

# **IDEOLOGÍA POLÍTICA Y SOCIEDAD EN EL PERIODO FORMATIVO**

Ensayos en homenaje  
al doctor David C. Grove

Ann Cyphers  
Kenneth G. Hirth  
editores



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**Instituto de Investigaciones Antropológicas**

2008



## “PÁJARO-SERPIENTE” Y LA GOBERNATURA EN MESOAMÉRICA

Susan D. Gillespie

*Pájaro-serpiente: una coincidentia oppositorum*

La «Serpiente emplumada» es quizá la criatura sobrenatural más conocida de la tradición mesoamericana (Sugiyama 2000: 117) y ciertamente, en la opinión popular, es la quintaesencia del dios azteca (Boone 1989: 86; véase también Lafaye 1976). Sin embargo, una entidad que combina características de ave y ofidio, de la cual es producto la serpiente emplumada, no es única en Mesoamérica y sus alrededores. De hecho, éste es un icono conocido mundialmente, una manifestación que el historiador de las religiones Mircea Eliade (1969: 206) llamó una *coincidentia oppositorum*, refiriéndose a la coexistencia paradójica de principios opuestos y antagónicos. Como Eliade (1969: 206) nota: «[t]he conjunction of the Serpent (or another symbol of the chthonic and unmanifested darkness) and the Eagle (symbol of the solar and unmanifested light) expresses, in iconography or in myth, the mystery of the totality and the cosmic unity». En la iconografía y la mitología mesoamericanas las referencias a pájaros-serpientes o serpientes-pájaros abundan, y aquí, y en otras partes, su combinación parece haber significado la unión de cualidades celestes y terrestres (Davies 1977: 56; Nicholson 1979: 35, 2000: 145).

La «coincidencia de opuestos» es un estatus que, desde la perspectiva de la clasificación simbólica, inspira temor y fascinación. Estas categorías, normalmente separadas, se superponen o conectan una con otra. La ambigüedad resultante es objeto de tabúes y rituales (Leach 1976: 35). Como Mary Douglas (1972) observó, las reacciones sociales hacia estas ambigüedades clasificatorias pueden variar considerablemente, desde la evasión hasta la aversión de objetos *hors catégorie* y, por lo tanto, considerados desde «contaminantes» y peligrosos, hasta la veneración de estos fenómenos como divinós o como fundamentalmente necesarios para el mantenimiento de la sociedad y el cosmos, aunque tal vez no menos peligrosos. En el otro extremo, estos fenómenos son poderosos en un sentido amplio, ya que evaden la categorización «normal» («naturalizada») del mundo; por ello, podemos considerarlos «sobrenatural».

En muchas sociedades complejas no seculares, este estatus cosmológico sagrado, poderoso y temible fue propiedad de los jefes y reyes, quienes también eran objeto de muchos tabúes y prohibiciones (e.g. Frazer 1960; Hocart 1970). Como Marshall Sahlins (1985: 78, 90-91) explica desde el punto de vista de la lógica simbólica,

los reyes sagrados deben estar arriba y más allá de la sociedad con el fin de legitimar gobernarla. Los reyes son fuereños –extranjeros étnicos o seres divinos– quienes en última instancia son incluidos por la gente que ellos gobiernan. A pesar de ser originarios de la periferia (tierras distantes u otros reinos cósmicos), representan el centro (Geertz 1977). Por lo tanto, los reyes son seres totalizadores, comparten el mismo estatus que las serpientes emplumadas.

En contraste con esta situación creada por diversas prácticas culturales, las varias imágenes de la serpiente emplumada mesoamericana evocan la respuesta de «veneración» en lugar de «contaminante», y estaban asociadas directa o indirectamente con la gobernatura y con el acceso al poder cósmico. Se ha planteado que el conjunto simbólico más temprano que se conoce y que puede ser identificado definitivamente como «serpiente emplumada» –el Templo de la Serpiente Emplumada de Teotihuacan– exhibe muchos símbolos relacionados con autoridad política y gobernatura (Sugiyama 2000: 118, 127). Las combinaciones pájaro-serpiente hacen referencia a varios aspectos sobresalientes de la función y significado de la soberanía o legitimación del gobierno. Primero, como una totalidad o unidad cósmica, pueden representar el *primordium*, el punto en el tiempo y el espacio de la unidad cósmica original anterior a la creación del mundo. Usadas como símbolos, asocian a los gobernantes con el poder primordial que generó la creación cósmica. Además, representan la renovación anual de la creación dentro del ciclo agrícola como una manifestación de la reproducción cósmica. Significativamente, están asociadas con la renovación de los ciclos de la vida humana y, más generalmente, con el poder de la reproducción social.

Además, como una unión de contrarios, las serpientes emplumadas son mediadoras por excelencia. Como tales, pueden exhibir gemelación, ya que los gemelos son también mediadores y, por lo tanto, representan la dualidad a menudo atribuida al soberano (*e.g.* Adler 1982; Cunningham 1965; Guernonprez 1989; Kantorowicz 1957), incluyendo el estatus de «hombre-dios», un rey divino. Como una conjunción de opuestos de los reinos cósmicos del Cielo y de la Tierra/Inframundo, las serpientes emplumadas pueden funcionar como un portal, conducto u otros medios de acceso a estos dos distantes reinos para los mortales que residen en el «mundo medio» cotidiano. Por ejemplo, las serpientes emplumadas mesoamericanas frecuentemente aparecen con la boca abierta, enfatizando este escape del poder canalizado a través de sus cuerpos (Carlson 1982: 143; esta idea está expresada explícitamente en la mitología hindú).

En suma, como una imagen poderosa que simboliza cosmogonía, fertilidad, reproducción, mediación y acceso a las fuerzas «sobrenaturales», en especial, las elites mesoamericanas se apropiaron de las serpientes emplumadas y otras imágenes de pájaro-serpientes con el fin de comunicar su control sobre este acceso y su propia asociación con la totalidad, la creación y el orden cósmico y social. Estos símbolos se usaron para enfatizar y hasta legitimar sus posiciones sacro-políticas.

*Aves y serpientes en la imaginería de la elite mesoamericana*

A pesar de la ubicuidad y antigüedad de este conjunto de imágenes y sus fundamentos en una «coincidencia de opuestos», no podemos concluir que todas estas representaciones de pájaro-serpiente tuvieron un equivalente de significados, funciones y contextos específicos en cada sociedad en la cual fueron producidos. Es especialmente injustificado proyectar el conjunto de significados conocidos para los varios seres antropomorfos quetzal-serpiente del Posclásico —héroes culturales llamados Quetzalcóatl (náhuatl), Kukulcán (yucateco) y Gucumatz (quiché) en los documentos posconquista sobrevivientes— hacia las imágenes mucho más antiguas de los periodos Clásico y Formativo, ya sean antropomorfas o zoomorfas. Este punto fue enfáticamente expresado por David Grove (contra Coe 1968: 92, 114; y Joralemon 1971: 90) en una presentación de 1987:

*Should Colonial period explanations of an anthropomorphic Postclassic deity be applied, to name and —by inference— interpret remote zoomorphic serpent images nearly 2000 years in the past?... If such a continuity of precise meaning in serpent imagery did exist for over a period of nearly 2000 years, then that continuity must be established by carefully documented research, and not simply ascribed off-handedly. That research remains to be attempted (Grove 1987; véase también Grove 1984: 112).*

No sólo los significados simbólicos están sujetos al cambio a lo largo del tiempo y del espacio, sino que las combinaciones de pájaro-serpiente utilizadas variaron considerablemente en su forma y contextos, y las aves involucradas no siempre fueron el quetzal. Entonces, la complejidad de los símbolos pájaro-serpiente mesoamericanos se disipa si cada serpiente con alas o plumas es llamada Quetzalcóatl, o simplemente al agruparlos juntos como un «ave-serpiente» (Taube 1995). En particular, las relaciones específicas entre esta «coincidencia de opuestos» y liderazgo se soslayan, debido a las grandes diferencias en la organización y expresión de la autoridad política desde el periodo Formativo al Posclásico.

