

Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Quetzalcóatl: vitalidad y recuperación del gran mito mesoamericano

Autor: Díaz, José Luis

Forma sugerida de citar: Díaz, J. L. (1998). Quetzalcóatl: vitalidad y recuperación del gran mito mesoamericano. *Cuadernos Americanos*, 5(71), 198-237.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año XII, Núm. 71, (septiembre-octubre de 1998).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Quetzalcóatl: vitalidad y recuperación del gran mito mesoamericano

Por José Luis Díaz
Centro de Neurobiología, UNAM
Campus Juriquilla, Querétaro, México

*El contexto:
una biografía del dragón americano*

UN PODEROSO MITO se gestó y transformó por toda Mesoamérica, desde la remota época previa a las civilizaciones clásicas hasta los aztecas y desde la Conquista española hasta el presente: la intrincada narración de Quetzalcóatl (del nahua: *quetzal*, pájaro, y *coatl*, serpiente), la serpiente emplumada, el *hombre-dios*. Las principales culturas que resplandecieron en el periodo clásico, en particular los teotihuacanos y mayas, muestran abundantes huellas iconográficas de su importancia hasta su colapso en el siglo IX de nuestra era. Sin embargo, el mito alcanzaría un apogeo aún mayor entre los toltecas un siglo más tarde. Para los toltecas, literalmente los “grandes artistas”, Quetzalcóatl fue un hombre particular, Topiltzin Ce-Acatl, el último rey de la ciudad llamada Tollán. Muchos historiadores, desde fray Diego Durán en 1575 hasta Manuel Herrera en 1868, identificaron con intrincados argumentos históricos y teológicos a este personaje nada menos que con el apóstol santo Tomás, en viaje evangelizador por el Nuevo Mundo, y aun el afamado y sabio explorador alemán Alexander von Humboldt lo consideró “el Buda azteca”, aduciendo también un origen extraamericano. Pero, además de una persona, Quetzalcóatl es también un dios, de hecho el más importante numen tolteca: el Señor de la Aurora, cuyo corazón es Venus, la Estrella de la Mañana. Su principal representación es la serpiente emplumada, el *dios-animal* del viento, peculiar síntesis de dos especies enemigas: el águila celeste y la telúrica culebra. Esta amalgama de dos especies antagonicas e incompatibles configura una suerte de dragón o pterosaurio americano; una serpiente que al emplumarse se enmas-

cara y se torna aérea, disfraz con el que parece trascender sus límites terrestres, es decir carnales y percederos.

El mito de Quetzalcóatl presenta muchos aspectos, verdaderas piezas con las que se forma uno, o quizás varios rompecabezas. Uno de los aspectos centrales es sin duda el del dios único y múltiple; otro es la tradición de un personaje civilizador que se remonta a los tiempos de la época clásica; un tercero es la leyenda que se repite en diversos personajes mesoamericanos específicos, en especial la historia del entrañable Topiltzin, el rey tolteca de Tula. Estas perspectivas, algunas veces sobrepuestas, otras independientes, emergen de fuentes muy distintas, ampliamente exploradas por eruditos de varias épocas. Esas fuentes constituyen la profusa simbología arqueológica, iconográfica y poética centrada en este plural y singular personaje. Sin embargo, y a pesar de la diversidad temporal, geográfica y cultural, estos aspectos vienen a conformar, como veremos, una unidad, un tema congruente que en el presente escrito se integra fundamentalmente a partir de los textos elegidos por Miguel León-Portilla (1968, 1974), de la interpretación que Laurette Sejourne (1962) y Román Piña Chan (1977/1985) le dan a los restos arqueológicos y de la lectura social y política de múltiples fuentes nahuas que hace Alfredo López Austin (1973).

En concordancia con este mosaico de sitios y culturas cambiantes, de épocas y perspectivas de análisis, las lecturas e interpretaciones del mito son igualmente diversas. Sin embargo, parece haber aún huecos que llenar. Aquí se trata de mostrar que, como todo gran mito, éste sigue vivo y que las conjeturas actuales que despierta, algunas de ellas disparatadas o ingenuas, otras agudas, delicadas o sistemáticas, son, de alguna forma, nuevas encarnaciones. También se trata de ubicar el significado de esta narración en términos no sólo de la mentalidad de los mexicanos antiguos y modernos, sino de la mente humana en general, es decir, de desentrañar algunas de las razones por las cuales la historia de la serpiente emplumada ha actuado como un *atractor* simbólico en constante anhelo de significado.

Este ensayo es entonces un breve relato de la transformación histórica del mito, una armazón particular de las múltiples piezas sueltas y un intento de hermenéutica, es decir de interpretación. En pocas palabras se trata de realizar una apretada síntesis de la biografía del mito que desemboque en una recuperación actual y en una interpretación que pretende un tanto ambiciosamente ser

transcultural y transpersonal, es decir, que recobre algunos de sus posibles significados para los lectores contemporáneos, significados que quizás vendremos a compartir con tantas generaciones de personas que han sido tocadas por él.

*El proceso:
el paradigma de la teocracia*

EL milenario desenvolvimiento del mito ha sido paciente y consistentemente reconstruido por Román Piña Chan (1977/1985), uno de los maestros contemporáneos de la arqueología mexicana, precisamente a partir de los restos arqueológicos. Veamos.

El origen del tema se remonta a los albores aldeanos de la cultura olmeca del Golfo de México (1500-900 a. C.), cuando empieza a ocurrir la representación de una serpiente asociada al agua y de un jaguar totémico combinados en un dragón relacionado con la agricultura. En los primeros centros ceremoniales olmecas y durante su apogeo (900-100 a. C.) la serpiente terrestre se convierte en un pájaro-serpiente, objeto de un culto particular a cargo de sacerdotes investidos de su poder. El concepto fue incorporado y desarrollado a distancia, en el altiplano central de México, al integrarse la cultura teotihuacana a principios de nuestra era, como lo muestra maravillosamente la pirámide llamada de Quetzalcóatl en Teotihuacán. Aquí la serpiente emplumada parece simbolizar a la lluvia, al trueno, al agua terrestre, y alcanza ya el rango de deidad. Sus sacerdotes se vuelven los intermediarios naturales para conciliar y reverenciar diversos aspectos del tiempo y del clima. De esta manera el dios nace con la teocracia mesoamericana personificando aspectos del tiempo cíclico y de las fuerzas naturales. Además, también en Teotihuacán, hace su significativa y majestuosa aparición un hombre-pájaro-serpiente asociado al planeta Venus.

Después del aún misterioso colapso de las culturas clásicas, en particular de la teotihuacana, hacia el siglo IX, las poblaciones se dispersaron y diseminaron la cultura y, con ella, su mito central. Así, por ese tiempo, ocurre en Xochicalco, al sudoeste de la actual ciudad de Cuernavaca, un singular encuentro de mayas, toltecas, totonacos y zapotecos, que está debidamente cifrado en la pirámide central, el llamado Templo de Quetzalcóatl. Allí, sobre un magnífico basamento esculpido con ocho serpientes emplumadas, aparece una corrección del calendario mesoamericano signado con jeroglíficos claramente provenientes de cada una de esas culturas

tan lejanas entre sí. Significativamente toda la ciudad de Xochicalco es una exaltación de Quetzalcóatl. En efecto, aparte del templo central, algunas estelas narran el ciclo venusino de 584 días; en otras se estipula el nacimiento del Quinto Sol por el sacrificio de Quetzalcóatl, o bien su descubrimiento del maíz y de la agricultura. Se trata con todo ello de exaltar a la divinidad mayor que encarna todo lo bueno y grandioso.

La propagación del mito hacia el final del horizonte clásico (siglo xi) es de una amplitud extraordinaria y adquiere un carácter muy marcado en la lejana región maya donde la deidad y sus sacerdotes toman el nombre de Kukulcán, que en maya también significa “serpiente emplumada”. Así, la representación tanto del *hombre-dios* como de la serpiente emplumada es profusa en Uxmal, pero especialmente en Chichén Itzá. El desaparecido grupo tolteca, al que con mayor frecuencia se asocia nuestro mito, se torna legendario y Quetzalcóatl se eleva a la categoría de héroe civilizador y es deificado. Poco más tarde, y de nuevo en el altiplano central cerca de las ruinas de Teotihuacán, en Tula concretamente, el *rey-sacerdote* Topiltzin Ce-Acatl encarna a Quetzalcóatl, pero eventualmente entra en conflicto con la creciente tendencia militarista glorificadora de Tezcatlipoca y resulta derrotado. Finalmente, en su última expresión precolombina, el personaje es incorporado por los aztecas como una deidad secundaria a la cultura de México-Tenochtitlán, la capital del imperio, y se asocia, quizás por primera vez, a sacrificios humanos.

Afirma Piña Chan: “En otras palabras el mito de Quetzalcóatl es un precedente y ejemplo para lo real, funciona como un modelo y justificación de todas las acciones humanas, se vuelve historia ejemplar del grupo humano que lo conserva; es decir, se vuelve prueba del suceso registrado en el mito” (1977/1985: 58).

Por su parte, Enrique Florescano (1993) considera que el meollo del mito *quetzalcoatlano* es el tema de la fertilidad, inicialmente encarnado en la figura de Hun Nal Ye, el dios maya del maíz, el cual fue sujeto de múltiples transformaciones, tal vez innumerables. Florescano ofrece argumentos sugerentes de que los elementos constantes del mito, como el descenso a la región de las tinieblas, la creación del mundo, de los seres humanos y del maíz, la muerte y la resurrección o la identificación con Venus, estaban ya presentes en la antigua cosmología maya, que eventualmente diera origen al *Popol Vuh*, una tesis que se sobrepone sin grandes dificultades a la cronología de Piña Chan y la complementa.

Por razones históricas y étnicas no del todo comprendidas, una leyenda muy similar floreció en lugares y fechas muy dispares de la América india y su *héroe-dios* adoptó los nombres de Kukulkán, para los mayas de la península de Yucatán; Gucumatz, entre los quichés centroamericanos; Bochica en Colombia, Pay Zumé en Brasil o Viracocha (“Espuma del mar” en quechua) entre los incas de los Andes y los aymara del lago Titicaca. El héroe de todos estos mitos, que parecen uno solo, es el primer chamán, sabio y maestro por excelencia. Es una encarnación del dios y, a la vez, un hombre que por sus méritos se convierte en dios. El ser creador y civilizador encarna repetidas veces en *sacerdotes-reyes*, hombres que son poseídos por el arquetipo y con ello se convierten en *hombres-dioses* americanos. De la misma manera, según David Carrasco, la ciudad mítica, la gran Tollán de Quetzalcóatl, “el Lugar del Sol”, encarna en Teotihuacán, en Xochicalco o en Tula.

*El dios:
la cosmología de los macehuales*

AL repasar la mitología de los diversos pueblos del altiplano mesoamericano, hablantes del idioma nahua, encontramos siempre un lugar prominente para el dios Quetzalcóatl, cuya historia repite en un plano cósmico los andares de su gemelo humano. De esta forma el dios Quetzalcóatl es engendrado por la pareja creadora de Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl junto con tres hermanos que serán sus eternos rivales: Tezcatlipoca rojo, Tezcatlipoca negro y Huitzilopochtli. Cada uno de ellos, con su color representativo, ocupa, en la rosa nahua de los vientos, uno de los puntos cardinales. Quetzalcóatl, cuyo color es el blanco, está en el poniente en tanto que Huitzilopochtli es ubicado en el oriente.

El dios inicia su vida con dificultades. Sus hermanos tratan de quemarlo en la hoguera, pero huye por el agujero de una roca, es perseguido durante siglos por Tezcatlipoca y al verse finalmente acorralado lanza una flecha a un árbol, se mete por el agujero y muere. Así parece que Tezcatlipoca es el poderoso numen que vence a Quetzalcóatl-dios. Pero, ¿lo vence definitivamente? En verdad, no. La muerte es sólo el principio de un nuevo ciclo de descenso al bajo mundo y de ascenso a los cielos. Tezcatlipoca es la noche en batalla recurrente y eterna con la luz astral de Quetzalcóatl. Tezcatlipoca es la Luna, el redondo espejo humeante donde Quetzalcóatl ve su rostro reflejado. Ambos levantan el cielo trasmu-

tándose en grandes árboles: Quetzalcóatl en la *tabebuia* y Tezcatlipoca en el *tepehuaje* del que sale el oscuro ébano. Quetzalpétlatl, la hermana del héroe humano con quien consuma un infame incesto es, en la poderosa metáfora de la mitología de los dioses, el océano en el que se hunde la Estrella de la Tarde, es decir, el propio Quetzalcóatl en su caída, para permanecer ocho días en la región de los muertos y renacer por el oriente como Estrella de la Mañana y fundirse una y otra vez en la hoguera de la aurora solar. Es el Señor de la Aurora. Así acontece que el ciclo astronómico del planeta Venus, bien conocido por los toltecas y mayas, era una escenificación celestial de las aventuras del dios.

