta página, véase el comentario de Anders & Jansen & Pérez Jiménez (1994).

¹²Sobre el simbolismo del árbol véase también el extenso estudio de López Austin (1994). Su importancia en la ideología maya ha sido analizado recientemente por varios autores (por ejemplo Freidel & Schele & Parker, 1993). Este tema ya está presente en la iconografía olmeca (Coe *et.al.*, 1995).

En el Códice Yuta Tnoho toda una serie de ceremonias del Fuego Nuevo determina las fechas sagradas (de creación y por eso de culto conmemorativo) para los señoríos de Ñuu Dzavui.¹³ La razón porqué se asocia determinada fecha con determinado lugar muchas veces nos escapa. Posiblemente hubo una multiplicidad de razones, tanto en el campo las asociaciones simbólicas de las fechas en el calendario mántico y las fiestas de Dioses Patronos, como en el de la casualidad histórica (nombres calendáricos de los fundadores de linajes, acciones o momentos que se querían conmemorar, etc.). También es posible que los términos calendáricos permitían juegos de palabras sugestivos y asociaciones fonéticas, como es el caso entre los quichés actuales (cf. Tedlock, 1982). Por ejemplo, 1 Pedernal, *ce tecpatl*, se asocia con la gran Tula, *yn ueycan Tollan centecpantli* (Historia Tolteca Chichimeca, § 11), lo que sugiere que el día *ce tecpatl*, 1 Pedernal, connota precisamente el concepto *centecpantli*, “gran reino integrado” por su semejanza fonética.

En cuanto al análisis de las fechas en este sentido, sin embargo, hay que ejercer cautela, ya que la presuposición de una asociación fonética-metafórica determinante nos puede llevar a mucha especulación sin fundamento real, o al menos sin posibilidad de verificación.

En su estudio de las fechas sagradas del Códice Yuta Tnoho, Marc King (1990) va muy lejos en ese camino y sugiere que los signos calendáricos funcionan como un sistema de escritura fonética en que las referencias calendáricas deben leerse como breves frases poéticas. Hay que tomar en cuenta que los términos del calendario precolonial constituyen un lenguaje esotérico especial, diferente del mixteco común. Reconstruyendo estos términos y leyendo sus valores fonéticos como si fuesen un discurso en mixteco normal, King cree descubrir un texto oculto. Por ejemplo, junto al árbol sagrado de origen se ve la fecha 13 Conejo 9 Caña (Yuta Tnoho, p.50). Tomando en cuenta la separación del número 13 en 5+5+3 puntos, King lee la fecha como una copla:

“(a) 13-Rabbit (<i>si-sayu</i>)	male genitals are introduced/ingested
(b) 5-Rabbit (<i>cu-sayu</i>)	male genitals descend
(c) 3-Rabbit (<i>co-sayu</i>)	male genitals are seated in place”

Para el día 9 Caña (*Que huiyu*) King encuentra varios significados:

“the body of the milpa
the sown milpa
the milpa that will ripen” (King, 1990, p. 148).

El procedimiento de leer esta y otras fechas como frases de lenguaje figurativo, hace pareja con las obsoletas teorías astralistas (de autores como Kreichgauer y Barthel) que, al inverso, buscaban desglosar las imágenes pictográficas como números de cálculos astronómicos cifrados.¹⁴ La base de ambas interpretaciones es la presuposición de que la pictografía no sea una escritura de representación clara y unívoca, sino un conjunto de codificaciones esotéricas.

¹³ Para el concepto del tiempo no-duracional con sus fechas sagradas (“fechas zero”) en la historiografía de Ñuu Dzavui, véase Jansen (1988), y para la ceremonia azteca del Fuego Nuevo Anders & Jansen & Reyes García (1991).

¹⁴ Para una reseña crítica de la interpretación astralista, véase Anders & Jansen (1994), así como Anders & Jansen & Pérez Jiménez (1994).

Consecuentemente la lectura de las escenas se transforma en el “desciframiento” de un sentido oculto, y se introducen en el método de la interpretación los malabarismos conceptuales propios del ocultismo.

En cuanto al ejemplo citado, más que una crítica abstracta general tal vez puede convencer una aplicación concreta en una situación análoga bien conocida y verificable. El significado de las fechas sagradas mixtecas es comparable con el del día 4 de julio para los Estados Unidos: en ambos casos se trata de un día de carácter simbólico, que recuerda la época de la fundación y prescribe una ceremonia conmemorativa anual. Leyéndola de acuerdo con el método del desciframiento de valores fonéticos ocultos, nos quedaríamos con el puro valor fonético: *the fourth of july*, que, con un ligero cambio de la pronunciación del inglés, se podría entender como *the force of ‘you lie’*, es decir “la fuerza de (que) mientes”. La consecuencia de aplicar tal método nos llevaría entonces a la afirmación – absurda, por supuesto – que la fecha simbólica de los Estados Unidos expresa la idea que el poder imperialista debe estar fundado sobre la mentira.

No se debe negar las posibles implicaciones simbólicas de las escenas pintadas, sino todo lo contrario, hacer hincapié en que tal implicación se debe demostrar a través de un análisis iconográfico pormenorizado. La fecha analizada por King también se coloca junto a la diosa 9 Caña (cf. Yuta Tnoho, p. 33) y, por eso, parece ser precisamente la fecha sagrada de aquella deidad. El año 13 Conejo – último del siglo (anterior) – parece referir a la época de la fundación: Año 13 Conejo, día 2 Venado, por ejemplo, se asocia tanto con el árbol de origen como con la primera salida del Sol en el mismo relato (Yuta Tnoho, pp. 37 y 23).¹⁵ El día representa directamente el nombre calendárico de la diosa 9 Caña, que en un hueso labrado de la Tumba 7 de Monte Albán (203 i) nace del árbol. Su asociación principal no parece ser con la milpa, sino con peligros simbolizados por las serpientes entrelazadas en su cabello y los cuchillos en su falda (cf. Códice Tonindeye, p. 51). En cuanto a sus atributos, esta deidad se asemeja a la Itzcueye-Itzpapalotl y a la Tlazolteotl del panteón nahua (cf. los códices Borgia, p. 47, y Fejérvàry-Mayer, p. 17, así como el inicio de la Leyenda de los Soles).

La otra fecha junto al árbol en el valle sagrado es el Año 3 Casa día 7 Lluvia. El día 7 Lluvia es *Saco* en el vocabulario calendárico mixteco, pero King difiere de ello, sin darnos la razón porqué, y reconstruye *sa(dza)vui*, lo que traduce como “make rain”. El contexto del código mismo, sin embargo, no lo relaciona con lluvia, sino con el Señor 7 Lluvia, que junto con el Señor 7 Aguila posteriormente recibe las instrucciones del héroe cultural Señor 9 Viento para labrar ese árbol y hacer nacer a los Ancestros-Fundadores. Podemos caracterizar el status de ambos con el término nahuatl de *tlamacazqui*, que significa a la vez “sacerdote” y “espíritu” (véase la obra de Ruiz de Alarcón). Son pintados como sacerdotes-guerreros y parecen representar la fuerza espiritual de los días 7 Aguila y 7 Lluvia respectivamente. La combinación es interesante: 7 Aguila es un día ritual de gran importancia para la dinastía mixteca de Ñuu Tnoo (Tilantongo) y 7 Lluvia es el día ritual del Dios Xipe, el Patrón divino de la dinastía zapoteca de Zaachila. Estas dos dinastías habían entrado en una importante alianza matrimonial y obviamente el autor del Yuta Tnoho – documento de Ñuu Tnoo – quiso poner los días sagrados de ambas en su relato de la creación. La presencia de 7 Lluvia es constante, pero 7 Aguila puede ser reemplazada por otra de las muchas fechas sagradas, como en el caso discutido arriba por 9 Caña.

¹⁵ Nótese que el día 2 Venado sigue al día 1 Muerte, que es el nombre calendárico del Dios Sol (según el diccionario de Alvarado) y a la vez parece connotar una referencia a la pareja primordial de los “dos 1 Venados”, es decir el Señor 1 Venado y la Señora 1 Venado, mencionados tanto por Gregorio García como por el Yuta Tnoho (p. 51).

Sin pretender que estos datos resuelvan todo el enigma de las fechas junto al árbol de origen, sí considero que cualquier esfuerzo interpretativo debe partir de allí.

El tiempo es a la vez físico o duracional – el transcurso de los días con que se mide la duración de la vida humana – y conceptual, lleno de significado religioso, por las referencias simbólicas al mundo de los dioses y de los ancestros, a los momentos de la creación y de la historia sagrada. Ambos aspectos se encuentran en la extensa descripción de fray Bernardino de Sahagún: el orden del calendario es comparado con el de las piedras en un muro o el de las joyas de un collar, mientras que su carácter misterioso y mágico es expresado por medio de la palabra azteca *nahuallohtl*, “asunto de nahuales”. Efectivamente es a través de la experiencia nahualística (de compartir la vivencia, el carácter y el destino con uno o más animales u otros seres en la naturaleza) que el ser humano puede trascender sus límites físicos y entrar en el ámbito de los dioses. Como sueño, el nahualismo es parte de la cotidianidad, pero evocado conscientemente y manipulado por los especialistas religiosos se convierte en un verdadero éxtasis shamánico.

