

Emanuela Mónaco*

Quetzalcóatl de Tollan

Los toltecas. Cuestiones metodológicas

Quien se acerque a la cultura azteca empezando a leer los manuales de uso corriente, no puede dejar de notar que en éstos se da gran espacio a los toltecas, a sus hazañas, a sus ciudades.¹ Además, quien se interne en la lectura de los documentos de primera mano, escritos por nativos o por españoles, se dará cuenta de la presencia constante y encantadora del pueblo de los toltecas, como aportador de la civilización que precedió y preparó la de Tenochtitlan.² De la misma manera, la lectura de los trabajos de investigación conducidos en los últimos decenios en relación con la cultura azteca desde varios puntos de vista, muestra que cada estudioso, de una u otra manera, no puede evitar hablar de Tollan.

De los toltecas, la tradición azteca decía que habían llegado del noroeste y se habían unido con las poblaciones autóctonas. Hombres fuertes y valerosos dieron vida a una cultura cosmopolita, dedicada a la agricultura y al comercio, cuya influencia se extendió en todo México septentrional y central. Poseían casas y palacios de piedra y cal; que habían sido escultores y cinceladores, arquitectos, carpinteros, mecánicos excelentes. Para las guerras usaban armaduras rellenas de algodón y lanzas y flechas con la punta de obsidiana.³

Pese a que la tradición azteca asignaba gran importancia y consideración al pueblo y la cultura de los toltecas, para que llegaran a adoptar el término “tolteca” cuando querían indicar *tout court*, poblaciones civilizadas en contraposición a poblaciones bárbaras (como a menudo han observado los estudiosos), los mismos aztecas tenían ideas opuestas sobre la ubicación exacta de la antigua Tollan, y varias ciudades reivindicaban para sí la identidad.⁴

En los años cuarenta, establecer con certidumbre la sede de Tollan fue un gran problema para la investigación, al pretender hacer coincidir los datos ar-

* Universidad “La Sapienza”, Roma, Italia.

queológicos con los documentos originales que los investigadores definen históricos. En 1941 Jiménez Moreno ubicó Tollan en el sitio arqueológico de Tula de Allende en Hidalgo.⁵ Los documentos en los cuales fundaban su tesis eran los *Anales de Cuauhtitlan* y la obra de Bernardino de Sahagún.⁶ La época de florecimiento de esta civilización —sustancialmente de acuerdo con aquellos antiguos documentos— fluctuaba entre los siglos X y XII d.C.⁷

La mayoría de los investigadores aceptaron la reconstrucción de Jiménez Moreno, pero algunos no estuvieron de acuerdo, entre estos, Laurette Séjourné quien afirmaba que Teotihuacan era el lugar de la antigua Tollan,⁸ y subrayaba que la importancia de Teotihuacan coincidía con lo que afirmaban las fuentes “históricas” refiriéndose a la ciudad de los toltecas; también notaba que los náhuatl utilizaban el término “Tollan” para indicar todas las grandes ciudades... por eso —sostenía— este término no podía identificar a la capital de los toltecas.

Miguel León-Portilla, sin respaldar ni una ni otra hipótesis, afirmaba que con seguridad en Teotihuacan, más que en Tula, se encuentra el modelo paradigmático de ciudad (y de civilización) de la cual la tradición mexicana nunca pudo prescindir.⁹

Así que los toltecas eran un pueblo del cual se hablaba mucho y del cual se celebraban las conquistas en el campo agrícola, técnico, arquitectónico. Los aztecas sostenían que habían recibido su legado y los señores de las ciudades de la Cuenca de México se proclamaban descendientes de sus reyes. Los elementos recogidos muestran las dificultades que se hallan al intentar definir la realidad tolteca: el término “toltecas” podía indicar un pueblo civilizado en contraposición a otro (definido como “chichimeca”); la ciudad de Tollan estaba localizada, según los documentos “históricos”, en regiones diferentes; con la palabra “Tollan” se podía indicar una ciudad grande; la misma época de los toltecas varía en algunos siglos según

los documentos. Por tanto, es una historia difícil de reconstruir, pero los investigadores persisten en ello.

Nigel Davies es uno de los mejores especialistas de la civilización azteca; sus libros son leídos y apreciados en todo el mundo. Las etapas fundamentales de su investigación están señaladas por tres escritos: 1977, *The Toltecs: Until the Fall of Tula*; 1980, *The Toltec Heritage: From the Fall of Tula to the Rise of Tenochtitlan*; 1987, *The Aztec Empire: The Toltec Resurgence*.

Davies escribe en el prólogo del libro de 1980: “Mientras más estudio los documentos escritos, más aumenta mi convicción de que todos sus preciosos datos no pueden interpretarse literalmente”. En el mismo libro afirma que si los estudiosos del pasado, desde Orozco y Berra hasta Prescott, estudiaron la Mesoamérica reputando como verdaderas las noticias mencionadas en la mayoría de los documentos, es necesario tener en cuenta algunas consideraciones: la posibilidad de que nuevas actitudes mentales hayan influido sobre las fuentes a su disposición (todas posteriores a la Conquista); de que fechas discordantes reflejen calendarios distintos en las varias ciudades; de que dichas fuentes presenten tradiciones y puntos de vista de sus respectivas ciudades de pertenencia; de que las diferentes versiones históricas oficiales existentes manifiesten la voluntad de exaltar el pasado y las hazañas de parte de cada ciudad-Estado. Por tanto, según Davies, es necesario analizar detenidamente los documentos para determinar lo histórico y lo que es mera leyenda. Todo eso, añade, puede parecer iconoclasta, pero es necesario.¹⁰

En el trabajo de 1987, Davies reivindicó para sí de manera explícita, el derecho de seleccionar la información, además de rechazar elementos inaceptables o improbables.¹¹ En lo concerniente a Tollan, Davies la considera histórica; esta ciudad organizó el primer imperio mesoamericano y se puede identificar con Tula, en Hidalgo. Advierte, sin embargo, que en los *Annals of the Cakchiquels* se indicaban cuatro Tulas: una

hacia el este, otra hacia el oeste, una más en el cielo y la última en el infierno. Según él, éste es un ejemplo de cómo, en los documentos, la leyenda sigue de modo paralelo a la historia.¹² Entonces, por un lado tenemos la verdad (histórica) y por el otro la leyenda (el mito).

Ésta es una distinción que, para los historiadores de las religiones, ha sido superada (o debería serlo) desde 1948, año en el cual, en el volumen XXI de *Estudios y Materiales de Historia de las Religiones*, Raffaele Pettazzoni publicó un importante artículo titulado “Verità del mito”. Pettazzoni eliminaba la oposición entre la historia y el mito como contraposición entre lo verdadero y lo falso, e indicaba que el mito es verdadero para la cultura que lo ha producido y transmitido.

En 1963, Dario Sabbatucci, considerando su numen aquel artículo de Pettazzoni, observó que con éste se había afirmado de manera definitiva un “criterio di verità storicizzato”.¹³

Quienes comulgan con Davies afirman: “él nos ha dejado un gran beneficio reuniendo y discutiendo los documentos de que disponemos, variados y contradictorios”; y continúan: “ha formulado importantes hipótesis que los futuros investigadores deberán tener en consideración”.¹⁴ Pues sí, se trata de hipótesis. Davies, en sus escritos, se conforma con reconstruir lo que quizá sucedió; nosotros, desde nuestro punto de vista, intentaremos emprender otras direcciones. Dejando aparte lo “probablemente ocurrido”, nos centraremos en lo “seguramente pensado”. Si Davies quiere llegar a lo “realmente ocurrido”, reuniendo elementos recogidos en documentos diferentes, evitando las “contradicciones” entre los documentos o allanándolas con su propio juicio y, por consiguiente, erigiéndose en juez de dichos documentos, nosotros, en primer lugar, pondremos a un lado la “verdad histórica” como nuestro criterio de verdad, y luego leeremos los documentos para reconstruir el sentido que les atribuyeron quienes los redactaron.

Desde este punto de vista, no existen “contradicciones” entre los documentos, sino diferencias. Hablará de “contradicciones” quien vea estas diferencias como obstáculos para la reconstrucción de la verdad histórica; y se referirá a “diferencias” la persona que considere los documentos en su realidad histórica y que ponga en primer plano el ámbito histórico de pertenencia, sus específicas exigencias y finalidad.

Definitivamente no intentaremos reconstruir la historia de los toltecas, sino el sentido que los documentos daban a esta historia.

George Vaillant, en la edición de 1970 de su libro, incluyó un cuadro sinóptico, al que hemos hecho referencia en la nota 7. En dicho cuadro están catalogados, primero, los reyes de Tollan, tal y como los había citado Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, y luego, en el modo en que aparecen en los *Anales de Cuauhtitlan*.

Ambas listas son diferentes por dos motivos: el orden de sucesión de los nombres de los reyes y la duración de sus reinados. En las breves síntesis de los relatos de los documentos (en el cuarto capítulo) se evidencia sobre todo una inversión de la valoración de cada documento en referencia a dos personajes que demuestran ser de importancia esencial: Topiltzin y Huemac. Mientras que en los *Anales de Cuauhtitlan* es Topiltzin quien favorece el desarrollo y la grandeza de Tollan, y Huemac quien la conduce a la ruina, en Ixtlilxóchitl es al revés: Huemac figura como el artífice de la civilización, mientras Topiltzin está relegado al papel de último rey de Tollan, bajo el cual el Imperio de los toltecas decae. Además, mientras —en los *Anales de Cuauhtitlan*— Topiltzin se llama también Quetzalcóatl, en Ixtlilxóchitl este nombre indica a Huemac.

En el cuadro sinóptico no existe comentario alguno, ni tampoco se hace comparación entre los relatos de los dos documentos. Sólo se observa que la lista de los reyes toltecas contenida en los *Anales de Cuauhtitlan* concuerda con los

descubrimientos arqueológicos.¹⁵ Sin embargo, aunque no se nos proponga ninguna comparación, ésta se impone: el cuadro sinóptico revela un problema crucial.¹⁶

En la óptica de la búsqueda de lo “realmente ocurrido”, el problema de cuál fue la verdadera sucesión de los reyes de Tollan ha apasionado a los investigadores por decenios. Davies, en su trabajo de 1977, compara, a propósito de Topiltzin, los resultados de los estudios de P. Kirchhoff (1955) con los de las investigaciones de W. Jiménez Moreno (1956). El primero considera a Topiltzin el último rey, basándose en el *Memorial Breve* de Chimalpain, y rechaza los documentos acreditados por Jiménez Moreno. Este último, al contrario, basándose en los *Anales de Cuauhtitlan* y en la *Relación de la Genealogía*, sostiene que Topiltzin fue el primer rey de Tollan y afirma que Sahagún se equivocaba al considerar contemporáneos a Topiltzin y a Huemac.¹⁷ Por su parte, Davies (1977) propuso una solución esfumada mediante la cual “Quetzalcóatl” así como “Topiltzin” deben ser considerados denominaciones, títulos, más bien que nombres individuales.¹⁸ Según Davies, si los miramos como tales, no constituirá más un problema el que personajes diferentes pudieran ser definidos “Quetzalcóatl” o “Topiltzin” en el curso de la historia tolteca.

Nosotros, en ese sentido, no tenemos ninguna dificultad en considerar “Quetzalcóatl” o “Topiltzin” como denominaciones o títulos. Por ejemplo, sabemos con certeza que, en la época de la Conquista, el sacerdote de Tláloc y el de Huitzilopochtli tuvieron también el nombre de “Quetzalcóatl”.¹⁹ Respecto al término “Topiltzin”, éste significaba “nuestro príncipe”, “nuestro señor”.²⁰

Sin embargo, considerando el problema relativo a los reyes de Tollan, nos parece que Davies, con sus observaciones, no lo ha resuelto, sino sólo desplazado. Susan D. Gillespie, autora de un importante libro titulado *The Aztec Kings: The Construction of Rulership in Mexica History* (Tucson, 1989), subraya que sólo el primer y el úl-

timo rey de Tollan fueron honrados con las denominaciones que nos interesan.²¹ Nosotros nos preguntamos: ¿por qué no se dieron a todos los reyes las denominaciones de “Quetzalcóatl” o de “Topiltzin”? ¿Por qué se les dio sólo a algunos reyes? ¿Y por qué estos reyes no son los mismos en todos los documentos?

Sólo Gillespie examina las diferentes tradiciones relativas a Topiltzin y afirma que éstas se pueden comprender teniendo en cuenta la noción cíclica de la historia, típica del pensamiento azteca. Con su libro supera lo “verdaderamente sucedido” y rechaza la posibilidad de que las tradiciones aztecas se pueden leer como “historia” en el sentido occidental del término. El pasado tolteca y azteca, que los documentos nos transmiten, ha sido reconstruido, tal vez *ex novo*, afirma Gillespie, reinterpretando las tradiciones antiguas, en la época posterior a la Conquista. Tal proceso de revisión nació de la exigencia de los nativos de comprender y aceptar los extraordinarios acontecimientos que se estaban verificando, y es el fruto y la expresión de una dialéctica entre la cultura autóctona y la cultura española. Aunque estamos convencidos de la validez de esta posición, no compartimos, sin embargo las conclusiones de esta investigadora acerca del problema Topiltzin-Huemac y, en general, respecto a las tradiciones relativas a los toltecas. Por el momento nos limitaremos a considerar su tesis en referencia al problema de la posición de Topiltzin y Huemac en los documentos. Ella llega a deducir que Topiltzin y Huemac pueden ser sustancialmente un solo personaje dividido en dos manifestaciones. La función de figura-límite en el ciclo tolteca, propia de este personaje, manifestaría su posibilidad de escisión en dos figuras intercambiables, indistintamente puesta al principio o al final del ciclo, pero que también se pueden... sobreponer (como Durán, que nos refiere que el otro nombre de Topiltzin era Huemac) o... considerarse contemporáneas (en vista de que ocupan la misma posición al final del ciclo: como en Sahagún, que los considera como dos personajes que luchan entre sí).²² Creemos que esta tesis resuelve sólo en apa-

riencia el problema de la diversidad en las tradiciones de que disponemos.

Admitamos que se trata de un solo personaje con dos manifestaciones: el problema queda desplazado de nuevo. ¿Por qué algunos documentos utilizan una de las dos manifestaciones al principio y la otra al final del ciclo, contraria y análogamente a otros documentos? La elección efectuada en un determinado documento no puede ser casual. En nuestra opinión tiene que encontrar su justificación al interior de todo el relato que aquel documento propone sobre Tollan. El sentido de la elección será claro sólo cuando se tenga una visión completa de la "historia" tolteca relativa a un determinado documento.

Las particulares diferencias presentes en los documentos de los que hemos hablado manifiestan la necesidad de realizar una lectura comparada de éstos, sólo después de haber entendido su respectiva lógica interna. Es claro que la perspectiva de cada uno de ellos será evidente sólo después de haberlos comparado.

El procedimiento que proponemos parecerá, en primera instancia, motivado por la necesidad de comprender el porqué de las variaciones que, con Gillespie, pueden en sustancia ser consideradas de tipo formal. Sin embargo, nos interesa destacar que la necesidad de analizar cada uno de los documentos como contextos, nace en nosotros, sobre todo, de la voluntad de recuperar el específico punto de vista de aquellos documentos desde una perspectiva histórico-religiosa. En efecto, cada variación formal es, a nuestro juicio, reconducible a varias exigencias y finalidades de orden histórico. En conclusión, no queremos hacer estructuralismo, sino servirnos de éste para hacer historia.

Si los documentos ubican de diferente modo las figuras-límites de un ciclo, esto, para nosotros, está en directa relación con la necesidad de aquellos documentos de adaptar la idea de Tollan y de los toltecas a las diversas exigencias históricas, de las cuales ellos son portavoces.

Para darle cuerpo a nuestra tesis, empezaremos por aceptar la indicación del cuadro sinóptico propuesto por Vaillant. Analizaremos, antes, la tradición relativa a Tollan, transmitida por los *Anales de Cuauhtitlan*, luego estudiaremos la que ha sido transmitida por Alva Ixtlilxóchitl y compararemos los dos contextos. Utilizaremos dos instrumentos esenciales de trabajo típicos de la investigación histórico-religiosa contemporánea: 1) la noción de mito transmitida a nosotros por Angelo Brelich: el mito funda, ordena y confiere valor a la realidad; leeremos, pues, los relatos acerca de Tollan como mitos, para comprender en qué tipo de realidades se fundaban éstos,²³ y 2) la noción —de la cual somos deudores a Dario Sabbarucci— mediante la cual es necesario analizar las acciones de los protagonistas de los mitos, y evitar encasillarlos en figuras con caracteres predefinidos.²⁴ Experimentaremos la utilidad de este punto de vista en lo que se refiere a Topiltzin y a la diferente posición que éste ocupa en la lista de sucesión de los reyes de Tollan, presentada en los *Anales de Cuauhtitlan*, y por Alva Ixtlilxóchitl.

Los Anales de Cuauhtitlan. El espacio y el tiempo

Los *Anales de Cuauhtitlan* fueron redactados en náhuatl por un anónimo que, antes de 1570, se propuso recopilar, escribiendo con caracteres alfabéticos, las tradiciones de aquella y de otras ciudades. El manuscrito original fue guardado por Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, descendiente de la dinastía de Texcoco, cuya obra analizaremos después.

La primera versión española de los *Anales* fue cuidada por Faustino Galicia Chimalpopoca y publicada en 1885. Walter Lehman se encargó de la edición publicada en Stuttgart en 1938, en la cual apareció la *Leyenda de los Soles*, explicación de un códice pictográfico, manuscrito de 1558 publicado por primera vez en Florencia en 1903.

Nosotros leeremos los *Anales* en su última edición española, de 1975, a cargo de Primo Fe-

liciano Velázquez y publicado en la ciudad de México en 1945, junto a la *Leyenda de los Soles*. En 1945 esta edición, que comprendía los *Anales* y la *Leyenda*, fue titulada *Códice Chimalpocca*.²⁵

La lectura del documento confirma la calidad mítica del relato. Desde el inicio vienen expuestas las coordenadas fundamentales de una cosmología que piensa en el espacio a través de direcciones, tierras, colores, divinidades-animales y el espacio se relaciona con Xiuhtecuhtli, señor del año solar y del hogar (*xiuitl* o *xiuitl*= año solar, *tecuhtli* o *teuctli*= señor).²⁶

El discurso, descarnado y esencial, empieza con puntos suspensivos: el cuadro se abre haciendo mención a las tierras meridionales, al color amarillo y a cinco “animales-dioses”, que más adelante definiremos (en el párrafo 21). Estas divinidades-animales, amarillas, son: el águila, el ocelote, la serpiente, el conejo y el ciervo. Continúa con una referencia a las tierras centrales, y a los mismos animales-dioses, esta vez de color rojo.²⁷ Se cuenta cómo Itzpapalotl, mariposa de obsidiana, da a los chichimeca, pueblo salvaje de los orígenes, las instrucciones relativas al modo de cazar a esos cinco animales-dioses, según las diferentes direcciones.