Pero la mitología del dios Quetzalcóatl tiene un aspecto cosmogónico aún más trascendental, aquel que lo define como “sembrador de soles” en la poesía de Agustí Bartra (1988). En efecto, Quetzalcóatl-dios es quien crea el Quinto Sol, el último de la hasta entonces fallida serie de la creación y con el que se establece el nuevo orden universal. El nombre de este sol es Ollintonatiuh, el “Sol de Movimiento”. Es el mismo Quetzalcóatl quien propicia el sacrificio de los dioses para que se establezca tal orden y quien será elegido para realizar la serie de milagros que conducirán a la creación de los hombres. Así, al arrojarse a la hoguera cósmica, el dios creador se transforma en el sol y logra la formación de los seres humanos al rescatar los huesos primigenios de la región de los muertos. Allá, en las profundidades de la región de los muertos, en Mictlán, Quetzalcóatl protagoniza un pasmoso diálogo con Mictlantecuhtli, el “Señor de la región de los descarnados”, quien le pone una serie de obstáculos y pruebas antes de otorgarle los huesos, verdaderas semillas de seres humanos. Finalmente, con la ayuda de diversos animales y aconsejado por su doble o *nahual* Xólotl, consigue la recolección de los huesos de hombre y de mujer y efectúa su traslado al lugar paradisiaco de Tamoanchán, donde los pulveriza y los fertiliza, pero no con placer, sino con dolor, pues es con sangre que hace emanar punzando su pene que los huesos retoñan. De todos estos sacrificios surgen los *macehuales*, “los merecidos por la penitencia”, es decir los mesoamericanos y, por extensión, todos los seres humanos.

Es también Quetzalcóatl el encargado de entregar el maíz a los primeros humanos, con lo cual inventa la agricultura y garantiza la alimentación de los nuevos seres. Para ello debe ir al encuentro de la hormiga roja que tenía escondido el maíz y obtener, después de otro largo diálogo, algunos granos del precioso cereal. Apare-

cen entonces los dioses de la lluvia y hacen posible la germinación del maíz en la tierra. De allí proviene la cercana asociación entre Quetzalcóatl y Tláloc, el dios de la lluvia: deidades pluviales para un pueblo agrícola. Finalmente el maíz es masticado por los dioses y puesto en los labios de los primeros humanos, Oxomoco y Cipactonal, equivalentes nahuas de Adán y Eva. Para redondear su obra, el sembrador de soles, creador de los seres humanos y promotor de la agricultura, también viene a ser el creador del calendario.

Ahora bien, el dios Quetzalcóatl resulta ser una deidad complicada y multifacética. Aparte de ser el creador y el sostén de la vida humana, es también Ehécatl, el numen del viento, es Tlahuizcalpantecuhtli, el dios de la aurora, es Yiacatecuhtli, el señor de las narices, patrono de los comerciantes. Su gemelo, su *alter ego* animal, su nahual, es la sombría deidad canina llamada Xólotl. Es, en suma, un dios astral, particularmente solar, parecido al que se detecta en múltiples civilizaciones primigenias, aquel que, además de ser la manifestación del astro, de ser el creador y salvador de la humanidad, tiene un lado oscuro en relación con los muertos y la fecundidad (véase Eliade 1972).

*El hombre:
Topiltzin de Tula y la hégira mesoamericana*

Las aventuras de Topiltzin Ce-Acatl, el último rey de Tula, el más conocido de los equivalentes humanos de Quetzalcóatl-dios, hacia mediados del siglo x, son fuente y producto del mito en evolución.

Nacido necesariamente en el año Ce-Acatl (Uno-caña), hijo de Mixcóatl y Chimalma, quien muere al parirle, el niño es educado entre sus abuelos en tierras del actual estado de Morelos. Michatlauhco, la poza de agua cercana al pueblo de Amatlán, en los pies de los escarpados riscos del Tepozteco, orgullosamente se proclama su tierra natal. El joven Topiltzin vence a Tepoztécatl en las cumbres del Tepozteco, con lo cual venga la muerte de su padre y puede así rescatar sus restos. Removerá entonces la tierra en busca de los huesos paternos y los depositará en el palacio de Quilaztli, "la que hace germinar", una de las apariencias de la Diosa Madre.

En su juventud Topiltzin empieza a enseñar a los chichimecas (literalmente *bárbaros*) y les exhorta a que dejen sus cuevas y tomen el maíz para que lo siembren. Asienta en Tulancingo, don-

de se dedica a la penitencia y a la meditación. Con todo ello su fama crece hasta que los toltecas de Tula lo invitan a ser su *sacerdote-rey*. Con esta investidura predica con el ejemplo la ley natural y la penitencia, se opone a los sacrificios humanos, enseña las artes y la agricultura: “Ten cuidado de las cosas de la tierra, planta nopales, siembra magueyes; tendrás que comer, que beber, que vestir”. Viviendo en “meditación y en retiro” según los *Anales de Cuauhtlán* (citados por León-Portilla 1968) concibió un dios a la vez único y dual: Ometéotl, también llamado Tloque Nahuaque, el “dueño del cerca y del junto”, a quien el hombre debe acercarse mediante la creación artística y la meditación. Concibió también un más allá como meta de la sabiduría: Tlillian Tlapallán, “el sitio del rojo y el negro”, cuya consecución, a través del arte y el “diálogo con el propio corazón”, sería considerado el más alto ideal humano (León-Portilla 1974: 302-308). Lo más probable es que estas concepciones se generaran y depuraran en el dilatado transcurso de la formación de la cultura y de la enseñanza y que hayan sido en parte atribuidas a Topiltzin, pero además, como hizo el Buda con la tradición hindú, es también posible que el rey de Tula haya prohijado una amplia reforma a partir de su propia visión.

En cualquier caso los toltecas comprendieron la doctrina y la hicieron suya. Con ello la civilización se engrandece y vive un largo periodo de paz y creatividad bajo su reinado. Pero, previsiblemente, el conflicto entre instinto y austeridad surge y se agrava. El rey descubre que bajo su manto de pureza se debate la pasión y la duda. Es en esos momentos de fragilidad cuando los nigromantes, sacerdotes del dios rival Tezcatlipoca y partidarios de los sacrificios humanos y la expansión militarista, aprovechan para revelarles su cuerpo ante un espejo. Topiltzin se aterroriza; advierte a la serpiente. Para ocultar el cuerpo, asiento del tiempo, del instinto, de la muerte, los nigromantes le atavían con un traje de plumas de quetzal, con máscara de turquesa, con peluca y barba confeccionadas con las plumas azules y rojas de la guacamaya. Alegoría casi literal de una serpiente emplumada, el rey se complace en su disfraz y se embriaga con pulque. Manda traer a su hermana Quetzalpétatl, la embriaga también y escenifica con ella una orgía que dura hasta el amanecer. Con la aurora el rey se llena de amargura y exclama la terrible verdad: “Tengo el cuerpo hecho de tierra”. Su otra naturaleza le había sido revelada: la serpiente debajo de las plumas. En algunas fuentes Quetzalpétatl es sustituida por otra faceta de la Diosa Madre: la joven diosa

Xochiquetzal, la deidad de cuyo vientre surgen las flores, la patrona de las artesanías, del amor sexual, del baño de vapor *temazcal*.

La historia, el mito y la leyenda, se confunden aún más a partir de este punto que marca el inicio de la peregrinación al oriente, verdadera huida y *hégira* mesoamericana. En efecto, en un afán de búsqueda y penitencia, el rey decide desertar y abandonar los instrumentos de su oficio; elige la purificación por fuego y quema sus pertenencias. Ya en camino advierte cabalmente su vejez inevitable, voltea hacia Tula y lamenta la pérdida de la ciudad sagrada apoyado en una roca, la cual queda marcada por sus manos y horadada por sus lágrimas. Al intentar disuadirse replica: “El sol me llama”. Al pasar por la cima que la tradición —siempre al encuentro de significados— quiere que sea el ahora llamado Paso de Cortés entre los volcanes Iztaccíhuatl y el Popocatepetl, mueren sus acompañantes en una tormenta de nieve. Al otro lado de las montañas asienta temporalmente en Cholula (“lugar de la huida”) donde su influjo permanece hasta la conquista.

En algún momento del viaje, Topiltzin decide penetrar totalmente en su naturaleza. Su espíritu desciende entonces al País de los Muertos, arranca los huesos de sus antepasados al Señor de las Profundidades, se enfrenta con terror al vacío terrible de la muerte y regresa para seguir su peregrinaje. Su paso por la tierra maya se encuentra debidamente relatado por la parte tolteca de las ruinas de Chichén Itzá. Finalmente llega a la orilla del mar en el sitio llamado Coatzacoalcos (“lugar de encierro de la serpiente”), convertido hoy día en un infierno petrolero, se coloca un atavío de plumas, una máscara de turquesas y se prende fuego. El sol despunta tras el mar en una aurora enrojecida, al tiempo que las aves de más hermoso plumaje se acercan para acompañar con un coro de música y color al corazón encendido del rey, corazón que, de entre las cenizas, asciende hasta convertirse en Venus, la Estrella de la Mañana.

Bien puede advertirse que esta maravillosa escena constituye una cumbre de la mitología universal; tema que vemos repetido en la leyenda egipcia del ave fénix, la cual tiene el poder, después de haberse consumido en la hoguera, de renacer de entre sus propias cenizas. Otra versión, no menos trascendental, afirma que el héroe embarca en una nave de serpientes y se pierde en el horizonte del oriente con la promesa de retornar. En cualquier caso, quedará para siempre en México la esperanza del retorno del *héroe-dios*,

de la restauración de aquella cultura clásica, de la *toltequidad*, verdadera edad de oro.

Llena de prodigios fue también la vida de los muchos equivalentes americanos de Quetzalcóatl-hombre. Así, Gucumatz es aquel rey quiché que en periodos de siete días era culebra, águila, tigre, residía en el cielo o caminaba al bajo mundo Xibalbá. También milagrosa es la vida de Kukulcán, el gran señor que al mando de los toltecas ocupa por tercera vez la ciudad maya de Chichén Itzá, hacia el siglo xi. Los invasores, dueños de grandes conocimientos, erigen su templo sobre la pirámide truncada y rehacen la ciudad, dotándola de múltiples murales y representaciones de la serpiente emplumada.

*La apropiación:
el cantar de los aztecas*

HEMOS visto que el mito de Quetzalcóatl iluminó la antigüedad clásica de las culturas mesoamericanas, pero también que no pereció con ellas en el siglo ix. Cristalizó en Xochicalco con el encuentro de grupos remanentes de conocedores mayas, toltecas, totonacos y zapotecos. Fue transportado por grupos de toltecas hasta Yucatán, cobró auge en Tula y se colapsó con la caída del rey Topiltzin, pero permaneció entre las culturas de habla nahua asentadas alrededor del Valle de México en los siglos anteriores a la conquista.

La tremenda fuerza del mito queda establecida en los dos momentos más legendarios de la nación azteca y que ocurrieron mucho después de extinguida la llama de las culturas clásicas: los que marcan su asentamiento en una isla del lago de Texcoco hacia 1325 y el inicio de su colapso dos siglos más tarde con la llegada de Hernán Cortés en 1519. En efecto, la profetizada señal, que marcaría el final de la peregrinación y la residencia permanente de los aztecas en el Valle de Anáhuac, es el águila devorando a la serpiente, con lo cual se escenifica la eterna batalla ecológica y cósmica de las dos especies antagónicas que se funden en la serpiente emplumada. Significativamente esta imagen se convertiría con el tiempo en el escudo nacional mexicano. Doscientos años después, en el ocaso del imperio, ocurriría la comprensible identificación que hicieron los aztecas del retorno de Quetzalcóatl en los primeros españoles y que seguramente influyó en la conquista dando una ventaja crucial a los invasores. La confusión es expli-

cable por la sorprendente y trágica coincidencia: hombres blancos y barbudos llegaban flotando sobre los mares de la costa oriente de México en el año de Ce-Acatl, el cual correspondió fatalmente a 1519.