Varios símbolos se usan para representar este trance, especialmente serpientes, ya que éstas aparecían en las visiones. El franciscano fray Toribio de Benavente Motolinia fue uno de los primeros cronistas que documentó la experiencia visionaria provocada por el consumo ritual de hongos alucinógenos:

“Tenían otra manera de embriaguez que los hacía más crueles, y era con unos hongos o setas pequeñas, que en esta tierra las hay como en Castilla; mas los de esta tierra son de tal calidad, que comidos crudos y por ser amargos, beben tras ellos o comen con ellos un poco de miel de abejas; y de allí a poco rato veían mil visiones, en especial culebras, y como salían fuera de todo sentido, parecían que las piernas y el cuerpo tenían lleno de gusanos que los comían vivos... A estos hongos llaman en su lengua *teunanacatlth*, que quiere decir carne de dios, o del demonio que ellos adoraban; y de la dicha manera con aquel amargo manjar su cruel dios los comulgaba.” (Motolinia, 1969, p.20)

Más tarde, Nuñez de la Vega (1702) describió la sobrevivencia de esta práctica entre los tzeltales, cuando se trataba de iniciar a un novicio en el trabajo del especialista religioso (“maestro” o curandero):

“En algunas provincias usan, para aprender aqueste oficio de poner al discípulo sobre un hormiguero de hormigas grandes, y puesto el Maestro encima, llama a una culebra pintada de negro, blanco y colorado, que llaman madre de las hormigas; la cual sale acompañada de ellas y otras culebras chiquillas, y se le van entrando por las coyunturas de las manos, comenzando por la izquierda, y saliéndoles por las narices, oídos y coyunturas de la derecha; y la mayor, que es la culebra, dando saltos se le entra, y le sale por la parte posterior, y según van saliendo se van entrando en el hormiguero. Después lo lleva al camino, donde le sale al encuentro un feroz dragón a modo de serpiente, echando fuego por la boca, y ojos, y abriéndola se traga al tal discípulo, y lo vuelve a echar por la parte prepostera del cuerpo; y entonces le dice su Maestro que ya está enseñado” (Aguirre Beltrán 1963, p.283)

En el arte antigua hay muchas referencias a tales serpientes de visión, siendo el ejemplo más ilustrativo el capítulo del Códice Borgia (p. 36) que describe cómo una serpiente de viento y noche sale de un Envoltorio Sagrado y devora al sacerdote que, con los ojos cerrados en trance, va nadando en el vacío. Una representación similar de la experiencia visionaria

encontramos en el Rollo Selden: la cueva de origen (*Chicomoztoc*) es calificado como un lugar nahualístico (un sacerdote baja como *xiuhcoatl*) y de allí sale un cargador del Envoltorio Sagrado (*teomama*) y va por un camino oscuro de estrellas y cuchillos, es decir por una vía espiritual, de trance nocturna, resultado del autosacrificio.

Otros ejemplos son los famosos relieves de Yaxchilan que muestran cómo el autosacrificio provoca una visión en que se manifiesta el espíritu ancestral (cf. Freidel & Schele & Parker, 1993). De hecho encontramos muchas representaciones semejantes de serpientes de cuyas fauces emergen personajes.

La serpiente llegó a ser empleada como signo de la experiencia visionaria, para marcar la frontera y el contacto entre el mundo humano y la esfera de lo sagrado. Por eso en la arquitectura religiosa precolonial, hay relieves o cercos en forma de serpientes (*coatepantli*) alrededor de los templos y pirámides. Por eso serpientes de nube y noche – fuerzas nahualísticas misteriosas – envuelven el árbol de origen de la dinastía de Jaltepec (Código Sicuañe, p. 2) o el sitio donde se taladra el primer fuego (Rollo Selden). Por eso es un Coatepec, “Cerro de Culebras”, donde nace o se manifiesta Huitzilopochtli, y por eso el Templo Mayor de Tenochtitlan reproduce en forma monumental aquel cerro.

Encontramos en esta función serpientes comunes, pero también serpientes especiales, que generalmente tienen un cargo simbólico aún más fuerte.

La “serpiente de fuego” (*xiuhcoatl* en lengua azteca, *yahui* en mixteco) – la bola de lumbre en que se transforman los sacerdotes-nahuales poderosos – representa la fuerza nahualística divina y aparece como nahual y “arma” de Huitzilopochtli. Lo encontramos, por ejemplo, en el famoso monumento conocido como Piedra del Sol o Calendario Azteca en el Museo Nacional de Antropología en la Ciudad de México. El elemento central es el signo de la edad actual, 4 Movimiento, con la cara del Dios Sol (Tonatiuh) en el centro, rodeada por los nombres calendáricos de los cuatro soles o edades anteriores. Este complejo glifo está dentro de un círculo compuesto por los veinte signos básicos del calendario y colocado dentro del disco brillante que es el sol. El total es cercado por las dos serpientes de fuego, que hacen explícito su carácter de *nahuallohtl*.

Otra figura serpentina importante del panteón mesoamericano es Cihuacoatl, la “Mujer-Serpiente”, diosa asociada a la vez con los nacimientos y con la muerte, con el inframundo y el Templo Oscuro que lo representa (*Tlillan* en nahuatl, *Vehe Kihin* en mixteco).¹⁶ Su carácter liminal se manifiesta claramente durante el parto, momento de creación pero también de peligro mortal: guía a las mujeres en esta batalla y lleva consigo a las que mueren en ella:

“cuix â tomicca
in ticioatzitzinti
ca toiaoiouh:
ca uncan miquiztequiti
in Cioacoatl,
in Quilaztli, in Tonantzin.

Acaso [el parto] no es nuestra mortalidad,
de nosotras las mujeres,
porque es nuestra batalla,
porque allí echa su tributo de muerte
la Cihuacoatl,
Quilaztli, Nuestra Madre.”
(Sahagún, Libro VI, cap. 33)

¹⁶ Esta diosa desempeña un papel crucial en los códices Borbónico y Borgia (Anders & Jansen & Reyes, 1991, 1993), así como en la vida del Señor 8 Venado (Anders & Jansen & Pérez Jiménez, 1992b).

Como Cihuateotl – Mujer Divina – es la madre que ha muerto durante el parto y que ha sido deificada. Como Citlalcueye o Citlalicue, “Ella con la falda de estrellas”, es diosa de la Vía Láctea y desempeña el papel de la Gran Madre en la pareja creadora (Garibay, 1979, p. 109). Su conexión con la experiencia visionaria consiste en que el “cuerpo” o la “creación” de Cihuacoatl-Citlalcueye es el tabaco alucinógeno, el piciete, la potente *nicotiana rustica* (Mendieta, Libro II, cap. 19 y Ruiz de Alarcón, Tratado II, cap 3 ss.).

Pero el personaje serpentino más conocido y más complejo es, sin duda, Quetzalcoatl. El nombre mismo, “Serpiente con plumas de quetzal”, es una metáfora para “remolino de viento” (sinónimo de Ehecatl, Dios del Viento), y, como tal, designa un poderoso nahual: *in vei naoalli* (Sahagún, Libro III, cap. 3). Para toda Mesoamérica es la figura crucial que se sitúa precisamente en el paso de la oscuridad a la luz, en el proceso creativo del universo y en el umbral de la historia. En un nivel simbólico representa la experiencia nahualística misma que, como área liminal de las transformaciones, conecta ambas esferas. Las plumas de quetzal, como elemento precioso y emblema de la nobleza, lo asocian con los gobernantes y, en particular, con los toltecas, los que mantenían viva la gran tradición cultural de Teotihuacan, Tula y Cholula. Esta asociación simbólica remonta por lo menos a Teotihuacan mismo, donde impresionantes relieves de Serpientes Emplumadas, combinadas con coronas, rodean el templo central de la Ciudadela – la residencia, se supone, de la máxima autoridad.¹⁷ Tanto en Tula, Hidalgo, como en la parte tolteca de Chichén Itzá la Serpiente Emplumada aparece como nahual protector de los señores y guerreros nobles en los relieves de los grandes bancos en las salas del consejo, y como guardián de lo más sagrado en los relieves de las columnas que flanquean la entrada principal del Templo B y del Templo de los Guerreros respectivamente.

También como ser divino Quetzalcoatl es un intermediario: en el plan astral es asociado con Venus, que está entre el sol y la oscuridad, y en el ciclo de las temporadas es el remolino, que anuncia la venida de la lluvia después del tiempo seco.

Su aspecto creativo es enfatizado por muchas fuentes. En el Popol Vuh, la Serpiente Emplumada, Qucumatz, aparece como título de las deidades creadoras. Según la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas, Quetzalcoatl-Ehecatl y Tezcatlipoca se hicieron árboles grandes para levantar el cielo (Garibay, 1979, p. 32, cf. p. 105). Es Quetzalcoatl el que, al igual que los dos héroes Hunahpú e Ixbalanqué en el Popol Vuh, baja al inframundo y, después de pasar las pruebas del Dios de la Muerte, logra sacar de allí los huesos (aparentemente de los seres de la creación anterior):

“niman ye ic concui	Entonces agarró
in chalchiuh-omitl	el hueso precioso como jade
çecni temi	- en una parte lleno
in oquichtli in iyomio	de lo huesudo del hombre,
çecni temi	en otra lleno
in çihuatl in iyomio	de lo huesudo de la mujer”
	(Lehmann, 1938, p. 332).

¹⁷ Compárense la serpiente emplumada que envuelve personas en los relieves laterales del templo principal de Xochicalco y en los frescos de Cacaxtla. En la iconografía clásica maya, la serpiente bicéfala aparece como emblema del poder del rey.

En la salida del inframundo, los codornices le asustan y Quetzalcoatl deja caer y romper estos huesos, pero al fin Quetzalcoatl los lleva como envoltorio al templo de Cihuacoatl-Quilaztli, la espeluznante Diosa de muerte y de nacimiento. Allí, moliéndolos en un lebrillo de jade y realizando el autosacrificio de la perforación del miembro viril, les da vida esparciendo su sangre encima. Así se creó la humanidad.

A esa historia sagrada se referían aún en la época colonial los conjuros para curar las quebraduras de huesos:

“Ca nehuatl nitlamacazqui niquetzalcoatl, niani mictlan, niani topan, niani chiconauh mictlan, ompa niccuiz in mictlan-omitl. Otlatlacoque in tlamacazque, in teuhtotome: otlaxaxamanique otlapozteque	Porque yo soy el espíritu, yo soy Quetzalcoatl, voy al Lugar de la Muerte, voy al Más Allá, voy al Lugar de la Muerte, cuyo número es 9, allí agarraré el hueso del Lugar de la Muerte. Mal han hecho los espíritus, los pájaros del polvo: lo rompieron y quebrantaron...” (Ruiz de Alarcón, Tratado VI, cap. 22)
---	---

Los pájaros mencionados son los codornices que asustaron a Quetzalcoatl, como demuestra otro conjuro semejante, que viene referido directamente antes del citado:

“Tlacuel tecuoline, comontecatle, tlen ticaitia in mictlan-omitl in oticpoztec in oticxamani.	Ven, tu codorniz macho, alborotador, ¿qué has hecho con el hueso del Lugar de los Muertos, que lo quebraste y rompiste?” (Ruiz de Alarcón, Tratado VI, cap. 22)
--	--

Como clara referencia a aquel episodio, Quetzalcoatl es invocado por las parteras y llamado la madre y el padre del recién nacido, el Dios que ha hecho el ser humano como una joya y le ha dado la vida, trayéndolo desde *Umeiocan*, “el lugar de la dualidad” o “el lugar de lo huesudo”, y *Chiconauhnepaniuhcan*, el “lugar de los nueve pisos”, un término empleado tanto para el inframundo como para el cielo superior.¹⁸ Así aparece como intermediario de la gran pareja creadora en el plan astral, Citlaltonac y Citlalicue (Sahagún, Libro VI, caps. 7 y 34). Otro texto enfoca más bien la asociación con el sexo y la fertilidad:

“este Quetzalcoatl estando lavándose, tocando con sus manos el miembro viril, echó de sí la simiente y la arrojó encima de una piedra. Y allí nació el murciélago al cual

¹⁸Es interesante observar cómo en el siglo XVI este concepto fue interpretado, conforme la filosofía europea, en términos de “causas”. Véase el texto ilustrativo del Códice Vaticano 3738, p. 1v: “Cuánto sea verdad aquello que dice San Pablo, Romanos 1, que de las cosas invisibles de Dios algunas las adquirieron los hombres con luz [razón] natural, aparece claramente en los hombres nacidos en esta Nueva España, que, siendo gente tan bárbara y de intelecto tan bajo, tenían en sus pinturas que existían nueve causas superiores, que nosotros llamamos cielos, a las cuales atribuían todos los efectos del universo, entre las cuales ponían esta primera, la que era causa de todas las otras, y estas nueve causas o cielos las distinguían por los cometas, que veían, y conforme al color que veían en el cometa, pusieron el nombre a aquella causa o cielo.” En el pensamiento mesoamericano, este concepto forma parte de toda una numerología que expresa el carácter sagrado del universo, al igual que el “Mar 7” y el “Mar 14” de los rezos tlapanecos (Schultze Jena, 1938, p. 173).

enviaron los dioses que mordiese a una diosa que ellos llamaban Xochiquetzal, que quiere decir ‘rosa’, que le cortase de un bocado lo que tiene dentro del miembro femenino. Y estando ella durmiendo, lo cortó y lo trajo delante de los dioses y lo lavaron, y del agua que de ello deramaron salieron rosas que no huelen bien. Y después el mismo murciélago llevó aquella rosa al Mictlantecutli, y allá lo lavó otra vez y del agua que de ello salió salieron rosas olorosas que ellos llaman *suchiles*, por derivación de esta diosa que ellos llaman Xochiquetzal.” (Códice Magliabechi, p. 61v).

Una representación pictórica de su autosacrificio vivificador encontramos en el Códice Borgia (p. 53), donde, junto con el dios que representa los guerreros muertos en la batalla, perfora su pene y fertiliza con su sangre a la esquelética Cihuacoatl, en la superficie terrestre, de modo que florece un precioso árbol de mazorcas.

La misma idea está presente en la descripción que se da en el Códice Magliabechi (p. 33v) acerca de la fiesta Etzalcualiztli, en la que se veneraba Quetzalcoatl:

“En esta fiesta los indios se sacrificaban de sus naturas, que ellos llamaban *motepuliço* [“extraer sangre del miembro viril”], que quiere decir esta suciedad sacrificada. Dicen algunos que esto hacían porque [= para que] su dios tuviese por bien de darles generación... Y en esta fiesta ofrecían al demonio niños recién nacidos que ellos llaman *teyçoque* [“sangrados”]... Como usan los cristianos en el bautismo de sus hijos.”

En algunas fuentes Quetzalcoatl aparece como hijo de Cihuacoatl, asociado simbólicamente con el cuchillo de pedernal que esta diosa mandó a la tierra como llamamiento al sacrificio, a la vida piadosa y penitente (Anders & Jansen & Reyes García, 1993, p. 179). El sacrificio, por su misma naturaleza, es también un acto de intermediación, de contacto e intercambio entre humanos y dioses. De ahí que no nos asombre que Quetzalcoatl juega un papel protagónico en esta esfera. Según la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas es el que sacrifica a su propio hijo para crear al sol:

“...el año 26 después del diluvio, visto que estaba acordado por los dioses de hacer el sol y habían hecho la guerra para darle de comer, quiso Quetzalcoatl que su hijo fuese sol... Quetzalcoatl tomó a su hijo y lo arrojó en una gran lumbre, y de ahí salió hecho sol para alumbrar la tierra...” (Garibay, 1979, p. 35).

En el relato cosmogónico de Teotihuacan, Quetzalcoatl-Ehecatl es el que inicia los sacrificios de los dioses para que con su sangre y fuerza vital el sol podría moverse (Sahagún, Libro VII, cap. 2). Para los aztecas Quetzalcoatl fue, por eso, también el título del sumo sacerdote, el que tenía el oficio de realizar el sacrificio humano (cf. Durán, 1967, I, p. 31) y de ahí el sacerdote arquetípico, el modelo de piedad. Ya vimos que en los conjuros mágicos el curandero se puede identificar con él: *nitlamacazqui*, *ninahualteuctli*, *niquetzalcoatl*, “yo el espiritado, yo el señor nahual, yo Quetzalcoatl.” (Ruiz de Alarcón Tratado II, cap. 3).

El Códice Yuta Tnoho – un libro ideológico por excelencia – conecta el origen de los linajes gobernantes y el principio de la historia mixteca con la estructura del calendario y de la geografía sagrada. El protagonista, el intermediario entre las dos esferas, es el Señor 9 Viento, hombre-dios, versión mixteca del Quetzalcoatl de los nahuas. Cabe observar que en el texto de fray Gregorio García, citado arriba, este Señor 9 Viento no es un sólo individuo, sino un par de gemelos, al igual que Hunahpú e Ixbalanqué en el Popol Vuh. García dice que los dos se

transformaban en águila” (*yaha*) y serpiente de fuego (*yahui*): un difrasismo conocido para “nigromántico señor”. El mismo título lleva el Señor 9 Viento en el Códice Yuta Tnoho (p. 48), cuando baja del cielo sobre una cuerda de plumones, la que representa su viaje espiritual y nahualístico.

Tanto en Yuta Tnoho como en el Rollo Selden el Señor 9 Viento Quetzalcoatl es instruido por los ancianos en el Cielo, los que en la tradición de Ñuu Dzavui se llaman Señor 1 Venado y Señora 1 Venado. En la tradición nahua, este papel de pareja primordial es desempeñado por Cipactonal (“Día Lagarto”) y Oxomoco (¿“Fuerza de la Preñada”?), de los cuales la última a su vez es identificada por algunas fuentes con Cihuacoatl, con Itzpapalotl, y, en la *interpretatio christiana*, con Eva (Lehmann, p. 54; Anders & Jansen & Reyes García, 1991, p. 181 ss.). Los tres – la pareja de ancianos y Quetzalcoatl – son considerados como los inventadores del calendario y, por lo tanto, como patrones del sortilegio (cf. Códice Magliabechi, p. 77v-78r)

La asociación de la pareja primordial como instructores de Quetzalcoatl en el Cielo, concuerda con la idea que el Oriente es el sitio simbólico del origen, específicamente del origen del orden espacial y temporal, y por eso también de la sabiduría. El papel de la pareja primordial en este caso corresponde a él del sacerdote anciano, sentado sobre una piedra, que envía a un penitente a hacer una peregrinación:

“todo este negocio era tenido y estimado por cosa divina y dedicada a los dioses, y así hablaba y mandaba el tal viejo como hombre de superior esfera, de ciencia revelada y conocimiento profético, y así decía a los peregrinos al tiempo de partirse, que él quedaba viendo todos sus sucesos, pasos y hechos, y así decía:

Nican nitlachixtica

nixomoco ni huehue

nicipac nitonal

Aquí te quedo mirando

Yo Oxomoco, yo el anciano,

yo, Cipactonal.”

(Ruiz de Alarcón, Tratado I: cap. 4, cf. Tratado V: cap. 2)

El héroe-cultural Señor 9 Viento Quetzalcoatl, fundador del orden cósmico, viene bajando del cielo sobre un cordón cubierto de plumones blancos, que serpentea como el mismo remolino (Yuta Tnoho, p. 48), y se manifiesta en la cueva de origen, Chicomoztoc (Rollo Selden), para iniciar un camino de oscuridad y cuchillos (de misterio y sacrificio, es decir de trance shamánico) - en ambos casos es representado como sacerdote-nahual (“águila, serpiente de fuego”). Interpretamos tales representaciones como símbolos del origen divino, nahualístico, del poder y de la historia.

Luego, según el Códice Yuta Tnoho, Quetzalcoatl es el que da a cada lugar su propia fecha sagrada, que hace nacer los primeros señores de la Sagada Madre Árbol de Yuta Tnoho y que inicia las ceremonias del Fuego Nuevo. Así realiza una especie de viaje creador, marcando el paisaje con nombres, fechas ceremoniales y referencias simbólicas, que resultan en un geografía significativa, sagrada, llena de puntos de contacto con el Otro Mundo. La tradición subsiste hasta hoy: en Ñuu Ndeya (Chalcatongo) se atribuye este viaje a una autoridad (*ndaha jaha*, “mano, pie”) que bajó del cielo, o a Jesucristo.¹⁹

Nos damos cuenta del carácter de intermediario entre los dos mundos (divino-humano, oscuridad-luz, muerte-vida) que es propio de Quetzalcoatl, como símbolo de la experiencia

¹⁹ Una versión amplia sobrevive también entre los mazatecos (cf. Stenzel 1980, p. 46).

nahualística de los nobles y gobernantes, de los que hacen historia. No es de extrañarse, por eso, que está presente en los relatos sobre el origen del mundo y de la gente.

A primera vista todos aquellos relatos parecen muy diferentes entre sí, pero se pueden reducir a unos pocos principios. Generalmente enfocan un cambio primordial, un movimiento creativo. Puede ser el movimiento del sol actual, que crea el transcurso del tiempo: su nombre, “4 Movimiento”, alude a los puntos cardinales y a la organización espacial y temporal, mientras que el relato sobre su primer movimiento explica la necesidad de los sacrificios. El poder de los reyes es como la luz y proviene del cielo en un movimiento vertical (desde arriba hacia abajo), traído por el hombre-dios, el primordial sacerdote-nahual que baja de allí. Por otro lado, la primera gente origina en un movimiento vertical desde abajo hacia arriba, emergiendo de un árbol o directamente de la tierra, siendo creado de huesos sacados del inframundo etc. Luego los primeros señores, los Ancestros-Fundadores, toman posesión de la tierra en un movimiento horizontal, expandiendo hacia las cuatro direcciones, o llegando a su “tierra prometida” después de una larga peregrinación.