Se trata de una cacería con valores cósmicos, mediante la cual el espacio puede ser concebido por los hombres a causa de la relación establecida entre las regiones y el Tonalpohualli, el calendario adivinatorio: los cinco animales-dioses de los que hablan los *Anales*, constituyen también cinco de los 20 signos del Tonalpohualli. Y no sólo eso. Según las instrucciones de Itzpapalotl, las presas de aquella mítica cacería fueron puestas en las manos de Xiuhtecuhtli, el señor del año solar, llamado también Huehuetotl, dios antiguo además de dios del fuego. El espacio aparece entonces ordenado a través de dos monumentos sucesivos: es como si la relación establecida entre el espacio y el tiempo predefinido, “destinado”, marcado por el pasar de días cargados de características simbólicas, se “prolongara”, estableciendo también

una relación marcada por los ritmos solares y por el fuego (o sea, con el campo de acción de Xiuhtecuhtli).

El relato nos revela así algunas verdades aztecas: 1) el espacio puede ser concebido por el hombre si es leído con instrumentos del Tonalpohualli; 2) el año solar también se puede concebir (como realidad cultural), si se refiere al campo de acción de Xiuhtecuhtli (nombre que, téngase presente, significa “señor del año solar”), campo de acción en el cual también interviene el fuego (doméstico: los *Anales*, hablando de Xiuhtecuhtli, hacen una referencia concreta a las tres piedras del hogar; 3) la primera relación existe en estrecha dependencia de la segunda. Entonces, el espacio se transforma en una totalidad comprensible para el hombre, ya que se relaciona con el tiempo, tanto el tiempo ordenado por el calendario adivinatorio, como el tiempo marcado por los ritmos solares.

Se confirma así la idea azteca de un espacio-tiempo, a menudo encontrada en los estudios.²⁸ Los *Anales de Cuauhtitlan* refieren esta conceptualización, mostrando el Tonalpohualli y la entidad Xiuhtecuhtli como instrumentos esenciales de ésta. El Tonalpohualli, calendario adivinatorio, ordena el tiempo transformándolo en realidad concebible para el hombre; además es el instrumento imprescindible para la apropiación humana del espacio. Xiuhtecuhtli, el “dios antiguo”, por su parte, representa la dimensión cultural del año solar, mediante la relación que, por medio de esta divinidad, se establece entre el año solar y el hogar, como símbolo de la capacidad humana de adueñarse de la realidad (no fuego incontrolado, sino hogar, en función de las exigencias de la casa y el templo). Podríamos expresar las relaciones implícitas en las conceptualizaciones aztecas de un espacio-tiempo, como hemos captado en el párrafo de los *Anales* que hemos analizado, con una ecuación del tipo espacio: año adivinatorio= año solar: hogar= naturaleza: cultura.

Después de la referencia a la mítica cacería de los animales-dioses por los chichimecas, los *Ana-*

les cuentan la emersión de aquel pueblo desde las entrañas de la tierra a través de nueve pisos (o niveles) y la lucha emprendida por él, bajo la guía de Mixcóatl y de los 400 Mixcoa, contra Itzpapalotl. Se cuenta que los 400 fueron muertos y comidos por Itzpapalotl, que Mixcóatl logró huir de la matanza, matar a Itzpapalotl y devolver la vida a los suyos, y que al final llegaron a Mazatepec.

Allí, se afirma, se originaron los cuatro “contadores” (o “portadores”) de años: Acatl (caña), Tecpatl (pedernal), Calli (casa) y Tochtlí (conejo).

Con estos nombres los náhuas designaban a los años; sin embargo, no se trata sólo de “nombres”, sino de algo mucho más significativo. Cada uno de éstos corresponde a uno de los 20 signos del calendario adivinatorio o Tonalpohualli: indicaban la calidad del año, sus características, su “destino”. El Tonalpohualli combinaba esta serie de 20 signos con una de números que van desde el 1 hasta el 13: se trataba de 260 días que se sucedían en grupos de 20 treceñas. Cada día se distinguía por una combinación —única en el curso del año adivinatorio— de un signo (de aquellos 20) con una cifra (de las 13). La singularidad simbólica del día se complicaba adicionalmente porque también era definido por una serie de nueve divinidades (los señores de la noche) que se sucedían paralelamente y sin interrupción. Al final, cada día estaba dominado por una de las cuatro direcciones, además del color y cualidad correspondientes.

El año solar, de 365 días, estaba dividido en 18 meses de 20 días, a los cuales se sumaban cinco días denominados *nemontemi*. Cada día tomaba su nombre del Tonalpohualli. El año, del signo del Tonalpohualli propio de su primer día. Ya que 360 es divisible por 20, el primero de los días “nemontemi” tenía el mismo nombre del primer día del año. Los restantes cuatro días “nemontemi” tomaban sus nombres de los cuatro signos sucesivos del Tonalpohualli. Por ese motivo, el primer día del año siguiente tomaba el nombre del quinto signo

sucesivo a aquel que le daba el nombre al año en curso. De esta manera, sólo un signo de cada cinco de los 20 del Tonalpohualli podía darle nombre a los años del calendario solar: 20 dividido por cinco nos da cuatro, cuatro y sólo cuatro eran los signos “contadores” de los años.²⁹

Nombrados los “contadores” de los años, los *Anales* recuerdan que fue en el año *ce acatl* (uno caña), que los chichimecas salieron a la luz desde las profundidades de Chicomoztoc, Siete Cuevas. Luego se mencionan, sin ningún comentario, 51 nombres de años. Se trata del proseguimiento de los primeros 13 años iniciados en el año de la emersión, de una segunda treceña de años que se inicia con el *ce tecpatl* (uno pedernal), de un tercer trecenio que se inicia con el *ce calli* (uno casa) y, por último, de un cuarto que se inicia con *ce tochtli* (uno conejo).

El extensor de los *Anales*, citando uno por uno los años que deben transcurrir para que se regrese, según el cálculo arriba explicado, a un nuevo año *ce acatl* (uno caña), ha introducido la noción Xiuhmolpilli, o sea del siglo de 52 años, que constituye un rasgo fundamental de la noción azteca de tiempo.³⁰

El Xiuhmolpilli, por una parte, expresaba la relación entre el calendario solar y el calendario adivinatorio, por otra, unía los ciclos solar y adivinatorio al ciclo de Venus, muy importante para los nahuas, como en toda Mesoamérica. En efecto, dos Xiuhmolpilli, 104 años solares, equivalen a 65 años venusinos. Al final de este gran periodo, denominado *huehuetiliztli* (vejez), tenía lugar una imponente ceremonia en la que se celebraba la coincidencia de nada menos que cuatro “inicios”: el inicio del año de Venus, el inicio del año solar, el inicio del ciclo de 52 años y el inicio del año adivinatorio.³¹

Con pocas frases, el extensor de los *Anales* delineó algunos de los puntos esenciales del pensamiento nahua. De la misma manera, en la siguiente parte del texto, se recuerdan acontecimientos de extraordinaria importancia cosmogónica. Nombrando los años de un Xiuh-

molpilli, uno por uno, al uno *tochtli*, primer año del último grupo de 13, vienen atribuidos dos eventos importantes: la irrupción de los toltecas en la escena, y el “erguirse” del cielo y de la tierra. Era ya, se afirma, la quinta edad del mundo, Olintonatiuh, Sol de Movimiento, la edad actual, que cesará con terremotos y carestías. Se analizan, dando alguna información, las cuatro edades precedentes y se hace una rápida referencia acerca de Quetzalcóatl, signo siete *acatl*, siete viento, que creó a los hombres de la ceniza.

Ahora nos interesa evidenciar, con respecto a nuestro estudio, la importancia simbólica del año *ce acatl* (uno caña), el primer año de un Xiuhmolpilli.

Con el *ce acatl*, nombrado después de haber introducido la noción de los cuatro “contadores” de años, se relaciona, como se ha visto, la emergencia de los chichimecas desde las entrañas de la tierra. Al *ce acatl*, nombrado sucesivamente, se le atribuye la entronización del primer rey de Cuauhtitlan, así como el inicio de la compilación de los anales de aquel pueblo. Al siguiente *ce acatl*, puesto en relieve, nombrado después de haber catalogado los años de dos Xiuhmolpilli completos, los cuales se refieren a los reyes de Cuauhtitlan, se relaciona el nacimiento de Quetzalcóatl, también denominado Topiltzin y Ce Acatl (según la costumbre de atribuir el nombre del año de nacimiento).

Considerando la idea cíclica de tiempo, típica del pensamiento azteca, así como se manifiesta en la concepción del Xiuhmolpilli, todos los estudiosos admiten el valor simbólico del *ce acatl* como año portador de transformaciones y de innovación. Además, el *ce acatl* es unánimemente reconocido como el año de Quetzalcóatl. Por consiguiente, en primer lugar, con Quetzalcóatl empieza algo muy importante —tan importante como para que él mismo marque el principio de cada Xiuhmolpilli—; en segundo lugar, lo relacionado al primer año de cada Xiuhmolpilli está, de alguna manera, conectado a la realidad de Quetzalcóatl.

Detengámonos en el relato acerca de la coronación del tercer rey de Cuauhtitlan, Huactli, fijada en el *ce tecpatl* (uno pedernal), del cuarto ciclo de 52 años catalogado por los *Anales*.

La de Huactli se define como una coronación que marca un nuevo inicio del señorío de los chichimecas de Cuauhtitlan. Se narra cómo una mujer, llamada Itzpapalotl, convocó a los chichimecas para instruirlos en el modo en que deberían coronar como rey a Huactli. Luego de construir el toldo y poner en orden las esteras reales, se tenía que proceder a la cacería de los animales-dioses, siguiendo las varias direcciones. Después, se tenían que disponer las tres piedras del hogar como “guardianes” de Xiuh-tecutli. Allí se cocerían los cautivos y luego de que Huactli, ya rey, hubiese ayunado por cuatro días, las utilizaría.³²

El pasaje es muy complicado; para entenderlo se necesita considerar los documentos que nos puedan iluminar acerca de la realidad ritual de Xiuh-tecutli y su relación con la realeza. La clave podría estar en la fiesta del dios, en la que, según lo que refiere Sahagún, a la efigie se le daba el semblante de Montezuma (y, anteriormente, el semblante de los soberanos reinantes antes de él).³³ Para no turbar el equilibrio expositivo del tema que queremos destacar aquí, afrontaremos los problemas relativos al episodio de Huactli en otro escrito. Por ahora, para seguir adelante con este estudio, anotaremos que:

- 1) Aquí, por primera vez, los *Anales* reseñan un rito de entronización: con éste se da un nuevo inicio al señorío de los chichimecas de Cuauhtitlan. Podríamos decir que el relato instituye la forma peculiar de realeza consagrada por aquel rito.
- 2) El rito propone el ordenamiento del espacio y del tiempo evocado en el cuatro cosmológico de apertura: cazan y cocen a los cautivos (los animales-dioses) para Huactli. ¿Se los come? El texto no es explícito; en todo caso, la cuestión no es esencial para los fines

que nos proponemos. Es suficiente reconocer lo que es innegable: la cacería cósmica tiene lugar en el momento en que se instituye el soberano. Es como si se afirmara que el orden espacio-temporal se instaura en el momento en que se designa al rey.

- 3) La forma de realeza que el relato establece hace del rey el garante del ordenamiento espacio-temporal. Si las últimas palabras del párrafo 21 de los *Anales* se pudieran interpretar como la narración de un consumo ritual de las víctimas cazadas y cocidas, por parte del rey, estaríamos ante una adicional y puntual reiteración de lo que ya se afirma a través de la cacería y la cocción: el rey es el garante del espacio y del tiempo. Por intermedio de la comida ritual se afirmarían, utilizando el código alimentario, que Huactli es el “recipiente” del tiempo y del espacio, es su “receptáculo”.

Creemos que la idea de una comida ritual de los animales-dioses por parte del rey no es fantástica, ya que dicha comida llevaría a las últimas consecuencias lógicas la peculiar modalidad elegida para relacionar la caza ritual con Xiuhtecutli: la cocción. Ésta convierte las presas animales en algo comestible para el hombre: al mismo tiempo que las hace asimilables, las sustrae a la naturaleza (debe recordarse a este respecto, *Lo Crudo y lo Cocido* de Lévi-Strauss...). Entonces, las divinidades-animales cocidas en el fuego Xiuhtecutli, se transforman en alimento apto para el rey: afirmar que él las come significaría, por un lado, subrayar el poder culturizante de Xiuhtecutli y, por otro, reafirmar su acción de rey: mediante su entronización se establecen las coordenadas espacio-temporales que caracterizan el mundo del hombre.

- 4) En relación con el rey Huactli, los *Anales* dicen (párrafo 30) que no conocía el maíz, que los chichimecas se vestían con pieles, que se alimentaban con pájaros, culebras, conejos, ciervos, que no tenían casas... La época de Huactli no se puede comparar con aquella

de la grande, civilizada Tollan. Además, como veremos, la realeza de Topiltzin Quetzalcóatl es diferente a la de Huactli. Hablando del primero, los *Anales de Cuauhtitlan* no refieren un ritual de entronización que funde la realidad del rey sobre el señorío del espacio y del tiempo. De él, los *Anales* refieren otras cosas: es rey porque es hijo del rey anterior, que ha muerto. Es éste el nuevo aspecto del señorío que se origina en Tollan; es ésta la forma de realeza que los *Anales* otorgan a Topiltzin, rey por excelencia de la ciudad desde la cual, según los aztecas, se había extendido la forma más alta de civilización.

Topiltzin Quetzalcóatl de Tollan

Los *Anales de Cuauhtitlan* narran que en el año seis *acatl*, seis caña (cuadragésimo quinto año del Xiuhmolpilli), murió Totepeuh, padre de Quetzalcóatl. Ihuitimal se convirtió en rey de Tollan. Topiltzin Quetzalcóatl nació seis años después, en el *ce acatl* del Xiuhmolpilli siguiente. De la madre de Topiltzin Quetzalcóatl, los *Anales* refieren su nombre, Chimanan, y dicen que, según la tradición, lo engendró al haber engullido una esmeralda en bruto.

Año nueve caña. Topiltzin Quetzalcóatl preguntó por su padre. Dijo: “Querría ver a mi padre, saber cómo es su rostro”. Le indicaron el lugar donde estaba enterrado. Excavó la tierra, sacó sus restos y los llevó a enterrarlos en la casa real llamada Quillaztli.

Año dos *tochtli*, dos conejo (vigésimo primer año del Xiuhmolpilli). Topiltzin Quetzalcóatl llegó a Tollantzinco donde construyó su “casa de ayuno” y allí se quedó cuatro años. Pasando por Cuextlan, y debiendo vadear el río, construyó un puente de piedra viva, que todavía existe, según se cuenta.

Año cinco *calli*, cinco casa (trigésimo primero del Xiuhmolpilli). Los toltecas fueron a buscar a Quetzalcóatl para llevarlo y hacerlo rey de Tollan. Fue también nombrado su sacerdote, según lo escrito en los textos que se refieren a él.

El nacimiento de Topiltzin Quetzalcóatl es milagroso: si la concepción atribuida a la esmeralda en bruto se encuentra en los cuentos relativos a otras divinidades y a otros protagonistas de míticas hazañas, sólo acerca de Topiltzin se narra un nacimiento posterior a la muerte de su padre. Bien, la intención de los *Anales de Cuauhtitlan* en resaltar, con tal tipo de prodigio, el nacimiento de Topiltzin Quetzalcóatl y la continuación de la vicisitud, nos obligan a considerar todo el relato de los *Anales*, acerca de Topiltzin, no sólo como el relato concerniente a las hazañas de un rey, sino como el mito del origen de la realeza que se basa en la idea de dinastía.

Procedamos por partes. Topiltzin Quetzalcóatl nace de un padre muerto hacía tiempo. Apenas empieza a tener conciencia de sí mismo (los *Anales*, en el párrafo 29, dicen: “tenía en aquel tiempo elemental uso de razón, ya que se acercaba a los nueve años”), quiere ver a su padre. Quiere recomponer su cuerpo. ¿Piedad filial? ¡Sus acciones revelan mucho más! No se trata sólo de darle digna sepultura a Totepeuh. Esto, Topiltzin lo habría hecho depositando los restos mortales de su padre en cualquier otra tumba. Pero él decide sepultarlos en el interior de la casa real. No lo pone en una tumba cualquiera, ni tampoco en una tumba alejada de la zona en que viven y obran los hombres; no excluye a Totepeuh muerto de la célula viva de la ciudad; al contrario, Topiltzin Quetzalcóatl deposita estos restos en la casa real, el lugar en que, por excelencia, late la vida de su pueblo, alrededor de la familia real.

Se individualizan algunos de los elementos esenciales de la realeza que se basa en la idea de dinastía.³⁴ En el relato se explica con énfasis la relación padre-hijo, entendida como relación entre el rey muerto y el hijo que le sucede. Topiltzin nace de manera milagrosa de un padre muerto hace varios años: es un modo de subrayar que el poder real del hijo deriva del fallecimiento del padre. Topiltzin nace del rey muerto, como sólo de éste (=a la muerte del rey) nace su poder real. Topiltzin Quetzalcóatl

persigue un diseño preciso: colocar al padre muerto en la casa real. Él, el hijo, se convierte en el legítimo sucesor, precisamente por medio del cumplimiento de las acciones efectuadas para la deposición del cuerpo de Totepeuh en la casa real. Lo quiere ver (reconocer, para afirmar la relación que los une); busca sus restos mortales (quiere sustraerlos al olvido que, tarde o temprano, llega al muerto común); por último, lo coloca en el sitio que él considera más adecuado. Topiltzin afirma, así, que su propia realidad de rey se apoyará sobre la relación que lo une con su padre (el cual, aunque esté muerto, ahora está presente en la residencia real), y afirma que aquella relación orientará su acción real. Un detalle, analizado con minuciosidad, confirmará la exactitud de nuestra interpretación.

La casa real a la que son transferidos los restos de Totepeuh tiene un nombre: Quillaztli.

En la *Leyenda de los Soles*, texto que sigue los *Anales de Cuauhtitlan*, en la edición que analizamos, Topiltzin Quetzalcóatl Ce Acatl nace de la unión de Mixcóatl con Chimalman. No se trata de un nacimiento milagroso, pero también en este relato sucede algo prodigioso cuando se refiere al encuentro entre Mixcóatl y Chimalman: Mixcóatl intenta golpear varias veces con sus flechas a Chimalman, la cual, a pesar de poseer escudo y flechas, no los utiliza contra él. Sin embargo, las flechas no golpean a la chica, pese a que está desnuda. Se acuestan juntos. Chimalman muere durante el parto y su hijo es alimentado por “Quillaztli, Chihuacóatl”.³⁵ El resto de la historia es muy similar a la de los *Anales*, con algunas diferencias que analizaremos después.