Gracias a las investigaciones que desde distintos marcos conceptuales han realizado León-Portilla (1968), López Austin (1973) y Soustelle (1979) se ha conformado una idea bastante precisa de la importancia que el mito tuvo para los aztecas y, en general, para los hablantes del nahua del altiplano en las épocas previas a la conquista española. Ciertamente en la gran plaza urbana de México-Tenochtitlán, la gran capital azteca, se mantenía un templo a Quetzalcóatl y un sacerdote dedicado a él, quien, en palabras de los informantes del evangelizador y pionero de la etnología fray Bernardino de Sahagún, “sólo atendía a la pureza de su corazón, a su corazón bueno y humano, a su corazón firme. De él se decía que tenía a Dios en su corazón, que era sabio en las cosas de Dios” (León-Portilla 1968: 36). Por ello, Quetzalcóatl era la divinidad protectora del *calmecac*, el centro nahua de educación, donde se transmitía lo más elevado de la cultura por los sabios o filósofos llamados *tlamatinime*.

El influjo de su enseñanza fue recogido también por el célebre Nezahualcóyotl (1402-1472), el poeta, legislador y rey de Texcoco, a través de quien tuvo su postrer y magnífico florecimiento precolumbino. La importancia de Quetzalcóatl en Texcoco está sugerida por la escultura de la serpiente emplumada en la zona arqueológica de Los Melones y por el templo circular en la zona de Huexotla. De mayor significado aún son las reflexiones filosóficas de Nezahualcóyotl que se centran en una deidad dual (a la cual erigió un templo sin imágenes), en lo efímero de la vida, y en el enigma de la existencia ante la inminencia de la muerte. Tales reflexiones se plasman en una extensa y magnífica obra poética en nahua que en parte ha llegado hasta nosotros. De esta forma el rey texcocano descubre el significado de “flor y canto”, es decir del arte, que es el camino para acercarse al misterioso “Dador de la vida”. En palabras de León-Portilla: “Nezahualcóyotl mismo enderezó su corazón, lo que equivale a decir, entendiendo la connotación náhuatl de *yollotl* (corazón), que dio un sentido a su movilidad, a su núcleo dinámico” (1972: 11).

Sin embargo, no todo es glorioso en la vida de Nezahualcóyotl. La humana flaqueza del rey se puso de manifiesto cuando manda matar al poeta Quaquauhtzin para casarse con su mujer

Tonacaciuhca, de quien se había enamorado. Resonancias de otros dos reyes tan sabios como falibles: Topiltzin de Tula y David de Israel.

El primero de los poemas mímicos o teatrales recogidos en nahua por Juan de Pomar, poco después de la conquista, y traducidos al castellano por Ángel María Garibay nos transmite la orfandad del pueblo tras la huida del príncipe Topiltzin de Tula. Oigamos la última parte

Coro: ¿Cómo quedarán desolados tus patios y entradas?
 ¿Cómo quedarán desolados tus palacios?
 ¡Ya los dejaste huérfanos aquí en Tula Nonohualco!

Cantor: En madera, en piedra te dejaste pintado.
 Y allá en Tula vamos a gritar:

Coro: Oh Nácxitl Topiltzin, príncipe nuestro,
 jamás se extinguirá tu renombre,
 ¡pero por él llorarán tus vasallos!

Cantor: ¡Sólo queda allí en pie la casa de turquesas,
 la casa de serpientes que tú dejaste erguida!
 Y allá en Tula vamos a gritar:

Coro: Oh Nácxitl Topiltzin, príncipe nuestro,
 jamás se extinguirá tu renombre.
 ¡Pero por él llorarán tus vasallos!

(Garibay 1968: 2)

*La representación:
 hombre astro y dios animal*

Si tenemos en mente los múltiples aspectos o la larga y dispersa trayectoria, no debe sorprender que los restos arqueológicos, los códices y las fuentes literarias del México antiguo sean tan floridos, extensos y contradictorios en referencia a Quetzalcóatl. En algunas ocasiones señalan al héroe cultural, en otras a los reyes o sacerdotes que con su nombre propagaron las doctrinas de la penitencia y la creación artística, otras más nos hablan del dios creador, de su planeta Venus o de sus dobles el oscuro perro y el brillante jaguar. Y, sin embargo, coinciden las fuentes en describir al héroe como un hombre de tez clara, de barba rojiza y abundante cabellera ataviado con manto. Las representaciones de Quetzalcóatl-hombre ostentan también elementos de significados patentes: el círculo del eterno retorno, el caracol del aire, la aguda tibia

de la penitencia, el triángulo yuxtapuesto que sugiere un movimiento impulsado por la ambivalencia.

También símbolos de este personaje son el planeta Venus, una realidad eterna, recurrente y dual por ser tanto la Estrella de la Mañana como la Estrella de la Tarde, y el *quincunce*, un elemento de cinco círculos que conforman una cruz asociada a los puntos cardinales y al calendario venusino. La importancia de los ciclos temporales era crucial para los antiguos mesoamericanos y los ciclos de sus tiempos se entrelazaban en complicadas coreografías cósmicas, de las cuales la más significativa era precisamente la del planeta Venus. En este marco los cálculos de Campbell (1974: 150) y de Soustelle (1977) resultan significativos. Veamos.

Con pequeñas variaciones Venus se alza como Estrella de la Mañana por 236 días, desaparece durante 90 en su conjunción “superior” con el sol, reaparece como Estrella de la Tarde por unos 250 días y desaparece por 8 en su conjunción “inferior” para volver a iniciar el ciclo de 584 días. Ahora bien, son necesarios 65 ciclos venusinos para que el planeta ocurra en el mismo día y mes del calendario nahua. Sucede que 65 veces 584 días suman exactamente 104 años, es decir, dos “nudos” de 52 años, cada uno de los cuales configuraba el “siglo” mesoamericano y que marcaba el tiempo de la destrucción y reconstrucción de los templos. Este periodo de 104 años era llamado *hueyxiuhmolpilli* por los nahuas y seguramente tenía gran importancia cosmogónica. Podemos hacer otro cálculo que tiene el mismo resultado y que muy probablemente fuese conocido entonces. Me refiero al hecho de que cada cinco ciclos venusinos ($5 \times 584 = 2920$ días) coinciden precisamente con ocho años terrestres ($8 \times 365 = 2920$ días) de tal manera que, por ejemplo, la aparición de la Estrella de la Tarde en un día particular de 1985 ocurrió en la misma constelación, con la misma brillantez, fase y altura que el mismo día de 1993. El análisis de los *arqueoastrónomos* ha mostrado que el límite máximo hacia el norte de la puesta de Venus ocurre siempre a finales de abril y principios de mayo, lo cual marca también el inicio de la estación de lluvias en Mesoamérica. Estos hechos asocian a Quetzalcóatl con la fertilidad de la tierra y coinciden con las conclusiones de Piña Chan (1985) y Florescano (1993). Además existen muchas otras evidencias de la importancia del calendario venusino tanto para los mayas como para los grupos del altiplano (Krupp 1996).

Ahora bien, todo indica que para los antiguos mexicanos el ciclo astronómico del planeta Venus constituía literalmente una

representación del mito visible en los cielos. Así, por ejemplo, cuando Venus se oculta en su conjunción con el sol, quiere decir que Quetzalcóatl desciende a las profundidades, a las tinieblas, es el astro que cae. El *hombre-planeta* adquiere entonces la terrenal dimensión de Xólotl, el perro, a quien vemos caer suspendido del cielo. Bajo esta apariencia sufre las consecuencias de haberse enfrentado a su humana debilidad y a su muerte. Encarna así al fuego y permanece desnudo, con los genitales incendiados, los ojos, como Edipo, fuera de las órbitas; solo y hundido en la desesperación de conocer lo débil y perecedero de la naturaleza humana. Pero cuando Venus resurge como Estrella de la Mañana, sucede que Quetzalcóatl se corona como Tlahuizcalpantecuhtli, el Señor de la Aurora, y su imagen es el jaguar. Cielo y tierra quedan de esta forma tensa y cíclicamente unificados. Hombre-astro y dios-animal, Quetzalcóatl mora en la luz y las tinieblas, en la perfección y la flaqueza. Ciertamente, aparte de sus intrincados simbolismos, el cálculo preciso de los ciclos venusinos es uno de los logros astronómicos más espectaculares de las civilizaciones clásicas mesoamericanas (Ortiz de Montellano 1979).

El Códice Vindobonensis nos ilustra la importancia de Quetzalcóatl para la cultura mixteca y el Códice Viena sugiere, además, una asociación entre el dios y los hongos alucinógenos. En efecto, los delicados dibujos, los más depurados del México antiguo, muestran a Quetzalcóatl portando a una mujer ataviada con honguillos para, a continuación, representar al dios que recita ante el príncipe Siete-Flor, quien le escucha con lágrimas en los ojos y un par de hongos en las manos. R. Gordon Wasson (1980) ha documentado convincentemente la identificación botánica de estos hongos, profusamente representados y mencionados por los antiguos nahuas, como especies de *Psilocybe* ricas en psilocibina, un alcaloide alucinógeno. La asociación se ve reforzada por el hecho de que los hongos alucinógenos sean llamados "Zoo pato" entre los zapotecas y que, según Blas Pablo Reko (1953: 14), un pionero de la *mitobotánica* mexicana, éste sea también el nombre de Quetzalcóatl. Por todo ello es tentador especular que el intenso efecto psicológico de estos hongos, que en ocasiones incluye una sobrecogedora experiencia mística, haya tenido un papel importante en la génesis y la composición del mito quetzalcoatlíano.

Ciertamente la representación más general e inequívoca de Quetzalcóatl-dios es la serpiente emplumada. La admiramos rodeando el basamento de la gran pirámide de Xochicalco,

majestuosamente desvuelta en Uxmal y Yaxchilán de la época maya clásica, en forma de inmensas columnas de piedra o aros del juego de pelota en la zona tolteca de Chichén Itzá. Allí, en la gran pirámide de Kukulcán y en los equinoccios de primavera y otoño, se dibuja sobre la cara lateral de la escalinata principal el perfil de luz y sombra de una serpiente al incidir los rayos solares en las aristas de la propia pirámide. En el mismo sentido de calendario arquitectónico y de marcaje astronómico apuntan los cálculos de Aveni y Gibbs (1976) según los cuales un observador situado en la plataforma de la pirámide circular de Quetzalcóatl en México-Tenochtitlán vería al sol del equinoccio levantarse enmarcado precisamente entre los templos gemelos de la plataforma superior de la gran pirámide.

Quetzalcóatl-dios tiene también una representación en forma humana que se encuentra en múltiples códices, en particular el Borgia, con su bonete, su pico máscara, empuñando un objeto puntiagudo, a veces en forma de cruz o de signo de interrogación. El caracol cortado transversalmente destaca sobre el pecho. La espiral del caracol es donde se produce el sonido cuando la concha es usada como trompeta y nos recuerda al sopro divino, al aire creador. En la cara suele decorársele con una máscara bucal, precisamente diseñada para soplar. Su bonete es de forma cónica, la característica también de sus templos, incluyendo, desde luego, el que se alzaba en México-Tenochtitlán, sin esquinas o aristas que obstaculizaran el flujo del aire. Es Ehécatl-Quetzalcóatl, el dios azteca del viento, el Eolo mesoamericano.