En estos relatos encontramos a menudo el paso de la oscuridad a la luz, por ejemplo en los símbolos de Chicomoztoc o de caminatas bajo tierra. Otro marcador de la frontera entre ambos mundos es el río; los pueblos que peregrinan deben cruzar el agua – el mar del lebrillo precioso (Lienzo de Jucutacato) o la laguna de Aztlan (Códice Azcatitlan etc.) – al igual que los muertos que, en su viaje en sentido contrario, al Más Allá, deben cruzar el “Río 9”, que encierra el reino del inframundo.²⁰ Este *apanohuayan*, “paso del agua”, no sólo es parte importante de la geografía sagrada, sino también de la cronología sagrada, de la periodización de las creaciones. A la inundación (*apachihuiliztli*) que acaba con la creación anterior y que en la interpretatio christiana se identifica con el diluvio, sobrevive una pareja primordial:

“Dicen los más ancianos de México que escaparon de este diluvio un solo hombre y una sola mujer, de los cuales después fue multiplicado el género humano. El árbol en que escaparon llaman ahuehuete; y dicen que vino este diluvio en la letra diez, según su computación, que ellos representan con el signo agua... Otros dicen que no sólo escaparon de este diluvio aquellos dos del árbol, sino que otros siete quedaron escondidos en ciertas grutas y que, pasado el diluvio, salieron y repararon (repoblaron) el mundo repartiéndose por él, y aquellos que después los sucedieron adorábanlos como dióses, cada uno en su nación.” (Vaticano 3738, p. 4v).

Como tal, el paso por un río grande o por el mar, se convierte en un tópico de la historia del origen del pueblo - para ser interpretado posteriormente como una prueba de que los habitantes del continente americano provenían del Viejo Mundo, habiendo cruzado el océano.

En el Rollo Selden encontramos un río como paso entre oscuridad y luz: tiene agua oscura por una parte y agua clara por la otra, y se sitúa en medio de todo un repertorio del simbolismo que venimos discutiendo: después de las imágenes de la bajada del cielo y la salida de la cueva nahualística, el grupo que ha recogido del Envoltorio de Quetzalcoatl y otros símbolos del poder en el Templo de los Temblores, pasa por ese río, para luego surgir de la tierra, y entrar en el campo de los cuatro puntos cardinales, sigue la ceremonia del Fuego Nuevo sobre una

²⁰ En esta frontera se encuentra el paraje de los montes en colisión continua –*Tepemaxalco* o *Tepetl imonamiquiyan* –: por allí pasan tanto los difuntos en camino a *Mictlan* (Códice Vaticano A, p. 2 r) como Quetzalcoatl después de la caída de Tula (Vaticano 3738, p. 9r) y los mexica en camino a Tenochtitlan (Códice Azcatitlan, lám. IV: véase la disertación de Castañeda, 1997).

montaña rodeada por serpientes con plumas de quetzal, la victoria sobre el hombre de piedra, etc.²¹

Como vimos, es en este contexto liminal que se sitúa la Serpiente Emplumada como mediador entre las dos esferas. De ahí que no nos debe asombrar que las características liminales de Quetzalcoatl-Ehecatl o del Señor 9 Viento fueron proyectados sobre un personaje histórico, el sacerdote-rey de Tula, que es designado con los nombres de Ce Acatl, Nacxítl, Topiltzin y Quetzalcoatl. Su vida fue situada precisamente en la “fundación” del Postclásico, la época tolteca, es decir en el tiempo del paso del Cuarto al Quinto Sol, en el inicio de “la historia” a que refieren las fuentes de la época colonial (cf. Códice Vaticano 3738).

Aunque este personaje tiene aspecto legendario – fue comparado por varios autores coloniales con el Rey Arturo – las fuentes no dejan de enfatizar su carácter histórico: tuvo su capital sucesivamente en Tula y Cholula, fue activo como sacerdote pero también como gran guerrero, y dirigió una expedición hacia la región maya de Yucatán, donde su nombre fue traducido como Kukulcán y donde gobernó en Chichén Itzá y Mayapán.²²

El aspecto legendario se debe por una parte a las múltiples asociaciones religiosas (de nahual, creador y deidad liminal) que conlleva el nombre y título de Quetzalcoatl. Por su asociación con el Quetzalcoatl creador se presenta como fundador de la realeza, y por su asociación con un sol anterior (una cultura o creación eclipsada), se presenta como el último rey, un personaje trágico, engañado.

Por otra parte la narrativa es influenciada por el lenguaje literario que se empleaba para referir a aquella época, el lenguaje figurativo y elegante, propio de la élite, conocido entre los mayas como el “Lenguaje de Zuyua” (cf. Jansen, 1985). Una forma especial de este lenguaje fue empleada por los especialistas religiosos en sus conjuros, como ha documentado Ruiz de Alarcón: en ella cada persona o cosa adquiere un status espiritual y el nombre nahualístico, *nahualtocaitl*, correspondiente (López Austin, 1967; cf. Gossen, 1974, cap.8).

Tula misma, por ejemplo, aparece en los conjuros como nombre esotérico (Tollan, Tollantzinco) de la colmena (Ruiz de Alarcón, Libro II: cap. 7). El sagrario de Tula al lado del río, Atecpan Amochco, donde el sacerdote-rey Topiltzin Quetzalcoatl hizo sus ceremonias de media noche, aparece en un conjuro de pescados como el *nahualtocaitl* del agua (Lehmann, 1938, p. 76, y Ruiz de Alarcón, Tratado II: cap. 17).

Para “descifrar” los eventos de la biografía de aquel “Quetzalcoatl histórico”, hay que tomar en cuenta las metáforas y expresiones esotéricas de ese lenguaje. Estamos frente a una situación compleja en que se relacionan diferentes niveles y ámbitos del discurso y en que la memoria se expresa en términos de la cosmovisión religiosa. Varios elementos de la “historia” del rey tolteca proceden del relato sagrado de la creación y de la experiencia nahualística, y a su vez son empleados para el discurso político, la amonestación ética y el conjuro mágico. Luego

²¹ Nótese que el río en el Rollo Selden es a la vez el Río de la Abuela, en términos mixtecos, el Río de Ceniza, la frontera occidental del territorio de Ñuu Dzavui, el Río Nejapa en la realidad geográfica. La Abuela del Río, Sitna Yuta, es la Patrona de la “generación humana” (cf. Yuta Tnoho, p. 16; Tonindeye, p. 15).

²² Existen muchísimos estudios de Quetzalcoatl, sea como dios sea como figura histórica. Menciono solamente los trabajos fundamentales de Lehmann (1922), Nicholson (1957), López Austin (1971), Feldman (1974), Davies (1977, 1980), Stenzel (1980), Van Zantwijk (1986) y Graulich (1988). La reinterpretación cristiana de este personaje ha sido analizado a fondo por Lafaye (1977). Una admirable síntesis moderna es la monografía de Florescano (1995), que explora el simbolismo religioso de Quetzalcoatl y lo sitúa dentro de la perspectiva de la historia de las religiones.

estos diferentes niveles – cada uno con su propia finalidad y dinámica – se influyen mutuamente.

Toda esta interacción de diversos discursos y este proceso de mitificación, aunados a los malentendidos y las distorsiones propios de la historiografía colonial, causan una estratigrafía compleja, que hace difícil interpretar la gran narrativa sobre el Quetzalcoatl de Tula en términos históricos.

Una circunstancia nueva que nos ayuda a reconstruir los acontecimientos de su reino es la identificación de este rey tolteca en los códices mixtecos, donde aparece bajo el nombre del Señor 4 Jaguar, contemporáneo del Señor 8 Venado, a quien otorga la realeza.²³ Los códices Qhcuuaa, Nacuaa y Tonindeye, así como el Lienzo de Tlapiltepec, lo presentan en un contexto histórico, que, aunque no carece de sabor épico, nos da un punto fijo para mirar desde allí a las demás fuentes y así formarnos una idea más clara. El Señor 4 Jaguar es retratado en estos manuscritos pictóricos como un gran rey y conquistador, que invade a la región de Coixtlahuaca en los años 1087-1096 d.C. y funda allí la dinastía tolteca de Atonal o Señor 7 Agua, luego establece una alianza con el Señor 8 Venado, lo lleva a Cholula para la ceremonia de la perforación de la nariz y la colocación de la nariguera de turquesa como insignia real y así hace posible que el Señor 8 Venado se haga rey de Ñuu Tnoo en la Mixteca Alta (1097-98 d.C.). A continuación los códices mixtecos relatan cómo su héroe, el Señor 8 Venado, acompaña al Señor 4 Jaguar en una campaña de conquistas hacia el Oriente, donde cruzan una laguna (probablemente la de Xicalango) e invaden lo que debe ser el área maya. El Señor 4 Jaguar sobrevive al Señor 8 Venado (que es asesinado en 1115 d.C.), y nombra finalmente al responsable del asesinato, el Señor 4 Viento, su sucesor como hombre fuerte en la Mixteca Alta (en 1119 d.C.).²⁴

Si está correcta la identificación de este Señor 4 Jaguar como Nacxítl Topiltzin Quetzalcoatl, los códices de Ñuu Dzavui confirman el carácter histórico de éste último como un rey importante de los toltecas, cuya base de operación era Cholula. Este marco histórico nos permite reconocer mejor la mitificación y el simbolismo que opera a través de las frases metafóricas del lenguaje literario y esotérico empleado por los historiadores en sus parangones sobre esta parte temprana de su narrativa, todavía en gran parte influenciada por la esfera sagrada de la época de creación

²³ La identificación del Señor 4 Jaguar como Nacxítl Topiltzin Quetzalcoatl está basado en los paralelos demostrables entre las biografías que nos proporcionan respectivamente los códices mixtecos y las crónicas del Centro de México y en el diagnóstico físico del tumor o roncha en la nariz que aparece tanto en el Códice Tonindeye como en la descripción de Diego Durán (véase Jansen, 1996).

²⁴ El cálculo de las fechas está basado en la sincronología de Emily Rabin, ahora generalmente aceptada por los investigadores de la historia de Ñuu Dzavui. Ya Alfonso Caso propuso una equivalencia de las fechas mixtecas con años del calendario cristiano, pero en la parte temprana su sincronología sufre de varios defectos, resultando en un fechamiento demasiado temprano. También la cronología de Tula es permeada por fechas sagradas y fechamientos en diferentes calendarios (sobre este problema, reconocido ya por Jiménez Moreno, véase Prem, 1983). El historiador Ixtlilxochitl, por ejemplo, dice que los reyes toltecas gobernaban precisamente unidades de 52 años, cantidad que corresponde a los “siglos” americanos. Esto sugiere que el año que las fuentes antiguas asociaban con la entronización (7 Caña) fue en realidad un año sagrado. Luego otras fechas son influenciadas por este concepto: el año 6 Conejo es inmediatamente anterior a ese año de entronización y, de ahí, aparece asociado con la muerte del rey. Cabe notar que estos años también figuran de manera prominente entre los años sagrados mencionados por el Códice Yuta Tnoho.