Así, Quillaztli es el nombre con que se podía designar la casa real y también a la nodriza de Topiltzin. Quillaztli, como mujer, nutre al niño de manera natural, dándole el pecho; la casa real en que está sepultado el rey muerto, símbolo de la dinastía, nutre a Topiltzin como rey, asignándole el poder que deriva de su padre.

Los dos nombres no son idénticos por casualidad; al contrario, confirmar la lógica real implícita en el mito de Totepeuh-Mixcóatl.

Una prueba adicional: Davies (1977: 433) cuenta que Torquemada consideró accidentalmente a Quillaztli como hermana de Mixcóatl. Entonces, dice, la nodriza de Topiltzin pertenece, sin duda, a la dinastía a la casa real. Pero no se trata sólo de esto: en la lógica de la institución real, la hermana del rey aparece como la esposa que él prefiere y como la mejor madre para su hijo (el poder real está, en este caso, contenido en la familia real). En la *Leyenda de los Soles*, la madre de Topiltzin Quetzalcóatl fallece durante el parto, casi como si hubiese querido hacerse a un lado y en cederle a la hermana de Mixcóatl el papel de nodriza: el pensamiento azteca plasma y ordena, a su manera, los elementos esenciales de la institución dinástica.

El antagonista del rey fallecido, muy importante en la institución real egipcia (Seth), no aparece en los *Anales*: nada en éstos hace referencia a Ihuitimal, que sucede a Totepeuh. No pasa lo mismo en la *Leyenda*. En ésta, el rey fallecido, Mixcóatl, es asesinado por sus hermanos los 400 Mixcoa.³⁶ Éstos lo matan y lo entierran en la arena. Topiltzin Quetzalcóatl Ce Acatl pregunta por su padre... desentierra sus restos y los deponen en el templo denominado Mixcoatépetl. Se pasa, así, de la sepultura más efímera, en la arena, que borraría rápidamente las huellas del mismo paso por la tierra de Mixcóatl, a la edificación de un templo para el rey fallecido. Mixcóatl, al tener un templo, se transforma en un dios: el rey fallecido es un dios, según esta versión. De los Mixcoa, los que más abiertamente se oponen a Topiltzin, son: Apanecat, Zolton y Cuilton. Ellos se enfrentan a su sobrino, justo en el momento de la edificación del templo. Topiltzin los mata. Topiltzin, al defender a su padre fallecido, defiende su propia obra y su derecho al reino. En efecto, transformando a su padre muerto (indigente) en habitante del templo (objeto de culto), ratifica su función para consigo mismo. El rey

fallecido vive como dios para orientar las acciones (reales) del hijo.

También en otros textos se habla de los antagonistas de Topiltzin. En la *Histoire du Mechique*, sus antagonistas son sus propios hermanos.³⁷ El padre, que aquí se llama Camaxtli, prefiere, entre todos sus hijos, al más joven, Topiltzin, desencadenando así la envidia de los demás y sus deseos de venganza. Matan a Camaxtli, ellos a su vez son matados por Topiltzin, quien, también en este texto, se pone de parte del rey fallecido, mientras que los otros hijos del rey fallecido nunca han estado de acuerdo con las decisiones paternas. Por lo que concierne a la elección del hijo menor por parte del rey Totepeuh-Mixcóatl-Camaxtli, ésta puede ser una respuesta particular al problema de la sucesión (=el más joven, por así decirlo, es perfecto: es aquel en el que la serie de hijos halla su cumplimiento y perfección), pero también puede representar un pretexto para llegar a una distinción entre quien comulga con el viejo rey y quienes se le oponen.

En las *Relaciones de Juan Cano* (textos existentes gracias a la iniciativa de Juan Cano, que, como esposo de la hija de Montezuma, realizó investigaciones acerca del árbol genealógico de su consorte, con el fin de defender sus intereses), el antagonista de Topiltzin es el cuñado de Totepeuh. Los nombres se convierten en Topilci y Toteheb en la *Relación de la Genealogía*, y el cuñado antagonista se llama Atepanecat, mientras que, en la relación *Origen de los Mexicanos*, los primeros se llaman Topilce y Totepev, y el cuñado antagonista Apanecat.³⁸ En los dos textos el antagonista considera con desdén las acciones de Topilci dirigidas a la recuperación de los restos mortales del padre, y llega a desafiarlo en el momento de la dedicación del templo al rey fallecido. Topilci lo mata tirándolo por las gradas.

Estas fuentes, sustancialmente de acuerdo con las versiones de los *Anales de Cuauhtitlan* y de la *Leyenda de los Soles*, difieren en el grado de paren-

tela asignado al antagonista: como si cada una, considerando una diversa posibilidad —equivocada— de sucesión, confirmara que la sucesión correcta es la que ve a Topiltzin, hijo y defensor del rey fallecido, como su legítimo heredero.

Continuemos con la lectura de los *Anales* para ver qué más podemos averiguar acerca de Topiltzin.

Año dos *tochtli*, vigésimo octavo del Xiuhmolpilli. En tal año, Quetzalcóatl llegó a Tollantzinco (“Asiento-de-Tollan” para Chimalpain; este topónimo, para Lehman, podría significar “en el pequeño Tollan”).³⁹ Allí se quedó cuatro años y construyó un refugio de tablas verdes, su “casa de ayuno”. Para cruzar el río, construyó un puente de piedra viva que todavía hoy existe, según se cuenta.

Cinco *calli*, año trigésimo primero. En ese año los toltecas eligieron a Quetzalcóatl como rey y sacerdote de Tollan.

Entonces, para los *Anales*, la “verdad del mito” es atestiguada por las concretas y tangibles huellas del paso de Topiltzin Quetzalcóatl, rastros de piedra viva, sólidos, que han resistido al paso del tiempo. La realidad de Topiltzin Quetzalcóatl es sólida como las paredes de piedra viva. Topiltzin llegó a ser rey después de cuatro años de penitencia y de ayuno. La referencia al número cuatro es muy importante e indicativa: los cuatro años transcurridos en el retiro de Tollantzinco recuerdan los cuatro días de ayuno cumplidos por parte del rey Huactli antes del ritual de entronización. Los mismos cuatro días de ayuno son recordados por Ixtlilxóchitl para los reyes aztecas, además de lo que nos refiere Sahagún.⁴⁰

Sucesivamente se esclarece que Quetzalcóatl es el rey y sacerdote de los toltecas. El extensor de los *Anales* escribe con caracteres alfabéticos, para darles información a los españoles sobre textos pictográficos y tradiciones de Cuauhtitlan y de otras ciudades; él es consciente de que a los españoles les está narrando realida-

des desconocidas para ellos, extrañas, diferentes, a menudo incompresibles. Esta conciencia, para nosotros, no es “supuesta”, más bien, se hace evidente por algunas precisiones, como en este caso; o por ciertas afirmaciones en el texto, como tendremos la oportunidad de verificar después. El extensor de los *Anales* se propone, en verdad, una tarea muy importante, fatigosa y delicadísima. Hacer entender los textos pictográficos —documentos fundamentales de su tradición— y, a través de éstos, transmitir algunos elementos esenciales de la realidad tradicional azteca. Tiene que traducir imágenes pictográficas en palabras; conceptos náhuatl en conceptos comprensibles para los occidentales. Quetzalcóatl desempeña en Tollan un cargo que, para ser entendido por los españoles, tiene que ser definido conjuntamente como real y sacerdotal. El anónimo autor de nuestro texto advierte la necesidad de puntualizarlo. La precisión asume, para nosotros, un gran relieve: ésta se relaciona con las acciones que se le atribuyen a Topiltzin Quetzalcóatl en la primera parte del relato. Si Topiltzin, al recoger los restos mortales de su padre y deponerlos en la casa real, se erige en símbolo de la institución dinástica, no nos maravillamos de que se haga cargo también de funciones de tipo sacerdotal, *ab origine*, perteneciente a aquella institución.

Año dos *acatl*, dos caña, cuadragésimo primero del Xiuhmolpilli. Nuestro autor advierte que, según la relación de Texcoco, en ese año murió Topiltzin Quetzalcóatl de Tollan, en la ciudad de Colhuacan. A diferencia de éste, según atestiguan los *Anales de Cuauhtitlan*, en el año dos caña, Topiltzin construyó su casa de ayuno, lugar de penitencia y de oración. Edificó cuatro moradas: una de tablas verdes, una de corales, otra de caracoles, y una de plumas de quetzal, en las que rezaba, hacía penitencia y ayunaba. Las espinas con las que se hería, las adornaba con turquesas, esmeraldas, corales, y se hacía brotar la sangre para el sacrificio, ofreciendo además serpientes, pájaros, mariposas... Rezaba... Había encontrado una gran riqueza de esmeraldas, turquesas, oro, plata, corales, caracoles, plumas

de quetzal y de otras aves... Descubrió también el cacao de diferentes colores y el algodón listado. Era un gran artesano, y las obras de loza en que bebía estaban pintadas de azul, verde, blanco, amarillo, colorado... Quetzalcóatl había empezado la construcción de su templo; le puso columnas en forma de culebras, pero no llegó a concluirlo.

En el periodo en que vivió, nunca se mostró públicamente: se quedaba en un aposento oscuro y apartado, protegido por sus pajes... su habitación era la última... en ésta había esteras entretejidas con piedras preciosas, plumas de quetzal y plata.

Se narra que, cuando Quetzalcóatl vivía, los demonios intentaron, repetidas veces, engañarlo para que hiciera sacrificios humanos y matara a los hombres, pero él se resistió a ceder a la tentación, ya que quería mucho a su pueblo, los toltecas, y por eso en los rituales sólo sacrificaba serpientes, aves y mariposas. Se cuenta que, a raíz de esto, los demonios se enfadaron.

Detengámonos aquí para examinar algunas consideraciones. Al inicio de este fragmento, el extensor de los *Anales* alude a una tradición diferente respecto a la que ha sido transmitida por los textos pictóricos que él redacta en lengua náhuatl. Como veremos, en tales textos se cuenta que Quetzalcóatl muere en el año uno *acatl*, del mismo modo en que había nacido en un uno *acatl*. Topiltzin es sacerdote: esto se deduce al considerar la vida que lleva consagrada al ayuno y al sacrificio, a la penitencia y a la oración. Y también es rey: sus ayunos, sus penitencias, sus sacrificios vienen descritos como reales. Él está rodeado de riquezas, vive entre piedras y plumas preciosas, su misma sangre sacrificial brota de espinas de gemas. Todo lo que le rodea es lujoso, un lujo exuberante, que muestra su majestad. Con esta realeza se relacionan sus acciones de descubridor, de civilizador (devuelve los productos agrícolas, cacao, algodón; pero no es sólo agricultor real, es también artesano: tejedor, cincelador).

Tenemos que destacar otros elementos; considerémoslos separadamente: 1) Topiltzin Quetzalcóatl empieza a edificar un templo para sí mismo, pero no logra concluir su obra. 2) Topiltzin Quetzalcóatl vive lejos de la vista de su pueblo, en un cuarto apartado (especialmente separado) y oscuro (la oscuridad, así como la separación espacial, confirman que él no podía ser mirado). 3) Topiltzin Quetzalcóatl desconoce los sacrificios humanos. El anónimo escritor de los *Anales* insiste en esto: Topiltzin es tentado por los demonios, pero rechaza someterse a sus deseos. Él sólo sacrifica serpientes, pájaros y mariposas.

El primer punto se aclarará al final de nuestra lectura del relato de los *Anales* concerniente a Topiltzin; sobre el segundo punto se precisa más adelante, pero de todos modos está estrechamente relacionado al anterior. Por el momento, sólo examinaremos el tercer punto. Éste lleva de nuevo nuestro discurso a lo que decíamos antes, o sea, a la particular situación histórica en la que escribe el extensor de los *Anales*, a las tareas que se propone, a las exigencias que manifiesta. La idea de un Quetzalcóatl ajeno a los sacrificios humanos nos deja sin duda, perplejos: antes hemos recordado que a los máximos sacerdotes de la jerarquía de Tenochtitlan, al sacerdote de Huitzilopochtli y también al de Tláloc, se les atribuía el título de Quetzalcóatl. Ellos, como administradores del culto, no eran ajenos a los sacrificios humanos. En efecto, la presencia de sacrificios humanos en la fiesta del dios son confirmados, por ejemplo, por Durán.⁴¹ Por último, dos ulteriores, pero esenciales consideraciones: a la voz "Topiltzin" el *Diccionario de la Lengua Nahuatl* de Rémi Simeon, después de hacer referencia a Topiltzin, rey de los toltecas, añade: Topiltzin, sustantivo reverencial derivado de "topilli" (= bastón, verga, vara de la justicia...) = sacrificador principal; era el encargado de desgarrar el corazón de la víctima, mientras otros cinco sacerdotes la inmovilizaban. En la p. 38 de su *Quetzalcóatl and the Irony of Empire*, David Carrasco recuerda un fragmento de las *Relaciones de Texcoco*, de Juan

Bautista Pomar; este autor, al hablar del sacerdocio en aquella ciudad, nota que los mayores sacerdotes eran denominados “Quetzalcóatl”. A ellos incumbía la tarea de abrir el pecho a las víctimas sacrificiales.

Entonces, el sector de realidad que se puede referir a Quetzalcóatl, por lo que se deduce de la lengua náhuatl y de los rituales, no puede considerarse ajeno a los sacrificios humanos, sino que, al contrario, está estrechamente relacionado a éstos. Sin embargo, el extensor de los *Anales* habla de Topiltzin Quetzalcóatl subrayando que éste era ajeno a aquellos sacrificios. Las motivaciones de esta actitud se pueden hallar con facilidad: es suficiente sumergirnos en la realidad histórica en la que vive nuestro anónimo autor. Él tiene que explicar a los españoles textos pictográficos; informarlos sobre las tradiciones de su pueblo; tiene que someter estas tradiciones al juicio de gente extraña a su realidad. ¿Podía hablar de sacrificios humanos? ¿Atribuírseles a Quetzalcóatl? ¿Cuáles habrían sido las reacciones? ¿Cuál habría sido el juicio sobre la gran Tollan? ¿Cómo habrían juzgado a Topiltzin Quetzalcóatl? Conociendo ya las respuestas a estas interrogantes, nuestro anónimo autor crea una nueva versión en la que Topiltzin sólo sacrifica mariposas, serpientes, pájaros. El cambio producido nos parece lógico para el objetivo que él se fija: transmitir la grandeza de Tollan y de Topiltzin Quetzalcóatl. Él logra este fin y su obra lo atestigua, pero puede lograrlo sólo si modifica la imagen de Topiltzin Quetzalcóatl, en la medida que ésta llegue a ser agradable e imponente también a los ojos de los occidentales: o sea, alejando de ella los sacrificios humanos. La revisión del anónimo autor de los *Anales de Cuauhtitlan* es la expresión de un momento concreto en la transformación de la cultura azteca: un momento todavía inicial, durante el cual los cambios están en función a la extrema defensa del patrimonio cultural tradicional. Otros escritos —y lo veremos al leer a Ixtlilxóchitl— atestiguarán, algunos decenios después, cambios más radicales, a través de los cuales se cumplirá la ya inevitable caída del mundo cultural azteca.

Continuemos con la lectura y comentarios del texto, para que lo afirmado resulte, al final, completamente evidente.

Los “pecados” de Topiltzin Quetzalcóatl

Catalogados, uno por uno, los años de la última treceña de Xiuhmolpilli en los que Topiltzin nació (los años que siguieron a aquel dos *acatl* en que el texto se había detenido), el extensor de los *Anales* llega al primer *acatl* del Xiuhmolpilli sucesivo. En aquel año, se cuenta, murió Quetzalcóatl. Puesto que no había obedecido a los demonios, al rechazar los sacrificios humanos, éstos confabularon en su contra. Tezcatlipoca, Ihuimecatl y Toltecatl dijeron: “Hagámosle dejar su pueblo, de modo que podamos apoderarnos de él...” “Preparemos el pulque y hagamos que se lo beba...” Primero se presentó Tezcatlipoca con su espejo. Cuando llegó al lugar en que se hallaba Quetzalcóatl, dijo a los que estaban de centinelas: “Id a decir al sacerdote: acaba de llegar un joven, oh, señor, a mostrarte y a darte tu cuerpo...” Quetzalcóatl dijo: “¿Qué significa eso? ¿Qué tiene que ver mi cuerpo? Id a ver lo que ha traído y en aquel momento entrará”. Él no lo quiso mostrar. Dijo: “Id a comunicar al sacerdote que sólo yo, personalmente, le puedo mostrar lo que le traigo...” Quetzalcóatl dijo: “Que venga...” Tezcatlipoca entró, saludó y dijo: “Hijo mío, sacerdote Ce Acatl Quetzalcóatl, te saludo, y vengo, oh, Señor, a mostrarte tu cuerpo...” Quetzalcóatl dijo: “Bienvenido. ¿De dónde vienes? ¿Qué es ese asunto de mi cuerpo? Vamos a ver...” Aquél le entregó el espejo y dijo: “Mírate y conócete, hijo mío, ya que aparecerás en el espejo”. Quetzalcóatl se miró y se quedó sorprendido. Dijo: “Si mi pueblo me viera, huiría”. Era monstruoso a causa de las muchas verrugas que tenía sobre los párpados, por las profundas ojeras y por la cara completamente hinchada. Ya que se había mirado en el espejo, dijo: “Mis vasallos nunca me verán, me quedaré aquí”. Tezcatlipoca se despidió... Consultó nuevamente a Ihuimecatl... Mandaron donde Quetzalcóatl al oficial de las plumas, Coyotlináhuatl... Éste preparó antes las insignias de plumas de Quetzalcóatl;

luego le hizo una máscara verde; con el color rojo le hizo los labios bermejos; con el amarillo le pintó el rostro, y le hizo los dientes... y la barba de plumas... y, habiéndose adornado de esta manera, le entregó el espejo. Cuando se miró, Quetzalcóatl estuvo muy contento de sí mismo... y subió a donde su pueblo pudiera admirarlo...