Pero es en Teotihuacán, la urbe sagrada que fuera abandonada en el siglo IX, donde la simbología de Quetzalcóatl es más nutrida: grecas, volutas de palabra y canto, jeroglíficos del tiempo cíclico, caracoles emplumados del aire, el *quincunce* cruciforme de los puntos cardinales, los símbolos de Venus, el hombre jaguar, la mariposa, el jeroglífico *ollin* del movimiento. La deidad es también representada en forma humana, a veces con antifaz negro (oscuridad, muerte) o blanco (día, vida), y, sobre todo, como serpiente emplumada en las enormes y magníficas cabezas de ofidio enmarcadas por un círculo de plumas en el llamado Templo de Quetzalcóatl. Este templo consiste en un gran complejo de pirámide y plataforma localizado en el área llamada La Ciudadela y que fue terminado hacia el siglo cuarto de nuestra era, al tiempo que se efectuaron múltiples entierros rituales de soldados. Es en este templo donde se encuentran las más conocidas representaciones de la

serpiente emplumada, tanto en la alfarda como en los taludes de los que brotan múltiples y monumentales cabezas de ofidio. Cada una de ellas emerge de un rosetón de once pétalos-plumas alternadas con las inexpresivas máscaras de Tláloc. El conjunto produce un efecto masivo y aplastante.

Todas éstas son manifestaciones de la misma deidad *zoomorfa*, numen de la vegetación, del agua y del viento, deidad encarnada en múltiples héroes de múltiples culturas, con la que se llegan a identificar los hombres-dioses y cuyo nombre adoptan algunos reyes y grandes sacerdotes marcados desde su nacimiento en fecha Ce-Acatl con un rígido destino, pautado por el mito.

*La restauración:
el apóstol santo Tomás y el mito criollo*

“CUANDO los aztecas ---escribe Octavio Paz— descubren que los españoles no son los mensajeros de Tula, ya es demasiado tarde” (1985: 24). Cae la nación azteca y la historia presenta una tensa doblez que llega hasta nosotros. Pero nuestro mito sobrevive otro cataclismo más violento que cualquiera de los anteriores, el de la conquista española, para adquirir inesperadas expresiones a lo largo de la Colonia.

Las exhaustivas indagaciones de Jacques Lafaye (1985) han resultado de extraordinario valor para comprender el papel que tuvieron Quetzalcóatl y la Virgen de Guadalupe en la formación de la nueva nacionalidad mexicana. Esta historia se inicia con los primeros misioneros franciscanos que llegaron a la Nueva España en 1524. Entre ellos fray Toribio de Benavente, “Motolinía”, detectó la importancia de Quetzalcóatl en Cholula, la ciudad de la huida, en la que el culto al dios era el principal e incluía sacrificios humanos, lo cual prueba la *aztequización* de su culto. Pero es fray Bernardino de Sahagún quien, con meticulosa curiosidad de etnólogo, recoge el estado del mito al momento de la conquista con mayor rigor, aunque le da una interpretación sobrenatural acorde con su interés rector de evangelización. Así, dedica diez capítulos de su famoso *Calepino* —la fuente de la monumental *Historia general de las cosas de la Nueva España*— al culto y a la figura de Quetzalcóatl, quien era el dios de las clases gobernantes y la garantía de la continuidad tolteca en la dinastía azteca. Para Motolinía y Sahagún, a pesar de su tradición de humildad y penitencia, Quetzalcóatl no podía sino ser una manifestación del demonio.

Pero esta opinión, a la que se sumaría poco después la de Torquemada, fue intensamente refutada por los progenitores de lo que bien podemos llamar *el mito criollo*.

En efecto, la leyenda de Quetzalcóatl pronto empieza a cumplir un papel importante tanto para los conquistadores como para los conquistados. La profecía de su retorno, con la que se les había confundido, daba un papel providencial a los primeros, en tanto que para los indios se constituyó en una compensación metafísica del colapso de la conquista. De esta forma, el mito fue capaz de llenar el vacío que separaba al Nuevo Mundo del Viejo. Además, las analogías entre los símbolos cristianos y los atributos y ornamentos de Quetzalcóatl intrigaron a los misioneros de la segunda generación y a los eruditos criollos, que no tenían, como Joseph Campbell (1974: 181), una explicación de las extraordinarias e increíbles coincidencias basada en un inconsciente colectivo. En efecto, la gestación por una virgen, el símbolo de la cruz, el compasivo sacrificio del dios por el que surgen los seres humanos, la clara complexión del héroe, su barba, su castidad y ascetismo, su creencia en una deidad única o la restauración de un reino de bienaventuranza, son demasiados paralelismos con el cristianismo. Los misioneros humanistas fray Bartolomé de las Casas y fray Diego Durán dieron a todo ello una interpretación diferente a la de los franciscanos, a saber, la de que Dios habría querido preparar a los indios a recibir el evangelio a través de estas analogías formales. Quetzalcóatl sería, desde esta perspectiva, un hombre santo y virtuoso a la manera de los antiguos filósofos griegos. Esta notable idea es la primera creación de los criollos novohispanos para enfrentar el desprecio hacia los “gachupines”, el despectivo mote con el que ya entonces se designaba a los peninsulares.

El sentido figurado del gemelo precioso en el mito pareció entonces sinónimo del griego *Thomé* que también significaba gemelo, con lo cual Quetzalcóatl vendría a resultar ni más ni menos que santo Tomás el apóstol, también llamado en la Biblia *el Gemelo* de Jesús. Muchas otras analogías se encontraron para respaldar esta singular idea que encontraba en el Nuevo Mundo rastros de evangelización, con lo cual se vinculaba a los indios con la historia del único mundo posible: el judeocristiano. Tomás, el escéptico de la Resurrección, habría recibido como castigo la tarea de evangelizar el área del mundo más remota y difícil: las Indias. Y, naturalmente, se encontrarían las evidencias de su paso por todo

el Nuevo Mundo. Tomás sería el héroe bienhechor llamado Pay Zumé en Brasil, Viracocha en Perú, Bochica en Colombia.

La figura del apóstol Tomás ha tomado una dimensión gnóstica a partir del descubrimiento de un texto del siglo iv conocido como *El evangelio de santo Tomás*. Según Herbert Christian Merillat (1997), esta fuente y otras de varias tradiciones presentan a Tomás como un gnóstico itinerante que supuestamente estuvo en contacto con tradiciones de sabiduría esotérica tanto en Francia, Inglaterra y Medio Oriente como en India y China. Sobreviven incluso Iglesias cristianas atípicas en algunos de estos lugares, en las que se venera al apóstol Tomás como su iniciador. Esta tradición peripatética de Tomás no se restringiría al Viejo Mundo. En efecto, cuando los portugueses llegaron a las costas del Brasil actual pensaron que llegaban a la India y encontraron huellas de santo Tomás. De esta forma un jesuita portugués escribió desde Bahía, en 1549, que los nativos tomaban un tipo de pan traído por santo Tomás y que las marcas en una roca cercana eran sus huellas. El jesuita envió la roca a Roma para ser examinada por los expertos al tiempo que relataba que la tribu local llamaba a Tomás "Pay Zum", un nombre genérico para sacerdotes o chamanes.

Poco después, en la Nueva España, Quetzalcóatl-santo Tomás se convierte en uno de los ejemplos más precoces del sincretismo tan característico de la evangelización y, con el tiempo, en una poderosa fuerza ideológica que serviría para separar a la Nueva España de la vieja. Las grandes figuras intelectuales de la Colonia adoptan fervientemente la hipótesis de Quetzalcóatl-santo Tomás. Por ejemplo, tanto Carlos Sigüenza y Góngora (1645-1700), el erudito barroco novohispano, como el insurgente siete veces prófugo, es decir, el dominico fray Servando Teresa de Mier (1765-1827) ven en esa hipótesis una reivindicación de igualdad con España, sin la cual, según Lafaye, no se habría encontrado la energía para sacudir el yugo colonial. Y con todo esto surge otra lucha cósmica, pero esta vez entre dos apóstoles de Jesús exiliados y disfrazados por un mito: santo Tomás-Quetzalcóatl contra Santiago el Matamoros, campeón de España. Duelistas pares, ya que fray Servando encontraba profundos paralelismos entre el papel de Santiago en la formación de la nacionalidad española y santo Tomás-Quetzalcóatl en la mexicana. Más aún: la Vía Láctea, el "Camino de Santiago" en la visión de Carlomagno y de los peregrinos europeos, era, para los antiguos mexicanos, la "Serpiente

de estrellas” vinculada a Mixcóatl y a la transfiguración de Quetzalcóatl en la Estrella de la Mañana.

Lafaye concluye con una hipótesis inquietante: “Imagen secular de una edad de oro perdida, Quetzalcóatl queda como el símbolo ambiguo de las esperanzas frustradas del México moderno” (1985: 300).

Lafaye y Paz concuerdan en ver un intento de restauración de aquella legitimidad nacional en los héroes cívicos del México independiente y revolucionario, intento que continúa frustrado hasta el presente. “El interregno abierto por la fuga de Quetzalcóatl en 987 aún no se ha cerrado”, sentencia gráficamente Octavio Paz (1985: 25).

*El remanente:
las cenizas del hombre luz*

EN el siglo XIX no existía la idea de que los amerindios eran descendientes de grupos asiáticos que habían cruzado el Estrecho de Behring desde Siberia hacia Alaska. Ocurrió entonces la especulación de que eran descendientes de las tribus perdidas de Israel, lo cual se convirtió incluso hasta la fecha en una de las creencias centrales de los mormones. Su fundador John Taylor habría incluso pregonado que Quetzalcóatl no podría ser otro que Jesucristo. Aún en 1949 el “apóstol” de la Iglesia Reformada de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días escribió dos libros para defender la tesis de que Quetzalcóatl era en realidad el mismo Jesús, que había continuado su misión después de la resurrección. Estas consideraciones, una vez más, intentaban vincular a los indios americanos con el único origen posible de todos los seres humanos: el medio bíblico. Sin embargo, no fue sólo el ámbito religioso el que albergó ideas descabelladas en torno a nuestro mito.

Otro incidente de índole muy distinta fue la pretensión del presidente Pascual Ortiz Rubio de sustituir a los Reyes Magos por Quetzalcóatl, lo cual es de alguna manera el tema de la novela de D. H. Lawrence *La serpiente emplumada* (1926/1983) en la que un caudillo de la Revolución Mexicana se proclama reencarnación de Quetzalcóatl, con lo que logra una gran movilización popular. En la novela el mito antiguo es prácticamente invisible. Los dioses aztecas que resurgen en ella son tratados como ídolos sinestros que reclaman una liturgia supersticiosa y sangrienta. No hay mucha diferencia con la actitud de los primeros misioneros.

Son dioses exóticos que parecen ser vistos desde las gradas de una plaza de toros, fiesta que constituye precisamente el relato del primer capítulo del libro, escrito por un narrador horrorizado. Lawrence se sintió inicialmente atraído por el tema de la reconciliación de los opuestos en el antiguo culto mesoamericano de Venus, de la cual derivó una religión ficticia cuyo eje es el Espíritu Santo como avatar de Quetzalcóatl. Sin embargo, la novela revela, más que la atracción por el mito, una actitud de horror y rechazo ante un México bárbaro y primitivo (Kermode 1973).

En franco contraste con esta actitud, otros grandes escritores extranjeros, como Graham Greene, Antonin Artaud, Malcolm Lowry y Bruno Traven se compenetraron mejor que D.H. Lawrence con el país mexicano y plasmaron en excelentes relatos de la primera mitad del siglo sus aspectos polares, brutales y poéticos. Significativamente, y en peculiar concordancia con el espíritu de nuestro mito, en todos los escritos con tema mexicano de estos autores se pone de manifiesto una confrontación con lo oscuro, fermentada por la intensa reacción que les evoca el mundo indígena, la terrible realidad política y económica, el paisaje lleno de contrastes y, más que nada, el singular sentido mexicano de la muerte. Por lo demás, este sentido de la muerte en el mexicano actual está tan pletórico de una familiaridad tan socarrona, despectiva e inquietante que no deja de sugerir lo que en la nomenclatura psicoanalítica se denomina una *contrafobia*, es decir, la compensación opuesta de lo que vendría a ser una profunda melancolía y temor ante la muerte, lo cual estaría más acorde con los poemas que sobreviven de la cultura nahua y en general con el espíritu de nuestro mito. Si éste es el caso veríamos una vez más en acción al arquetipo de la serpiente (la melancolía de la muerte) pero disfrazada con plumas (el desprecio y la burla de la muerte), o bien, según la idea de Roger Bartra (1987), al dios Xólotl temeroso de la muerte arrastrado por su gemelo Quetzalcóatl a una incierta metamorfosis. Carlos Fuentes (1992), con su característica intuición, dice que la macabra *Catrina*, ese esqueleto elegante y socarrón dibujado por José Guadalupe Posada, es una especie de Mae West envuelta en los mantones de la serpiente emplumada, con lo cual entendemos que la máscara no debe engañarnos: la muerte vestida de seda, muerte se queda.