Además, cierto número de representaciones que conjugan pájaros y serpientes no han sido bien reconocidas a causa del énfasis prestado a la serpiente con plumas. Debido a que desde hace tiempo se han estudiado muchas representaciones de serpientes emplumadas, este capítulo resaltará ciertas imágenes en donde los componentes de serpiente y ave se yuxtaponen en lugar de combinarse en una sola criatura, dado que la etiqueta de «coincidencia de opuestos» también se aplica a estas representaciones. Curiosamente, existe cierta continuidad entre estas imágenes, como sucede en las bien conocidas serpientes emplumadas pero, debido a que los componentes están separados, podemos aprender más acerca de las asociaciones simbólicas complejas de estos conjuntos de representaciones.

Con respecto a esto, es importante comprender que en el pensamiento mesoamericano las combinaciones «pájaro más serpiente» no eran realmente necesarias

para representar la conjunción de contrarios, *e.g.* la unidad Cielo-Tierra. Esto se debe a que las serpientes, por sí solas, sin la adición de ninguna característica de ave, simbolizaban la totalidad (Gillespie 1993). A través de la imaginería mesoamericana, las serpientes están representadas como criaturas dobles, aparecen en pares, a menudo enroscadas una en otra o conformando un cartucho cerrado, y a veces como una criatura con dos cabezas enlazadas, la cual los aztecas llamaban *maquizcoatl*, «brazalete-serpiente» (Sahagún 1963: 79; véase Carlson [1982] sobre las imágenes de serpientes con dos cabezas en Mesoamérica y Asia). En las estelas del Formativo tardío de Izapa, las criaturas ofidias asimétricas con doble cabeza representan tanto los registros o dominios del espacio celeste como terrestre (Quirarte 1977), *e.g.* estelas 7, 11 y 23 de Izapa (Norman 1973). Además, las serpientes eran símbolo de fertilidad, aparentemente eran inmortales y eran una representación natural del falo, asociado con el ciclo de lluvia y la fertilidad agrícola estacional (Hunt 1977: 74).

Las serpientes también son mediadoras por excelencia entre los diferentes reinos verticales del cosmos —el superior, el medio y los inframundos. Ellas se muestran como conectores entre los mundos superior e inferior, *e.g.*, envueltas alrededor del árbol del mundo, el cual tuvo la misma función, y marcando las aberturas de las cuevas hacia la Tierra, así como las montañas que alcanzan el Cielo (Gillespie 1993). Entonces, sus cuerpos pueden canalizar el poder entre el mundo medio y «el otro mundo», como en las imágenes de la «Serpiente de las visiones» del Clásico maya (Schele y Miller 1986: 46-47). Su inherente naturaleza dual fue expresada entre los hablantes de náhuatl con la palabra para serpiente; *coatl*, la cual tiene como segundo significado «gemelo» (Karttunen 1983: 36). Así, por sí solas, las serpientes fueron vistas como gemelos y mediadores, representando una totalidad o unión de opuestos complementarios.

La noción de pájaro-serpiente como la unión de contrarios también parece ser menos adecuada para los mayas. En las principales lenguas mayas, la palabra para serpiente (*e.g.*, *kan* en yucateco) es un homófono para cielo (*ka'an*), así como para el número cuatro (*kan*), el cual es, asimismo, una referencia a la totalidad cósmica (las cuatro direcciones del mundo). Por ello, la frecuente adición de serpientes a la imaginería de aves en la iconografía maya ha sido interpretada como una redundancia; conceptualmente, ambos animales sólo se refieren al reino celestial (Taube 1987: 2, 1995). Sin embargo, la relación homófona del cielo y serpiente también puede indicar la unión del Cielo y la Tierra dentro de la misma serpiente (Hunt 1977: 75). Como se anotó anteriormente, las criaturas ofidias con doble cabeza representaron el ámbito del Cielo en algunas estelas del Formativo tardío. Además, en obras de arte del Formativo medio, algunas imágenes de serpiente aparentemente hacen referencia al Cielo en lugar de la Tierra, especialmente aquellas con colmillos doblados hacia fuera, opuestos a los colmillos curvados hacia dentro, como en el monumento 1 de Chalcatzingo y en la pintura 1 de Oxtotitlán (Grove 2000: 280-281). Dado que las serpientes, por sí solas, pueden incorporar la unión de contrarios

o totalidad, entonces, el agregado de imágenes de pájaros puede referirse a significados adicionales, los cuales pudieron variar de cultura en cultura.

No sorprende que durante el Formativo medio aparezcan abundantes imágenes de serpientes en Mesoamérica, precisamente en la misma época que surgen las elites de cacicazgos (Grove 1987); las representaciones de aves, aunque pocas, probablemente también se volvieron más comunes en esa época (David C. Grove, información personal). Ambos animales fueron representados frecuentemente en obras de arte posteriores. Por ejemplo, las elites del Formativo y Clásico maya decoraron sus objetos de poder más importantes con serpientes. Éstos incluyen las barras de serpiente con doble cabeza, que representan la totalidad del cosmos; el Dios K, un símbolo de larga vida de las insignias soberanas, representado alternadamente como un hombre miniatura con pie de serpiente o como una gran serpiente con un ser antropomorfo en su cola; y la Serpiente de las Visiones, un conducto para el poder cósmico, a veces asociada con actos de auto-sacrificio de sangre para contactar a los dioses y deificar a los ancestros en el «otro mundo» (Schele y Miller 1986). La imaginería de la serpiente (de varios tipos), presentada en estuco o en mosaico de piedras cortadas, decoró las fachadas de los edificios mayas. Las cabezas o bocas de serpiente marcaron específicamente las entradas de los templos o de los espacios rituales, similares tanto en el área maya como en el centro de México, extendiéndose a lo largo del Clásico tardío hasta el Posclásico (Gillespie 1993: 95).

El folklore azteca incluyó la noción de un «petate de serpiente», un raro fenómeno en el cual las serpientes se reúnen y entretajan a sí mismas conformando una estera. Con las cabezas de las serpientes sobresaliendo en todas direcciones, la estera se movía erráticamente, pero se decía que el que pudiera sentarse sobre ella, sería gobernante (Sahagún 1963: 80-81); el petate de tejido de carrizo era un símbolo pan-mesoamericano de la gobernatura. La *xiuhcoatl* («fuego-serpiente», más literalmente «año» o «turquesa-serpiente») fue un instrumento de importantes deidades aztecas estrechamente relacionadas con los gobernantes, especialmente Huitzilopochtli, la deidad patrona de Tenochtitlan, y Xiuhtecuhtli, el principal dios del fuego. Por lo tanto, las serpientes, por sí solas, fueron importantes símbolos de cosmología y autoridad.

Varias aves también tuvieron importantes roles cosmológicos. En la imaginería de la elite maya, el Pájaro Celeste (también conocido como la principal deidad pájaro; Bardawil 1976) a menudo aparece en la cima del árbol del mundo, o en el registro superior de una escena o en la porción superior de la fachada de un edificio, para ubicar a esta criatura en un ámbito del mundo superior. El pájaro muan (una lechuza) y el pájaro acuático con cuello largo son también símbolos de ave recurrentes (Schele y Miller 1986: 55). A pesar de que la mayoría de las serpientes de Teotihuacan están emplumadas (Pásztor 1998b: 158), este sitio tiene una mayor variedad de aves que de serpientes; de hecho los pájaros se cuentan entre los temas más representados en el arte teotihuacano (Pásztor 1988c: 163). Entre ellas, están lechuzas y águilas, pero la que se representa más comúnmente es una problemática combinación de cabeza y cuerpo característicos de lechuza con las plumas verdes

propias del quetzal (1988c: 164). Esther Pastzory (1988c: 165) ha sugerido que ésta representa a un ser mitológico en lugar de una sola especie (como el pájaro celestial maya), y también observó que frecuentemente está asociada con las imágenes de las deidades principales, especialmente como parte de sus tocados. Águilas y plumas de quetzal (cuando no el quetzal completo) abundan en la imaginería azteca del Posclásico tardío y en la del centro de México. En suma, el arte de la elite mesoamericana está repleto tanto de pájaros como de serpientes de varios tipos, cada uno con sus propios significados y contextos.