El oficial de las plumas dijo a Ihuimecatl: "...ahora te toca a ti". Y éste se fue con Toltecatl a Xonacapacoyan... Prepararon hortalizas, tomates, pimientos, mazorcas tiernas de maíz, habichuelas. Todo eso lo prepararon en pocos días. Había también magueyes... en sólo cuatro días prepararon el pulque... Luego se fueron a Tollan, a casa de Quetzalcóatl, llevando todo, hortalizas, pimientos y lo demás, y también el pulque... Los guardias no les permitieron pasar. Lo intentaron dos, tres veces, sin lograr ser recibidos... Al final... entraron, saludaron y entregaron lo que llevaban consigo... Después que Topiltzin hubo comido, le dieron el pulque. Topiltzin dijo: "no lo beberé... quizá me emborrache o me mate". Respondieron: "Pruébalo con el dedo meñique... es vino fuerte". Quetzalcóatl lo probó y dijo: "Beberé tres raciones..." Los demonios dijeron: "Tienes que beberte cuatro". Y luego le ofrecieron aún el quinto, diciendo: "¡Es tu bebida!" Después que hubo bebido, ofrecieron el vino a todos sus hombres, cinco tazas a cada uno, con las que se emborracharon completamente.

En este punto, tenemos que hacer una pausa para informar al lector acerca de la "suerte" de estos fragmentos de los *Anales* en la literatura relativa a los toltecas, por una parte, y en la literatura relativa a la religión azteca, por la otra. Sin duda, se puede afirmar que los *Anales de Cuauhtitlan*, globalmente, constituyen el documento más leído por los que desean reconstruir la historia azteca antes de la llegada de los españoles; además, los fragmentos de aquel texto que se refieren a Topiltzin Quetzalcóatl, a sus "pecados" (los que analizaremos en este párrafo) y a su "transformación" (en el "Señor del Alba", posterior a su autoincineración, de la que

nos ocuparemos después), son de un documento imprescindible también para quien quiera interpretar la religión azteca y el papel que Quetzalcóatl desempeña en ésta. Por ejemplo, un fragmento de los *Anales* está presente en el libro de Friederich Katz, en el cual el autor incluye algunos pasajes de la versión de Lehman, junto al relato de Sahagún, para dar mayor información en el primer capítulo dedicado a las primeras culturas posclásicas de Mesoamérica, de cómo, en las tradiciones relativas a los toltecas, historia y leyenda se entrelazan fuertemente. Y un largo fragmento lo encontramos también en un libro sobre los mayas. En éste se intenta destacar los vínculos entre el mundo de los mayas y la civilización de los toltecas, concordando los restos arqueológicos con la presunta realidad histórica tal como se cree que es transmitida por los *Anales*...⁴²

Quienes investigan, para echar luz acerca de la tradición azteca, sobre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca en particular, fundan a menudo sus teorías en los *Anales* y, en especial, en la parte que ahora estudiaremos. Por ejemplo, Laurette Séjourné, en un párrafo titulado "Religión y mito de Quetzalcóatl", polemiza con quien quiera transformar el mito contenido en los *Anales* en un fragmento de historia, desconociendo la verdad "fundamental y eterna" de éstos. Esta autora comenta que "el contenido espiritual del mito de Quetzalcóatl es evidente en sí mismo: la angustia por su "pecado", su desesperada necesidad de purificación y también el fuego que lo transforma en luz, revelan una doctrina religiosa estrechamente relacionada con las que la humanidad ha conocido en otros lugares y con diferentes simbolismos. Este contenido quiere manifestar el principio de un alma individual, que puede aspirar a una conciencia superior redentora, mediante dolorosas experiencias humanas, en las cuales el pecado —el lado oscuro de la vida corporal— es tan necesario como el lado más elevado."⁴³ También en el libro de Alfonso Caso, *El Pueblo del Sol*, se menciona, aunque sin aludir a él directamente, el relato de los *Anales*, para subrayar, en el párrafo dedicado a la "complejidad

del panteón azteca”, los numerosos aspectos de Quetzalcóatl. Éste, según Caso, se puede considerar como el “bienhechor constante de la humanidad” además del “arquetipo de la salud”, a pesar de que también tiene aspectos de pecado, desde el momento en que “se deja arrastrar por la borrachera y la incontinenia”, “inducido al pecado por el engaño del dios del mal, Tezcatlipoca”.⁴⁴

Entonces, los *Anales de Cuauhtitlan* se leen, por una parte, para ir en busca de lo “realmente ocurrido” —y esto se hace con las fuentes “históricas” aztecas en general— y, por otra, para investigar sobre una verdad religiosa, espiritual, condicionada por nuestros conceptos de religiosidad y espiritualidad.

Nosotros no pretendemos comprender “quién” es Quetzalcóatl, ni siquiera cuál es su específico campo de acción; no aspiramos a penetrar en la “verdadera” realidad de Tollan. La tarea que nos proponemos es la de comprender lo que está escrito en los *Anales de Cuauhtitlan*. Para algunos, este propósito podría parecer limitado, pero a los que nos acusaran de esto, les contestaremos que:

1) en un periodo histórico como el actual, en que todos los estudiosos, incluso los más productivos, tienden a revisar críticamente nuestros instrumentos de acercamiento a otras culturas, quien se ocupe de disciplinas que actúan en el ámbito de lo culturalmente diferente, debería delinear bien los límites de su propia investigación, y 2) el propósito de querer entender una determinada fuente, prescindiendo de nuestros condicionamientos culturales, es, en realidad, un proyecto muy ambicioso, pero sólo este tipo de comprensión nos acerca a la cultura expresada por aquella fuente, además de a sus varios aspectos.

El fragmento que hemos reproducido antes se articula como si se tratara de malas jugadas, bromas pesadas hechas a Topiltzin Quetzalcóatl por Tezcatlipoca, Ihuimecatl y Toltecatl. Sabemos, a través de la comparación histórico-

religiosa, que las bromas, las burlas, las malas jugadas, en los mitos, son a menudo el origen de realidades de importancia cósmica, existencial o social. En este relato, los protagonistas son importantes: Quetzalcóatl por una parte, Tezcatlipoca por otra. Los demás aparecen como lugartenientes de Tezcatlipoca: actúan en su órbita y pueden ser absorbidos por ésta. En efecto, en los *Anales* a Ihuimecatl lo encontramos sólo en este fragmento, y parece nombrado exclusivamente para cumplir las funciones que le han sido asignadas en este episodio. Por lo que se refiere a Toltecatl, éste tiene mayor “consistencia”: Sahagún incluye una entidad con este nombre en la lista de los “demonios” que formaban parte de los 400 conejos, los Centzon Totochtin. Éstos estaban relacionados con el pulque (en náhuatl: *octli*), la bebida que se obtiene del maguey, y se les festejaba muchas veces en el curso del año.⁴⁵ No fue casual que el mismo Toltecatl preparara y ofreciera el pulque a Topiltzin Quetzalcóatl. Nos preguntamos: ¿cuál es el sentido de las bromas hechas a Topiltzin Quetzalcóatl por Tezcatlipoca y los suyos? ¿A dónde quieren llegar estas bromas? ¿A través de éstas, se fundan importantes realidades? Para responder a estas preguntas, tenemos que ir más allá de la interpretación del fragmento que sugiere el término “demonios” empleado por el extensor de los *Anales* al referirse a Tezcatlipoca y a sus cómplices. No sólo esto: tenemos que superar nuestra común interpretación del ayuno y la penitencia (como indicios de una vida consagrada al bien), y de la ebriedad (como indicio de una vida desordenada), para comprender el sentido y las funciones que éstos tienen en la economía del relato que nos ocupa. Nuestro autor anónimo considera a Tezcatlipoca y a sus compañeros como “demonios”, pero esta palabra y el juicio que la misma expresa ha sido heredada de los españoles, aquel juicio que todavía condiciona a los estudiosos de nuestra época, como lo testifica, por ejemplo, el fragmento de Caso repasado anteriormente, en el que habla de Tezcatlipoca como del “dios del mal” (los ejemplos de autores condicionados por este tipo de juicio en sus interpretaciones acerca de Tezcatlipoca

se podrían multiplicar). Intentemos, entonces, renovar la interpretación de este fragmento, partiendo, como siempre, de nuestro autor anónimo y de sus exigencias. El extensor de los *Anales* tenía que comunicarse con los españoles: eligió el término “demonios” como el más indicado para su objetivo. Dejando a un lado las implicaciones morales que caracterizan a esta expresión, ¿es posible encontrar otras explicaciones que hayan podido motivar esta elección por parte del autor anónimo? Quizá su objetivo era establecer una distinción entre la figura de Tezcatlipoca y la de Quetzalcóatl, para destacar así, sus personalidades opuestas. Si la finalidad del extensor era, como aparece en el relato completo, la de mostrar a Quetzalcóatl como un ser positivo, como consecuencia, el mismo autor ha descrito a Tezcatlipoca de manera negativa. Pero, ¿la “negatividad” expresada por Tezcatlipoca, en este relato, se puede considerar realmente tal? ¿Y sus acciones “negativas” producen sólo resultados “negativos”?

Volvamos al episodio en el que Tezcatlipoca y sus compañeros quieren emborrachar a Quetzalcóatl. Siguiendo al mismo extensor de los *Anales*, descoso de no ofender la sensibilidad de los españoles y, sobre todo, según nuestra opinión, interesado en que aceptaran su interpretación de Topiltzin Quetzalcóatl, el fragmento se puede leer de la siguiente manera: Tezcatlipoca y los suyos (que son demonios) quieren expulsar a Quetzalcóatl (que es un santo) de Tollan, para usurpar su lugar. Lo emborrachan para distraerlo de su vida consagrada al bien: esta versión está perfectamente de acuerdo con la moral española (por lo que no la pueden rechazar) y presenta positivamente a Topiltzin Quetzalcóatl. Intentemos ahora quitarle al contenido de los *Anales* todo lo que pueda atribuirle implicaciones morales: ¿qué es lo que queda? Queda la historia clara y simple de Tezcatlipoca que quiere distraer a Topiltzin Quetzalcóatl de la vida que él, hasta aquel momento, ha conducido. En pocas palabras, quiere que Topiltzin cambie su existencia.

Este cambio se determinará después del abandono de Tollan. La conclusión de que las acciones de Tezcatlipoca, y de los suyos, tienen como objetivo un cambio en la vida de Topiltzin Quetzalcóatl, está confirmada por el episodio del espejo. Este episodio especifica el sentido del cambio que tiene que verificarse y que se empieza a producir. Tezcatlipoca dice: “Mírate y concócte, hijo mío”. Aquí el aspecto físico expresa su identidad y aquella que el espejo le muestra a Quetzalcóatl es horrible. Por eso su identidad, su realidad, su existencia tienen que cambiar. Pero, ¿en qué tienen que transformarse?

La acción pasa al oficial de las plumas, Coyotlinahual. Éste es quien realmente empieza a operar la transformación del rey y de los toltecas. Lo “enriquece” con la máscara, las pinturas, los ornamentos y las plumas que constituirán el traje ritual de Quetzalcóatl, su aspecto característico. ¿Cómo se explica este fragmento, hablando de acciones “demoniacas”? ¿Cómo percibir que estas acciones del oficial de las plumas son una mala jugada en sí mismas, o, en todo caso, enmarcables en una lógica en la que el mal se opone al bien? Si se tratara de un juego, sería el más elevado, el de la creatividad cultural (similar a la de Huizinga, para entendernos). A partir de la “broma” del oficial de las plumas nace, en realidad, su imagen ritual. Hemos dicho que Quetzalcóatl vivía en un cuarto apartado y oscuro, y que no quería ser visto. Hemos afirmado que al continuar con la lectura del texto, llegaríamos a entender el porqué esta separación de Quetzalcóatl de su pueblo, por qué se ocultaba a la vista éste. Topiltzin Quetzalcóatl no debía (no podía) ser visto porque no poseía una imagen ritual, la única que podía relacionarlo con los demás. Cuando Tezcatlipoca revela a Topiltzin Quetzalcóatl su aspecto verdadero, reflejado en el espejo, no lo hace para darle una visión deformada de su cuerpo (como sí lo sería en una burla verdadera), al contrario, Tezcatlipoca, con su espejo, le da a Topiltzin Quetzalcóatl la posibilidad de conocer su propia realidad (identidad) que por

el momento, es horrible, ya que se trata de una realidad-identidad que no se puede exhibir al pueblo, a su gente, a los hombres en general. Entonces, Tezcatlipoca, por medio del espejo, le proporciona a Quetzalcóatl la conciencia de sí mismo. De este modo, lo ayuda a superar sus límites. Cuando el oficial de las plumas confiere a Quetzalcóatl su aspecto ritual, desde aquel instante él puede mostrarse a su pueblo. La acción de Tezcatlipoca y de sus lugartenientes no tiene como finalidad “dañar” a Topiltzin Quetzalcóatl; al contrario, lo ayuda a conocer su verdadera realidad-identidad. Todo el relato está orientado en esa dirección. Las “burlas” de los “demonios” continúan. A Toltecatl le toca emborrachar a Topiltzin, convenciéndolo a beber por cinco veces (las libaciones rituales, normalmente, consistían en cuatro raciones). A un primer nivel de lectura, como hemos dicho, se puede afirmar que los demonios le ofrecen el pulque a Topiltzin Quetzalcóatl para sustraerlo a su vida de penitente, para tentarlo. En efecto, lo corrompen, reduciéndolo a una condición de ebriedad: llevan la situación a tal extremo que a Topiltzin Quetzalcóatl se le abre la posibilidad de una vida desordenada, y a Tezcatlipoca y sus compañeros la esperanza de un triunfo: el bien sucumbe al mal. Sin embargo, si la “broma” del oficial de las plumas permitió la realización del aspecto ritual, que debía ser lo que caracterizaría a Quetzalcóatl (el mito funda la realidad), queda claro que el episodio del pulque conduce a una análoga solución fundadora. La comparación histórico-religiosa nos ayuda ofreciéndonos una cantidad de episodios míticos en los cuales la condición de embriaguez no es un fin en sí mismo, sino un momento de gestación, una condición temporal, aportadora de consecuencias de importancia cósmica, social, existencial, cultural. Lo que ocurre en el momento en que la ebriedad domina la situación constituye un momentáneo rompimiento del orden, al cual seguirá un nuevo equilibrio, que será diferente al anterior, y un punto de llegada respecto al mismo.⁴⁶ En el relato se deduce que, para las transformaciones que Topiltzin Quetzalcóatl tiene que sufrir, no es suficiente el potencial creativo de

las bromas que Tezcatlipoca y los suyos han planeado. Este potencial tiene que ser, por así decirlo, respaldado por la fuerza interior del mismo Topiltzin Quetzalcóatl. La banda de Tezcatlipoca le ofrece a Topiltzin demasiado pulque, dando así el impulso inicial a la cadena de acontecimientos. Sin embargo, es la borrachera de Topiltzin, su estado de embriaguez, lo que lo induce a realizar aquellas acciones que son indispensables para que alcance su nueva identidad. La completa realización del cambio de Topiltzin Quetzalcóatl depende, en definitiva, de su propia intervención de las acciones que él mismo realizará. Volvamos al texto para conocer qué acciones realiza Topiltzin Quetzalcóatl cuando está borracho.

Luego, los demonios le pidieron a Quetzalcóatl: “Canta, hijo. Ésta es la canción que tienes que cantar”. Y cantó Ihuimecatl: “Mi casa de plumas de quetzal, mi casa de zaquan,* mi casa de corales, la tengo que dejar...”

Quetzalcóatl, ya alegre, dijo: “Id a llamar mi hermana mayor, Quetzalpetlatl, para que nos emborrachemos juntos”. Los dos pajes fueron a buscarla a Nonohualtepec, donde ella hacía penitencia: “Señora, hija, tú que ayunas, hemos venido aquí a recogerte. El sacerdote Quetzalcóatl te espera. Ve a entretenerte con él”.

Ella respondió: “Voy inmediatamente...” y cuando llegó le dieron cuatro raciones de pulque... y luego la quinta... Ihuimecatl y Toltecatl hicieron cantar a Topiltzin Quetzalpetlatl.

Así parrandearon hasta el amanecer... En ese momento se entristecieron y Quetzalcóatl se puso a cantar la triste canción de la despedida... lloraban... Cuando Quetzalcóatl cantó, todos sus hombres se entristecieron y lloraron...

La acción realizada por Quetzalcóatl en estado de ebriedad —la de llamar a su hermana— con seguridad responde a una interpretación del episodio en términos morales. Él, vencido por los demonios tentadores, arrastra en su corrupción a una mujer, y, por añadidura, a una mujer

que, siendo su hermana, con mayor razón la habría tenido que proteger y preservar del mal y de la corrupción. La acción aparece mucho más indigna, ya que Quetzalpetlatl se dedica a una vida de santidad. El pulque tomado de manera desmesurada ha dado resultado: Topiltzin Quetzalcóatl es ahora un pecador, corrupto y corruptor. Sólo una gran acción realizada en un ímpetu de arrepentimiento logrará redimirlo y devolver a su persona el precedente halo de santidad, enriquecido, por lo demás, con un nuevo encanto.

Una gran acción se cumplirá, como veremos al final de la historia, y ofrecerá interesante material para este tipo de interpretación.

Por lo que a nosotros concierne, nos hemos propuesto hallar el sentido creativo, transformador, de las acciones que Topiltzin Quetzalcóatl realiza bajo los efectos del pulque.

Entonces, él manda a llamar a su hermana, y se emborracha con ella. Creemos que se puede afirmar que el emborracharse juntos, en la economía de este relato, tenga el mismo valor que practicar el incesto. El texto no se refiere explícitamente a actos sexuales y, sin embargo, Séjourné, en su síntesis del fragmento relativo a Quetzalcóatl, dice que éste se acostó con ella, aunque no mencione que es su hermana.⁴⁷ Pues bien, independientemente de la interpretación que se le puede dar al relato concerniente a Topiltzin Quetzalcóatl, el episodio de la borrachera compartida con su hermana se presta a ser leído en términos sexuales. A nosotros nos interesa evidenciar que, aunque el autor de los *Anales* haya o no querido referirse a actos sexuales, la condición de embriaguez compartida por los dos hermanos es suficiente para atribuirle a este episodio el sentido del incesto. Igual que éste, en efecto, la borrachera conduce a los individuos fuera de las reglas sociales (y nótese que muchos autores, antiguos y modernos, destacan el valor revolucionario que los aztecas le atribuían a la ebriedad).⁴⁸ Entonces, al emborracharse con su hermana, Quetzalcóatl se ubica, con ella, fuera de las reglas; con ella las ha

quebrado, las ha rechazado. ¿Por qué elige precisamente a su hermana? Porque era necesario para la realización de su plena realeza, la misma que por medio de él se quería expresar. Topiltzin Quetzalcóatl era el rey, y el relato ha dejado en claro su naturaleza real. Era rey porque era hijo de Totepeuh, porque había desenterrado sus huesos y los había depuesto en una tumba real. Era rey porque había defendido el cuerpo de su padre fallecido, indicando así que el pretendiente al trono victorioso no podía ser nadie más que él, que reconocía su propio poder como un poder derivado de su padre muerto y constantemente orientado por éste. Al emborracharse con su hermana —y también soslayando un incesto con ella— Topiltzin Quetzalcóatl da el último toque al cuadro de la dinastía real que él ha afirmado. Él evoca una realeza que reserva el poder del padre a un hijo que pertenece por completo (también por parte de madre) a la estirpe. No casualmente Quetzalpetlatl significa (léase el *Glosario de las Relaciones de Chimalpain*) “trono y poder del quetzal” (es suficiente recordar que Isis significa “trono”).