En el siglo que acaba se han producido otros incidentes artísticos, literarios y sociales que son significativos en referencia al mito de Quetzalcóatl. Uno de ellos es el conocido mural pintado

en 1936 por José Clemente Orozco en el Dartmouth College, donde Quetzalcóatl aparece como un anciano luminoso de barba blanca y ojos azules y que fuera la tónica de su interpretación en toda la primera mitad del siglo para los intelectuales mexicanos. Podemos comprobar esta idea con dos singulares poemas épicos de mediados de siglo, ambos escuetamente titulados "Quetzalcóatl". El primero, de 1947, es de Ermilo Abreu Gómez, y el segundo, aparecido en 1958, de Agustí Bartra, poeta catalán refugiado en México a raíz de la Guerra Civil española.

Abreu Gómez logra sin duda su cometido de "poner algún orden en la tupida y dispareja ramazón" del mito. De esta manera el texto está dividido en cinco libros. En los dos primeros se glosa la cultura nahua y el mito del dios. En los tres últimos se teje el relato de la encarnación humana. La idea de partida del autor es que la cultura nahua era el nicho natural para gestar el gran mito ya que en ella se comprendía y se seguía la ley natural. Así, de la serena contemplación del cosmos por los nahuas emana la realización de una ley de la dualidad que encarna Venus y de esa ley surge el dios de los vientos, del tiempo y del calendario, con quien los seres humanos hacen un pacto: el de acoger su luz. De esta manera encarna el dios Quetzalcóatl "revelación fecunda de esencias eternas", pero también encarna su hermano Tezcatlipoca, el de las tinieblas. Al fundirse la luz y las tinieblas los dioses pudieron formar la conciencia de los hombres. Pero también así penetró en ellos la realidad y en especial el terror del tiempo. La conciencia vino a ser el espejo que es la "médula del tiempo". Y al defenderse del tiempo surge el angustioso conflicto de la existencia. Ahora bien, en el contexto de esa angustia nace el hombre Quetzalcóatl, es decir, el príncipe Topiltzin, quien cumple, paso a paso, los andares del dios: el largo entrenamiento, la enseñanza, el retiro, el encubramiento, la caída, la huida, la inmolación. En este último acontecimiento termina la leyenda de Quetzalcóatl pero "su espíritu se mueve, desde entonces —sueño y vigilia— dentro del círculo de lo eterno". Paralelamente a la tradición cristiana, Ermilo Abreu Gómez considera que la encarnación y sacrificio humanos del dios constituyen una verdadera redención.

Como el de Orozco y el de Abreu Gómez, el Quetzalcóatl de Agustí Bartra es también un Hombre-Luz, un Mesías, un profeta, un maestro, un predicador de la paz y del amor. Es, obviamente, una figura más cercana a Cristo que al mito precolombino. Por ello su mensaje se sintetiza en "el sermón del lago" y su embria-

guez, lejos de la abyección, es una magnífica exaltación del cuerpo. Además, el poeta le da una compañera silenciosa y profunda. Con todo ello se pierde el aspecto oscuro del mito, que constituye posiblemente su esencia. Se trata de una creación lírica más que una glosa histórica, y así lo quiso el autor; nos lo advierte en su prólogo. Sin embargo, muchas de sus figuras y de sus cantos proporcionan imágenes y metáforas poderosas y certeras del gran aliento del mito. No cabe duda que Bartra ha hecho retornar el espíritu de Quetzalcóatl desde lo más hondo de su ser estremecido, como podemos constatar en estos versos sobre la inmólación del héroe y que evocan a un san Juan de la Cruz:

Como árbol incendiado, Quetzalcóatl vagaba
 por las sombrías dunas de su agónica noche.
 Coronada la frente de gaviotas y estrellas
 y hollando ya su propia ceniza aborascada,
 quedamente mecía en su corazón de ascua
 recuerdos de altas nieves y alondras de su infancia
 y ofrecía, en volandas, el nido de su cuerpo
 al pájaro del viento.
 ¡En destrucción gozosa su eternidad ardía,
 vertiginosa espiga curvada de retornos!

(Bartra 1988: 230-231)

Las últimas frases de la introducción que hace Anna Muría a la última edición del poema de Bartra sintetizan felizmente su mensaje fundamental y resaltan la fuerza latente del mito para resurgir en cada uno de nosotros: “Es Uno, pero no es único. Es de todos los tiempos. Hubo el Uno, lo hay, lo habrá. Es el eterno retorno” (*ibid.*: 66).

*El retorno:
 el héroe multiplicado*

EN fechas aún más recientes el mito ha sido jaloneado desde los ámbitos de la política, la historieta o el psicoanálisis, y los resultados e interpretaciones han sido algunas veces disparatados. Una muestra de ello ocurrió durante la presidencia de José López-Portillo (1976-1982), quien tenía una notoria e inquietante identificación con Quetzalcóatl. Durante su mandato se bautizó el avión presidencial con este nombre, se hicieron monumentos, como el

inmenso y desagradable cuerno erecto que, fuera del contexto arquitectónico del centro de Guadalajara, pretende simbolizar la ascensión al cielo, o la estatua naturalista que difícilmente se advierte en el camellón central de la avenida Luis Cabrera de la Ciudad de México. Cuando, al final de su periodo, López-Portillo fue el blanco del sarcasmo popular por sus arrebatos emocionales y el derrumbe económico de su régimen, se defendió diciendo que el mexicano se comportaba como los sacerdotes de Tezcatlipoca que sacaban el espejo humeante para reflejar la negativa faz de Quetzalcóatl, que de esta forma vendría a resultar el propio López-Portillo.

Por su parte, el conocido caricaturista Eduardo del Río, *Rius* (1987), argumenta, en uno de sus libelos didácticos profusamente ilustrados, que la tradición de Quetzalcóatl se inicia entre los olmecas del Golfo de México por una supuesta comunicación entre éstos y los egipcios de las dinastías faraónicas. Con ello cae en el mismo punto de vista que trata inicialmente de combatir: el de atribuir el mito y su enseñanza a influencias extraamericanas por las coincidencias formales o iconográficas tan frecuentes entre diversas culturas y tan susceptibles de selección y de especulación. Sin embargo, en fechas más recientes se han hecho públicos datos de la presencia de algunas plantas mágicas americanas como la coca y el tabaco en las momias y los entierros egipcios, con lo cual se abre la sensacional posibilidad de un contacto muy remoto entre los continentes.

Pasemos ahora a un escenario muy diferente pero muy significativo de la fecundidad y plasticidad del gran mito. Se trata de la expresión estética de los chicanos, es decir de los estadounidenses de origen mexicano, en la cual encontramos múltiples símbolos tradicionales de la antigua cultura mesoamericana. Uno de los más frecuentes es la aparición repetida, inusitada y vívida de la serpiente emplumada en los murales efímeros del Barrio Oriental de la ciudad de Los Ángeles. Por su parte, en *Pensamiento serpentino*, el conocido cineasta chicano Luis Valdés dice crípticamente que la realidad es una gran serpiente. David Wessell (1977) considera que esta metáfora deriva directamente del antiguo mito, en especial de la idea de que la humanidad y la vegetación surgen de una fuerza primordial cíclica simbolizada en Quetzalcóatl. Éstas y otras identidades de los chicanos con sus raíces remotas han sido claves en la emergencia de su notoria vitalidad actual. Wessell afirma que a través de estas expresiones en el arte y la literatura los chicanos participan de la profecía de Quetzalcóatl, por la cual el

periodo obscuro del descenso a los infiernos simboliza muy apropiadamente la larga ausencia de identidad de los mexicano-norteamericanos para quienes, con la identificación reciente de su raigambre cultural, se avizora una nueva era de comprensión y paz. Es el regreso de Quetzalcóatl. Una expresión plástica aún más sugerente es la película *Zoot Suit* (1982) del propio Luis Valdés y en la cual el protagonista se enfrenta a un *pachuco* cínico y reptante, inolvidablemente encarnado por Edward James Olmos, que viene a resultar él mismo.

Pero es en los herederos más legítimos de los antiguos mexicanos donde encontramos, bajo diferentes disfraces, a la descendencia más directa de Quetzalcóatl. En efecto, el periodista y etnólogo Fernando Benítez, quien asegura haber escuchado la leyenda en la voz de los pétreos atlantes de Tula (1972: 54), ha documentado que entre los indios huicholes y coras actuales se encuentran posibles vestigios de la deidad. En efecto, tanto el héroe huichol Kauimalli, experimentador por excelencia, creador del culto y de las artesanías (Benítez 1968: 480-483) como, en especial, el dios Hátzikan, el Lucero del Alba de los coras (Benítez 1970: 564-567), presentan asociaciones muy sugerentes con la tradición precolombina de Quetzalcóatl. En efecto, después de una carrera entre ambos y que perdiera el gemelo mayor a causa de una infracción sexual, Hátzikan mata de un flechazo a su hermano gemelo Saütari. Pero, transformado en un joven héroe, Hátzikan crea el día y mata a la serpiente Sumávika. Además, Hátzikan es una deidad asociada al nacimiento del Sol, un dios que se embriaga, peca y es degradado. Para los coras actuales, Hátzikan es un mediador asociado a san Miguel Arcángel, un estupendo sincretismo cristiano de Quetzalcóatl, ya que usualmente se representa al arcángel como un ángel joven de plumíferas y desplegadas alas sometiendo bajo su espada a la serpiente demonio. Se necesitaría, desde luego, de una improbable fusión de los dos para darnos la idea fundamental de nuestro personaje.

Una consideración más. En tierras de Morelos es común todavía escuchar a los campesinos viejos decir que Emiliano Zapata, el dirigente revolucionario del Sur que fuera traicionado y acribillado en 1919 en la hacienda de Chinameca, no fue muerto allí, sino que escapó, que ha continuado la lucha en otras partes y que regresará para completar su proyecto liberador del campesino indígena (Krauze 1987). Es tentador preguntarse si detrás de esa conmovedora leyenda actual de Zapata no latirá también el cora-

zón de Quetzalcóatl. En este contexto, no es sorprendente que se haya comparado al *subcomandante Marcos*, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, con Quetzalcóatl.

*La interpretación:
la plataforma de los eruditos*

PONDEREMOS las conclusiones a las que han llegado cinco eruditos y académicos actuales que cuidadosa y apasionadamente han observado y pensado a Quetzalcóatl desde muy diferentes perspectivas.

Para Laurette Sejourné (1962), la arqueóloga que exploró varias de las ruinas de Teotihuacán, en particular el conjunto residencial de Tetitla, este mito es una de las grandes tradiciones espirituales de la humanidad. El personaje es un iluminado que se llega a convertir en el arquetipo central de la filosofía mesoamericana y más precisamente de una guía de acción que gira alrededor de un dinamismo creador, que implica la liberación potencial de los límites materiales y que surge de la propia interioridad del ser humano. Así, el hombre daría origen al dios y al mito. El mensaje fundamental de la leyenda sería la unidad de la materia, la vida, el pensamiento y el espíritu, mensaje que forjaría a la civilización clásica de Mesoamérica y el que, una vez perdido, significaría su destrucción. Y, si bien la deformación del mensaje es similar a la que sufren todas las grandes enseñanzas de la humanidad, “el impulso que determinó su singularmente larga y gloriosa trayectoria implica, sin embargo, un conocimiento de la naturaleza humana, una lucidez hacia el mundo de los objetos, raras veces alcanzados y de los que el hombre moderno tiene, quizás, aún algo que aprender” (1962: 186).

Acaso Sejourné se deja llevar por un entusiasmo conmovedor y la interpretación de la iconografía, poco apoyada en datos históricos, está siempre teñida de sus tesis. Ya hemos visto que, a la inversa de la idea de Sejourné, Román Piña Chan (1985) ha relatado que el desarrollo del mito abarca la antigüedad milenaria de Mesoamérica, y ha llegado a la conclusión opuesta, de que sólo cuando se ha establecido el dios y su culto es que surge la encarnación humana.