El nacimiento del Quetzalcoatl histórico (Nacxítl, Topiltzin) en la mayor parte de las fuentes se relata de acuerdo con una conceptualización religiosa general. El ser humano nace de la luz del cielo (de la Vía Láctea) y de la tierra fértil (cf. lo dicho por Sahagún, Libro VI, y la representación pictórica del Códice Sicuane, p.1). De ahí que Topiltzin es declarado hijo de Citlallatonac, que mandó una embajada a una Virgen de Tula – el Codex Vaticano 3738, p. 7r, hace una comparación explícita con la anunciación del nacimiento de Jesucristo.

Los nombres de la madre son referencias a la diosa de la tierra o aquella otra que representa la madre divina, la que murió en el lecho de parto: Cihuacoatl Quilaztli. El nombre Chimalman o Chimalmat parece tener el mismo simbolismo: su significado puede ser “Escudo Acostado”, como metáfora de la tierra, o “Mano del Escudo”, referencia a la mano de la parida muerta, dotada de fuerza mágica y por eso colocada por los guerreros en sus escudos (Sahagún, Libro VI, cap. 29).²⁵ La información que la madre de Quetzalcoatl murió al darlo a luz (Garibay, 1979, p. 112) forma parte de este mismo complejo conceptual.

El embarazo de la madre se produce por tragar una piedra preciosa (Lehmann, 1938, p. 70 ss.), lo que es una metáfora bien conocida (Sahagún, Libro, VI, cap. 24 ss.; cf. Tonindeye, p. 15). La madre misma es descrita como piadosa, de acuerdo con el arquetipo de la mujer barriendo la casa (Vaticano 3738, p. 7r; cf. Sahagún, Libro VI: caps. 7, 18). Lo mismo se dice de Coatlicue, la madre divina de Huitzilopochtli (Sahagún, Libro III, cap. 1).²⁶

Otra versión dice que Topiltzin Quetzalcoatl era hijo de Mixcoatl (Lehmann, 1938, p. 351ss., cf. Histoire du Mechique, Muñoz Camargo, Torquemada etc.). Ya que éste era el Dios Patrón de los chichimecas, interpretamos el término “hijo de Mixcoatl” simplemente como equivalente metafórico de “chichimecatl”. Este dato coincide con la representación pictórica del Señor 4 Jaguar y de su pueblo en los códices de Nuu Dzavui: su elemento diagnóstico es la pintura negra alrededor del ojo, que es un atributo de Mixcoatl y que parece registrar la identidad étnica de los tolteca-chichimeca.

Según la Leyenda de los Soles, Mixcoatl conquista la región sureña, Huitznahuac, y encuentra allí a su mujer Chimalman (Lehmann, 1938, pp. 363-365). Podemos interpretar esto como una indicación de la “descendencia mixta” de Topiltzin, pero también puede ser una interferencia con el tema de la victoria del dios sobre “los 400 del Sur”, que encontramos en la historia sagrada de Huitzilopochtli (Graulich, 1988, p. 110).

Resumiendo críticamente estas descripciones metafóricas, concluimos que las fuentes dicen nada concreto sobre el origen de Topiltzin Quetzalcoatl (cf. Lehmann & Kutscher, 1958, p. 9). Todo sugiere que Topiltzin no llegó a ser rey por su descendencia real. Hasta parece dudoso que perteneció a la dinastía gobernante. Ixtlilxochitl de plano lo califica como un bastardo, un *meconetl*, “hijo de maguey”, es decir fruto de un contacto sexual que se produjo durante una borrachera.

Luego se nos presenta el tema del hijo marginado que recupera la herencia de su padre. La toma de poder de Topiltzin es una especie de golpe de estado: su padre había sido asesinado y él encuentra sus huesos, les da un lugar digno en el templo de Quilaztli y luego toma

²⁵ El escudo con mano es un motivo antiguo, que ya está presente en el arte de Teotihuacan.

²⁶ Coatlicue aparece como hermana de Chimalman en Vaticano 3738, p. 7r. Según Muñoz Camargo ella era la madre de Quetzalcoatl (Acuña, 1984-85, I, p.147).

venganza, matando al culpable, su tío el Atecpanecatli, y tirándolo desde la parte superior de la pirámide por abajo (cf. Vázquez, 1991, p. 107).

En esta versión notamos el eco del relato mencionado arriba sobre Quetzalcoatl el dios creador que saca huesos del inframundo y los lleva al templo de Quilaztli (Lehmann, 1938, p. 73).²⁷ El motivo de tirar al contrincante desde lo más alto de la pirámide hacia abajo recuerda la suerte de Coyolxauhqui (Sahagún, Libro III, cap. 1).

En cuanto a la juventud de Topiltzin, la Historia Mexicana por sus Pinturas evoca una imagen interesante, en que combina el aspecto sacerdotal de este personaje con sus calidades de guerrero:

“después que Ce Acatl [=Quetzalcoatl] fue mancebo, hizo siete años penitencia, andando solo por los cerros y sacándose sangre, porque [= para que] los dioses le hiciesen grande guerrero. Y en el treceno sexto después del diluvio comenzó este Ce Acatl a guerrear, y fue el primer señor de Tula, porque los moradores de ella lo tomaron por señor por ser valiente.” (Garibay, 1979, pp. 37-38).

Durante su estancia en Tula Xicocotlan (Tula Hidalgo), las fuentes enfocan su actividad como sacerdote, hombre pacífico y santo, ocupado en vigiliass y autosacrificios, en contra del sacrificio humano – institución intimamente vinculada a la guerra. Su pacifismo creó un reino paraísico, descrito con la obligada referencia metafórica a las artes y a la presencia de pájaros hermosos (Lehmann, 1938, p. 77 y Sahagún, Libro III: cap. 3; cf. Sahagún, Libro VI: cap. 1). La tarea principal del rey es garantizar el sustento de sus súbditos (cf. Sahagún, Libro VI, cap. 17). Aquí encontramos la interferencia del relato religioso de Quetzalcoatl que encuentra el maíz en el Tonacatepetl, Cerro del Sustento (Leyenda de los Soles), y la historia de que Quetzalcoatl de Tula adoraba el Tonacaquahuítl, Arbol del Sustento y rezaba al Dios del Sustento, Tonacatecuhtli (Ixtilxochitl, II, p. 8; Lehmann, 1938, p. 76).²⁸

La responsabilidad del rey es calificada como su cargo (*quimilli*), término que al mismo tiempo alude a su obligación de culto a los Envoltorios de los Ancestros y Fundadores. Su habilidad de hacer concertar los intereses de diferentes facciones, linajes y grupos étnicos es comparada con los juegos de pelota y del patolli (Ixtilxochitl, I, p. 279, cf. Sahagún, Libro VI, cap. 13).

Las fuentes no están claras sobre la organización sociopolítica de los toltecas. El título de Quetzalcoatl parece haber sido propio del rey tolteca (Anales de Cuauhtitlan, § 136). Para los aztecas, los reyes eran los sucesores conceptuales, los “descendientes” de Quetzalcoatl son los reyes (Sahagún, Libro VI, cap. 16). De ahí que Quetzalcoatl fue el título del sacerdote que se dirige al rey azteca durante la ceremonia de entronización y que se hizo una clara referencia al Quetzalcoatl histórico en ese momento: “Ya desde hoy, señor, quedais en el trono, silla, que primero pusieron Zenacatl y Nacxítl Quetzalcoatl [es decir: que puso Ce Acatl Nacxítl Quetzalcoatl]” (Tezozomoc, 1975, p. 439). Era proverbial: “y solo éste entre todos se llamaba

²⁷ Compárese el culto a los huesos del padre con el culto al Envoltorio Sagrado – reliquia de los ancestros– y el templo de Quilaztli (Tlillan) con el Templo de la Muerte o Vehe Kihin en los códices (por ejemplo: Borgia, p. 53 y Tonindeye, p. 44).

²⁸ No es de asombrarse que el tonacaquahuítl después de la conquista fue identificada con la cruz cristiana (Mendieta, 1971, p. 309; Ixtilxochitl, II, p. 214). En el postclásico, la pirámide principal de Teotihuacan estuvo dedicado a Tonacatecuhtli (Ixtilxochitl, I, p. 272, cf. Relación Geográfica de Teotihuacan, Acuña, 1986, p. 235).

señor por excelencia, de suerte que cuando juraban o decían por nuestro señor, se entendía por Quetzalcoatl... ” (Mendieta, Libro II, cap. 11).

En Cholula el poder era compartido por dos sumos sacerdotes y este gobierno dual había sido institucionalizado por Quetzalcoatl de Tula:

“Gobernábanse por dos indios principales, llamados Aquiach y Tlalquiach: Aquiach tenía por armas un águila y Tlalquiach un tigre, que es el animal más bravo de esta tierra, significando que así estaban ellos sobre los demás, como el águila sobre las aves y el tigre sobre los animales. Estos dos indios estaban en un templo, el mayor que estaba en esta ciudad, que se llamaba [de] Quetzalcoatl... este templo fue fundado a honor de un capitán que trajo [a] la gente de esta ciudad, antiguamente a poblar en ella, de partes muy remotas hacia el poniente...” (Acuña, 1984-85, II, p. 129).

La Historia Tolteca Chichimeca (§ 125 ss.) y Muñoz Camargo (Acuña, 1984-85, I, p. 153) mencionan estos dos títulos como los de los gobernantes de los olmeca-xicallanca en Cholula. Como indica la etimología, hubo una distinción vertical en cuanto al poderío o responsabilidad de ambas funciones: el *aquiach* era “el mayor de lo alto” y el *tlalquiach* “el mayor de lo bajo del suelo” (Acuña, 1984-85, I, p. 247).