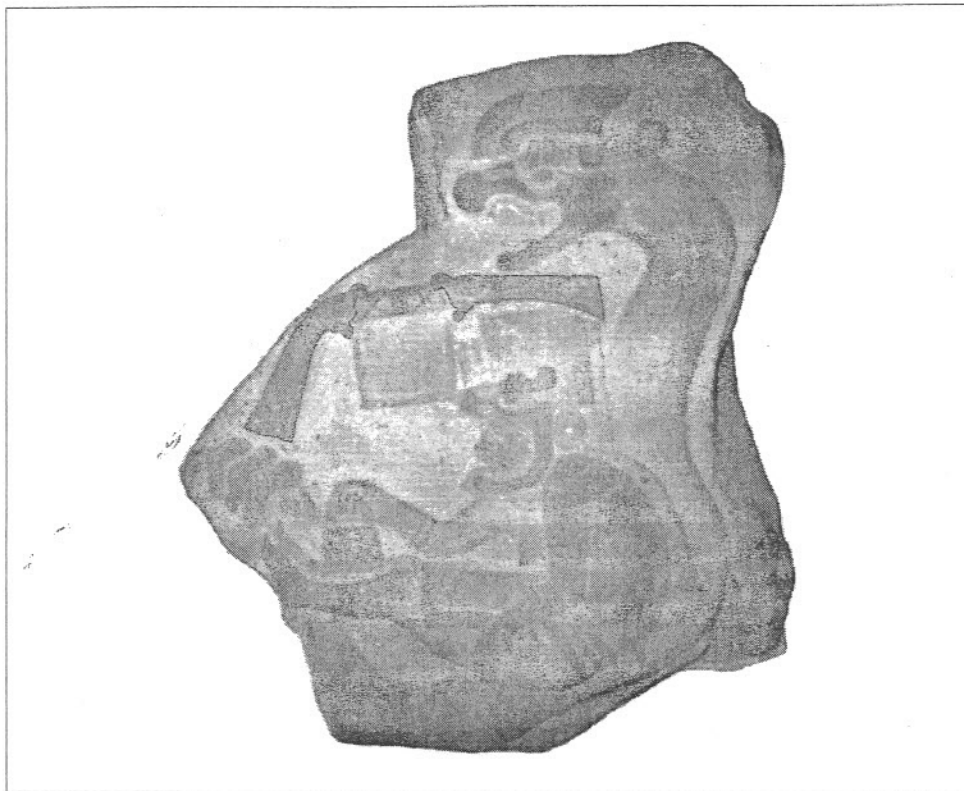
#### *Yuxtaposiciones pájaro-serpiente*

Sin embargo, la imaginería que mezcla pájaro y serpiente adiciona otros significados a estas imágenes individuales. Pueden ocurrir diferentes tipos de combinaciones, incluyendo un único ser completo, como la quintaesencia representada por la serpiente emplumada, y también dos seres yuxtapuestos. Muchas de estas combinaciones son asimétricas o jerárquicas, *i.e.*, algunas le dan mayor importancia al ave y otras al componente serpiente. Esta interpretación apoya una identificación más general: a pesar de que los mesoamericanos concibieron el cosmos como compuesto por oposiciones diádicas complementarias –*e.g.*, mundo superior y mundo inferior, día y noche– éstas no siempre fueron simétricas o no jerárquicas. Este desbalance podría relacionarse con contextos espacio-temporales particulares o situaciones en las cuales una mitad de la dualidad asume mayor relevancia o, simplemente, podría indicar la latencia de un componente no expresado, *i.e.*, inclusive durante la noche oscura permanece inmanente su opuesto, el día. De hecho, la serpiente emplumada pudo haber desempeñado un papel crítico en las cosmologías mesoamericanas ya que, en comparación con otras imágenes, pudo representar una oposición equilibrada clara entre pájaro y serpiente, Cielo y Tierra.

A pesar de que la serpiente de cascabel cubierta con las plumas verdes de quetzal apareció primero en forma totalmente emplumada decorando la fachada exterior del famoso Templo de la Serpiente Emplumada de Teotihuacan, *c.* 200 dC (Sugiyama 2000), las esculturas en bajorrelieve más tempranas, del Formativo medio, han sido identificadas como representaciones de la misma coincidencia de contrarios. El monumento 5 de Chalcatzingo es un «saurio» con cuerpo de serpiente que parece tener tres apéndices puntiagudos situados de tal manera que representan un ala (Grove 1984: fig. 29). Esta criatura está devorando o regurgitando una pequeña figura humana. El monumento 5 ha sido comparado con la pintura l-c de la cueva de Oxtotitlán, Guerrero (Grove 1970: 16, figura 12), otra combinación saurio-serpiente con lengua bifurcada y lo que pudieran ser plumas representadas justo detrás de la cabeza, sin embargo su cuerpo también tiene manchas semejantes a las del jaguar (las primeras serpientes emplumadas de Teotihuacan son más bien criaturas compuestas que combinan serpiente, pájaro, jaguar y saurio [Sugiyama 2000: 119]). El monumento 19 de La Venta muestra a un ser humano portando un casco con cabeza de serpiente, sentado dentro del cuerpo ondulante de una

gran serpiente de cascabel que luce una prominente cresta (de plumas, de acuerdo con Joralemon [1971: 83]) arriba de su cabeza. Estas tres tempranas combinaciones de serpiente-pluma dan más relevancia al cuerpo de la serpiente que a las adiciones de pájaro (plumas), y las primeras dos parecen incluir también rasgos de otros animales.

Sin embargo, el monumento 19 de La Venta tiene otro detalle inmediatamente adyacente al casco de serpiente usado por la figura humana sentada, un cartucho cuadrado coronado con dos pájaros de larga cola, probablemente quetzales (Grove 1984: 120) (figura 1). Los mismos dos quetzales aparecen dentro del tocado mismo de la figura humana sentada en el monumento 1 de Chalcatzingo, popularmente conocido como El Rey, y pudieron funcionar como un identificador personal en ambos relieves, muy distantes entre sí pero contemporáneos (Grove 1984: 121) (figura 2). Por lo tanto, es importante notar la inclusión de sobresalientes imágenes humanas en estas dos escenas, en contraste con el humano menos significativo en el monumento 5 de Chalcatzingo. Las relaciones asimétricas entre serpiente y humano llegan al extremo en la Estela de San Miguel Amuco, un bajorrelieve de Guerrero similar en estilo a las pinturas de Oxtotitlán y los relieves de Chalcatzingo. Su rasgo principal es un humano en posición erecta usando un casco que ha sido descrito como una «máscara pájaro-serpiente»; debajo de su hombro derecho emerge



*Figura 1.* Monumento 19 de La Venta. Aves de cola larga delineadas.





Figura 2. Tocado de la figura sentada del Monumento 1, «El Rey», de Chalcatzingo. Se han delineado dos aves de cola larga.

la cabeza de una serpiente con una pequeña cresta emplumada, no distinta a la serpiente de la pintura I-c de Oxtotitlán (Grove y Paradis 1971: 97-98).

Los relieves del monumento 19 de La Venta y del monumento 1 de Chalcatzingo son, sin embargo, más precisos que la estela de San Miguel Amuco por su acentuado énfasis en el ambiente zoomorfo de la figura humana. El personaje del monumento 19 de La Venta está sentado dentro del cuerpo ondulante de una víbora de cascabel, mientras que El Rey está sentado dentro de la boca de una gran cabeza mostrada de perfil (figura 3). Esta cabeza ha sido también identificada como una serpiente, específicamente una «serpiente celeste», además, este bajorrelieve está esculpido en lo alto de una colina (Grove 2000: 280). Por ende, la ubicación del humano dentro del cuerpo de una serpiente indica otro paralelismo en el simbolismo de estas dos esculturas. En estas dos yuxtaposiciones de serpiente y pareja de aves, la imagen de la serpiente es grande y hace referencia a algún tipo de lugar «supranatural» o estatus de la figura humana, la cual es indicada más personalmente (¿nombrada?) con las imágenes del pájaro quetzal.