Miguel León-Portilla mantiene una idea similar en referencia a la sabiduría del mito y a su exaltado papel en el mundo nahua, pero se muestra más cauto que Laurette Sejourné y regresa conti-

nuamente a los textos, más que a la interpretación de las imágenes arqueológicas. Es así que a través del análisis de los escritos antiguos llega a sostener que existió una verdadera filosofía nahua, que compartiría muchos elementos de la llamada, por Aldous Huxley, "filosofía perenne" de los místicos universales (León-Portilla 1974: 5-6). El dios, el héroe y el mito, constituían el centro mismo de la filosofía nahua y el motor de su principal manifestación cultural: el arte y la poesía, la "flor y el canto" de los antiguos mexicanos. Dice León-Portilla: "Envuelta en el recuerdo de los mitos, luz y obscuridad a la vez, la figura del sabio señor es mágico espejo donde pueden mirarse las aspiraciones de un pueblo que, a través de milenios, ha participado en tareas que son humanas por excelencia: hacer cultura, crear arte, afirmar que en la tierra hay significación y esperanza" (1968: 36-37).

En el extremo quizás opuesto de Sejourné se ubica la lectura sociopolítica del meticuloso historiador Alfredo López Austin. En el epílogo de su estudio sobre el hombre-dios, López Austin declara que la causa de la perplejidad que provoca esta historia se aclara "al ver que su misterio fue el de otros, y que su vida, la de muchos, fue casi la misma, pautada por un mito; y su historia, la de muchos, movida por quien mueve toda la historia: un pueblo sin nombres, sin rostros, que hace parir la tierra" (1973: 187).

De esta forma, para López Austin, el mito del dios encarna repetidamente en hombres señalados que tomaban su papel como sacerdotes, oráculos, gobernantes o guerreros contra los conquistadores, lo cual parece garantizado por la extensa evidencia que presenta, incluida aquella que indica equivalentes humanos de casi todos los dioses nahuas. En tales personajes no encarnaría necesariamente un arquetipo proveniente de las profundidades de la psique, sino de la ideología de múltiples pueblos. Y, según las fuentes, la fuerza atribuida al dios entraría y poseería al receptor humano en su corazón, la sede de la conciencia para los nahuas, y lo obligaría a una vida de penitencia y a una muerte por suicidio ritual.

Por su parte, en su informado compendio de cosmología azteca, el conocido arqueólogo francés Jacques Soustelle no puede ocultar su entusiasmo:

En todo caso, lo que hay de mejor en un pueblo, el más alto deseo de perfección, la voluntad más serena, nunca han encarnado en una figura más digna de respeto que la de este hombre-dios, poderoso emperador humilde frente al destino, sacerdote puro, estrella de esperanza.

Estas cuatro sílabas musicales (Quetzalcóatl) han resumido durante siglos lo que había de más noble en el alma de numerosos pueblos. No las profanemos. Nuestro pobre mundo, que se cree civilizado y se hunde en sus odios y sus fealdades, ¡cuánto necesitaría un Quetzalcóatl! (1982: 19-20).

Queda abierta la pregunta de si estas interpretaciones pueden ser compatibles a pesar de emanar de diversas posiciones teóricas y de llegar a conclusiones muchas veces contradictorias. Ciertamente, las coincidencias entre estas visiones son significativas. En efecto, además de diferir, los eruditos parecen concordar en puntos importantes, aun fundamentales, y esa intersección de opiniones nos parece que constituye un fuerte criterio de veracidad y significado. Veamos algunas de las coincidencias.

Los cinco concuerdan, desde luego, en lo tocante a la importancia que este mito tuvo para todas las grandes culturas de Mesoamérica. Todos identifican a Quetzalcóatl con la deidad suprema por cuyo sacrificio se engendran los hombres. Coinciden en detectar la existencia de un concepto cosmológico que divide al mundo en una parte superior formada por el calor, la luz y el cielo, con el águila como símbolo, y una parte inferior en el que se ubicarían la tierra, el agua, la oscuridad y la muerte simbolizados por la serpiente. Los hombres vendrían a ser los habitantes de la zona de unión entre estas capas y, de hecho, son creados por la combinación de los dos mundos, combinación cifrada en la serpiente con plumas. Convienen en ver en la caída de Quetzalcóatl un antagonismo religioso entre sus seguidores y los de Tezcatlipoca, conflicto que tuvo una equivalencia en el interior del héroe entre ascetismo e instinto. Concurren en destacar la importancia del corazón en la estructura de la leyenda como órgano de la conciencia y del movimiento vital. Coinciden, en fin, en señalar que el mito resultó en un culto y una visión del mundo que encarnó en personajes humanos múltiples, muchos de los cuales, señaladamente Topiltzin Ce Acatl, lo enriquecieron con su propia visión, con su propia existencia.

Si éste es el caso, habría razón para pensar que tanto la tradición influía poderosamente sobre la conciencia individual (en particular sobre las de quienes asumían la personalidad o el culto de Quetzalcóatl), como, a la inversa, que la vivencia personal podría tener efectos diversos sobre la estructura del propio mito, aparte de constituir un camino de reflexión y un tema de introspección

para el ser humano, aún en la época actual. Y es precisamente esa reflexión, que queda meramente sugerida por nuestros eruditos, la que ha motivado las siguientes ideas de este ensayo.

*La función:
la consciente raíz de la parábola*

HASTA aquí la historia, la leyenda y la reconstrucción del mito a partir de los datos y las ideas de sus más dedicados analistas modernos en una unidad narrativa y simbólica relativamente congruente. Las inevitables inexactitudes en datos, fechas y lugares son evidentemente secundarias en el contexto de un mito cuya duración en el tiempo, extensión en la amplia geografía mesoamericana y magnitud de impacto sobre las principales culturas prehispánicas, durante la Colonia y aún el México independiente y contemporáneo, sugieren una profunda raíz psicológica, además de la social. Ahora bien, ¿cuál es esa raíz?

La interpretación de un mito es una empresa difícil y que corre el continuo riesgo de ser arbitraria y azarosa. Para disminuir esta posibilidad, es necesario trazar algún marco en el que se pueda apoyar.

En la tradición psicoanalítica, hasta hace poco una de las herramientas conceptuales más socorridas en la interpretación de los mitos, se ha prestado particular atención a un supuesto parentesco formal y sustancial entre mitos, cuentos de hadas y sueños. En general se afirma que todos ellos son lenguajes simbólicos y que en la comprensión de ese lenguaje estriba, en parte, el acceso a las capas inconscientes de la mente de donde los mitos supuestamente surgen. De esta forma, la aplicación del mito de Edipo por Sigmund Freud fue una piedra angular en la teoría del desarrollo temprano de la psique y del sistema terapéutico que dio origen al psicoanálisis. A partir de esta trascendental formulación, ya centenaria, han sido innumerables las interpretaciones de los grandes mitos en términos del complejo de Edipo, incluido entre ellos, desde luego, el de Quetzalcóatl (Díaz Infante 1963).

Para Carl Jung (1964) uno de los discípulos disidentes de Freud, el mito sería una especie de sueño común que emana de zonas aún más profundas de la mente: aquellas que concibió como un inconsciente *transpersonal* y colectivo. Tales sueños colectivos estarían poblados por arquetipos, personajes que representan aspectos organizados y diferenciados de la región oscura de manera

similar a la que, en los sueños individuales más significativos, aparecen también los símbolos y los personajes de este extenso mundo. El psicoanalista neoyorkino Bruno Bettelheim (1986) ha propuesto que los cuentos de hadas y los mitos son sagas que proveen de conocimientos fundamentales, en particular a los niños, ya que escenifican fantasías inconscientes y facilitan la resolución de conflictos. A diferencia de sus colegas, Erich Fromm (1972) ha advertido con razón que hay una diferencia fundamental entre la interpretación y la comprensión de los mitos y los sueños. El simbolismo de ambas manifestaciones consiste en la expresión de experiencias cognitivas y emocionales en forma de experiencias sensoriales y su comprensión estriba en el entendimiento o vivencia de su significado para la existencia de una persona concreta. De esta forma, el significado del sueño y del mito no se podría colegir por una simple identificación de contenidos con símbolos. La función del análisis psicológico de los símbolos sería la de profundizar en el inconsciente al experimentarlos, ya que están plenos de sentido.

Probablemente pueda proponerse un camino intermedio entre una simplificación psicoanalítica, como sería la de ver el complejo de Edipo o el arquetipo fijo del héroe en todos los mitos, y una interpretación circunstancial de cada uno sin ningún principio rector general. La propia tradición psicoanalítica ha sugerido que la mente, sea la consciente o la inconsciente, tiene una estructura general y una dinámica particular según la cual se procesan contenidos simbólicos de acuerdo con ciertos principios. Quedémonos por el momento con esta idea general y comparémosla con las de otros ámbitos del análisis mitológico.

Uno de los más destacados analistas de los mitos vivos, el etnólogo estructuralista Lévi-Strauss (1963, 1976), se muestra reacio a derivar interpretaciones metafísicas a partir de mitos recabados en culturas tradicionales. En cambio, los mitos mucho nos enseñan sobre las sociedades que los originan y, en especial,

permiten deslindar ciertos modos de operación del espíritu humano, tan constantes en el correr de los siglos y tan generalmente difundidos sobre inmensos espacios que puedan ser tenidos como fundamentales y tratar de volver a encontrarlos en otras sociedades y dominios de la vida mental donde no se sospechaba que interviniesen, y cuya naturaleza a su vez quedará alumbrada (1976: 577).

De esta forma Lévi-Strauss también sostiene una necesaria correlación psicológica del mito y, si bien no se adentra sobre aquellos modos de operación fundamentales del espíritu humano que supuestamente revelan, proporciona algunas herramientas metodológicas importantes para inferirlos. En esencia el planteamiento estructuralista de Lévi-Strauss considera que el significado social y psicológico del mito no se puede hallar en sus elementos aislados, sino en la manera como éstos se combinan. Además, aunque el mito se expresa como lenguaje, su significado contiene elementos peculiares que lo diferencian de otras narrativas. Para explorar tales significados es necesario identificar los *mitemas*, los componentes particulares del mito, y relacionarlos entre sí, lo cual constituye el análisis “estructural” del mito.

Desde una perspectiva diferente, el notable historiador de las religiones Mircea Eliade (1972) dice que el mito enuncia un acontecimiento que tuvo lugar *in illo tempore*, o sea, en el espacio mítico que se ubica más allá del tiempo. Por ello constituye un precedente y un ejemplo, no sólo para la regulación de las acciones del ser humano, sino con referencia a su naturaleza; es decir, le revela la estructura de lo real, que se halla fuera de la aprehensión empírica y racional. El arquetipo del mito es un modelo de comportamiento humano destinado a ser recreado por el hombre arcaico, con lo que le es posible dar sentido a su vida o incluso vivir la eternidad “aquí abajo”. La función capital del mito es, entonces, el facilitar la experiencia trascendental de tender a la unidad, al equilibrio, al reposo y, finalmente, de abolir la multiplicidad.

Como una síntesis particularmente lúcida de las teorías psicoanalíticas y las aportaciones de la etnología y la historia de la religión están las ideas del gran mitólogo norteamericano Joseph Campbell (1974, 1984), quizás el primero de los eruditos que se interesó en la mitología como objeto central y particular de estudio y análisis. Para Campbell los mitos perdurables, además de ser manifestaciones culturales particulares que mucho dicen de la ideología de quienes los gestaron, de representar fuerzas profundas y organizadas de la mente humana plasmadas en imágenes culturalmente relativas pero formalmente universales y de ser vehículos de trascendencia para el hombre arcaico, hablan a todos los seres humanos, a todos nosotros, en un poderoso lenguaje de parábolas y símbolos. En efecto, los mitos son fascinantes porque plantean los grandes temas y las grandes verdades de nuestra vida: la indagación sobre el sentido de la existencia, la identificación de

los obstáculos en esa tarea, y, particularmente, de su objetivo: la potencialidad de romper con las barreras de la propia identidad y de sumergirse en el proceso poderoso del universo. Así, los mitos, a pesar de que surgen en el inconsciente, no son estrictamente comparables a los sueños ya que, a diferencia de éstos, tienen una función controlada conscientemente. ¿Y cuál sería esta función? He aquí su respuesta

Servir como un poderoso lenguaje pictórico para la comunicación de la sabiduría tradicional. Las metáforas por las que (los grandes mitos) viven y a través de las cuales operan, han sido cobijadas, buscadas y discutidas por siglos, aun por milenios; han servido a sociedades enteras, y lo que es más, han sido mantenedoras del pensamiento y de la vida (Campbell 1984: 234).