Es posible que una organización similar funcionaba en Tula Xicocotitlan. Tal estructura dual podría explicar la presencia prominente de dos hombres en los relatos: uno, Topiltzin, dedicado a e identificado con Quetzalcoatl, y otro, Huemac, dedicado a Tezcatlipoca, pero también portador del título de Quetzalcoatl (Lehmann, 1938, p. 98; cf. Van Zantwijk, 1986). Recordemos que ambas fuerzas son mencionadas como complementarias en la creación del cosmos, la separación de cielo y tierra y el levantamiento de dos árboles por Quetzalcoatl-Ehecatl y Tezcatlipoca (Garibay, 1979, p. 32 y p. 105 ss.).²⁹

Según varias fuentes la derrota de Tula comenzó cuando el pacífico sacerdote-rey fue “engañado” por Tezcatlipoca Yaotl, el poderoso Espíritu de la Guerra, o por magos dedicados a aquel dios: fuerzas oscuras estimularon a Quetzalcoatl dejar su reino de paz y entrar en campañas militares, haciendo prisioneros para el sacrificio humano, etc. (cf. Vázquez, 1991, p. 108 y p. 137). Esta versión parece proceder de una crítica de los que se quedaron en Tula a los que se fueron a hacer guerra en tierras lejanas, echando la culpa de la posterior caída del imperio a esa facción guerrera. La actuación del Señor 4 Jaguar en los códices mixtecos más bien es la de un rey fuerte e importante, en el tiempo que tenía su corte en Tula-Cholula y estaba expandiendo su poder hacia el Sur y Oriente. Pero los historiadores críticos describen esta expansión militar en términos negativos, enfatizando que el Gran Sacerdote Quetzalcoatl descuidó y abandonó sus tareas ceremoniales en su capital original, Tula Hidalgo: magos malos o “demonios” le sedujeron a tomar pulque, la bebida alcohólica, preferida por los guerreros para hacer estallar su agresión.³⁰ Como consecuencia, Quetzalcoatl se embriagó,

²⁹ En el Códice Borgia (pp. 35-36) vemos un sacerdote que combina los atributos de ambos dioses. En el Códice Borbónico el “siglo” de 52 años viene bajo el patronato de dos parejas, la primera mitad bajo Cipactonal y Oxomoco, la segunda bajo Quetzalcoatl y Tezcatlipoca. El Códice Tonindeye, p. 14, muestra el Señor 4 Jaguar frente a Tezcatlipoca - con su nombre calendárico 2 Caña (cf. Sahagún) en un monte de volutas del habla, que ha de ser el Tzatzitepetl, “Montaña que habla”, donde se convocaba el pueblo a hacer penitencia, y de donde salía un pregonero a dar a conocer las leyes (Vaticano 3738, p. 8r; Sahagún, Libro III, cap. 3). En el Códice Vaticano 3738 Tezcatlipoca es reemplazado por Xipe, una variante del Tezcatlipoca Rojo.

³⁰ Compárese la imagen mántica de la trecena 11 del tonalpoalli en los códices religiosos.

olvidándose de sus obligaciones sacerdotales. Hasta que “se divirtió” con su hermana Quetzalpetlatl - hecho que en las fuentes de la época colonial es descrito como un gravísimo pecado: ¡ el monje arquetípico cometió un acto incestuoso con su propia hermana ! (Lehmann 1938, p. 87). Los Anales de Cuauhtitlan mencionan la hermana como “protagonista” de la relación ilícita, otras fuentes (Torquemada) cubren el asunto y hablan de un “adulterio”. Esta interpretación es un ejemplo de los malentendidos producidos por la lectura cristiana de la historia mesoamericana. En realidad, Quetzalpetlatl, “petate de plumas de quetzal”, “petate precioso”, es solamente un *nahualtocaitl* del petate mismo, y aparece en la misma crónica como un atributo de la corte tolteca:

“auh in ipan catca chalchiuhpetlatl, quetzalpetlatl, teocuitlapetlatl.	Allí se encontraba [Quetzalcoatl] en la estera de jade, en la estera de plumas de quetzal, en la estera de oro.” (Lehmann 1938, p. 78).
---	---

Invocar el petate como *nohueltiuh*, “mi hermana” – es decir personificando el objeto en términos de parentesco – es parte del lenguaje especial usado en los conjuros mágicos y en el discurso de la élite. Ruiz de Alarcón registra a menudo expresiones como *tla xihuiqui nohueltiuh*, “ven, mi hermana”, cuando en realidad se trata por ejemplo, de una red (Tratado II, cap. 8).³¹

A su vez el relato de la tentación de Quetzalcoatl fue el fondo o ejemplo para diferentes conjuros. En el conjuro de echar sueños, el encantador se identifica como *niyaotl ninoquequeloatzin*, “yo la guerra, yo el burlador de todos”, es decir Tezcatlipoca (Ruiz de Alarcón, Tratado II, cap. 2).³² En el exorcismo de temores nocturnos, se invoca el petate como defensa contra el maligno, el que se burla de las gentes – otra alusión a Tezcatlipoca (Ruiz de Alarcón, Tratado II, cap. 2). Y un conjuro contra los asaltantes en el camino y sus armas comienza:

“Nomatca nehuatl niquetzalcoatl, nimatl, ca nehuatl niyaotl nimoquequeloatzin... Ye axcan yez: niquinmaahuiltiz nohueltihuan...	Yo mismo, yo Quetzalcoatl, yo Matl, ya que yo soy la guerra, y me burlo de todo. Ahora así será: me burlaré de mis hermanas...” (Ruiz de Alarcón Tratado II, cap. 1)
---	---

³¹ Varios otros casos demuestran que la historiografía tolteca empleaba aquel lenguaje metafórico. Por ejemplo, el rey Huemac puso a prueba a un grupo étnico de su capital, los nonoalca, exigiéndoles que le dieran una mujer de caderas de cuatro cuartas de ancho (Historia Tolteca Chichimeca, § 17 ss.). Con la ayuda del libro del Chilam Balam de Chumayel que enumera y explica tales expresiones de la “Lengua de Zuyua” – el lenguaje elegante y metafórico que usaba la élite de descendencia tolteca – es posible interpretar las palabras de Huemac como una adivinanza: la “mujer” en cuestión es simplemente una calabaza (véase Jansen, 1985).

³² El “burlador” es Tezcatlipoca, por su actuación nahualística, como explica la Histoyre du Mechique: “Tezcatlipoca se mudaba en diversas figuras de animales y monstruos buscando de atemorizar a las gentes... y tomando diversas figuras, burló a sus servidores y a todos los de Tula” (Garibay, 1979, p. 115).

Damos, por todo eso, otra interpretación al famoso relato de la tentación de Quetzalcoatl: el escándalo no era que tuviera una relación sexual con su hermana, sino que invocó su petate para dormir, es decir falló en su vigilia ritual. Esta referencia al traspié imperdonable del sacerdote-rey contiene a la vez un mensaje ético para los gobernantes que son sus herederos conceptuales: si se descuidan las obligaciones del culto, viene por abajo el poder más grande.³³

Según nuestra análisis, la visión anti-militar y Tula-céntrica tuvo el efecto desorientador de conectar la expansión en el inicio del reinado de Nacxitl Topiltzin Quetzalcoatl con la caída de la civilización tolteca (descrita en términos apocalípticos): el rey que abandona su ciudad para conquistar tierras lejanas y trasladar su capital así es identificado con el rey que huye y muere en el exilio. La trayectoria de la campaña militar parece idéntica con la ruta seguida por el rey cuando sintió acercarse su fin: se fue al Oriente, a Tlapallan, lugar fronterizo con el área maya. Pero por su aspecto dramático, este último viaje confluye además con el viaje de aquel otro Quetzalcoatl, el creador y héroe cultural *in illo tempore*: la tradición oral atribuye varios milagros y reliquias al “viaje de Quetzalcoatl” y ya no distingue entre el Quetzalcoatl divino y el Quetzalcoatl histórico - distinción, por lo demás, poco relevante para la cosmovisión mesoamericana.

Resumimos para mayor claridad los elementos de la estratigrafía compleja de la narrativa:

1. El sacerdote-rey Topiltzin Quetzalcoatl salió de la ciudad de Tula en una campaña de guerra.
2. Esta partida fue criticada por un grupo de historiadores como desviación del carácter ritual y piadoso de la realeza y lamentada como causa de la caída posterior del reino.
3. Así el inicio de la campaña de guerra (desde Tula) y la expansión del reino fue identificado con el retiro de Quetzalcoatl al fin de su reinado (desde Cholula).
4. En el discurso religioso y literario, esta visión desemboca en el relato de la tentación del rey por demonios y magos malos, que le hacen beber pulque y dormir durante su vigilia.
5. La interpretación cristiana describe aquel “pecado” en términos de una perversión sexual.
7. Luego la campaña de conquistas fue calificado como una “huida” desesperada y confusa después de que el rey se había percatado de su error fatal.
8. En el discurso religioso esta “huida” desde Tula a su vez fue asimilada con el relato sagrado del “viaje de creación” del Quetzalcoatl divino, que dio los nombres y característicos a los lugares (Durán, I, p. 12; Sahagún, Libro III, caps. 12-14; Garibay, 1979, pp. 115-116).³⁴

La versión que nos dan los libros precoloniales de Nuu Dzavui, permite desentrañar una parte de esta historia y nos ayuda a discriminar entre las diferentes capas de lo que relatan las fuentes del Centro de México. Un capítulo es la actividad del Señor 9 Viento Quetzalcoatl, el personaje primordial divino y héroe cultural, que bajó del cielo para fundar los señoríos,

³³ En las oraciones a ocasión de la inauguración del rey azteca se expresa esta preocupación por la ciudad y se reza que no vaya llevar sus súbditos al abismo (Sahagún, Libro VI, cap. 9) – una clara referencia a la caída de Tula (Sahagún, Libro III, cap. 7).

³⁴ Nótese que el árbol flechado que figura en este relato (Sahagún, Libro III, cap. 14 y Garibay, 1979, p. 116) aparece también como elemento de la geografía sagrada de la peregrinación mexicana en el Mapa de Sigüenza (véase Castañeda, 1997).

dándoles el agua del cielo, un nombre y una fecha sagrada, es decir su amanecer y su posición en la historia – tema principal del Códice Yuta Tnoho.³⁵

Por otra parte los códices Tonindeye y Nacuaa presentan al Quetzalcoatl histórico bajo el nombre del Señor 4 Jaguar, rey de Tula-Cholula, y enumeran sus conquistas hechas en compañía del histórico héroe mixteco Señor 8 Venado. Este episodio coincide con los datos fragmentarios y confusos del Centro de México, según los cuales el rey Nacxítl Topiltzin Quetzalcoatl era un importante guerrero (Lehmann, 1938, p. 371; Lehmann & Kutscher, 1958, p. 51) y se fue desde su capital Cholula a conquistar el área sur y oriental, es decir Oaxaca y la región maya.³⁶

Con esta perspectiva entendemos mejor la descripción de Torquemada:

“Este se tiene por muy averiguado que [Quetzalcoatl] fue de muy buena disposición, blanco y rubio y barbudo y bien acondicionado; y que estando en Tullan le cometieron adulterio los señores de allí, especialmente Tezcatlipuca, Huemac; y visto su mal término se salió de Tullan muy enojado y se vino a Cholullan, donde habitó muchos años con sus gentes; de las cuales envió desde allá a las provincias de Huaxyacac [= Oaxaca] a poblarla y a toda esa Mixteca baja y alta y tzapotecas. Y estas gentes dicen que hicieron aquellos grandes y sumptuosísimos edificios romanos de Mictlan (que quiere decir ‘infierno’ en la lengua mexicana, que ciertamente es edificio muy de ver, porque se arguye de aquellos que lo obraron y edificaron ser hombres de muy gran entendimiento y para mucho y de muy grandes fuerzas...” (Torquemada, Libro III, cap. 7; cf. Acuña 1984-85, I, p. 129).