La misma relación es pertinente para dos imágenes monumentales relevantes y muy separadas entre sí del Formativo medio: el altar 4 de La Venta y la pintura 1 de Oxtotitlán. En el altar/trono de La Venta, la figura humana —el gobernante o más bien un ancestro de la casa gobernante (Gillespie 1999)— está esculpido en altorrelieve, usando un tocado con una cresta de plumas identificadas como pertene-



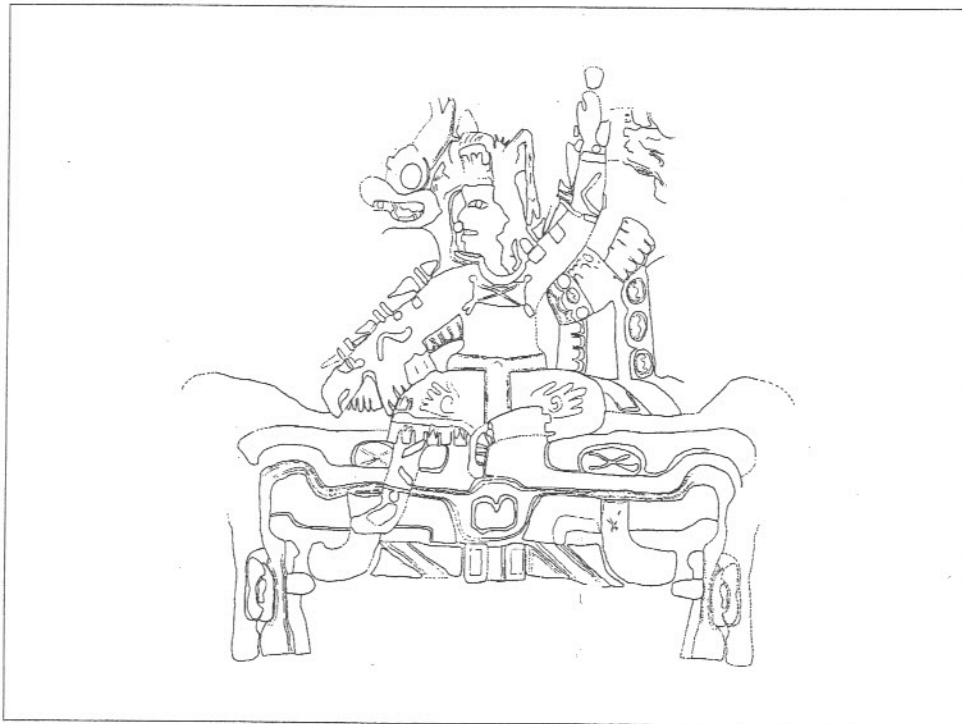
*Figura 3.* Motivo central del monumento 1 de Chalcatzingo (El rey). Se han delineado la boca representada en perfil de la «serpiente celeste» y la figura, así como una parte del relieve (hacia abajo y a la izquierda) que se esconde detrás de una roca.

cientes al águila arpía, un ave asociada con el Sol (Grove 1973: 130) (figura 4). Este humano está sentado dentro de un nicho excavado profundamente, directamente abajo del bajorrelieve frontal que representa la cara de un ser zoomorfo con su gran boca abierta. Este rostro a menudo ha sido identificado como el de un jaguar, pero ahora más bien ha sido reconocido como el de una serpiente (Grove 2000: 289, 293), la cual otra vez marca la abertura (el nicho) al espacio sagrado.

La escena representada en el altar/trono de La Venta se asemeja a la gran pintura polieroma en la entrada de la cueva en Oxtotitlán, pintura 1 (Grove 1970) (figura 5). En este caso, una figura humana está sentada encima de un altar con la forma de una monumental cabeza de un ser zoomorfo con las fauces abiertas. La cabeza tiene las características de la serpiente celeste del monumento 1 de Chalcatzingo la cual, también se localiza en lo alto de una colina (Grove 2000: 283). La gran cabeza descansa sobre dos cabezas de serpiente volteadas hacia arriba que actúan como los soportes de una banca-trono. Otra vez, la figura humana está marcada con imaginería de aves pero, en este caso, vemos a una persona cuya cabeza y parte superior del cuerpo aparecen metidos dentro de un traje de pájaro con plumas verdes. Su cabeza se muestra al estilo «rayos-X» dentro de un pájaro con alas, con pico corto y curvo y



*Figura 4.* Sección central de la cara frontal del Altar 4 de La Venta. Se han delineado los siguientes elementos: tocado del águila arpía y rostro de serpiente arriba de la figura. El pico representado en el tocado se quebró.



*Figura 5.* Pintura 1 de Oxtotitlán. Las líneas quebradas son conjeturas. Las orillas de la pintura no son claras por la erosión y las deposiciones minerales. Dibujo de la autora a partir de una fotografía tomada por David C. Grove en 1968.

grandes ojos redondos. La especie de esta ave no ha sido identificada, y no necesariamente representa una criatura que exista en la naturaleza; sin embargo, parece exhibir una combinación de la cabeza característica de la lechuza con plumas verdes como el pájaro más tardío de los murales de Teotihuacan, el cual ha sido llamado por Pasztory (1988c: 165) «el pájaro verde del cielo».

En suma, estas cuatro representaciones del Formativo medio manifiestan una recurrente yuxtaposición de serpiente y ave en directa asociación con figuras humanas, las cuales, si no son los gobernantes mismos, encarnan o antropomorfizan cualidades sobresalientes asociadas con la gobernatura. Es más, el simbolismo y/o los entornos físicos asocian a los personajes «ave» con entradas ofidias –aperturas terrestres o celestes– hacia el espacio del otro mundo.

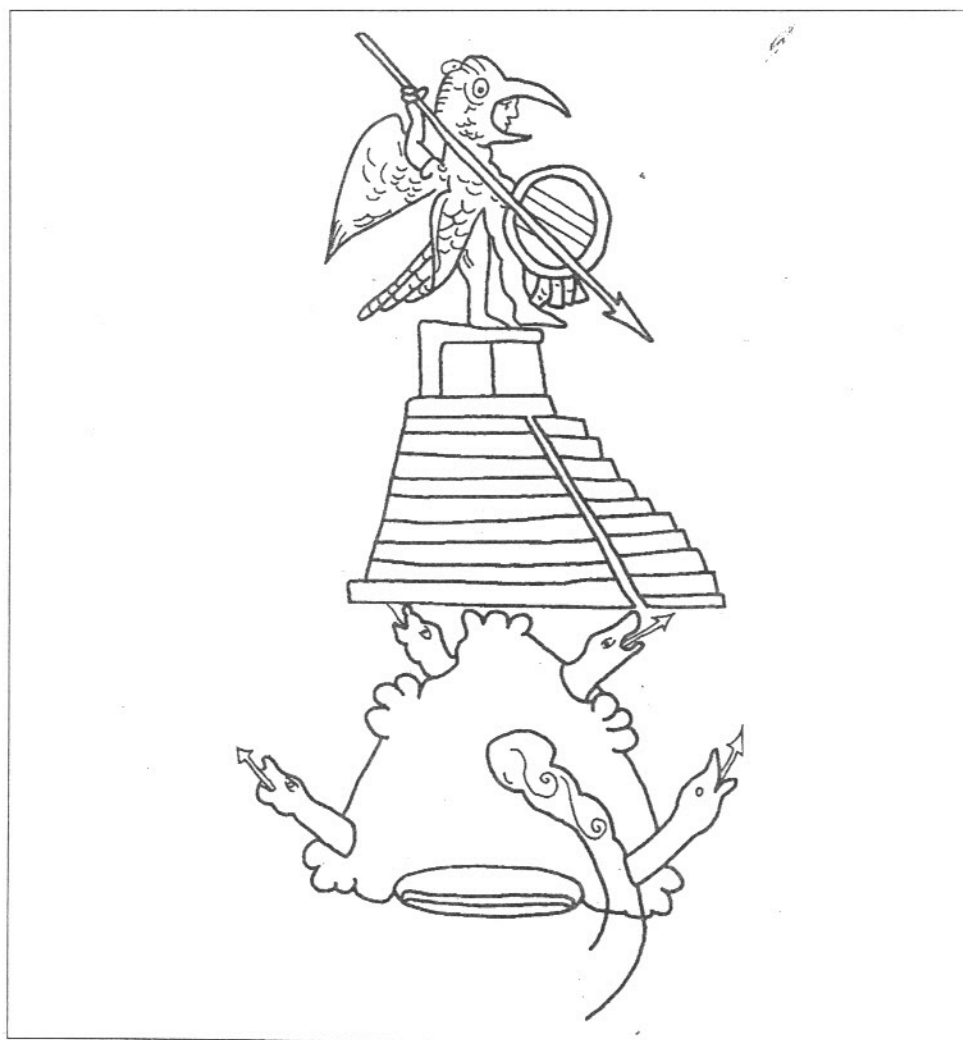
Esta yuxtaposición de una figura «caracterizada ave» en un entorno «caracterizado serpiente» fue representada muchas veces en las obras de arte maya posteriores, dado que los mayas señalaban los portales de los espacios rituales con serpientes y reyes con plumas de quetzal. Merle Greene Robertson (1985) reconstruyó la pintura dañada de una representación dividida de serpiente en las paredes de un edificio en el Palacio de Palenque. Dos cabezas de serpiente dispuestas en orientación vertical, mirando hacia arriba, en cada lado de la entrada, crean una «boca» fuera del portal, dentro de la cual fue colocada una banca-altar. Su reconstrucción incluye un tocado de plumas de quetzal que adorna al soberano maya sentado en la banca, dentro de la boca de la gran serpiente; una escena no poco común. En estos entornos, los gobernantes también pueden llevar sus cetros con el ofidio dios K o barras de serpiente con doble cabeza, reiterando además la unidad pájaro-serpiente que ellos crean con sus propios cuerpos. Estos animales yuxtapuestos también adornan ciertos lugares metafísicos, *e.g.*, en el famoso bajorrelieve de la tapa del Sarcófago de Palenque y la Tableta del Templo de la Cruz, cada uno de los cuales incluye un gran árbol con cabezas de serpiente como terminación de las ramas, coronado con el Pájaro Celeste, asociado con las acciones de los supremos señores (Robertson 1991: fig. 8, 32).