Es así que para entender su valor no sólo debemos comprender a los mitos como símbolos del inconsciente, sino como declaraciones intencionadas y conscientes de ciertos principios que han permanecido constantes a través de los tiempos. Según Campbell, uno de esos principios fundamentales sería que los seres, las cosas y los procesos del mundo, son el efecto o la manifestación de energía. La aprehensión de este hecho fundamental es particularmente difícil por los órganos de los sentidos y los procesos mentales, que son ellos mismos manifestaciones de esa fuerza. La función del mito y del ritual es posibilitar la cabal comprensión de esto por medio de analogías vertidas en narraciones metafóricas. Los contenidos del mito son entonces símbolos para despertar y sobrepasar a la mente, por lo que se presentan como paradojas que aturden la lógica y como metáforas del destino y del oscuro misterio del ser humano.

*El simbolismo:
la heráldica de la pluma y de la escama*

EL mito de Quetzalcóatl es notable porque, si bien en muchos de sus aspectos y fases recuerda a los de otras latitudes, constituye en su totalidad algo único; posiblemente uno de los mitos más completos en términos de los elementos universales que lo conforman. El mito ciertamente nos sugiere vivamente la naturaleza ambivalente del ser humano, el conflicto entre fuerzas polares y su posible resolución. La existencia se nos presenta como un círculo que el ser humano trata inútilmente de trascender. Debe, en cambio, chocar con su esen-

cia, asumir su lado oscuro y su muerte. Como consecuencia de esta toma de conciencia el héroe se inmola, renace en el espacio y vuelve a descender cíclicamente. Es a un tiempo un hombre que se hace héroe, estrella y deidad y un dios de múltiples apariencias que encarna en múltiples hombres.

La comparación de los elementos animales de este mito con el de otras culturas permite establecer analogías significativas para una mejor comprensión. De las extensas exploraciones de Mircea Eliade (1972) en el terreno de la historia comparada de las religiones y de los tratados sobre los símbolos (Cirlot 1988; Chevalier y Gheerbrant 1988) podemos entresacar varios indicios. La serpiente es en varias culturas antiguas un símbolo sexual por excelencia; es decir, el falo como elemento de placer y generación. Por ejemplo, el concepto de *kundalini* en el Tantra designa una fuerza primigenia situada en la base de la columna y asociada a la sexualidad que se representa por una serpiente enrollada. Más allá del patente emblema sexual, por su muda de piel la serpiente es un símbolo de transformación y de fuerza; la serpiente se regenera y tiene un carácter telúrico y propiedades curativas. Posiblemente de allí provenga su representación en el caduceo, el bastón del griego Esculapio, símbolo aún actualmente de la medicina. No muy lejos de esta representación también hoy día encontramos que se puede obtener carne de serpiente para tratar el cáncer en los puestos de curanderos tradicionales mexicanos.

La serpiente es también emblema del agua y está imbuida de la fuerza sagrada del abismo. En consecuencia conoce los secretos del bajo mundo. En el libro sagrado de los muertos del antiguo Egipto todo el vientre de la Tierra es de naturaleza serpentina. Para los chinos, desde Chuang-Tzu, la serpiente y el dragón son símbolos de la vida rítmica, principios de humedad y de fecundidad. De allí que se asocie frecuentemente a las mujeres, como ocurre con numerosas deidades mediterráneas que exhiben serpientes en las manos o la cabeza. Entre los griegos el misterio de Eleusis estaba representado por un gran vaso funerario en el que el iniciado acariciaba a la serpiente de Demeter, la madre de la tierra. El mismo motivo resurge en la mitología germánica donde encontramos la leyenda según la cual quien logre besar a la serpiente la transformará en una bella joven. En múltiples tradiciones, entre ellas la bíblica, la serpiente encarna el principio del mal inherente a lo terreno aludiendo con ello a los estratos más primigenios de la vida. Jung señala que los gnósticos la asimilaban al tronco cere-

bral y a la médula espinal, constituyendo así un excelente símbolo del inconsciente. Por todo ello para Bachelard (citado por Chevalier y Gheerbrant 1988: 926) la serpiente “es uno de los arquetipos más importantes del alma humana”.

Por otro lado, la pluma está simbólicamente asociada al pájaro y a la ascensión celeste. Para los indios de las Américas las plumas son aditamentos rituales fundamentales. Revestirse y coronarse con ellas es signo de poder y justicia. Además, el ave más ligada a Quetzalcóatl es el águila, la cual es, universalmente, símbolo de la luminosa trascendencia del espíritu, del día y el calor vital, de las alturas y el sol. El poder elevarse y dominar el mundo terreno es la idea esencial del simbolismo del águila y no lo es menos su mirada penetrante y la agudeza de su visión. Es la reina de las aves y el ave de Zeus. Es Garuda, el recadero de Vishnú, enemigo y destructor de las serpientes. En la tradición cristiana también encontramos al águila como un mensajero celeste emblema de la ascensión y la oración, en ocasiones identificada con el propio Cristo y continuamente con los ángeles de aguileñas alas. Es el símbolo específico del apóstol Juan que inicia su Evangelio con el reconocimiento del Logos y la Luz. Por su coraje y valentía vemos también que el águila se asocia frecuentemente con los dioses de la guerra. Ya en las monedas del imperio romano aparece como emblema de las legiones y desde allí se multiplica en buena parte de los estandartes y escudos del mundo occidental.

En su extenso estudio sobre el chamanismo, Mircea Eliade (1964) describe que los chamanes siberianos, con probabilidad los antecesores de los chamanes americanos, usan disfraces de pájaro o de águila y que ésta es un aspecto del sol y del Ser Supremo. El notable paralelismo del ascenso a los cielos y el descenso al bajo mundo que oficiaban los chamanes siberianos sugieren, en apoyo a una hipótesis de Piña Chan, un remoto origen chamánico del mito de Quetzalcóatl. El chamán debe enfrentar a Erlik Khan, el señor de las profundidades, y vencer sus obstáculos con astucia. En su camino, el chamán se encuentra con el perro o con el lobo, en quienes se puede trasmutar: un esbozo de licantropía. El descenso al mundo de los muertos se repite en el mito de Orfeo y se detecta también en la mayoría de las tribus indígenas norteamericanas, en las que se agrega el objetivo del descenso: la obtención de un espíritu.

La resurrección o resurgimiento cíclicos, tan poderosamente cifrados en la recuperación de los huesos y en la inmólación de la que surge el corazón para convertirse en Venus, es un tema que se

encuentra en la leyenda solar del Ave Fénix de origen egipcio y que se difundiera a través de Grecia entre musulmanes y cristianos como símbolo de inmortalidad. Además, la resurrección a partir de los huesos es un concepto que se encuentra en los mitos de toda Asia, en algunas pruebas del dios germánico Thor, en el Ezequiel bíblico y se puede incluso detectar en la leyenda andina de la primera quena, según la cual un príncipe inca, habiendo perdido a su amada, desentierra sus huesos, fabrica una flauta con su fémur y hace música de ella: primero un melancólico *yaravi*; evocador de la muerte que se convierte en un alegre *huayno*, cuando su espíritu resurge resonando en el hueso. Se dice que la misma estructura melódica del anónimo y bien conocido tema andino de *El cóndor pasa* evoca el tormento del indio rebelde Túpac Amaru (cuyo nombre original era José Gabriel Condorcanqui) desmembrado en 1781 ante su pueblo en la plaza del Cuzco, y su renacimiento como cóndor. Cabría especular, siguiendo la tesis de López Austin, si el mito de Viracocha, el equivalente peruano de Quetzalcóatl, vino de alguna forma a encarnar en este pionero de la lucha anticolonial de una manera similar a la que hemos sugerido para la leyenda del retorno de Emiliano Zapata.

No debemos olvidar que, además del águila, otro pájaro encarna el aspecto celeste de Quetzalcóatl y que aún lleva su nombre: el quetzal o *torgo*, que es el ave heráldica de Guatemala. El quetzal ha tenido una gran importancia entre los quichés centroamericanos y en nuestro mito constituye un excelente símbolo del vistoso disfraz con el que el *yo* trata de ocultar los aspectos negativos de la personalidad. Este solapar lo ominoso e indeseable de uno mismo se sitúa en las antípodas de la presencia de Xólotl, el mellizo canino de Quetzalcóatl, lo cual resulta también de importancia porque casi todos los mitos asocian al perro con los infiernos o al bajo mundo, en el sentido de que es el guía del ser humano en la región de los muertos. En efecto, el perro Xólotl es el guía en el mundo inferior, como lo es Hermes, quien ostenta, además de pies y casco alados, el caduceo, es decir, el palo con las serpientes enroscadas; como lo es también su antecedente el dios Thoth de los egipcios con su cabeza de ave.

Es interesante señalar, con Paul Shepard (1996), que los animales de los mitos surgen como nuestros congéneres. Los seres humanos no aparecemos en ellos fuera del mundo animal como espectadores o controladores de la naturaleza sino como parte integral de ella. Ni el mundo fue hecho para nosotros, ni es nuestra

creación. La continuidad con el reino animal tiene un papel psicológico central. Los animales de los mitos bien nos podrían decir: “nosotros las serpientes, las águilas, los perros, jaguares, torgos, leones no somos solamente una conveniente metáfora de pautas sociales o personalidades humanas, somos los aspectos ocultos del ser que encarnan principios fundamentales de la existencia mediados o acarreados por una apariencia natural”. Ahora bien, la flecha puede invertirse y los animales del mundo abrevar de los mitos. Por ejemplo, el mayor animal volador de que tengamos noticia es un reptil pterosaurio que ha sido bautizado, en honor a la serpiente emplumada, como *Quetzalcoatlus northropi* después de excavados sus fósiles en el Parque Nacional de Big Bend en Texas hacia el año de 1971 (Langston 1981). Curiosamente en los años siguientes múltiples testigos oculares aseguraron haber visto un inmenso reptil volador enseñorearse de los cielos texanos. Casi cien millones de años después de su extinción, aquel pterosaurio quiere volver a volar bajo el conjuro del nombre de Quetzalcóatl.

La tarea hermenéutica de interpretar el mito mediante la aplicación de un principio o de una idea rectora que le dé congruencia a una amplia variedad de textos, objetos de arte y relatos históricos, está bien ejemplificada y justificada en la obra de David Carrasco (1982) en referencia a Quetzalcóatl y, en especial, a su ciudad Tollán. Siguiendo a Paul Wheatley, Carrasco sostiene que ambos, el hombre-dios y su ciudad, eran símbolos religiosos indisolublemente ligados como figuras sagradas de autoridad y espacio respectivamente, figuras que se repiten en diversas épocas y culturas del horizonte precolombino. La sociedad urbana y la teocracia se generan bajo esta luz y se mantienen alrededor de un centro ceremonial, *axis mundi*, que funge como un foco centrífugo y centrípeto en el que convergen, entre otras funciones esenciales, el control de la población, la distribución de los bienes, las artesanías y la estratificación social. La ciudad sagrada es un símbolo de cohesión cósmica y mágica que se manifiesta en los lugares sagrados, en la elevación de los dirigentes religiosos al estrato de jefes políticos, en la creación del calendario y de las celebraciones cíclicas. La eterna Tollán, la Jerusalén mesoamericana, es el centro maravilloso del que emerge un patrón de orden cósmico encarnado en “otras Tollanes”: Teotihuacán, Xochicalco, Tula, Chichén Itzá, ciudades santas, centros del mundo, *imago mundi*.

Por otra parte existe, una unidad fundamental en los grandes mitos de los héroes universales, que Campbell (1949/1984) deno-

minó *separación-iniciación-retorno*, a los cuales, sin duda, pertenece Quetzalcóatl. El protagonista es “el héroe de las mil caras”; el mismo personaje, o mejor, el mismo símbolo, que se reviste de múltiples apariencias culturales para correr sus aventuras tan diferentes en forma como similares en contenido. El héroe mitológico tiene una infancia dificultosa y requiere de una extraordinaria capacidad para sobrevivir. Ya adulto, abandona su castillo o su reino y es atraído o llevado al umbral de la aventura. Allí encuentra a una sombra que cuida el paso y a la que deberá derrotar, conciliar o ser aniquilado por ella. Tras el umbral el héroe avanza en un territorio que es extraño e íntimo a la vez y en donde campean fuerzas que le amenazan (pruebas) o le ayudan (auxiliares). Así llega a la prueba suprema y recibe su recompensa. El triunfo puede ser representado por la unión sexual con la diosa madre, la reconciliación con el padre o su propia *divinización*. Puede, si las fuerzas le han sido hostiles, robar el don, y, en cualquier caso, expandir su conciencia y enriquecer su ser. El trabajo final es el regreso, sea como emisario protegido por las fuerzas telúricas o perseguido por ellas. Finalmente el héroe emerge del reino de la congoya con un bien que restaura al mundo (Campbell 1949/1984: 223-224).