En la región maya Quetzalcoatl aparece como Kukulcán, invasor tolteca que se estableció en Chichén Itza:

“Que es opinión entre los indios que con los Yzaes que poblaron Chichenizá, reinó un gran señor llamado Cuculcán, y que muestra ser esto verdad el edificio principal que se llama Cuculcán; y dicen que entró por la parte del poniente y difieren en si entró antes o después de los Yzaes o con ellos, y dicen que fue buen dispuesto y que no tenía mujer ni hijos... tornó a poblar otra ciudad, tratando con los señores naturales de la tierra que él y ellos viniesen (a la ciudad) y que allí viniesen todas las cosas y negocios... llamóla Mayapan...” (Landa, cap. VI).

Algo semejante es referido por la Relación Geográfica de Izamal y Santa María:

³⁵ Yuta Tnoho (pp. 49-48) describe cómo el Señor 9 Viento Quetzalcoatl nace de un pedernal, baja del cielo y llega a la comunidad (“agua y monte”) de Nuu Tnoo. De manera paralela, el Tonindeye (pp. 15-22) relata cómo el Envoltorio Sagrado del Señor 9 Viento (Quetzalcoatl nacido del Pedernal) recibe culto en templos-oráculos (de Serpientes de Visión) en diferentes lugares y al fin es transportado para ser instalado en el Templo del Cielo de Nuu Tnoo.

³⁶ El Tula donde el Señor 4 Jaguar reside y da la nariguera de la realeza es pintado como un centro ceremonial situado en un gran valle, al pie de un monte nevado (Nacuaa I, pp. XIII-XIV), o pasando el Río del Colibrí, el Huitzilapan que dió su nombre a lo que ahora es Puebla (Qhcuaa, p. 34-II), y por eso ha de ser Tollan-Cholollan. La Relación Geográfica de Cholula documenta la perforación de la nariz como un ritual de otorgar el status de rey a los señores de cacicazgos vecinos (Acuña 1984-85, II, p. 131). Quetzalcoatl, según varias fuentes, reinaba primero en Tula Xicocotitlan (Hidalgo) y posteriormente en Cholula.

“ En un tiempo estuvo toda esta tierra debajo del dominio de un señor, estando en su ser la ciudad antigua de Chichen Yyza, a quien fueron tributarios todos los señores de esta provincia, de Méjico, Guatemala y Chiapa, y otras provincias les enviaban presentes en señal de paz y amistad.” (de la Garza, 1983, p. 305)

Conceptualmente el Popol Vuh y el Título de Totonicapan sitúan el Tula de Nacxiti en el Oriente: es allí donde se dirigen los príncipes quichés a “Nacxit, señor de los hombres de donde sale el sol”, para recibir los símbolos de la realeza junto con la escritura.³⁷

En vista de que el Señor 4 Jaguar y el Señor 8 Venado pasan una gran laguna – probablemente la Laguna de Términos – para ir al Templo del Sol, o sea el Oriente (Tonindeye y Nacuaa), es probable que todo eso se refiere al reino de Kukulcán-Quetzalcoatl en Yucatán. También la historiografía centro-mexicana enfatiza la dirección oriental del viaje y conoce el tema del encuentro con el sol:

“y preguntándole [la gente] ¿ a qué iba a aquellas tierras?, [Quetzalcoatl] respondió, que habían venido a llamarle de parte del señor de ellas, que era el sol...” (Torquemada, Libro VI, cap. 24; cf. Sahagún, Libro III, cap. 13).

La expresión “ir a la casa del sol” (la casa donde moran los guerreros caídos en la batalla), desde luego es una metáfora para “buscar fama”; es el Dios Sol mismo que llama al valiente (Sahagún, Libro VI, caps. 4, 21 y 33). Por otra parte algunos textos sugieren que la corte de Kukulcán era una especie de “capital oriental” del imperio, conforme la subdivisión conceptual-ceremonial de los estados mesoamericanos.

La visita de Quetzalcoatl al Sol es documentada también en Chichén Itzá mismo, donde aparece, por ejemplo, en los relieves del dintel del Templo de los Escudos y Jaguares, junto a la gran cancha del juego de pelota.

Varias fuentes sugieren que el rey tolteca después de un tiempo regresó al Centro de México, a su capital Cholula, y que posteriormente volvió a ir a Yucatán:

“Que este Cuculcán vivió con los señores algunos años en aquella ciudad y que dejándolos en mucha paz y amistad se tornó por el mismo camino a México, y que de pasada se detuvo en Champotón, y que para memoria suya y de su partida, hizo dentro del mar un buen edificio al modo del de Chichenizá...” (Landa, cap. VI).

“Este, según sus historias (aunque algunos dicen que de Tula), vino de las partes de Yucatan a la ciudad de Cholula... Afirman de Quetzalcoatl que estuvo veinte años en Cholula, y estos pasados se volvió por el camino por do había venido...” (Mendieta, Libro II, cap. 11).

Como vimos, los datos de los lienzos de Coixtlahuaca y de los códices mixtecos sugieren que el Señor 4 Jaguar inició su campaña de conquistas desde Cholula hacia la región oaxaqueña en 1087 d.C. y que llegó a Chichén Itzá en 1099 d.C. De allí parece haber regresado y estuvo gobernando en Cholula todavía en 1119 d.C.). Este periodo relativamente largo puede explicar las semejanzas de los restos arqueológicos postclásicos de Chichén Itzá y los de Tula Hidalgo:

³⁷ Véase Tedlock, 1985, pp. 203-204, así como las escenas similares en el Título de Totonicapan (f 14r) y los Anales de los Cakchiqueles (Recinos & Chonay & Goetz, 1967, p. 64).

ambas ciudades formaban parte de un solo reino durante suficiente tiempo como para permitir influencias mutuas de estilo, técnicas e ideas. El texto de Torquemada, citado arriba, sugiere que también (una parte de) la construcción de Mitla remonta a ese reinado.

Como lugar liminal en toda esta historia aparece Tlapallan, “Lugar Rojo”, situado en la región de la Costa del Golfo de México, cerca de Xicalango. Otros topónimos asociados son Nonoalco y Teotlixco (Acuña 1984-85, I, p. 131). De un lugar específico Tlapallan se convierte en un topónimo de la geografía sagrada, para representar el Oriente, y la entrada a la región maya. Algunas fuentes lo identifican con Tlillan Tlapallan, el lugar de lo rojo y negro, es decir el lugar de los sabios o de las escrituras, que es donde se fueron los intelectuales (*tlamatinime*) de Teotihuacan cuando se caía su ciudad (Lehmann, 1938, p. 90). Funciona como frontera con la región maya, pero también como lugar de paso al Otro Mundo. En su nombre encontramos la connotación de la luz (del amanecer); su ubicación al lado del agua refuerza su carácter liminal. Para la interpretación cristiana es el Mar Rojo (Vaticano 3738, p. 9v; cf. Durán, I, p. 12).³⁸

Es allí donde Quetzalcoatl va al fin de su reinado. Muñoz Camargo y Chimalpahin sugieren conflictos militares entre él y Huemac, que gobernaba en Tula (Acuña 1984-85, I, p. 131; Lehmann & Kutscher, 1958, p. 13).

Huemac parece haber sido solamente gobernante en Tula Xicocotitlan y es calificado como el sucesor de Topiltzin: según algunas fuentes elegido como rey de Tula después de la muerte de éste último (Vázquez, 1991, p. 109), según otras lo dejó Topiltzin allí como heredero. Es bajo el gobierno de Huemac que se produce entonces la verdadera destrucción del poderío de Tula en medio de hambrunas y conflictos (Lehmann, 1938, p. 373).³⁹

Posiblemente la extensión del reino fue demasiado grande, dando a gobernadores locales la oportunidad de rebelarse contra la autoridad central, lo que al fin resultó en una auténtica guerra civil, lo que explicaría el carácter traumático de estos eventos. Durán traduce esto en su visión cristiano y describe los eventos en términos que recuerdan el martirio de la iglesia temprana:

“Contra Topiltzin y contra sus discípulos se levantó gran persecución, que oí certificar que se levantó guerra contra ellos, porque el número de gente que había tomado aquella ley, era mucha, y los que seguían la predicación de este santo varón y de sus discípulos”. (Durán, I, p. 11).

En términos simbólicos, Topiltzin Quetzalcoatl fue tentado y perseguido destruido por Tezcatlipoca - Yaotl, Dios de la Guerra. Situando este dato en la versión en su contexto, reconstruimos que el rey dejó su ciudad primero para hacer conquistas, y luego tuvo que abandonar su reino por los conflictos internos que esa expansión misma provocó.

³⁸ Cabe observar que así como Tenochtitlan tenía Aztlan y Colhuacan tenía Teocolhuacan, también Tlapallan parece haber tenido su proyección hacia el pasado: Huehue Tlapallan (Ixtilxochitl, I, p. 265).

³⁹ Las fuentes sugieren que se trató de un conflicto complejo, tanto entre grupos étnicos como entre clases sociales. Según la Historia Tolteca Chichimeca (§ 16 ss.) los nonoalca se rebelaron contra Huemac (véase también Jansen, 1985). En la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas Quetzalcoatl llevó consigo a “todos los macehuales de Tula”, al abandonar su primera capital, y “de ellos dejó en la ciudad de Chulula y de ahí descenden los pobladores de ella” (Garibay, 1979, p. 38).

La descripción de la caída del imperio parece seguir las pautas de la literatura dramática y encuentra ecos en el relato azteca sobre la conquista española de Tenochtitlan (Sahagún, Libro XII). Fue el fin de una época - debidamente anunciada por un profeta (llamado Huemac por Ixtlilxochitl) y por agüeros espantosos. No faltó el cometa, la estrella humeante (Lehmann & Kutscher, 1958, p. 12). Tanto Quetzalcoatl como Moctezuma y Cuauhtemoc vieron el destino en un espejo mágico (Garibay, 1979, p. 114).