Los *Anales de Cuauhtitlan* han querido, a través de Topiltzin Quetzalcóatl, evidenciar y evocar la sucesión dinástica; sin embargo, tenemos que subrayar que, si el incesto está soslayado, y su hermana no es su esposa, tampoco de ella nacerá el futuro rey. La realeza de Topiltzin Quetzalcóatl no es como la de Egipto.

Explícitamente, Topiltzin Quetzalcóatl no abusa de su hermana, sino que, con ella, abusa del pulque: para los *Anales de Cuauhtitlan* eso es prueba suficiente para indicar a la casta de los reyes, a la cual todo rey de las ciudades de la Cuenca de México afirmaba pertenecer.

En el episodio de la embriaguez compartida con su hermana, llega a su cumplimiento la plena realeza de Topiltzin Quetzalcóatl. Al mismo tiempo, y precisamente por eso, se presentan las condiciones para realizar aquel cambio al que Topiltzin Quetzalcóatl está destinado y al que asistiremos sólo al final del relato concerniente a este rey.

Tlahuizcalpantecutli: el Señor del Alba

Quetzalcóatl dijo: “Dejo el pueblo, me voy. Que se construya una caja de piedra”. Pronto empezaron a construirla, y cuando la terminaron pusieron en ella a Quetzalcóatl. En esta caja se quedó solamente cuatro días, al final de los cuales no se sintió bien de salud y por eso llamó a sus pajes y les dijo: “Vámonos, queridos amigos. Cerrad y esconded todas nuestras riquezas y las cosas preciosas que hemos descubierto, y todos nuestros haberes...” Inmediatamente partió Quetzalcóatl. Llamó a los suyos y lloró con ellos. Luego se dirigieron a Tlillan Tlapallan, el lugar de la cremación. Visitó muchos otros lugares, pero ninguno le gustó. Y otra vez se entristeció y se puso a llorar. Se cuenta que en ese año, uno *acatl*, habiendo llegado a una playa celeste, de aguas divinas (a la orilla del mar), se paró, lloró, se puso sus ornamentos, se vistió con sus enseñas de plumas y con la máscara verde... él mismo se dió fuego y se cremó. Cuentan que en el momento en que ardió, en seguida se levantaron sus cenizas y aparecieron todos los pájaros hermosos que vuelan y van por el cielo... Inmediatamente después de que se esparcieron sus cenizas, apareció el corazón de Quetzalcóatl. Por lo que se sabe, también subió y entró en el cielo. Los antiguos decían que el corazón se convirtió en la estrella que surge al alba, la misma que apareció después de su muerte y es por eso que fue llamado Señor del Alba, Tlahuizcalpanteuhtli. Decían que, cuando murió, desapareció por cuatro días, ya que se había ido a la morada de los muertos, y que luego, en cuatro días, se aprovisionó de flechas, por lo que, al octavo día apareció la gran estrella llamada Quetzalcóatl. Y agregan que desde ese instante se entronizó como señor.

Observamos que el llanto de Topiltzin Quetzalcóatl marca las etapas de su itinerario, ayudándonos a comprender su sentido. Él llora después de la noche de ebriedad: ¿arrepentimiento? Normalmente se le interpreta así: después del pecado, a Topiltzin Quetzalcóatl no le queda más remedio que abandonar Tollan. Los demonios han vencido; su desesperación se ve

como la aceptación de su culpa. Sin embargo, su llanto se puede interpretar de otra manera, si lo comparamos con los sucesivos llantos de Quetzalcóatl. Él llora, y llora su gente, en el episodio de la caja de piedra. Pero, cuidado, no se llora antes de que él entre en el sarcófago (ya que, obviamente, de eso se trata), sino que, por el contrario, aquel momento está marcado por una solícita actividad, motivada por una firme decisión (“Me voy, que se construya una caja de piedra...”); ni se llora mientras él está dentro del sarcófago, durante los cuatro días que permanece en él. Se llora después, cuando Quetzalcóatl, al no sentirse a gusto en aquel lugar, decide partir: se llevan a cabo las operaciones necesarias, se cierra, se esconden los bienes y las riquezas. Luego de esto, Quetzalcóatl y los suyos están listos, y sólo entonces se ponen a llorar. Llora el rey, lloran sus súbditos.

Quetzalcóatl va de lugar en lugar, pero ninguno es adecuado para él: llora otra vez. En este momento se ve con particular claridad que el llanto de Quetzalcóatl se debe al deseo de encontrar su propio lugar y a la frustrada esperanza de haberlo hallado. Todas las veces se le niega la pertenencia al lugar y a la condición que había creído suya. Todas las veces, al dolor de la separación, se añade la ansiedad de la nueva búsqueda que tiene que emprender. Su lugar no está en Tollan: ¿llora porque ha “pecado”, cumpliendo su destino de rey, o más bien llora porque tiene que abandonar ese lugar? Su lugar tampoco está en el sarcófago y, de hecho, sus súbditos no lloran mientras él está dentro, como quien llora a un muerto. Su lugar tampoco está en los diferentes lugares a los que llega, hasta que, de lugar en lugar, se halla a la orilla del mar, casi como si la tierra lo rechazara. Pero tampoco el mar lo acoge; entonces, Quetzalcóatl se pone sus ornamentos: si no sabe cuál es su lugar, por lo menos el oficial de las plumas le ha enseñado cómo deben verse. La única realidad que reconoce como suya es la de su propio traje ritual: con él puesto, otra vez, y por última ocasión, llora. La tierra lo rechaza, el mar no lo acoge: sólo le queda el cielo y, con la hoguera, él lo alcanza.

Detengámonos para hacernos una pregunta. ¿Por qué el sarcófago de piedra, la tumba, que hasta para Totepeuh es adecuada, no lo es para Topiltzin Quetzalcóatl? La respuesta debe tener en cuenta dos realidades: 1) Totepeuh estaba muerto. En los *Anales* se pregunta cuál debe ser el lugar adecuado donde se debe colocar a Totepeuh después de muerto, y con Topiltzin Quetzalcóatl se responde que debe ser ubicado en la casa real. Se afirma que Totepeuh pertenece a aquella casa, por lo tanto se confirma la necesidad de su presencia, ya muerto, en ella; según los *Anales*, él tiene que yacer, ideal y concretamente, en el corazón de su casa. 2) Topiltzin Quetzalcóatl voluntariamente pide que lo pongan en el sarcófago, pero él está vivo y, a pesar de su decisión, sigue estándolo. Topiltzin, en la búsqueda del lugar adecuado para él, quiere conocer el lugar de los muertos, la tumba. Permanece ahí cuatro días, o sea un periodo completo (recuérdese la idea azteca de que el cuatro representa la totalidad: por ejemplo, los contadores de los años eran cuatro). Cumplido ese periodo, reconoce que su realidad no puede ser la de un muerto. Más bien tiene que cambiar de vida, tiene que asumir una nueva condición. No está destinado a la tierra ni al agua del mar, sino al cielo: la suya debe ser una existencia celestial, su cuerpo tiene que convertirse en un cuerpo celeste. Por eso es el fuego, que al consumir su cuerpo y elevar sus cenizas al cielo, el instrumento perfecto para la transformación que Quetzalcóatl tiene que sufrir. También aquí se confirma la función cultural del fuego como instrumento transformador por excelencia. El mismo Quetzalcóatl se torna artífice de su transformación. Nadie más podía llevarla a cabo. La cremación de Topiltzin Quetzalcóatl no es el modo en que los vivos ratifican culturalmente el paso de un hombre de la condición de vivo a la de muerto, no es un rito que corrobora la muerte acaecida de un hombre. Al contrario, es el instrumento por medio del cual el mismo Quetzalcóatl realiza su transformación de una vida humana corruptible, deleznable, a una vida celeste incorruptible, inmortal (como la del planeta Venus, o de cualquier otro cuerpo celeste, respecto a la

del hombre). No es casualidad que con las cenizas de Topiltzin Quetzalcóatl aparecen en el cielo los pájaros más hermosos con las plumas más preciosas: es una fiesta de colores y de vida, evocada con gran fuerza expresiva por el extensor de los *Anales*, y tampoco es casualidad que el corazón de Quetzalcóatl (el corazón, centro de la vida humana por antonomasia) se transforme en el planeta Venus.

Llegamos en seguida a la primera y más importante realidad sostenida por este relato mítico: Quetzalcóatl es un dios. Su divinidad está confirmada por su inmortalidad, aquella inmortalidad que, al no haber sido alcanzada aún, había impedido que Quetzalcóatl terminara la construcción de su propio templo. Ahora, su templo podrá ser construido y, como tiene que ser, serán los hombres quienes concluirán esa obra.

La inmortalidad de Quetzalcóatl se fundamenta en la identificación del dios con el planeta Venus. Esta relación no es nueva en el concepto de divinidad; al contrario, Dario Sabbatucci ha demostrado que el origen de la idea misma de divinidad se remonta a la diosa sumeria Inanna que, como relata un antiguo texto, de estrella (el planeta Venus) quiere transformarse en diosa, adoptando un aspecto antropomorfo a través de un simulacro que, en el templo, la ponía en contacto con los hombres. Aquel antiguo mito, nos dice Sabbatucci, demuestra que “los sumerios concibieron a sus dioses transformando su forma estelar (con la que son designados) en una forma icónica (con la que son venerados en los templos), transfiriendo del cielo a la tierra su campo de acción”.⁴⁹ Los *Anales de Cuauhtitlan* nos proponen el relato de un rey que, al tener que transformarse en dios (debido a la imposibilidad de tener otra identidad que no sea la que le sugiere su propio traje ritual, o sea la de su propio simulacro de culto), debe tener un templo dedicado a él y alcanzar la inmortalidad.⁵⁰ La situación es opuesta a la de Inanna: ésta, un planeta (inmortal), debía asumir una forma humana, en los *Anales*, un hombre tiene que lograr la inmortalidad. Nos viene a la memoria Egipto, donde se pensaba

que el faraón muerto, identificado con Osiris, también se transformaba en estrella, expresando así la inmortal realeza de la divinidad.

Esta consideración nos lleva a reflexionar acerca del campo de acción de Topiltzin Quetzalcóatl, convertido por fin en dios. Ese campo de acción, en la mítica versión que nos transmiten los *Anales de Cuauhtitlan*, está estrechamente relacionado con la realeza: Topiltzin Quetzalcóatl, como hemos tratado de demostrar a través de nuestra lectura de los *Anales*, es el símbolo de la realeza dinástica, además de su fundador. Él representa a la realeza de tipo egipcio, que los lejanos pueblos de Mesoamérica no desdeñaron, realeza que aquellos pueblos conocieron y acogieron, modificándola según sus propias exigencias.⁵¹ Sin embargo, aunque Topiltzin Quetzalcóatl representa y funda la realeza elemental, de tipo dinástico, y a pesar de que él es considerado el origen de todas las dinastías reales de la Cuenca de México, también, según los *Anales de Cuauhtitlan*, la realeza que Topiltzin Quetzalcóatl representa la realeza de Tollan; en suma, no es la que se verifica en la concreta actualidad azteca. Pero vayamos en orden: antes que nada, para nosotros es necesario comprender el sentido de la parte final del fragmento que acabamos de reproducir y luego continuaremos con la lectura, para comprobar sobre qué elementos se basa nuestra última afirmación.

Decían que cuando murió, desapareció por cuatro días porque se había ido a Mictlán, la morada de los muertos; y que luego, en cuatro días se aprovisionó de flechas, por lo que al octavo día apareció la gran estrella llamada Quetzalcóatl. Y agregaban que fue entonces que se entronizó como señor.

Sabían cuándo aparecía, en qué casas y cada cuánto tiempo resplandecía; sabían cuándo lanzaba sus rayos y los arrojaba con cólera. Si caía en uno *cipactli* (monstruo acuático), lanzaba contra los viejos y viejas... Si caía en uno *ocelotl* (tigre), o en uno *mazatl* (ciervo), o si caía en uno *xochitl* (flor) los lanzaba contra los niños. En uno *acatl* (caña), los arrojaba contra los grandes

señores... Si caía en uno *atl* (agua), todo se secaba... Por eso los antiguos veneraban todos estos signos.

¿Qué significan los ocho días de “ausencia” de Topiltzin Quetzalcóatl? Él ya no está en la tierra y todavía no está en el cielo. Los cuatro días en el lugar de los muertos se pueden explicar al interior del gran tema en el que hemos insistido, el del logro de la inmortalidad. Quetzalcóatl tiene que superar la muerte. Ir a la morada de los muertos, de donde nadie vuelve; es el acto concreto que expresa la superación de la muerte. Topiltzin Quetzalcóatl, al permanecer por cuatro días en Mictlán, el reino de los muertos, reconoce la realidad de la muerte: él lo sabe y con su viaje acepta plenamente que la muerte es la coronación de la vida terrenal. En efecto, superar la muerte no significa desconocerla sino, por el contrario, vencerla, después de haberla conocido. Otras fuentes nos dicen que Tlahuizcalpantecuhtli, el Señor del Alba, a veces estaba representado con los ornamentos de Mictlantecuhtli, el Señor de Mictlán, o sea con el rostro cubierto por una máscara en forma de cabeza de muerto.⁵² ¿Pero acaso no es el Señor de los Muertos el que, conociendo aquella realidad, no cae, víctima de ésta? ¿Y acaso no es el Señor de los Muertos el que existe más allá de la muerte? El episodio nos recuerda el descenso de Jesucristo al infierno: ¿deriva de éste? ¿Nuestro anónimo no se inspiró en la predicación misionera? Es posible, mas no necesario, para la comprensión del texto, recurrir a esta hipótesis. La idea de la superación de la muerte está implícita en la estructura misma de la sucesión dinástica: el faraón muerto, convertido en Osiris, vive como dios, testimoniando la inmortalidad de la semilla dinástica. En Egipto, Osiris, el rey padre, al morir, es Rey de los Infiernos, y desde el infierno orienta el reino de su hijo.⁵³ Aquí, el Rey de los Infiernos no es Totepeuh, el viejo rey muerto, sino su hijo, y es su hijo quien obtiene la inmortalidad que es prerrogativa de los astros. ¿La variación estructural depende de las diferentes decisiones históricas? ¿Cuáles? Aquellas, por ejemplo, que hacían peculiar a la rea-

leza azteca, poniendo al lado de la figura del *tlatoani* “aquel que habla”, que en seguida fue identificado por los españoles como rey, otra, pero no menos importante figura, la del *Cihua-coatl*, la “mujer-serpiente”, que los españoles consideraban como “una especie de virrey”.⁵⁴ Más adelante veremos que, según nosotros, los *Anales de Cuauhtitlan* hacen referencia directa a este segundo e importante cargo jerárquico en el relato acerca de la caída de Tollan.

¿Cómo debemos interpretar los cuatro días en que Quetzalcóatl se aprovisionó de flechas? El curador de los *Anales*, Primo Feliciano Velázquez, en una nota, afirma que esas flechas simbolizan los rayos de los que Quetzalcóatl tiene que abastecerse para transformarse en estrella. Definitivamente, la idea de flecha se asocia, con mucha frecuencia, a la de rayo. Basta pensar en nuestra frase “el sol lanza sus rayos” para indicar que el sol hiere, como si sus rayos fueran dardos, flechas. En todo caso, para comprender el sentido que los *Anales* le atribuyen a las flechas-rayos de Quetzalcóatl-Venus, es necesario considerar lo que dice en el fragmento que sigue al antes mencionado. Quetzalcóatl, en su función de Venus, influye en los signos del Tonalpohualli, el calendario adivinatorio. La identificación de Topiltzin Quetzalcóatl con Venus adquiere una doble finalidad: por una parte, expresa, a nivel divino, su realeza (se transforma en un rey-dios); por otra, hace coincidir el campo de acción del rey-dios con el campo de acción de Venus. Los *Anales* dicen que, al aprovisionarse de flechas, sólo entonces Quetzalcóatl “se entronizó como señor”. En nuestra opinión eso significa que Quetzalcóatl, al apropiarse de los atributos de Venus, de sus “armas” (y por tanto se apropia de su campo de acción), se convierte en rey-dios para todos los efectos.

Sabemos que el rey, como tal, determinaba y orientaba el destino del hombre y era el señor del espacio y el tiempo. También sabemos que, en el pensamiento náhuatl, Venus determinaba el tiempo como realidad “destinada” al hombre, y sabemos, además, que el concepto de

tiempo no se podía separar del concepto de espacio. Diremos, entonces, que nuestra lectura de los *Anales de Cuauhtitlan* hasta ahora ha puesto en claro: 1) La idea de un señor garante del espacio y el tiempo, pero que pertenecía a una época no civilizada, al estilo de Huactli. Este señor no es rey al estilo egipcio, porque no es hijo del rey anterior. 2) La idea de un rey, hijo del rey anterior, que se convierte en dios, en Tlahuizcalpantecuhtli, Señor del Alba y, como tal, es árbitro del destino del hombre, además de medida del tiempo y del espacio.

Haremos una última consideración relacionada con los argumentos de este párrafo. Nuestros lectores habrán notado que a las flechas de Venus-Quetzalcóatl los *Anales* les atribuyen sólo influjos negativos. ¿Es una casualidad debida a la decisión de nuestro autor anónimo? ¿O tal vez es que el influjo del Tlahuizcalpantecuhtli sobre los hombres y sus vicisitudes era considerado nefasto como corresponde a una divinidad que también está identificada con el mundo de los muertos? ¿Y cómo se concilia esto con la benignidad que normalmente las fuentes le atribuyen a Quetzalcóatl? Definidas las funciones reales de Topiltzin Quetzalcóatl y de Tlahuizcalpantecuhtli, conformémonos, respecto a las últimas interrogaciones que nos hacemos, con algunas reflexiones.