Ésta es la aventura protagonizada por el héroe de todo gran mito. Lo notable de Quetzalcóatl es que cumple con cada una de las vicisitudes del *monomito*, incluso con las más contradictorias. No sorprende que el personaje sea colocado junto a sus pares por el propio Campbell (1974: 172ss). Efectivamente, Buda, Moisés, Cristo, Quetzalcóatl o Mahoma, independientemente de su lugar como figuras históricas o como forjadores de religiones, son símbolos trascendentales porque su historia habla de mecanismos y fuerzas psicológicas fundamentales: aquellas que representan la gran aventura del espíritu humano.

*La comprensión:
la antítesis fusionada, asumida y derrotada*

ENTRE otras cosas, el mito de Quetzalcóatl nos dice, con la irracional precisión de la parábola, que la enconada lucha por trascender los límites biológicos, por superar la insignificancia, por hacernos perdurables, son los causantes de nuestra desgracia. La misma idea ha sido ampliamente elaborada por Ernst Becker (1977) quien, bajo la influencia de la escuela posfreudiana de Otto Rank y Norman

O. Brown, propone que el origen del mal y de la desigualdad en el mundo emana originalmente de la necesidad del ser humano de lograr una imagen trascendental y de negar su naturaleza animal y biológica; en último término, de evadir su decadencia física y la muerte. Por esta razón los códigos sociales para destacar logros y asegurar mérito, como sucede con el dinero, se vuelven sagrados porque su función última es negar la caducidad de la muerte.

Asimismo, de la identificación con el Estado, el dirigente y la causa, surge la promesa de trascendencia y entonces el ser humano daña, no porque sea fuerte sino, paradójicamente, porque se siente débil. Por la misma razón aceptamos de buen grado la limitación de la libertad, tema elaborado también por Erich Fromm quien, en forma similar a Becker, concluye que el camino para reducir el mal sería el conocimiento de uno mismo, pero advierten que ésta es la tarea más difícil porque habrá de confrontarnos con la caducidad y la sombra.

Ésta sería una polaridad general; la lucha entre un aspecto creativo o trascendente y otro decadente o destructivo: el *eros* y el *thanatos*. Pero además de esta dicotomía genérica, quizás simbolizada por la mitología del dios Quetzalcóatl en duelo permanente con su oscuro hermano Tezcatlipoca, hay en cada uno una dualidad personal: un yo oficial y aceptable, a la luz de la conciencia y el otro yo escondido, negado, temido: el Dr. Jekyll y Mr. Hyde o la *persona* y la *sombra*, en la terminología junguiana (Jung 1964). El lado oscuro es el arquetipo de lo ominoso, tanto más terrible cuanto más negado y reprimido. Llega, como Moby Dick, a ser la tumba inmortal de su perseguidor. En cambio, cuando el individuo confronta su lado negativo, se percata de los aspectos que rechaza en sí mismo y que le son demasiado ostensibles en los demás: la eterna historia de la paja y la viga. Esta confrontación es un proceso lento y doloroso, pero emancipador. El resultado es la integración de la personalidad, representada en nuestro mito por el jaguar, o, en los de otras latitudes, por el león. La cabal confrontación con la sombra y después con la muerte es el sentido del viaje al bajo mundo y de la fusión final en el ofidio alado de los dos aspectos antagónicos representados por el águila y la serpiente.

Uno de los temas clave al que Jung recurre una y otra vez es exactamente este mismo: la idea de que jamás alcanzaremos nuestra totalidad si no asumimos la oscuridad que hay en nosotros, oscuridad que se presenta en los sueños y se representa en los mitos como una serpiente que, si bien terrible, es la poseedora de la

llave de ese conocimiento. El aceptar este mundo implica amarse a uno mismo.

En lo que se refiere a la batalla entre el héroe y el mal, se pueden diferenciar dos tipos de mitos. En el primero el héroe (san Jorge, Sigfrido) derrota al dragón o al monstruo, pero en el segundo, menos frecuente, el monstruo se traga al héroe: Jonás es engullido por el gran pez; Orfeo desciende a los infiernos. En este último tipo de mito el héroe, que representa al *yo* de la conciencia, debe asumir que la sombra existe y debe asimilarla. A esa sombra se enfrentó Quetzalcóatl en cuatro estadios simbolizados en otros tantos *mitemas* de la narración, particularmente la de Topiltzin. En el primero se advierte en un espejo que le procuran los emisarios de la noche o el propio Tezcatlipoca, y que refleja una espantosa imagen de sí mismo que nunca había percibido: su aspecto efímero, instintivo, terrestre, biológico. En la siguiente fase se disfraza de ave, adquiere un atavío celeste que lo hace presentable ante sí mismo y el mundo: una *persona* que oculta la verdadera y terrible faz. En la tercera se produce el incesto que marca la aparición de lo femenino, del *anima*, con lo que emerge no sólo la sexualidad reprimida, sino el aspecto femenino de la mente. Además, el incesto es la transgresión más violenta de la ley natural que el propio héroe se había impuesto a lo largo de una vida de sacrificio y austeridad. La confrontación con lo más negativo, con la decadencia y la muerte es entonces inevitable. Y ésta es la cuarta fase simbolizada por la huida, la peregrinación y el descenso al bajo mundo.

Pero sucede que la inmersión total en el abismo del cuerpo, en la realidad de la muerte, es profundamente liberadora y marca la posibilidad de una nueva vida. El hombre renace en el cosmos. El dios fecunda a los nuevos seres humanos. La polaridad serpiente-águila queda entonces abolida por la fusión de los principios contrarios, *coincidentia oppositorum*, síntesis que inaugura un nuevo ciclo cósmico e histórico. La oposición fundamental entre el ser y el no-ser que para Lévi-Strauss (1976: 627) es la generadora de todas las antinomias de los mitos. La misma oposición, ciertamente, que atormenta al melancólico príncipe Hamlet. Idéntico camino recorrió el padre Sergio, el ascético protagonista de la pequeña historia que con ese nombre escribió León Tolstoi y quien sólo encontró la paz después de caer en la tentación carnal.

El mito en su totalidad pertenece a una categoría universal en la que se funden personajes antagónicos. Por ejemplo, en el Rig Veda el sol, prototipo de los dioses, recibe a veces el nombre y el

atributo de la serpiente. Agni, el dios del fuego, es también un demonio. El mito de Varuna, el dios celeste que al mismo tiempo es una maligna víbora, revela también la *biunidad* divina, una esencia mucho más sustanciosa que lo que permite concebir una escueta racionalidad. Dice Eliade: “El mito expresa plástica y dramáticamente lo que la metafísica y la teología definen dialécticamente” (1972: 374). Y la *coincidentia oppositorum* es la manera arcaica por la que se expresa y asimila la paradoja de la realidad divina. De allí mismo parten las tesis de Meister Eckhardt y de Nicolás de Cusa. De allí Ometéotl, la dual y suprema deidad nahua. Pero, además, en Quetzalcóatl queda también cifrada la paradoja y la posible integración de la escindida realidad humana. Quizás podríamos reconocer en su enseñanza el esfuerzo del místico asiático por suprimir y trascender los extremos contrarios, por reconciliar los elementos conflictivos de su personalidad, por totalizarse.

En la serpiente emplumada vemos cifradas alternativamente, como en una ilusión de óptica, las dos fases del posible desenvolvimiento de la personalidad humana: el disfraz de la serpiente como ave y la fusión de las dos especies opuestas en una nueva.

BIBLIOGRAFÍA

- Abreu Gómez, Ermilo, *Quetzalcóatl*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, 1947.
- Aveni, A. F. y S. L. Gibbs, “On the orientation of precolumbian buildings in central Mexico”, *American Antiquity*, 41 (1976), pp. 510-517.
- Bartra, Agustí, *Quetzalcóatl*, Prefacio de Anna Muria, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1988.
- Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo.
- Becker, Ernst, *La lucha contra el mal*, México, FCE, 1977.
- Benítez, Fernando, *Los indios de México*, México, Era, 1968, vol. 2; 1970, vol. 3; 1972, vol. 4.
- Bettelheim, Bruno, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, 8a. ed., Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1986.
- Campbell, Joseph, *The mythic image*, Princeton, Princeton University Press, 1974 (*Bollingen Series*).
- , *El héroe de las mil caras*, México, FCE, 1949/1984.
- Carrasco, David, *Quetzalcoatl and the irony of Empire*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
- Chevalier, Jacques y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1988.

- Cirlot, Juan-Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1988.
- Díaz Infante, F., *Quetzalcóatl; ensayo psicoanalítico del mito nahua*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1963.
- Eliade, Mircea, *Shamanism. Archaic techniques of ecstasy*, Princeton, Princeton University Press, 1964 (*Bollingen Series*)
- , *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1972.
- Florescano, Enrique, *El mito de Quetzalcóatl*, México, FCE, 1993.
- Fromm, Erich, *El lenguaje olvidado*, Buenos Aires, Hachette, 1972.
- Fuentes, Carlos, *El espejo enterrado*, México, FCE, 1992.
- Garibay, Ángel María, *Poesía náhuatl III*, México, UNAM, 1968.
- Jung, Carl, ed., *Man and his symbols*, Nueva York, Doubleday, 1964.
- Kermode, F., *D. H. Lawrence. Biografía literaria*, Barcelona, Gedisa, 1973.
- Krauze, Enrique, *Emiliano Zapata*, México, FCE, 1987.
- Krupp, E. C., "Falling for the evening star", *Sky and Telescope*, mayo de 1996.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 2a. ed., México, FCE, 1985.
- Langston, W., Jr., "Pterosaurs", *Scientific American*, 244 (1981), pp. 122-136.
- Lawrence, D. H., *La Serpiente Emplumada*, 2a. edición, Barcelona, Bruguera.
- León-Portilla, Miguel, *Quetzalcóatl*, México, FCE, 1968.
- , "Nezahualcóyotl, su vida y su pensamiento", *Artes de México*, 19, 151 (1972), pp. 4-14.
- , *La filosofía náhuatl*, 4a. edic., México, UNAM, 1974.
- Lévi-Strauss, Claude, *Structural anthropology*, Nueva York, Basic books, Harper, 1963.
- , *El hombre desnudo*, México, Siglo XXI, 1976.
- López Austin, Alfredo, *Hombre-dios; religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, 1973.
- Merrillat, Herbert C., *The gnostic apostle Thomas: "Twin" of Jesus*. Disponible en Internet: <http://members.aol.com/didymus5/thomas.html>.
- Ortiz de Montellano, Bernardo, *The mesoamerican calendar: philosophy and computations*, Grito del Sol, Quinto Sol Publications, 1979.
- Paz, Octavio, "Entre orfandad y legitimidad", Prefacio al libro de Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 2a. ed., México, FCE, 1985.
- Piña Chan, Román, *Quetzalcóatl, Serpiente Emplumada* (1977), México, FCE, 1985.
- Reko, Blas P., *Mitobotánica zapoteca*, México, edición particular, 1954.
- Río, Eduardo del (*Rius*), *Quetzalcóatl no era del PRI*, México, Grijalbo, 1987.
- Sejourmé, Laurette, *El universo de Quetzalcóatl*, México, FCE, 1962.
- Shepard, Paul, *The Others: how animals made us human*, Island/Shearwater, 1996.
- Soustelle, Jacques, *El universo de los aztecas*, México, FCE, 1979/1992.
- Wasson, R. Gordon, *The wondrous mushroom*, Nueva York, McGraw-Hill, 1980.
- Wesseli, D. S., *The Quetzalcoatl prophecy and interpretation of "reality is a great serpent" in chicano expression*. Tesis doctoral, Michigan State University, 1977.