Moviéndonos en el tiempo hasta los aztecas, la deidad tutelar de los mexica, Huitzilopochtli, expresa una yuxtaposición similar de varias maneras en conexión con diferentes eventos de la historia del Estado mexica. Huitzilopochtli fue concebido milagrosamente cuando una bola de plumas bajó del cielo y embarazó a su madre, Coatlicue (Sahagún 1978: 4). El nombre de Coatlicue viene de su falda, hecha de serpientes tejidas (como la estera de serpiente); ella era una manifestación ofidia de la Tierra. Su falda de serpientes marcaba el «portal» a través del cual Huitzilopochtli, una criatura que combina Cielo-pluma y Tierra-serpiente, emergió de la Tierra. Además, este evento tuvo lugar en Coatepetl, «serpiente-montaña», un lugar mítico donde la Tierra, otra vez a través de las cualidades de mediación y conexión de las serpientes, se une con el Cielo.

La representación del «nacimiento» o aparición de Huitzilopochtli en el Coatepetl en el *Códice Azcatitlan* muestra a este dios arriba de un templo ubicado encima de una colina de la cual emergen cuatro serpientes (figura 6). De manera significativa,

Huitzilopochtli es mostrado como un ser antropomorfo cuya parte superior del cuerpo está metida en un traje de colibrí, el cual es uno de los avatares (su nombre tiene la raíz *huitzilin*, «colibrí»). En la cosmología mesoamericana, el colibrí estaba asociado con el Sol y con el cuadrante sur del cosmos (Hunt 1977: 60-61, 69-70). Huitzilopochtli, como una persona «disfrazada de ave» en un lugar sagrado «caracterizado serpiente», representa una yuxtaposición simbólica como la que aparece en la imaginería del periodo Formativo medio.

De acuerdo con las historias legendarias aztecas, Huitzilopochtli condujo a los ancestros de los mexica en una larga migración hasta el lugar donde ellos deberían construir su ciudad capital, Tenochtitlan. Se dice que él señaló el sitio, y



*Figura 6.* La aparición de Huitzilopochtli en Coatepec, «Cerro de la Serpiente», en el *Códice Azcatitlan*. Dibujo de la autora.

más específicamente el lugar donde deberían construir su templo para convertirlo en un nuevo Coatepetl, transformándose en un águila (otra ave con asociación solar) posada encima de un nopal que creciera de una piedra en el Lago de Texcoco. En varias representaciones de este evento posterior a la conquista, el águila aparece agarrando una serpiente con su pico (e.g., *Códice Aubin* 1963; *Códice Ramírez* 1980; *Histoire Mexicaine* 1998; Durán 1994). Nigel Davies (1977: 57) sugiere que esta combinación pájaro-serpiente estuvo asociada simbólicamente con el significado de la serpiente emplumada, pero nota que aquí el ave predomina, tanto en tamaño como en acción, sobre la serpiente.

Finalmente, fuera de estos eventos históricos, Huitzilopochtli era representado como un ser humano usando un traje de colibrí (o sólo el pico del ave) y llevando su arma de serpiente, el *xiuhcoatl* o «serpiente de fuego» (e.g., en el *Códice Borbónico*, la *Historia* de Durán, los *Primeros Memoriales* y el *Códice Florentino* de Sahagún; véase Boone 1989). En otras palabras, el atavío de esta deidad consistentemente incluye tanto imágenes de ave como de serpiente. Como patrón de Tenochtitlan, Huitzilopochtli fue identificado muy cercanamente con el gobernante supremo, quien encarnó a esta deidad como un rey divino. Esta información es significativa cuando se contrasta con el atavío y la función de Quetzalcóatl, la versión azteca de la «serpiente emplumada». Las tradiciones históricas aztecas del periodo Colonial le otorgaron un papel prominente a un ser antropomorfo, Quetzalcóatl, como el fundador de la dignidad real, el creador del trono (soberanía) reclamado por los gobernantes de Tenochtitlán y otras ciudades (Gillespie 1989). Sin embargo, las imágenes sobrevivientes de Quetzalcóatl lo muestran con las insignias del dios del viento (Nicholson 1979), usando plumas de quetzal, como lo hacen muchos de los dioses, pero sin imágenes de serpiente.

El punto que quiero aclarar aquí es que si nos apoyamos sólo en las imágenes para determinar con precisión a la preeminente «serpiente emplumada» antropomorfa azteca, entonces a quien correspondería mejor el concepto de Quetzalcóatl sería a Huitzilopochtli. Además, Huitzilopochtli también se llamó *maquizcoatl*, la serpiente de dos cabezas (*Historia de los Mexicanos* 1941: 209). Y si intentáramos (aunque tontamente) proyectar hacia atrás las identificaciones aztecas hasta la imaginaria del Formativo, tendríamos que concluir que las personas «caracterizadas pájaro» en las escenas «caracterizadas serpiente» están más relacionadas con Huitzilopochtli que con Quetzalcóatl. Es más, las tradiciones aztecas indican que existió una compleja relación entre Huitzilopochtli y Quetzalcóatl, quienes trabajaron juntos de manera creadora en algunas leyendas, pero estuvieron diametralmente opuestos en otras (Gillespie 1989). Por otro lado, las serpientes emplumadas *zoomorfas* son una clase aparte de estas combinaciones antropomorfas del pájaro-serpiente, y ahora podemos considerarlas brevemente.