Por lo que hemos analizado hasta ahora, los aztecas concebían un Quetzalcóatl relacionado al *ce acatl* uno caña (el Quetzalcóatl del que se podía hablar también como de “Topiltzin”, para indicar su función real a nivel mítico, y también como de Tlahuizcalpantecuhtli, para indicar su aspecto celeste, además de sus funciones reales a nivel divino); y un Quetzalcóatl relacionado con el *chicome Ehecatl*, siete viento, con el que aquí hemos tenido sólo un fugaz encuentro. Eso significa que las funciones de este dios obligaban a hacer diferenciaciones macroscópicas entre los diversos sectores de su campo de acción. Sabemos que en toda investigación la solución a un problema lleva, a su vez, a otros problemas: en nuestro caso, la solución a los nuevos problemas no puede prescindir ni del estudio del ca-

lendaro festivo, ni del estudio del calendario adivinatorio. Pero esto, por el momento, va más allá de nuestros propósitos.

Huemac y el fin de Tollan

Después de Topiltzin, los *Anales* mencionan a otros cuatro reyes de Tollan antes de que Huemac entre en escena, el nueve *tochtli*, nueve conejo, año cuadragésimo octavo del Xiuhmolpilli considerado. De estos cuatro reyes no se dice casi nada, aparte de sus nombres, de manera que a nuestros ojos parecería que no tienen otra función que la de señalar el paso del tiempo. Obviamente, no es así para los investigadores que tratan de reconstruir los hechos históricos que los *Anales de Cuauhtitlan* y las otras fuentes ocultan detrás de la neblina de la leyenda. En consecuencia, para nosotros son especialmente reconfortantes las afirmaciones de Nigel Davies referentes, por ejemplo, al rey Matlaxochitl, considerado por él, en más de un punto como “unsubstancial”, “shadowy”, casi un fastama, en suma; además de la última conclusión de este estudioso relativa a estos reyes de Tollan, por la cual, aparte de Topiltzin y Huemac, en ninguna fuente se hablaría de otros verdaderos reyes de Tollan, sino de reyes de Colhuacan, erróneamente confundida con Tollan.⁵⁵ Para nosotros es suficiente esta afirmación para insistir en que, independientemente del método y de los fines que pueda perseguir un investigador, los *Anales de Cuauhtitlan* (y al parecer las demás fuentes) presentan algunos hechos de manera irrefutable. Lo que queremos decir es que, si se respeta el relato de los *Anales* sobre Tollan, es evidente que éste se refiere precisamente a Topiltzin y a Huemac, haciendo de éstos, sus protagonistas, el centro de interés. Además, no podemos ignorar que todos los relatos acerca de Tollan se centran en Topiltzin y Huemac. Más adelante veremos lo importante que es comprender esto.

Ahora, según nuestro criterio, catalogaremos los elementos más significativos sobre Huemac en el relato de los *Anales de Cuauhtitlan*.⁵⁶ Su nombre de soberano fue Atecpanecatli; el

nombre de su esposa, con la que se casó antes de su entronización, era Coacueye. Ésta había sido instruida por un demonio. Los demonios y demonias quisieron burlarse de Huemac. Entre éstos estaban Yaotl, el “enemigo”, y Tezcatlipoca. Cuando Huemac se unió a ellos, dejó de ser el sacerdote de Quetzalcóatl. Durante el siete *tochtli*, año vigésimo del Xiuhmolpilli siguiente, empezó la gran matanza de hombres ofrecidos en sacrificio. Siguieron siete años de carestía y en todas partes se moría de hambre. Los demonios pidieron los hijos legítimos de Huemac. En el ocho *tochtli*, octavo año del Xiuhmolpilli, hubieron muchos presagios en Tollan. El nueve *acatl* del año noveno llegaron las demonias llamadas Ixcuiname y por primera vez tuvo lugar, con el sacrificio de dos prisioneros, la fiesta de las flechas, que se celebraba en honor de las Ixcuiname en el mes de Itzcalli. Trece *acatl*, año décimo tercero: nuevos presagios en Tollan. Empezó la guerra, a la que dio inicio Yaotl: se inició la matanza de hombres en sacrificio; se mataba a los prisioneros. También se empezó a desollar a los hombres. El dios Totec llegó a vestirse con piel humana. En cambio, en su época, Quetzalcóatl, cuyo nombre era Ce Acatl, nunca hizo sacrificios humanos. Uno *tecpatl*, año décimo cuarto del Xiuhmolpilli: sucumbió el poder de los toltecas, que se dispersaron por el tiempo en que reinaba Huemac. El siete *tochtli*, año vigésimo, Huemac se ahorcó en Chapultepec.

Desde el inicio de este trabajo se ha insistido en que los *Anales* oponen a Topiltzin Quetzalcóatl y a Huemac: con el primero, Tollan llega a su esplendor; con el segundo declina. Ambos hechos, según el extensor de los *Anales*, se relacionan con la santidad del primero, que rechaza los sacrificios humanos, y con los pecados del segundo, que, por el contrario, los promueve. Notemos ahora cómo los demás elementos del relato contribuyen a delinear un cuadro de oposiciones que relaciona a los dos protagonistas de la historia de Tollan.

Analicemos el nombre de la esposa de Huemac: Coacueye. Este nombre, en el párrafo 45

de los *Anales*: 10, se le atribuye a la madre de Topiltzin Quetzalcóatl, a la cual, por lo demás, en la p. 7, párrafo 28, se le da el nombre de Chimanan. Podríamos decir que el nombre Coacueye se le asignaba a las mujeres vinculadas a hombres que tenían un destino importante. Sin embargo, en el caso de Topiltzin, Coacueye era su madre, en el caso de Huemac era su esposa. Como los dos términos de parentela son opuestos entre sí (la madre está naturalmente vinculada a un hombre, mientras que la esposa lo está por una cuestión cultural), como también son opuestas las consecuencias de las acciones de Topiltzin, por una parte, y de Huemac por otra: el primero introduce una cultura superior, el segundo siete años de carestía; en fin, mientras Topiltzin Quetzalcóatl reúne a los toltecas en Tollan, llevando a su máximo esplendor la ciudad, Huemac los dispersa, determinando el fin de Tollan.

Se nos proporcionan más elementos en la descripción de Topiltzin Quetzalcóatl, como hombre de paz, en contraposición a Huemac como hombre de guerra. De él se dice que acogió a Yaotl, el “enemigo”, el “sembrador de discordia”. Algunos autores consideran el nombre Yaotl como sinónimo de Tezcatlipoca;⁵⁷ por lo demás, aquí los dos aparecen juntos, como si representaran un mismo campo de acción.

En cuanto a nosotros, gracias a la lectura de los fragmentos precedentes, relacionados con las transformaciones de Topiltzin Quetzalcóatl, hemos ganado un punto de vista sobre Tezcatlipoca y sus apariciones que nos aleja de fáciles interpretaciones en clave moralizadora. Más bien, la presencia de Tezcatlipoca nos pone en guardia, llevándonos a tener cuidado en captar eventuales transformaciones de la realidad, condicionadas por los episodios que lo ven en acción. Pero, una vez más, será bueno proceder de manera gradual. Nos preguntamos: ¿Las oposiciones descubiertas hasta aquí son las únicas? ¿Todas nos presentan un cuadro de realidades “positivas” adjudicables a Topiltzin Quetzalcóatl, y de realidades “negativas” adjudicables a Huemac? ¿Hay algo más? ¿En qué consiste?

Examinemos el nombre “Atecpanecatl”, que los *Anales de Cuauhtitlan* le atribuyen a Huemac.

Hemos visto que la *Leyenda de los Soles* afirma que tres de los 400 Mixcoa fueron los principales antagonistas de Mixcóatl: Apanecatl, Zolton y Cuilton. Topiltzin mató a sus tres tíos arrojándolos por las gradas del templo en que había depuesto los restos de su padre. En las *Relaciones de Juan Cano* también hemos visto que el cuñado antagonista de Totepeuh, en una de ellas se llamaba Apanecatl, en otra Atepanecate. Gillespie, al analizar el asunto para sus propios fines, nos dice que estos nombres son equivalentes, ya que ambos se refieren al calpulli Atempan, de la ciudad de Tenochtitlan.⁵⁸ Reservándonos para después el uso de la información que nos proporciona Gillespie para nuestros fines, por el momento sólo constatamos que este nombre se le daba, en las diversas fuentes, al antagonista por excelencia de Topiltzin y de su padre.⁵⁹ Por tanto, no será atrevido afirmar que se trata de un nombre lleno de significado, cuando a quien lo lleva se le quiere oponer a Topiltzin Quetzalcóatl. Y no sólo eso. Los contextos revisados también determinan el plano sobre el cual quien lleva este nombre está en oposición a Topiltzin Quetzalcóatl: un Apanecatl se opone a Topiltzin en lo que se refiere a la realeza. En efecto, mientras Topiltzin se nos presenta como fundador de la realeza dinástica, el Apanecatl se ubica en el campo opuesto. Nos preguntamos: ¿también Huemac, en su función de Atecpanecatl, se opone a Topiltzin en el plano de la realeza? Intentemos averiguar si otros elementos del relato pueden ser colocados junto al nombre Atecpanecatl, como indicio de una oposición entre ambos en dicho sentido.

Hay un elemento de gran importancia. Se decía que, en el relato de los *Anales*, en determinado momento los demonios le pidieron sus hijos legítimos a Huemac. Él se los concedió. ¿Para sacrificarlos? Esa parecería la intención.⁶⁰ No obstante, más allá de esto, para nosotros lo importante es que el texto le atribuye a Huemac una ruptura en la relación padre-hijo (ade-

más, hijos legítimos): se dice que los conduce a otro lugar y los abandona ahí. Este hecho no puede dejar de considerarse en relación opuesta con el hincapié que los *Anales de Cuauhtitlan* hacen en la relación padre-hijo entre Totepeuh y Topiltzin Quetzalcóatl. Mientras Huemac se separa de sus hijos (vivos, para dejarlos morir), Topiltzin se acerca a su padre, ya muerto, para hacerlo vivir (como un dios).

En este punto hay que destacar que, si bien para los *Anales* Topiltzin Quetzalcóatl funda la sucesión dinástica, por la cual al padre sucede el hijo, también, en la continuación del relato sobre Tollan, no se vuelve a hablar de sucesión de padre a hijo. De los cuatro reyes mencionados después de Topiltzin Quetzalcóatl, nunca se explica la relación que había entre ellos o con el mismo Topiltzin. En realidad, sólo se vuelve al tema de la relación padre-hijo cuando se llega a Huemac, en el modo en que acabamos de observar: Huemac pierde a sus hijos legítimos, como si la sucesión dinástica fundada por Topiltzin Quetzalcóatl sólo se tomara nuevamente en consideración para definir la crisis a la que se llega con Huemac.

Lo anterior deja en claro que el interés de los *Anales* cuando se refieren a Topiltzin Quetzalcóatl, no es el de instituir una sucesión dinástica que llegue hasta la actualidad, sino, más bien, el de instituir la realeza divina del Señor del Alba, como si se quisiera fundar y reconocer la absoluta necesidad de la sucesión dinástica, pero, al mismo tiempo, trasladarla a un plano divino. La transformación de Topiltzin Quetzalcóatl en Señor del Alba, por un lado, confirma para siempre que la realeza orienta, determina y define la dimensión de la existencia; por otro lado, le asigna a Venus, aún antes que a reyes concretos, las funciones reales. Ello explica la falta de información en cuanto a la dinastía de los reyes que sucedieron a Topiltzin Quetzalcóatl: tal información no influye en la economía de lo relatado por el extensor de los *Anales*. Esto explica por qué los *Anales de Cuauhtitlan* sólo hablan de Topiltzin Quetzalcóatl como fundador de la realeza dinástica, pero tras-

poniéndola a nivel divino, y de Huemac como de quien niega aquella realeza.

Huemac rompe la relación con sus hijos legítimos, los aleja de sí. No es el comportamiento digno de un rey. Además, él era un Atepanecat, por definición enemigo de la sucesión dinástica. Pero ahora utilicemos, como nos habíamos propuesto, la información de Gillespie sobre el calpulli Atempan. Este calpulli se hallaba en la zona meridional de Tenochtitlan; su divinidad patrona era Toci, diosa personificada y sacrificada durante el décimo primer mes, Ochpaniztli, en el equinoccio de otoño. Del calpulli Atempan se decía que tenía que provenir el *cihuacoatl*, aquel que, como hemos dicho, revestía el segundo cargo jerárquico en Tenochtitlan, inferior sólo al de *tlatoani*. Descubrimos que el *cihuacoatl* también era llamado "Atempanecat".⁶¹ Tal testimonio es confirmado por Davies, quien nos recuerda que el hermano de Moctezuma I, Tlacaélel, que fue un gran *cihuacoatl*, también es recordado como "Atempanecat".⁶²

Por tanto, para el extensor de los *Anales*, hablar de Huemac como de un Atempanecat no sólo significaba definir con certidumbre su posición como opuesta a la de Topiltzin Quetzalcóatl, sino que también evocaba, a través de él, el cargo jerárquico del *cihuacoatl*, cargo que en la actualidad azteca que conocieron los españoles en el periodo de invasión de México, limitaba las funciones del *tlatoani* (o que las completaba).

Nuestro autor anónimo relata que los demonios, Tezcatlipoca y los demás, convencieron a Huemac de que introdujera los sacrificios humanos. Una vez más, la narración se tiñe de bien y de mal, siguiendo la nueva moral española. En realidad, los sacrificios humanos se nos presentan como un velo que confunde la percepción de la verdadera lógica azteca. Topiltzin Quetzalcóatl no quiso adoptarlos y fue castigado por los demonios, que lo obligaron a abandonar Tollan. Se transformó en Venus, ya que su grandeza y sacrificio final así lo requerían. Huemac, por su parte, realizó los sacrificios

humanos y Tollan, víctima de los demonios, sucumbió. En los párrafos anteriores, hemos visto que se puede recuperar la lógica azteca develando que el autor anónimo llegó incluso a desviar el sentido de los sacrificios y el nuevo significado negativo que éstos adquirieron, para expresar las realidades aztecas que más le interesaban y que él, a toda costa, nos quería transmitir. Así es que en el caso de Topiltzin Quetzalcóatl, su negación a realizar sacrificios humanos exalta su grandeza (a la manera española), pero ello no impide que se transforme en Señor del Alba (algo esencial para los aztecas). Con Huemac, nos hallamos ante una situación análoga, pero a la inversa. Él acepta los sacrificios y, según la moral española, es culpable. Por consiguiente, Tollan perece. Pero Tenemos que reconocer que Tollan tenía que caer para dar lugar a nuevas realidades. El autor anónimo la hace perecer debido a los sacrificios humanos pero, en realidad, para su relato era indispensable que ésta sucumbiera, ya que todo lo que tenía que decir sobre Tollan ya lo había dicho.

Para aclarar una vez más nuestra posición, volvamos a Tezcatlipoca y los suyos. Ellos introdujeron los sacrificios humanos, la guerra; a la usanza de sacrificar prisioneros, Totec añadió el desuello; las Ixcuiname las fiestas del mes Izcalli... ¿Fueron realidades negativas, demoniacas?

Sí, para los españoles; pero para los aztecas eran las únicas realidades verdaderas, las que connotaban la actualidad de Tenochtitlan, por lo que, a su llegada, Tezcatlipoca pone en marcha el mecanismo de una gran transformación, la transformación que le interesa hacer recordar al autor anónimo: aquella por la que se tendrá que pasar, de la realidad inactual de la mítica Tollan a la concreta de Tenochtitlan.

¿Y Huemac? ¡Él, como tal, es importante, más allá de los sacrificios humanos! Hemos visto que, al hacer su aparición, Huemac pone fin a la soberanía dinástica representada por Topiltzin Quetzalcóatl y, por tanto, también pone

fin al relato sobre Tollan. Al mismo tiempo, abre una perspectiva diferente, en la que un Atecpanecatl podía hallar un lugar, no sólo como opositor de la realeza dinástica, sino también como elemento anticipador del *cihuacoatl*.

En el relato de los *Anales*, Huemac se ahorca, vencido por la desesperación. Su muerte satisface a los españoles, ya que para ellos es una justa expiación. Quizá nuestro autor había querido representar algo diferente: por ejemplo, la imposibilidad de Huemac para transformarse en estrella. La realidad que Huemac representaba no era la de Topiltzin Quetzalcóatl, y, por eso, él no podía subir al cielo, pero, no siendo la de un verdadero *cihuacoatl* todavía, tampoco tiene la posibilidad de quedarse en la tierra: simbólicamente el ahorcamiento expresa esto.

Los dos episodios, el de Topiltzin Quetzalcóatl y el de Huemac, que constituyen la esencia del relato sobre Tollan, proponen una reflexión acerca de la sucesión real, que se manifiesta unida a la actualidad azteca de la que el autor anónimo se hace portavoz. Por lo que hemos visto, la presencia de Huemac no sólo tiene la finalidad de destacar la inactualidad de la realeza representada por Topiltzin Quetzalcóatl, sino que también nos muestra la dirección de la superación de ese tipo de realeza, indicándonos que un Atecpanecatl es la figura imprescindible para que lleguen a realizarse las decisiones esenciales para la realidad azteca. En el ordenamiento del mundo, del que el autor anónimo se hace emisario, la realeza de Topiltzin Quetzalcóatl, sustraída al acaecer histórico, y expresada como divina realidad celeste por el Señor del Alba, orienta e influye el destino de los hombres, ya que éste depende de los cuerpos celestes y determina la realidad espacio-temporal en la que los hombres viven. Respecto al ejercicio de las funciones reales en la actualidad, éstas se encuentran distribuidas al menos entre dos personajes, el *tlatoani* y el *cihuacoatl*.

Observemos que, para expresar el sistema de valores que se originó con las decisiones de Huemac, el autor anónimo utilizó los sacrificios

humanos, además del nuevo juicio de valores sobre los mismos, en sentido occidental. En efecto, él cuenta cómo empezaron éstos con Huemac: como queriendo decir que con Huemac, y por consiguiente con la ruptura en la sucesión dinástica, que preludia la “reforma” de aquella sucesión en sentido azteca, se inició todo lo que constituía la verdadera realidad de Tenochtitlan y de sus ciudades satélites, comprendidos los sacrificios humanos. Éstos, en opinión del autor anónimo, llegan a constituir el elemento discriminante entre una inactualidad mítica (en la que no se realizan) y una actualidad de tipo azteca (en la que sin duda se realizaban).

En cuanto a Tollan, era el lugar de la no-realidad. En ella había un rey, hijo del rey anterior, que dominaba la escena, y sólo allí no existían los sacrificios humanos. Si la verdadera realidad de Tenochtitlan y del universo azteca es negativa, como enseñan los españoles (sobre todo por los sacrificios humanos), entonces, en consecuencia, es positiva la realidad inactual de Tollan y del mundo que ella representa, y se comprendía que allí no se hicieran los sacrificios humanos tan aborrecidos por los españoles. Nuestro autor anónimo afirma esto en su relato de Tollan, interpretando a su manera las antiguas tradiciones. Eso no quiere decir que las tradiciones más antiguas, las anteriores a la llegada de los españoles, narraran las cosas de la misma manera. Al contrario, considero que el peso discriminante que se le da a los sacrificios humanos constituía una novedad, determinada por el rechazo que éstos suscitaron en los occidentales. De todos modos, lo que es cierto para nosotros, es sólo el pensamiento del autor anónimo, que interpretó las antiguas tradiciones según las exigencias del momento histórico en que vivió. Él nos ha dejado un texto extraordinario del que se pueden captar mensajes en dos niveles.