La reflexión melancólica del Quetzalcoatl que huye, con las lamentaciones y la acusación de si mismo, es propia de un rey (cf. Sahagún, Libro VI, cap. 9). El hecho que cubre su “cara fea” (posiblemente una referencia a las ronchas sobre su nariz) con una “máscara de serpientes”, parece un acto nahualístico (Durán, I, lám 1, cf. Sahagún, Libro III, cap. 3).

La misma característica tienen las descripciones de su muerte. En Tlapallan se subió a un *coatlapectli*, “cama, andas o balsa de serpientes” para irse al mar y desvanecer (Sahagún, Libro III, cap.14; Durán, I, lám. 1), o se quemó allí y su corazón entró al cielo para convertirse en Venus (Lehmann, 1938, p. 91). Chimalpahin dice: *pocltlantito, tlapallantito*, “se fue en donde hay humo (Poctlan), se fue en donde hay color rojo (Tlapallan)” (Lehmann & Kutscher, 1958, p. 52).

Podemos descifrar estas imágenes de serpientes, humo y alba como una alusión al trance religioso, chamánico. Es decir, las fuentes parecen indicar que Topiltzin Quetzalcoatl se murió en la región liminal (entre la región cultural mexicana y el área maya) durante un trance religioso, del que no regresó.⁴⁰

A su vez este relato es asemejado con el de la creación de un cuerpo astral: Venus, llamado Ce Acatl (1 Caña). La hoguera en que se quema Quetzalcoatl para convertirse en la estrella matutina, es el equivalente de la hoguera de Teotihuacan en que se tiró Nanahuatzin para convertirse en el sol.

No falta el aspecto cíclico: se espera su regreso. Y efectivamente, de ese retiro cósmico vino de nuevo el símbolo Quetzalcoatl para marcar la transición a otra época: los mesoamericanos lo reconocieron en Cortés...

⁴⁰Vemos tales imágenes también en el famoso capítulo ritual del Códice Borgia, especialmente las pp. 29 y 36 (Anders & Jansen & Reyes García, 1993, p. 175 ss.). De la misma manera interpreto la muerte del Señor 2 Lluvia Ocoñaña, infante de Ñuu Tnoo, en el Códice Qhcuuaa, pp. 5/6-I).

Referencias

- Acuña, René (ed.)
1984-85 *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala (I & II)*. UNAM, México.
- Acuña, René (ed.)
1986 *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México (II)*. UNAM, México.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo
1973 *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Serie Antropología Social 1. Instituto Nacional Indigenista, México.
- Alvarado, Francisco de
1963 (1593) *Vocabulario en Lengua Mixteca*. INAH/INI, México.
- Anders, Ferdinand & Maarten Jansen
en imprenta *Religión, Costumbres e Historia de los Antiguos Mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A (Códice Vaticano 3738)*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Anders, Ferdinand & Maarten Jansen, con una contribución de Alejandra Cruz Ortiz
1994 *Pintura de la Muerte y de los Destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Anders, Ferdinand & Maarten Jansen & G. Aurora Pérez Jiménez.
1992a *Origen e Historia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Anders, Ferdinand & Maarten Jansen & G. Aurora Pérez Jiménez.
1992b *Crónica Mixteca: El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Anders, Ferdinand & Maarten Jansen & G. Aurora Pérez Jiménez
1994 *El Libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Anders, Ferdinand & Maarten Jansen & Luis Reyes García.
1991 *El Libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Anders, Ferdinand & Maarten Jansen & Luis Reyes García.
1993 *Los Templos del Cielo y de la Oscuridad: Oráculos y Liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Boege, Eckart
1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. Siglo XXI, México.

Castañeda de la Paz, María

1997 *Fuentes Indígenas de México: el Códice Azcatitlan y el Mapa de Sigüenza*. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla.

Coe, Michael D.

1973 *The Maya Scribe and his World*. Grolier Club, Nueva York.

Coe, Michael D. *et.al.*

1995 *The Olmec World: ritual and rulership*. The Art Museum, Princeton University.

Davies, Nigel

1977 *The Toltecs until the Fall of Tula*. University of Oklahoma Press, Norman.

Davies, Nigel

1980 *The Toltec Heritage*. University of Oklahoma Press, Norman.

De la Garza, Mercedes (coörd.)

1983 *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (I)*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Durán, fray Diego

1967 *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme* (2 tomos). Porrúa, México.

Duverger, Christian

1987 *El origen de los aztecas*. Grijalbo, México.

Dyk, Anne

1959 *Mixteco Texts*. Norman.

Edmonson, Munro S.

1971 *The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiché Maya of Guatemala*. Middle American Research Institute Publication 35. Tulane University, Nueva Orleans.

Eschmann, Anncharlott.

1976 *Das religiöse Geschichtsbild der Azteken*. Indiana Beiheft 4, Berlín.

Fabian, Johannes

1983 *Time and the Other. How anthropology makes its object*. Columbia University Press, Nueva York.

Feldman, Lawrence H.

1974 Tollan in Hidalgo. Native accounts of the central Mexican Tolteca. *Studies of Ancient Tollan* (Richard A. Diehl, ed.), pp. 130-149. University of Missouri Monographs in Anthropology 1.

Florescano, Enrique

1995 *El Mito deQuetzalcoatl*. Fondo de Cultura Económica, México.

Freidel, David & Linda Schele & Joy Parker

1993 *Maya Cosmos. Three thousand years on the shaman's path*. Morrow, Nueva York.

García, fray Gregorio

1981 (1607) *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*. Fondo de Cultura Económica, México.

Garibay, Angel Ma.

1979 *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Editorial Porrúa, México.

Gossen, Gary H.

1974 *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition*. Harvard University Press, Cambridge Mass.

Graulich, Michel

1988 *Quetzalcoatl y el Espejismo de Tollan*. Instituut voor Amerikanistiek, Amberes.

Historia Tolteca Chichimeca (edición y estudio de Paul Kirchhoff & Lina Odena Güemes & Luis Reyes García). CISINAH-INAH-SEP, México 1976 .

Ixtlilxochitl, Fernando de Alva

1975/77 *Obras Históricas* (2 tomos). UNAM, México.

Jansen, Maarten

1982 *Huisi Tacu, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. CEDLA, Amsterdam.

Jansen. Maarten

1985 Las lenguas divinas del México precolonial. *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 38, pp.3-14. Amsterdam

Jansen, Maarten

1988 Dates, Deities and Dynasties, non-durational time in Mixtec historiography. *Continuity and Identity in Native America, essays in honor of Benedikt Hartmann* (Maarten Jansen, Peter van der Loo & Roswitha Manning eds.), pp. 156-192. E.J. Brill, Leiden.

Jansen, Maarten

1996 Lord 8 Deer and Nacxitl Topiltzin. *Mexicon* XVIII (2): 25-29.

King, Marc B.

1990 Poetics and metaphor in Mixtec writing. *Ancient Mesoamerica* 1, pp. 141-151.

Kuper, Adam

1988 *The invention of primitive society. Transformations of an illusion*. Routledge, Londres & Nueva York.

Lafaye, Jacques

1977 *Quetzalcoatl y Guadalupe*. Fondo de Cultura Económica, México.

Landa, Diego de

1966 *Relación de las Cosas de Yucatán*. Editorial Porrúa, México.

Lehmann, Walter

1922 Ein Tolteken-Klagegesang. *Festschrift Eduard Seler* (Walter Lehmann, ed.), pp. 281-319. Strecker und Schröder, Stuttgart.

Lehmann, Walter

1938 *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*. W. Kohlhammer, Stuttgart & Berlín.

Lehmann, Walter & Gerdt Kutscher

1958 *Das Memorial Breve acerca de la Fundación de la Ciudad de Culhuacan*. Kohlhammer Verlag, Stuttgart.

León-Portilla, Miguel

1968 *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. UNAM, México.

López Austin, Alfredo

1967 Términos del nahuallatolli. *Historia Mexicana* XVII:1, pp.1-35.

López Austin, Alfredo

1971 *Hombre-Dios, religión y política en el mundo nahuatl*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

López Austin, Alfredo

1980 *Cuerpo Humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas* (2 tomos). UNAM, Mexico.

López Austin, Alfredo

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica, México.

Mendieta, Gerónimo de

1971 *Historia Eclesiástica Indiana*. Editorial Porrúa, México.

Motolinia, fray Toribio de Benavente o

1969 *Historia de los Indios de la Nueva España* (edición de Edmundo O'Gorman). Editorial Porrúa, México.

Nicholson, Henry B.

1957 Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: a problem in Mesoamerican ethnohistory. Disertación doctoral, Universidad de Harvard.

Prem, Hanns J.

1983 Das Chronologieproblem in der autochthonen Tradition Zentralmexikos. *Zeitschrift für Ethnologie*, 108: 1, pp. 133-161.

Recinos, Adrián & Chonay, Dionisio & Goetz, Delia

1967 *The Annals of the Cakchiquels. Title of the Lords of Totonicapán*. University of Oklahoma Press, Norman.

Ruiz de Alarcón, Hernando y otros

1953 (1629) *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Ediciones Fuente Cultural, México.

Sahagún, Bernardino de

1950/78 *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain* (edición y traducción de Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble). The School of American Research & University of Utah, Santa Fe.

Sahagún, Bernardino de

1975 *Historia General de las cosas de Nueva España* (edición de Angel María Garibay). Editorial Porrúa, México.

Schultze Jena, Leonhard

1938 *Indiana III. Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexiko*. Gustav Fischer, Jena.

Schultze Jena, Leonhard

1944 *Popol Vuh: Das heilige Buch der Quiché-Indianer von Guatemala*. Kohlhammer, Stuttgart.

Stenzel, Werner

1980 *Quetzalcoatl von Tula. Die Mythogenese einer postkortesischen Legende*. Zeitschrift für Lateinamerika - Wien, 18. Viena.

Tedlock, Barbara

1982 *Time and the Highland Maya*. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Tedlock, Dennis

1985 *Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life*. Simon & Schuster, New York 1985.

Tezozomoc, Hernando Alvarado

1975 *Crónica Mexicana*. Editorial Porrúa, México.

Van Zantwijk, Rudolf A.M.

1986 *Quetzalcoatl y Huemac, mito y realidad azteca. Myth and the Imaginary in the New World* (Edmundo Magaña y Peter Mason eds.), pp. 321-358. CEDLA, Amsterdam.

Vázquez, Germán

1991 *Relaciones de la Nueva España*. Historia 16, Madrid.

Ximénez, fray Francisco

1973 *Popol Vuh* (edición facsimilar, anotada por Agustín Estrada Monroy). Editorial "José de Pineda Ibarra", Guatemala.