*La serpiente emplumada y los cambios en las ideologías políticas*

A pesar de la aparente ubicuidad y yuxtaposiciones de las imágenes compuestas de pájaro-serpiente, recientes investigaciones han buscado demostrar los lazos históricos de algunas de estas imágenes en lugar de asumir simplemente que son el resultado de una cosmología y un sistema iconográfico pan-mesoamericano. En particular, se cree que las figuras de serpiente emplumada de Teotihuacan son el antecedente de las representaciones zoomorfas más tardías de la Mesomérica del Epiclásico y del Posclásico. Éstas incluyen las de los sitios mexicanos centrales –Cacañtla, Xochicalco, Tula, Tenayuca y Tenochtitlán–, así como de los sitios mayas tardíos, como Uxmal y sobre todo Chichén Itzá (e.g. Nicholson 2000: 146; Sugiyama 2000: 137). La adopción de esta imaginería por pueblos más tardíos ha sido considerada por algunos como indicador de la dispersión de una ideología política específica, asociada con Teotihuacan, hacia otras áreas después del declive de esa gran ciudad (Ringle *et al.* 1998). Es importante notar que, con excepción del Templo de la Serpiente Emplumada (Sugiyama 2000: 125), las serpientes emplumadas pintadas, en bajorrelieve y tridimensionales del Clásico en Teotihuacan aparecen principalmente «*on borders as framing devices and not featured as central deities*» (Pasztory 1988b: 158), por ejemplo, formando los bordes de murales o las balaustradas de escaleras. Esta colocación marginal o secundaria de estos seres zoomorfos en el exterior e interior de fachadas arquitectónicas también fue incorporada a la imaginería de serpientes emplumadas posterior a Teotihuacan (Sugiyama 2000: 119). En el periodo Terminal/Epiclásico se dieron innovaciones, como las columnas de serpientes emplumadas tridimensionales (en Chichén Itzá y Tula) y, posteriormente, las pequeñas serpientes emplumadas enrolladas, tridimensionales y autoestables producidas por los aztecas (Nicholson 2000: 146-147).

En otras palabras, el contexto recurrente de serpientes emplumadas, que parece derivar de Teotihuacan es un dispositivo arquitectónico para enmarcar y así dotar de cierta calidad lugares específicos dentro del ambiente construido, como estructuras rituales en centros ceremoniales u otros contextos de elite. Un lugar «serpiente» es precisamente el escenario para las personas «caracterizadas pájaro» en el arte de la elite del Formativo medio descrito anteriormente; más específicamente, es una ubicación de la «serpiente celeste». Sin embargo, esos ejemplos (e.g. El Rey de Chalcatzingo, la pintura 1 de Oxtotitlan, el altar 4 de La Venta) exhiben una tendencia a separar las imágenes de animal de la figura humana y su entorno. En mucha de la imaginería teotihuacana más tardía de serpientes emplumadas, la escena en sí misma ofrece la combinación de identificadores pájaro y serpiente combinados. Significativamente, las figuras humanas tienden a estar ausentes en estas representaciones. De hecho, Teotihuacan es bien conocido por su carencia de retratos y de la «dramática narrativa personal». En contraste con sus contemporáneos zapotecas y mayas, manifiesta lo que se ha caracterizado como «*an aversion to the representation of the human image*» (Pasztory 1988a: 67). Aparentemente, en Teotihuacan, el escenario para las actividades político-

ceremoniales de la elite fue dotado con el simbolismo de la totalidad pájaro-serpiente en la forma de una única criatura, la serpiente con plumas de quetzal.

Esta variación en las connotaciones e imagería de combinaciones del pájaro-serpiente, asociados con recintos, con personas o sólo con espacios, ayuda a distinguir las ideologías políticas contrastantes en la Mesoamérica prehispánica. Las variadas formas de autoridad política o legitimidad pueden ser clasificadas de manera simple como una dicotomía entre sociedades en donde el derecho para gobernar se demostraba en términos de cualidades personales atribuidas o incluidas en el jefe o rey, y aquéllas en donde el poder político se establecía por las instituciones de gobierno (Gillespie 1993; esta dicotomía es paralela, pero no equivalente, a la propuesta por Blanton *et al.* 1996). Esta polaridad es utilizada aquí de manera abstracta para resaltar las diferencias políticas dentro de Mesoamérica, entendiendo que la práctica real probablemente se desarrolló dentro del continuo entre estas dos categorías contrarias. Por lo que se refiere a la imagería asociada, la diferencia se despliega entre gobierno «orientado a persona» (en donde se retratan personas importantes) contra gobierno «orientado a lugar» (en donde los humanos son genéricos o están ausentes).

Por ejemplo, entre los olmecas del Formativo medio y culturas mayas más tardías, se utilizaron varias combinaciones de serpiente, pájaro y pájaro-serpiente sobre todo en objetos de poder o parafernalia de figuras humanas «retratadas» (o nombradas) para evidenciar las cualidades incluidas en el derecho para gobernar. Incluso donde las combinaciones del pájaro-serpiente señalaron espacios en el arte maya, como el icono del «árbol del mundo» en la tapa del sarcófago y en el Templo de la Cruz de Palenque, también se representaron las personas de la realeza que actuaron en esas situaciones. Podemos contrastar más directamente el uso de ámbitos de la serpiente emplumada en Teotihuacan con, por ejemplo, el Dintel 3 del Templo IV del Clásico tardío de Tikal. Este bajorrelieve maya muestra al gobernante sentado bajo el cuerpo ondulante de una gran serpiente emplumada de dos cabezas, con el Pájaro Celeste emperchado sobre ella (Harrison 1999: 155, fig. 94), exhibiendo la misma orientación del árbol del mundo y del ave en Palenque. Aquí, los seres zoomorfos hacen referencia a una escena sagrada, pero el mismo rey es mostrado actuando de manera destacada dentro de ese escenario.

Aunque en Teotihuacan y en sitios posteriores los ámbitos con serpientes emplumadas carecen de representaciones de gobernantes, otro tipo de información indica que se desarrolló un componente antropomorfo de la serpiente emplumada en la forma de un héroe cultural o deidad que estableció el oficio de soberano en el pasado distante. Por medio de las tradiciones oficiales, los miembros de varias casas gobernantes justificaron su acceso al legado de este primer rey. Éste es el papel dado al personaje de Quetzalcóatl en las tradiciones históricas estatales aztecas y mayas (Gillespie 1989). Este Quetzalcóatl constituye otra manera de interpretar a la serpiente emplumada como asociada con el oficio, pero no con la persona, del rey. Las referencias al soberano vía la serpiente emplumada también sobrevivieron en la forma de la imagería de una gran serpiente emplumada zoomorfa yuxtapuesta o detrás del retrato de un personaje de la elite (compárese con la estela de San Miguel



Amuco, que es más temprana). Esta yuxtaposición ha sido llamada «posición de patrón» (connotando la idea de la deidad serpiente emplumada como un patrón o tutelar del gobernante), y aparece en el arte mural de Cacaxtla y Chichén Itzá, así como en bajorrelieves aztecas muy posteriores en los cuales se nombra a los gobernantes (Nicholson 2000: 155).

La iconografía de Chichén Itzá, un sitio clave en el cambio de los sistemas políticos del Clásico al Posclásico, ayuda para demostrar la transición entre estas dos contrastantes ideologías políticas. Las fachadas arquitectónicas de Chichén Itzá que probablemente se derivaron de Teotihuacan, incluyen las columnas de serpiente emplumada ubicadas en ambos lados de las entradas a los templos en lo alto de las principales pirámides, las balaustradas de escalera en forma de serpiente emplumada, y también serpientes emplumadas formando los tableros horizontales que dividen conjuntos de imágenes en las fachadas y en los límites superiores de las bancas interiores (véase Tozzer 1957 para todos estos ejemplos). Es decir, generalmente aparecen en posiciones limítrofes, que es el lugar al cual pertenecen estas imágenes mediadoras (Gillespie 1989: 176).

Como en otras partes, los gobernantes de esta capital maya usaron la imaginaria para indicar el acceso al poder, con los pájaro-serpientes enmarcando el escenario de los ritos asociados con la soberanía. Podemos imaginarnos a un supremo señor de Chichén Itzá saliendo del cuarto del trono encima del Castillo o el Templo de los Guerreros, después de haberse levantado del trono de jaguar o de una banca con soportes de atlante. Cuando sale a la presencia de su gente, se colocó entre las dos serpientes emplumadas que componen la puerta y que funcionó como conducto hacia el mundo superior. Suspendidas encima de la alta plataforma piramidal, sus colas se conectan con el cielo y el poder fluye a través de sus cuerpos, sale por sus bocas abiertas y desciende por la escalera a través de la balaustrada de serpiente hasta la tierra (véase Kubler 1984: 86).