El nivel de la tradición. El objetivo del relato es contar la fundación de la realeza dinástica y la transposición de ella a un plano divino con el Señor del Alba. Nuestros esfuerzos los hemos

dedicado sobre todo a este nivel porque tenía que ser, por así decirlo, develado más allá de las interpretaciones difundidas en clave “histórica”, o “moralista”; las primeras condicionadas por nuestro concepto verdadero como “realmente ocurrido”, las segundas restringidas por nuestros criterios de juicio, según categorías de “bien” y de “mal”.

El nivel de la renovación. El relato mítico recoge las exigencias del presente, agregando, de manera que parece yuxtapuesta, una interpretación moral en sentido español, de los eventos narrados. Decimos “agregando” o “de manera yuxtapuesta” porque los nuevos juicios morales, como nos parece haber dejado en claro, no sólo no afectan la esencia del relato mítico, sino que, por el contrario, se transforman, en el texto de nuestro autor anónimo, en instrumento para afirmarla. La esencia de la narración mítica aún es azteca en el más completo sentido tradicional: el relato sobre Tollan está referido a la fundación de la divinidad real del Señor del Alba.

El juicio de tipo español también produce en los eventos de los *Anales de Cuauhtitlan* una primera, enorme consecuencia, cargada a su vez de extraordinarias transformaciones. El mundo de Tollan, el mundo de los orígenes míticos, en el que nada es como en la actualidad, porque todo está por crearse, empieza a asumir el perfil de un lejano paraíso perdido. En aquél todo era “bueno”, en el nuevo sentido transmitido por los españoles. Así, se fundan las bases de una replasmación del pasado mítico, del que se originará una nueva orientación para el presente.

El mito de Tollan en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl

Germán Vázquez, encargado de la edición española *Historia de la Nación Chichimeca* de Ixtlilxóchitl, publicada en 1985, nos proporciona varias informaciones sobre este antiguo autor en la introducción del libro (pp. 7-41). Ixtlilxóchitl nació en 1568, según Alfredo Chavero (que fue el primero en publicar sus escritos en 1891-1892);

recientemente la fecha de su nacimiento ha sido estimada entre los años 1578-1580 y la escritura de sus obras entre los años 1600 y 1640.

Ixtlilxóchitl descendía de la hija de Cuitláhuac, penúltimo *tlatoani* de Tenochtitlan y de Ixtlilxóchitl, legítimo heredero de la dinastía de Texcoco. Ingresó en el internado de Santa Cruz de Tlatelolco, en el cual, desde los primeros decenios de la predicación misionera, habían sido educados los herederos de las familias mexicanas más importantes.⁶³ Nombrado juez-gobernador de Texcoco por los españoles, cumplió con sus deberes de manera honorable, por lo que recibió otros cargos, que le aseguraron una vida sin problemas económicos, aunque no demasiado holgada. Tuvo familia y una existencia lo suficientemente tranquila como para que le permitiera dedicarse a la composición de sus obras.

De la *Historia de la Nación Chichimeca*, consideraremos los tres primeros capítulos, para comparar la idea que tenía de Tollan el anónimo autor de los *Anales de Cuauhtitlan*, con la idea de Ixtlilxóchitl.

En el primer capítulo Ixtlilxóchitl hace una rápida referencia a las antiguas tradiciones relacionadas con los soles o épocas del mundo. Ixtlilxóchitl habla de cuatro soles y no de cinco. Sol de agua, de tierra, de aire y de fuego. El número de épocas y los elementos que las caracterizan revelan influencias occidentales, y esta influencia es evidente también en la referencia que hace nuestro autor a un dios universal, Señor del Cielo y de la Tierra, el cual, después de crear todas las cosas visibles e invisibles, creó a los hombres.

Ixtlilxóchitl sitúa a Quetzalcóatl, al que también llama Huemac, en la tercera edad del mundo, sol de aire, Ecatonatiuh. Lo describe como un hombre dotado de grandes virtudes, justo, sensato y bueno. Él enseñaba, con sus obras y sus palabras, el camino de la virtud; enseñaba a evitar los vicios y los pecados. Dio a los hombres leyes y doctrinas y, para alejarlos del deli-

to y de la deshonestidad, instituyó el ayuno. Huemac Quetzalcóatl predicó en todas las ciudades olmecas y xicalancas, y sobre todo en Cholula, pero sin ningún resultado, ya que esos hombres no prestaron oídos a sus enseñanzas. Se fue hacia oriente, desapareciendo en la costa de Coatzacoalco y dijo que volvería en un año *ce acatl*. Dijo que sus descendientes se convertirían en señores y dueños de la tierra (se refería a los habitantes de las tierras situadas al otro lado del Océano), mientras que los descendientes de los que no lo habían escuchado ni seguido sus enseñanzas, padecerían calamidades y persecuciones (aquí se refiere a las poblaciones nativas de Nueva España).

Ixtlilxóchitl afirma que Quetzalcóatl significa, literalmente, serpiente de plumas preciosas y, de manera alegórica, señor sapientísimo; afirma también que, según otras opiniones, se le puso el nombre de Huemac porque dejó la huella de su mano sobre una roca como si ésta fuera de blanda cera, para probar que todo lo que había profetizado se haría realidad. Según otros, también nos dice, ese nombre indicaría a un hombre con la mano grande y poderosa. Huemac Quetzalcóatl, afirma Ixtlilxóchitl, también se decía Ce Acatl, debido al año de su venida.

Luego se narra que, cuando Quetzalcóatl se marchó, llegó a su fin la tercera edad del mundo. Entonces se derrumbó el famoso edificio de la ciudad de Cholula, que era como una segunda Torre de Babel. Los que se salvaron de la muerte, sobre las ruinas de aquel edificio construyeron un templo dedicado a Quetzalcóatl como dios del viento. En efecto, el viento fue la causa de aquel cataclismo, y se cree que fue mandado por él. Todo eso, nos dice Ixtlilxóchitl, según cuentan los *Anales*, ocurrió pocos años después de la Encarnación de Cristo Nuestro Señor. Luego llegó la cuarta edad, sol de fuego, en la que estamos viviendo y que será destruida por el fuego.

En el capítulo II, Ixtlilxóchitl habla de los toltecas, de sus orígenes y de sus reyes. Ubica en

el año 387 después de la Encarnación de Cristo la llegada de los toltecas a la Nueva España, la tercera nación que llegaba a poblar aquella región, luego de la primera, los gigantes, y la segunda, los olmecas y xicalancas. Al principio, los toltecas tuvieron siete jefes, hasta cuando decidieron tener su primer rey. Ello ocurrió siete años después de la fundación de la ciudad de Tollan, en el año que fue llamado *chicome acatl*, exactamente el año 510 de la Encarnación. Ixtlilxóchitl hace luego una rápida alusión a los reyes sucesivos, diciendo de cada uno de ellos el nombre y la duración de su reinado. Se dice que normalmente se reinaba durante 52 años y, si un rey moría antes de que este tiempo se cumpliera, “gobernaba una república” hasta que aquel periodo se cumpliera. El último rey al que se refiere Ixtlilxóchitl en este capítulo es Iztaccaltzin, al que indica como padre de Topiltzin, con el cual, bajo su reinado, se llegó a la caída definitiva de los toltecas.

De lo que hemos visto hasta aquí, respecto al texto de Ixtlilxóchitl, podemos hacer algunas reflexiones. Al atribuirles a los olmecas y xicalancas (en los cuales los aztecas identificaban la humanidad que los había precedido), la culpa de no haber comprendido y acogido las enseñanzas de Huemac Quetzalcóatl, esta versión de la historia de los orígenes lleva a varios resultados. Los aztecas (de manera mediata), como herederos de una humanidad que había realizado muchos y graves errores, por una parte parece que con la invasión española expiaran culpas ancestrales con los acontecimientos de que son víctimas, por otra se vuelven, al mismo tiempo y en cierta manera, protagonistas de su dramático destino. La actualidad que ellos viven no los puede anular, ni tampoco destruirlos por completo, porque la humanidad que los precedió los preparó para ello. Los españoles, por su lado, ya que no son considerados culpables con respecto a los nativos, como consecuencia disminuyen su función de árbitros del destino de la humanidad. No sólo eso. Ixtlilxóchitl los considera hijos de Quetzalcóatl, descendientes del dios. Entonces, según Ixtlilxóchitl, detrás del origen de la gran-

deza de los españoles hay un dios azteca. Un último, pero no menos importante resultado: Quetzalcóatl, dios mexicano, según esta versión, pertenece en igual medida a los españoles invasores, descendientes suyos. Como consecuencia, los españoles resultan menos ajenos, menos diferentes, menos antagonistas. En la obra de Ixtlilxóchitl no es difícil deducir una operación dirigida a la promoción de una mayor integración entre los nativos y los españoles.

Si la peculiar posición de Ixtlilxóchitl, ubicada entre la realidad española y la mexicana, es normalmente reconocida por los estudiosos (véase, por ejemplo, la introducción de Vázquez), nuestra tarea será demostrar, con una lectura de tipo histórico-religioso, que el relato de Ixtlilxóchitl, relacionado con Tollan, organiza los elementos esenciales de aquel antiguo mito en un nuevo conjunto, con nuevos objetivos; dirigiremos nuestra atención a Tollan para evidenciar que Ixtlilxóchitl no fuerza la tradición, adaptándola de manera arbitraria, o cometiendo errores más o menos inconscientes (léase, por ejemplo, la opinión al respecto de Vázquez, en la nota 3 del primer capítulo), sino para demostrar que éste (que conocía muy bien las tradiciones más antiguas, empezando por los *Anales de Cuauhtitlan*, que él mismo nos transmitió), conscientemente elabora una nueva versión del mito de Tollan para adaptarlo a la nueva época histórica y para afirmar nuevas conceptualizaciones de las realidades, utilizando de manera diferente los símbolos antiguos.

Ahora, leamos con más detenimiento el capítulo III, en el que se revela con claridad la intención de Ixtlilxóchitl.

Como sucesor, Iztaccaltzin reinó 52 años. Tuvo relaciones amorosas con Quetzalxochitzin, esposa de un caballero llamado Papantzitl, descendiente de la casa real. Con esta mujer tuvo un hijo, Topiltzin; entonces, este último fue hijo de un adulterio y sucedió a su padre al cabo de su reinado o mandato, en el año 882 de la Encarnación de Cristo Nuestro Señor, año que fue llamado *ome acatl* (dos caña). Debido a él,

algunos reyes y señores, sus vasallos, se rebelaron. Algunos pretendían el imperio, con la convicción de que eran más dignos que él; otros lo querían para vengarse del adulterio. Cuando Topiltzin subió al trono, hubo grandes presagios de destrucción y se hicieron realidad algunas profecías. Una de éstas predecía que la monarquía tolteca terminaría en el periodo de un rey con la cabellera peinada y atada hacia atrás, como un penacho, y otra decía que, en la misma época, a los conejos les brotarían cuernos iguales a los de los ciervos; y al pájaro *huitzitzilin* le crecería el pico igual al del pavo. Y todo ocurrió como había sido pronosticado; en efecto, el rey Topiltzin tenía el pelo como se había profetizado y en su reinado se hizo realidad todo lo que había sido anunciado... y hubieron otros prodigios que causaron gran preocupación y turbación al rey. Entonces, él mandó llamar a sacerdotes y adivinos para que le revelaran el significado de todo eso y, después que éstos le dijeron que lo que ocurría era el presagio de su cercano fin, según lo que cuentan las tradiciones, mandó llamar a sus sirvientes y les entregó sus tesoros, que fueron los más grandes de aquel tiempo, para que los llevaran a un sitio seguro. Empezó el hambre y la esterilidad de la tierra. La mayor parte de la gente murió... y llovía algo parecido al fuego. La sequía duró 26 años y fue tan prolongada que se secaron ríos y manantiales. Los reyes que eran sus adversarios, al ver que éste se había quedado sin fuerzas ni víveres, fueron a buscarlo con sus ejércitos y rápidamente sometieron a muchas ciudades, hasta llegar a apoderarse inclusive de Tula, capital del imperio.⁶⁴ El rey Topiltzin escapó con toda su gente, pero en pocos días los alcanzaron y los mataron. El primero en morir fue su padre, el viejo rey Iztacquauhtzin y con él la señora Quetzalxochitl, los cuales tenían, según se cuenta, aproximadamente 150 años de edad. A los reyes aliados con Topiltzin les dieron una muerte cruel, a pesar de que se defendieron hasta el límite de sus fuerzas. Del rey Topiltzin no se volvió a saber nada, y de sus hijos, solamente uno, el príncipe Pochotl, fue salvado por la mujer que lo había engendrado en el desierto de Nonoalco. Ése fue el fin del imperio de los tol-

tecas, que duró 562 años. Los toltecas fueron grandes artífices y expertos conocedores de todas las artes mecánicas. Edificaron grandes ciudades como Tollan, Teotihuacan, Cholollan, Tollantzinco y muchas otras, como todavía hoy se puede observar a través de sus importantes restos arqueológicos. Fue un pueblo pacífico y muy civilizado. Fueron grandes idólatras, veneraban el sol y la luna y, según la tradición, venían de occidente. La última y definitiva destrucción ocurrió en el año 959 de la Encarnación de Jesucristo Nuestro Señor, año que llamaron *ce tecpatl*, siendo Juan XII pontífice de la Iglesia de Dios; emperador de Alemania Otto, el primero con este nombre; y rey de Castilla don García.

Empecemos considerando que el nombre de Quetzalcóatl, que se le da a Huemac, en comparación al relato de los *Anales de Cuauhtitlan*, está separado del de Topiltzin. Lo mismo ocurre con el año *ce acatl*. *Ce acatl*, una caña, aquí está vinculado a Huemac como año de su llegada (además del de su regreso). De Topiltzin, Ixtlilxóchitl dice que subió al trono en un año *ome acatl*, dos caña. Parecería una elección casual, como si al descartar el uno caña, se eligiera el dos. Naturalmente, no tenemos datos que respalden esta impresión; sin embargo, las reflexiones que haremos, aunque no se funden en simples impresiones, hacen posible esta hipótesis, aún limitándola al campo de las conjeturas. Pero expongamos hechos concretos. La madre de Topiltzin es llamada Quetzalxochitzin o Quetzalxochitl. Estos nombres a veces aparecen en las tradiciones históricas y en los rituales, en las versiones Xochiquetzal o Quetzalxotzin. Así, en la *Leyenda de los Soles*, es una joven llamada Quetzalxotzin, hija del rey Tozcucuec que, siendo niña, tenía que ser sacrificada a los *tlaloques*, dioses de la lluvia, para que terminara la época de las sequías.⁶⁵ En cambio, en Sahagún, Xochiquetzal es una diosa. Igual la recuerda Vaillant, relacionándola con los niños y los juegos.⁶⁶ Gillespie, por su parte, anota que está relacionada con los rituales para provocar la lluvia, los cuales se realizaban en el primer mes, Atlcaualo (sequía), ritos que pre-

cedían al equinoccio de primavera. En esta festividad se sacrificaban siete niños a los *tlaloques*. Se narra que las lágrimas de los niños favorecían la caída de la lluvia. Sólo uno de estos siete niños era de sexo femenino y se le daba el nombre de Quetzalxoch(itl).⁶⁷ Xochiquetzal es también el nombre que se le asignaba a una de las cuatro jóvenes que acompañaban al joven que se sacrificaba en el quinto mes, Toxcatl (árido, resbaladizo), a partir del cual empezaba la temporada de las lluvias.⁶⁸

Resumiendo, el nombre Quetzalxochitl, en la generalidad de la tradición azteca, es el de una entidad femenina representada como una joven o niña, la cual, al ser sacrificada, sola o con otros, pone fin a la sequía, tanto en las narraciones como en los rituales. En cambio, en este relato de Ixtlilxóchitl, Quetzalxochitl es la mujer que engendra a Topiltzin, quien provocará una sequía tan grande que marcará el fin del imperio tolteca. Entonces, diremos que desde el momento en que Quetzalxochitl, más que ser sacrificada y fallecer, da la vida, su función se invierte: no pone fin a la sequía, sino que es su causa, y ella ya no es la que garantiza la vida, sino que es la primera causa de muerte.

El relato de Ixtlilxóchitl, por medio de la peculiar relación entre Quetzalxochitl y la sequía (como motivo y símbolo de muerte), relación invertida respecto a la que establece la tradición, parece señalar que se está hablando de un mismo mundo invertido. Un mundo en el cual, si una Quetzalxochitl puede llegar a ser madre, no nos debería sorprender que su hijo “monstruoso”, llegue a ser un Topiltzin portador de calamidades. Lo que afirmamos está apoyado en otros elementos del relato de Ixtlilxóchitl. Éste establece el fin de Tollan bajo el emblema de la sequía y el hambre, que llega con ésta; también en los *Anales de Cuauhtitlan* el ocaso de Tollan está relacionado con una gran carestía, pero en los *Anales* no está presente el elemento prodigioso que, al contrario, tiene mucha importancia en el texto de Ixtlilxóchitl. Según éste, la caída está marcada por el signo de lo extraordinario, lo prodigioso, en el senti-

do grotesco, horrible: los conejos tienen cuernos, el pico de los pájaros se transforma en garfio. Todo confluye en la representación de una realidad trastornada. Dirijamos ahora nuestra atención a otros hechos.

El nacimiento de Topiltzin, milagroso según los *Anales*, también para Ixtlilxóchitl es anómalo, ya que es el fruto de un adulterio. En los primeros, Topiltzin nace de parientes que hacen y “pueden hacer” cosas más allá del alcance de las normas humanas. En el segundo, éstos se comportan contrariamente a las normas codificadas, pero lo son menos (respecto a los anteriores, debido a su culpa). Topiltzin es potenciado por el primero y reducido por el segundo. No casualmente, en los *Anales* Topiltzin es el generador de la grandeza de Tollan y, para Ixtlilxóchitl, la conducirá a la ruina. Los enemigos de Topiltzin (y de su padre), que en otros textos figuran como hermanos, tíos, cuñados, aquí son extraños: no se habla de vínculo familiar alguno. No se debate el problema de la sucesión al trono al interior de la familia, más bien se le quiere usurpar el reino a Topiltzin, porque es el fruto de un adulterio.