Además, cuando el soberano surge de la cámara y se dirige a la muchedumbre que lo espera debajo, pareciera salir del cuerpo reclinado (del tipo llamado *hocker* o *crouching man* por Covarrubias [1957: 114]) de la escultura del *chac mool* que se encuentra delante de la puerta, una figura reclinada que sostiene un plato poco profundo que sirve para marcar el centro de su cuerpo como entrada a otras dimensiones cósmicas. (Esta ilusión óptica se demostró en una serie de fotografías que sugerí que tomara David Grove en 1988.) De hecho, el gobernante pudo haber estado de pie encima del *chac mool* para colocarse dentro de esa entrada al Inframundo, así como para elevarse para que la muchedumbre lo viera. De esta manera mostraba ser el pivote personificado del mundo —como los reyes mayas habían sostenido desde el periodo Formativo tardío—, el conducto para las fuerzas sobrenaturales del centro cósmico (Freidel y Schele 1988). No obstante, él ahora está ausente en la iconografía pública y sólo permanece la escena de las serpientes emplumadas, la cual, potencialmente, también fue utilizada por cada uno de los soberanos y posiblemente por otros señores.

En Chichén Itzá hubo un cambio en las concepciones de la gobernatura maya, como explica Rosemary Joyce (1986); de estar fundamentada en los lazos de

descendencia personales con el pasado distante, en el *tiempo* de los dioses, en el extremo temporal del cosmos, la legitimidad pasó a basarse en la pretensión de un grupo distante geográficamente, de que vino del *lugar* de los dioses, del borde espacial o límite del cosmos. Entonces, el derecho para gobernar correspondía a personas que podían afirmar que habían venido originariamente –o poseído el don y las insignias– de ese lugar sagrado asociado con la legitimidad del oficio de soberano. En muchos de los pueblos del Posclásico ese lugar sagrado en el límite cósmico era conocido como Tollan, la ciudad de la Serpiente Emplumada (Gillespie 1989: 198). Lógicamente ese lugar representó la totalidad y la unidad primordial que generó la creación cósmica y social, una «coincidencia de contrarios». Por tanto, el simbolismo del pájaro-serpiente cambió, de marcar a personas especiales en lugares sagrados, a marcar a los lugares sagrados en sí mismos.

### CONCLUSIONES

En conclusión, este breve examen de un aspecto de las combinaciones pájaro-serpiente ha mostrado que estas imágenes estuvieron asociadas con la gobernatura, teniendo connotaciones de totalidad, dualidad, cosmogonía y acceso al poder. Sin embargo, no puede asumirse que todos los pájaro-serpientes representan un conjunto unificado de significados como el que existió entre los aztecas y mayas del Posclásico tardío. Presumir que las diversas combinaciones de pájaro-serpiente son todas equivalentes a «serpiente emplumada» oscurece la comprensión de las distinciones críticas en las nociones y expresiones de los sistemas de gobierno mesoamericanos y de cómo esta imaginería pudo evolucionar y adoptarse diferencialmente. Sólo examinando detenidamente cómo se formaron estas imágenes poderosas y cómo fueron manipuladas por las elites, tanto en imágenes como en narrativa, podremos distinguir las variaciones en los sistemas ideológicos y políticos que ellas manifiestan.

### *Agradecimientos*

Una versión anterior de este estudio apareció como «Feathered Serpents and the Origin of Kingship», presentado en la 86 Reunión Anual de la American Anthropological Association realizada en Chicago (1987), en un simposio titulado «Regional expressions of the feathered serpent in Mesoamérica and beyond». Posteriormente, Gillespie (1989, 1993) desarrolló algunos cambios a estas ideas. Agradezco la oportunidad de regresar a este tema y responder más plenamente al desafío presentado por David C. Grove en su propio texto en aquel simposio de la AAA de 1987, donde advertía a los arqueólogos sobre la fácil interpretación de las serpientes aladas o con crestas del periodo Formativo como «Quetzalcóatl».<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Bernadette Bucher (1981: xiv) observó que, en particular, la imaginería confirma «the theories about taboo and anomaly proposed by Edmund Leach and most of all by Mary Douglas. It is precisely in the interstices between classifications, where beings and things fail to fit into a preconceived order, that symbolic thinking freely develops through the medium of graphic images».

## BIBLIOGRAFÍA

ADLER, ALFRED

- 1982 The ritual doubling of the person of the king, en *Between belief and transgression: structuralist essays in religion, history, and myth*, M. Izard y P. Smith (eds.), pp. 180-192, University of Chicago Press, Chicago.

BARDAWIL, LAWRENCE W.

- 1976 The principal bird deity in Maya art: An iconographic study of form and meaning, en *Second Palenque Round Table*, pp. 195-209, Palenque Round Table Series III, Robert Louis Stevenson School, Pebble Beach, California.

BLANTON, RICHARD E., GARY M. FEINMAN, STEPHEN A. KOWALEWSKI Y PETER N. PEREGRINE

- 1996 A dual-processual theory for the evolution of Mesoamerican civilizations, *Current Anthropology* vol. 34, pp. 1-14.

BOONE, ELIZABETH H.

- 1989 *Incarnations of the Aztec supernatural: the image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*, Transactions of the American Philosophical Society, vol. 79, pte. 2, The American Philosophical Society, Philadelphia.

BUCHER, BERNADETTE

- 1981 *Icon and conquest: a structural analysis of the illustrations of de Bry's Great Voyages*, Basia Miller Gulati (trad.), University of Chicago Press, Chicago.

CÓDICE AUBIN

- 1963 *Historia de la nación mexicana: reproducción del Códice de 1576 (Códice Aubin)*, C. E. Dibble (ed. y trad.), José Porrúa Turanzas, Madrid.

CÓDICE RAMÍREZ

- 1980 *Códice Ramírez, relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias*, M. Orozco y Berra (ed.), Editorial Porrúa, México.

CÓDICE AZCATITLAN

- 1949 *Codex Azcatitlan*, R. Barlow (ed.), *Journal de la Société des Américanistes de Paris* vol. 38, pp. 101-135.

CARLSON, JOHN B.

- 1982 The double-headed dragon and the sky: a pervasive cosmological symbol, en *Ethnoastronomy and archaeoastronomy in the American tropics*, A. F. Aveni y G. Urton (eds.), pp. 135-163, *Annals of the New York Academy of Sciences* 385.

COE, MICHAEL D.

- 1968 *America's first civilization*, American Heritage Publishing, Nueva York.

COVARRUBIAS, MIGUEL

- 1957 *Indian art of Mexico and Central America*, Knopf, Nueva York.