Nos preguntamos, ¿por qué emplea el nombre Topiltzin para indicar al “hijo de la culpa” como causa de la caída de Tollan? ¿Y por qué relaciona el nombre de Huemac a un Quetzalcóatl, grandísimo (pero no por los mismos motivos que lo hacen grande en los *Anales*), pero incomprendido?

Para comprender el sentido del relato de Ixtlilxóchitl, es necesario esclarecer ambos acontecimientos.

Ixtlilxóchitl dice que no se supo nada más de Topiltzin: desapareció. Nunca más lo volvieron a ver. Entonces, si lo mataron o, en último caso, murió, jamás hallaron su cuerpo, como si el final de un protagonista con aquel nombre llevara a esta particular necesidad: la de desaparecer definitivamente de la faz de la tierra. En los *Anales*, Topiltzin, al final de su vida, no esta más sobre la tierra, porque sube al cielo,

transformándose en Tlahuitzcalpantecutli, el Señor del Alba. Según Ixtlilxóchitl, en cambio, al término de su vida terrenal, Topiltzin de ninguna manera sube al cielo, pero también está seguro de que nadie lo podrá encontrar en la tierra.

Según el pensamiento azteca, sólo un Quetzalcóatl puede subir al cielo: en efecto, con este dios estaba identificado el planeta Venus, pero para Ixtlilxóchitl Topiltzin no es Quetzalcóatl, lo es Huemac, y Huemac no sube al cielo. Se deduce que no es suficiente ser Quetzalcóatl para transformarse en Venus y llegar a ser el Señor del Alba. Nos preguntamos ¿qué es lo que le falta a Huemac, en el relato de Ixtlilxóchitl, en comparación a lo que posee Topiltzin en el relato de los *Anales de Cuauhtitlan*? O mejor dicho, ¿en qué se diferencian las acciones de Huemac Quetzalcóatl con las de Topiltzin Quetzalcóatl? Hemos leído los dos relatos y hemos notado que son muy diferentes entre sí. Las acciones de Topiltzin Quetzalcóatl son las que lo relacionan a su padre muerto, y lo indican como fundador de la sucesión dinástica; las acciones de Huemac Quetzalcóatl no tienen relación con esta idea de fundación, sino, por el contrario, lo definen como un gran civilizador-moralizador. Además, también para él es esencial la desaparición —pero hacia las tierras que están al otro lado del Atlántico— y la promesa de un futuro regreso.

Dejando a un lado el juego de los nombres, podemos decir que Ixtlilxóchitl, a sabiendas, ha tergiversado la realidad, representada por la pareja Topiltzin Quetzalcóatl, ya que aquella realidad para él no tenía sentido. Al separar a Quetzalcóatl de Topiltzin, él ha querido poner a un lado el asunto de la soberanía, que en su época no despertaba ningún interés (el periodo de la dinastía de Tenochtitlan había terminado hacía mucho tiempo) y también quiso ignorar el tema del rey celeste, identificado con Venus, que evocaba a la antigua concepción del tiempo y, por consiguiente, al Tonalpohualli. En efecto, también la época del Tonalpohualli ya había terminado. Esto queda demostrado por

el cuidado que Ixtlilxóchitl tuvo en recordar los años en que sucedieron los hechos que él narra, fechándolos a partir de “la Encarnación de Cristo Nuestro Señor”. En su relato acerca de los orígenes, las alusiones al cómputo del tiempo mediante los signos del Tonalpohualli están raramente presentes, y sólo como referencia, tomados como fragmentos, tal vez ya casi incomprensibles, de un antiguo pasado.

Entonces, Ixtlilxóchitl separa a Topiltzin de Quetzalcóatl porque ya no tenía ninguna función la presencia de un Quetzalcóatl relacionado a la sucesión dinástica y a Venus. Aquel Quetzalcóatl alejaba, no acercaba a los españoles a los nativos: siendo la expresión de la antigua cultura azteca, podía morir o renovarse con ella, en función de las nuevas exigencias nacidas del encuentro entre las culturas indígena y española.

Ixtlilxóchitl (y su tiempo, del cual es el intérprete) reunió en el antiguo mito elementos capaces de nuevos usos. Así, Quetzalcóatl, al ser separado de Topiltzin, se acercó a la otra gran figura tolteca, a Huemac, otro enraizado símbolo de grandeza. Y mientras Quetzalcóatl se transformaba en dios civilizador e incomprendido, que había favorecido el poder de los pueblos que estaban al otro lado del mar, Topiltzin, al dejar su lugar a su contraparte, Huemac, automáticamente ocupaba el lugar de aquél. Se convirtió así en el rey bajo el cual Tollan sucumbe. Perdida su función de fundador de la sucesión dinástica, hijo que afirma y exalta la legítima descendencia de su padre, se transforma en hijo ilegítimo. La culpa de la que es el símbolo viviente entra coherentemente en el cuadro diseñado por Ixtlilxóchitl.

La obra de este autor atestigua el particular momento en que, caído el Señor del Alba, empieza a afirmarse un nuevo Quetzalcóatl. Cuando en los relatos y en la memoria ya no haya más lugar para Topiltzin ni para Huemac, toda relación con la antigua historia real quedará anulada. Se hablará sólo de un futuro retorno de Quetzalcóatl, y este dios encarnará la sed

de redención de los pueblos mexicanos. Las fuentes que aseguran esto nos ponen frente a un nuevo mundo, definitivamente no al lejano mundo azteca que la lectura del texto del anónimo autor de los *Anales de Cuauhtitlan* nos deja entrever.

Notas

¹ Aquí proponemos, para el lector de lengua española, un trabajo publicado en Italia, en la revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, fundada por Raffaele Pettazzoni y publicada por el Departamento de Estudios de Historia de las Religiones de la Universidad "La Sapienza" de Roma. La traducción sigue el texto original, sin sustanciales modificaciones. Léase SMSR, vol. 59, n.s. XVII, 1, 1993: 35-86.

² Tollan o Tula, según diferentes transcripciones. Con referencia a los textos que tratan sobre la cultura azteca de manera más bien general, y que pueden constituir obras útiles para un acercamiento inicial con el argumento, recordaremos algunos: Coe, 1963; Davies, 1974; Fagan, 1984; Katz, 1969; Soustelle, 1955; Vaillant, 1941. De estos textos hemos mencionado el año de su primera edición. De ahora en adelante, en cambio, citaremos las obras a las cuales haremos referencia, con el año de la edición que hemos utilizado.

³ En lo concerniente a la cultura azteca, tenemos que destacar que, en realidad, a la llegada de los españoles en 1519, éstos se enfrentan a una cultura unitaria, que tenía en Tenochtitlan, la actual ciudad de México, su propio centro. Sin embargo, otras ciudades que gravitaban en la órbita de Tenochtitlan tenían gobiernos propios, más o menos independientes, y conservaban sus propias tradiciones (Texcoco, Tlaxcala, Tlacoapan, etc.).

⁴ Vaillant, 1970: 55 y ss.

⁵ Sobre el concepto de "toltecayotl", léase León-Portilla, 1973: 32 y ss. o 1972, p. 141 y ss. Léase también Vaillant, 1970, *loc. cit.*

⁶ Jiménez Moreno en León-Portilla, 1973: 130-134.

⁷ *Anales*, 1975; Sahagún, 1950-82 y 1990.

⁸ Es interesante el cuadro sinóptico presentado por Vaillant, 1970: 284. En éste se comparan las fechas propuestas por Jiménez Moreno con las que están presentes en los *Anales de Cuauhtitlan* (con las cuales Jiménez Moreno está de acuerdo, a excepción de algunas mínimas diferencias) y con las propuestas en los textos de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (con las que Jiménez Moreno disiente). Ixtlilxóchitl narra las vicisitudes de Tollan comprendidas entre los siglos vi y x d.C.

⁹ León-Portilla, 1973: 135-140. Léase también Carrasco, 1992: 106 y ss.

¹⁰ León-Portilla, 1973: 141-144.

¹¹ Davies (1977), 1987: 12-22.

¹² Léase, por ejemplo: 4-5 y 36-37.

¹³ Davies, 1980: 25.

¹⁴ Pettazzoni, 1947-1948. Sabbatucci, 1963: 38.

¹⁵ Véase la cara posterior de la cubierta del texto de 1980.

¹⁶ Vaillant, 1970: 59.

¹⁷ Vaillant murió en 1945 a los 44 años de edad. Su trabajo de investigación, justamente considerado una óptima introducción a la civilización azteca, fue publicado en una nueva edición en 1962 por Susannah B. Vaillant.

¹⁸ Davies (1977), 1987: 153-155. Léase también el VII cap.

¹⁹ *Op. cit.*: 417.

²⁰ Léase, por ejemplo, Hultkrantz, 1978: 276.

²¹ Léase, por ejemplo, el "Glosario" incluido en Chimalpain, 1965. Léase también a Durán, 1984, II: 589.

²² Léase, sobre todo: 134 y ss. y 154-55.

²³ *Op. cit.*: 152-153 y 150.

²⁴ Brelich, 1966: 7 y ss., 1970-1976: 21-25.

²⁵ Sabbatucci, 1981.

²⁶ Para tener noticias acerca de las vicisitudes de estos textos, léase la introducción al *Códice Chimalpopoca (Anales de Cuauhtitlan)*, 1975: VII-XXI. Para hallar la indispensable información sobre las más antiguas fuentes relativas a la cultura azteca y para tener una sintética historia de los primeros estudios sobre ésta, son muy útiles los apéndices I y II incluidos en León-Portilla, 1956, ed. am. 1963: 184-221. Léase también Carrasco, 1992: 1.

²⁷ Los modos en que Xiuhtecuhtli estaba representado evidencian su relación con el fuego. Léanse Spence, 1914: 95; Caso, 1982: 55-58; Burland, 1967: 106-107, *passim*.

²⁸ Léase la reconstrucción hecha por Lehman de las partes que faltan en el asunto relativo a las direcciones este, norte, oeste: 1972: 49.

²⁹ Por ejemplo Soustelle, 1973: 154.

³⁰ Todos los manuales sobre los aztecas ofrecen explicaciones del modo en que éstos contaban los años. Una exposición muy clara se encuentra en Soustelle, 1973: 153 y ss; Laurencich Minelli, 1989: 44-53.

³¹ El Xiuhmolpilli estaba representado pictográficamente por un fajo de cañas; se decía que en la gran ceremonia del Fuego Nuevo, que ocurría cada 52 años, los años quedaban "atajados juntos". Léase Soustelle, 1940.

³² Léanse Soustelle, 1940: 29; Vaillant, 1970: 162.

- ³² El extensor de los *Anales* no especifica su empleo.
- ³³ Sahagún, 1990, I: 22.
- ³⁴ Sobre la sucesión dinástica y su difusión, léase Sabbatucci, 1978, cap. X y ss.
- ³⁵ *Anales*, 1975: 124.
- ³⁶ *Ibidem*. 124-125.
- ³⁷ Citado en Gillespie, 1989: 145.
- ³⁸ Relación, 1991: 107 y ss.; Origen, 1991: 135-136.
- ³⁹ Chimalpain, 1965: 72-73; Lehman, 1974: 525.
- ⁴⁰ Ixtlilxóchitl, 1965: 72-73; Sahagún, 1950-82, VIII: 18, 598.
- ⁴¹ Durán, 1984, t. I, cap. VI.
- ⁴² Katz, 1985; Westphal, 1992: 119-123.
- ⁴³ Séjourné, 1983: 70-71.
- ⁴⁴ Caso, 1982: 40-42.
- ⁴⁵ Sahagún, 1990, I: 57-58. Léase también Caso, 1982: 70.
- ⁴⁶ Un estudio más profundo en sentido histórico-religioso acerca de esta problemática (en relación con las realidades griegas) se encuentra en Massenzio, 1970.
- ⁴⁷ Séjourné, 1983: 73.
- ⁴⁸ Léase, por ejemplo, Sahagún, citado en Soustelle, 1973: 203-205; Duverger, 1981: 72-77.
- ⁴⁹ Sabbatucci, 1989: 10.
- ⁵⁰ Respecto a los elementos que caracterizan las figuras divinas, léase Brelich, 1966: 25-27 y 160.
- ⁵¹ La idea de una difusión de elementos culturales del Viejo Mundo a través de Oriente y el Pacífico ha sido avalada por varios estudiosos. Para una síntesis de estas posiciones léase Laurencich Minelli, 1992: 99-100.
- ⁵² Léase la reconstrucción de Caso, 1982: 77 y ss. y 83 y ss. Por lo concerniente a los ocho días de "ausencia" de Topiltzin Quetzalcóatl, A. Guarnotta, en su "Lettura del recto del Codice Cospi" en *Codice Cospi*, cuidado por Laurencich Minelli, 1992: 95-97, pone en relación estas creencias con la ocultación del planeta Venus por ocho días (conjunción inferior). Léase también Selser, 1980, II, 19 y cap. XVIII.
- ⁵³ Sabbatucci, 1978, cap. X.
- ⁵⁴ La expresión se encuentra en Hultkrantz, 1978, VI: 271. Sobre el término *haotoani* léase Simeón, 1977, en la voz correspondiente, y Soustelle, 1973: 123-125.
- ⁵⁵ Davies (1977), 1987: 413, 465 y 451.
- ⁵⁶ *Anales*, 1975: 12-15.
- ⁵⁷ Léase, por ejemplo, Sahagún, 1990, I: 10, 238-239 y 350 y ss.; Vaillant, 1970, en el cuadro de p. 291.
- ⁵⁸ Gillespie, 1989: 156-157.
- ⁵⁹ *Ibidem*. 145 y ss.
- ⁶⁰ Léase la traducción de Lehman, 1974: 99-100.
- ⁶¹ Gillespie, 1989: 213.
- ⁶² Davies (1977), 1987: 370.
- ⁶³ Sobre el internado de Tlatelolco, léase a Duverger, 1990: 209-217.
- ⁶⁴ Ixtlilxóchitl, para indicar a la capital de los toltecas, lo mismo escribe Tula que Tollan; lo mismo ocurre cuando indica al padre de Topiltzin, escribiendo Iztaccaltzin oltzacquauhtzin, y cuando menciona a su madre, nombrándola Quetzalcochitzin y Quetzalcochitl.
- ⁶⁵ *Anales*, 1975: 126.
- ⁶⁶ Sahagún, 1990, I: 91. Vaillant, 1970: 152.
- ⁶⁷ Gillespie, 1989: 214. Sahagún, 1950-82, II: 43.
- ⁶⁸ Sahagún, 1990, I: 112.

- a** • *Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles, Códice Chimalpopoca* 1975. Traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez (ed.), México.
- Brelich, Angelo
1966. *Introduzione alla Storia delle Religioni*, Roma.
- 1970-1976. "Prolegomeni a una Storia delle Religioni", en *Histoire des Religions*, París, Encyclopédie de la Pléiade.
- Burland, C.A.
1967. *The Gods of Mexico*, Londres.
- Carrasco, David
1992. *Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago, 1982, reimpresión.
- Caso, Alfonso
1953. *El Pueblo del Sol*, México.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón
1965. *Relaciones Originales de Chalco Amaquemecan*, Silvia Rendón (ed.), México.
- Coe, M.D.
1963. *Mexico*, Londres.
- Davies, Nigel
1974. *The Aztecs: A History*, Nueva York.
1977. *The Toltecs Until the Fall of Tula*, Norman.
1980. *The Toltec Heritage: From the Fall of Tula to the Rise of Tenochtitlan*, Norman.
1987. *The Aztec Empire: The Toltec Resurgence*, Norman.
- Durán, Diego
1984. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, México, 1867-1880.
- Duverger, Christian
1979. *La Fleur Létale*, París.
1983. *L'Origine des Aztèques*, París.
1987. *La Conversion des Indiens de Nouvelle Espagne avec le Texte des Colloques des Douze de Bernardino de Sahagun (1564)*, París.
- Fagan, Brian M.
1984. *The Aztecs*, Nueva York.
- Gillespie, Susan D.
1989. *The Aztec Kings: The Construction of Rulership in Mexica History*, Tucson.
- Hultkrantz, Ake
1970-1976. "Le religioni delle grandi civiltà precolombiane", en *Histoire des Religions*, Encyclopédie de la Pléiade, París.
- Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva
1965. *Obras Históricas*, publicadas y anotadas por Alfredo Chavero, México.
1985. *Historia de la Nación Chichimeca*, Germán Vázquez (ed.), Madrid.
- Karttunen, Frances
1983. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Austin.
- Katz, Friedrich
1969. *Vorkolumbische Kulturen*.
- Lehman, Walter
1974. *Di Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, Stuttgart-Berlin.

- León-Portilla, Miguel
1973. *Los Antiguos Mexicanos a través de sus Crónicas y Cantares*, México, 1961.
- 1956. *La Filosofía Náhuatl*, México.
- 1990. *Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Nahuatl Mind*, traducción de Jack Emory Davis, Norman, 1963, primera reimpresión.
- 1971. *Antología. De Teotihuacan a los Aztecas. Fuentes e Interpretaciones Históricas*, México.
- Massenzio, Marcello
1970. *Cultura e Crisi Permanente. La enia ionisiaca*, Roma.
- Origen de los Mexicanos
1991. *Relaciones de la Nueva España*, (en varios), Germán Vázquez (ed.), Madrid.
- Pettazzoni, Raffaele
1947-1948. *Verità del Mito*, SMSR, XXI.
- Relación de la Genealogía
1991. *Relaciones de la Nueva España*, (en varios), Germán Vázquez (ed.), Madrid.
- Sabbatucci, Darío
1963. *Raffaele Pettazzoni*, vol. X, 1.
- 1978. *Il Mito, il Rito e la Storia*, Roma.
- 1981. *Sui Protagonisti di Miti*, Roma.
- 1989. *Il Politeismo*, Roma.
- Sahagún, Bernardino de
1950-1962. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, 12 vols., Charles E. Dibble y Arthur J.O. Anderson (ed. y trad.), Santa Fe.
- 1990. *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Juan Carlos Temprano (ed.), Madrid.
- Séjourné, Laurette
1956. *Burning Water: Thought and Religion in Ancient Mexico*, Nueva York.
- Siméon, Rémi
1977. *Diccionario de la Lengua Náhuatl*, México-Madrid.
- Soustelle, Jacques
1940. *La Pensée Cosmologique des Anciens mexicains*, París.
- 1973. *La Vie Quotidienne des Aztèques*, París, 1955, 2a. ed. it.
- Spence, Lewis
1914. *The Myths of Mexico and Peru*, Londres.
- The Annals of the Cakchiquels*
1969. D.G. Brinton (ed.), Nueva York, 1885.
- Vaillant, George
1941. *Aztecs of Mexico*.
- Westphal, Wilfred
1977. *Die Maya*, Munich.