- CUNNINGHAM, CLARK E.  
 1965 Order and change in an Atoni diarchy, *Southwestern Journal of Anthropology* vol. 21, pp. 359-382.
- DAVIES, NIGEL  
 1977 *The Toltecs until the fall of Tula*, University of Oklahoma Press, Norman.
- DOUGLAS, MARY  
 1972 Pollution, en *Reader in comparative religion: an anthropological approach*, W.A. Lessa y E. Z. Vogt (eds.), pp. 196-202, Harper & Row, Nueva York.
- DURÁN, DIEGO  
 1994 *The history of the Indies of New Spain*, Doris Heyden (trad.), University of Oklahoma Press, Norman.
- ELIADE, MIRCEA  
 1969 *The two and the one*, Harper & Row, Nueva York.
- FRAZER, JAMES GEORGE  
 1960 *The golden bough: a study in magic and religion*, MacMillan, Nueva York.
- FREIDEL, DAVID A. Y LINDA SCHELE  
 1988 Kingship in the Late Preclassic Maya lowlands: the instruments and places of ritual power, *American Anthropologist* vol. 90, pp. 547-567.
- GEERTZ, CLIFFORD  
 1977 Centers, kings, and charisma: reflections on the symbolics of power, en *Culture and its creators: essays in honor of Edward Shils*, J. Ben-David y T. N. Clark (eds.), University of Chicago Press, Chicago, pp. 150-171.
- GILLESPIE, SUSAN D.  
 1989 *The Aztec kings: the construction of rulership in Mexica history*, University of Arizona Press, Tucson.  
 1993 Power, pathways, and appropriations in Mesoamerican art, en *Imagery and creativity: ethnoaesthetics and art worlds in the Americas*, D. S. Whitten y N. E. Whitten, Jr. (eds.), University of Arizona Press, Tucson, pp. 67-107.  
 1999 Olmec thrones as ancestral altars: the two sides of power, en *Material symbols: culture and economy in prehistory*, J. E. Robb (ed.), pp. 224-253, Center for Archaeological Investigations, Occasional Paper no. 26, Southern Illinois University, Carbondale.
- GROVE, DAVID C.  
 1970 *The Olmec paintings of Oxtotitlan Cave, Guerrero, Mexico*, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, núm. 6, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.  
 1973 Olmec altars and myths, *Archaeology* vol. 26, núm. 2, pp. 128-135.  
 1981 Olmec monuments: mutilation as a clue to meaning, en *The Olmec and their neighbors*, E. P. Benson (ed.), Dumbarton Oaks, Washington, D.C., pp. 48-68.

- 1984 *Chalcatzingo: excavations on the Olmec frontier*, Thames and Hudson, London.
- 1987 Olmec serpents as symbols of rulership, ponencia presentada en la reunión anual de la American Anthropological Association, Chicago.
- 2000 Faces of the Earth at Chalcatzingo, Mexico: serpents, caves, and mountains in Middle Formative period iconography, en *Olmec art and archaeology in Mesoamerica*, J. E. Clark y M. E. Pye (eds.), National Gallery of Art, Washington, D.C., pp. 277-295.
- GROVE, DAVID C. Y LOUISE I. PARADIS  
 1971 An Olmec stela from San Miguel Amuco, Guerrero, *American Antiquity* vol. 36, pp. 95-102.
- GUERMONPREZ, J. F.  
 1989 Dual sovereignty in nineteenth-century Bali, *History and Anthropology* vol. 4, pte. 1, pp. 189-207.
- HARRISON, PETER D.  
 1999 *The lords of Tikal: rulers of an ancient Maya city*, Thames and Hudson, Londres.
- HISTOIRE MEXICAINE*  
 1998 *Histoire mexicaine depuis 1221 jusqu'en 1594*, Manuscrito núm. 40, Bibliothèque Nationale, Paris, X. Medina González (trad.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, Serie Etnohistoria, México.
- HISTORIA DE LOS MEXICANOS*  
 1941 Historia de los mexicanos por sus pinturas, en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, J. García Icazbalceta (ed.), vol. 3, pp. 209-240, Editorial Chávez Hayhoe, México.
- HOCART, A. M.  
 1970 *Kings and councillors: an essay in the comparative anatomy of human society*, University of Chicago Press, Chicago.
- HUNT, EVA  
 1977 *The transformation of the hummingbird*, Cornell University Press, Ithaca.
- JORALEMON, PETER DAVID  
 1971 *A study of Olmec iconography*, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, núm. 7, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.
- JOYCE, ROSEMARY  
 1986 Late Classic to Postclassic: transformation of lowland Maya political ideology, ponencia presentada en la reunión anual de la Society for American Archaeology.
- KANTOROWICZ, ERNST H.  
 1957 *The King's two bodies: a study in Mediaeval political theology*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey.

- KARTTUNEN, FRANCES  
 1983 *An analytical dictionary of Nahuatl*, University of Texas Press, Austin.
- KUBLER, GEORGE  
 1984 *The art and architecture of ancient America*, Penguin Books, Nueva York.
- LAFAYE, JACQUES  
 1976 *Quetzalcóatl and Guadalupe: the formation of Mexican national consciousness 1531-1813*, University of Chicago Press, Chicago.
- LEACH, EDMUND  
 1976 *Culture and communication: the logic by which symbols are connected, an introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- NICHOLSON, H. B.  
 1979 Ehecatl Quetzalcóatl vs Topiltzin Quetzalcóatl of Tollan: a problem in Mesoamerican religion and history, *Proceedings of the 42nd International Congress of Americanists* vol. 6: 35-47, París.  
 2000 The iconography of the feathered serpent in Late Postclassic central Mexico, en *Mesoamerica's Classic heritage: from Teotihuacan to the Aztecs*, D. Carrasco, L. Jones, y S. Sessions (eds.), University Press of Colorado, Boulder, pp. 145-164.
- NORMAN, V. GARTH  
 1973 *Izapa sculpture, part 1: album*, Papers of the New World Archaeological Foundation, núm. 30, Brigham Young University, Provo.
- PASZTORY, ESTHER  
 1988a A reinterpretation of Teotihuacan and its mural painting tradition, en *Feathered serpents and flowering trees: reconstructing the murals of Teotihuacan*, K. Berrin (ed.), pp. 45-77, The Fine Arts Museums of San Francisco, San Francisco.  
 1988b Feathered serpents and flowering trees with glyphs, en *Feathered serpents and flowering trees: reconstructing the murals of Teotihuacan*, K. Berrin (ed.), pp. 137-161, The Fine Arts Museums of San Francisco, San Francisco.  
 1988c Large birds, en *Feathered serpents and flowering trees: reconstructing the murals of Teotihuacan*, K. Berrin (ed.), pp. 163-167, The Fine Arts Museums of San Francisco, San Francisco.
- QUIRARTE, JACINTO  
 1977 Terrestrial/celestial polymorphs as narrative frames in the art of Izapa and Palenque, en *Pre-Columbian art history: selected readings*, A. Cordy-Collins y J. Stern (eds.), Peek Publications, Palo Alto, pp. 53-62.
- RINGLE, WILLIAM M., TOMÁS GALLARETA NEGRÓN Y GEORGE J. BEY, III  
 1998 The return of Quetzalcóatl: evidence for the spread of a world religion during the Epiclassic period, *Ancient Mesoamérica*, vol. 9, pp. 183-232.

- ROBERTSON, MERLE GREENE  
 1985 *The sculpture of Palenque*, vol. II: *the early buildings of the Palace and the Wall paintings*, Princeton University Press, Princeton.  
 1991 *The sculpture of Palenque*, vol. IV: *The Cross group, the North Group, the Olvidado, and other pieces*, Princeton University Press, Princeton.
- SAHAGÚN, BERNARDINO DE  
 1963 *Florentine Codex: general history of the things of New Spain*, Libro 11, *Earthly things*, C. E. Dibble y A. J. O. Anderson (trads.), School of American Research y University of Utah, Santa Fe.  
 1978 *Florentine Codex: general history of the things of New Spain*, Libro 3: *The origin of the gods*, A. J. O. Anderson y C. E. Dibble (trads.), School of American Research y University of Utah, Santa Fe.
- SAHLINS, MARSHALL  
 1985 *Islands of history*, University of Chicago Press, Chicago.
- SCHELE, LINDA Y MARY ELLEN MILLER  
 1986 *The blood of kings: dynasty and ritual in Maya art*, Kimbell Art Museum, Fort Worth.
- SUGIYAMA, SABURO  
 2000 Teotihuacan as an origin for Postclassic Feathered Serpent symbolism, en *Mesoamerica's Classic heritage: from Teotihuacan to the Aztecs*, D. Carrasco, L. Jones y S. Sessions (eds.), pp. 117-143, University Press of Colorado, Boulder.
- TAUBE, KARL A.  
 1987 A representation of the principal bird deity in the Paris Codex, *Research Reports on Ancient Maya Writing*, núm. 6, Center for Maya Research, Washington, D.C.  
 1995 The rainmakers: the Olmec and their contribution to Mesoamerican belief and ritual, en *The Olmec world: ritual and rulership*, pp. 83-103, The Art Museum, Princeton University, Princeton.
- TOZZER, ALFRED M.  
 1957 *Chichén Itzá and its Cenote of Sacrifice*, Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Vols. 11 y 12.