

*Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 12: 165-176, 2002.*

## ARMAS, TEMPLOS E GUERRA. A NATUREZA BÉLICA DO CULTO A QUETZALCÓATL NA MESOAMÉRICA\*

Alexandre Guida Navarro\*\*

NAVARRO, A.G. Armas, templos e guerra: a natureza bélica do culto a Quetzalcóatl na Mesoamérica. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 12: 165-176, 2002.*

**RESUMO:** Este artigo tem como objetivo apresentar as evidências bélicas do culto a Quetzalcóatl na Mesoamérica a partir da cultura material. Os dados que forneço provêm do estudo de várias imagens da divindade em contexto guerreiro, existentes nos templos de alguns sítios arqueológicos, principalmente Chichén Itzá. Concluo que Quetzalcóatl foi um componente ideológico de guerra durante o Clássico Final (700/950 d.C.), propondo uma revisão da concepção religiosa pré-hispânica, que, construída pelos missionários espanhóis após o período de Conquista do México no século XVI, prevalece até a contemporaneidade.

**UNTERMOS:** Arqueologia pré-colombiana – Iconografia mesoamericana – Religião pré-hispânica – Guerra maia – Códices mexicanos – Crônicas mexicanas.

### A divindade Quetzalcóatl

Em inúmeros sítios arqueológicos da Mesoamérica, muitas são as imagens representando a divindade Quetzalcóatl.<sup>1</sup> Suas representações

(\*) A temática deste artigo encontra-se desenvolvida, de forma mais ampla, na dissertação de mestrado: O Retorno de Quetzalcóatl: Contribuição ao Conhecimento do Culto da Divindade a Partir do Registro Arqueológico de Chichén Itzá, México. São Paulo: programa de Pós Graduação em Arqueologia, FFLCH, USP, 2001.

(\*\*) Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Doutorando em Arqueologia Pré-Colombiana.

(1) O termo Mesoamérica foi proposto pela primeira vez por Paul Kirchhoff (1960). O objetivo foi descrever as culturas que se desenvolveram no México e na América Central através de semelhanças observadas a partir da caracterização etnológica em termos de área cultural, do registro etnográfico pós-colombiano e disposições territoriais.

iconográficas evidenciam um alto grau de complexidade cultural em que a divindade tem a qualidade de renascer em todas as épocas, mostrando-se, em cada uma delas, com uma imagem modificada, recoberta de novos significados e que caracterizam sua presença em toda essa área cultural.

A origem da figura de Quetzalcóatl é ainda muito confusa. Seu nome provém da combinação da palavra *quetzalli*, que significa, em nahua, pluma verde preciosa, alusão à ave de plumas brilhantes praticamente extinta, *quetzal*; e de *cóatl*, serpente. A efígie da serpente emplumada é uma alusão direta a Quetzalcóatl, em que o pássaro e a serpente são as representações simbólicas de dois espaços importantes do pensamento cosmogônico e religioso mesoamericano: o céu e a terra. Assim, esta divindade dual é uma síntese de forças opostas. Representa os poderes destruidores e germinadores da terra, evidenciados pela serpente; e as forças fecundadoras e ordenadoras do céu, retratadas pelo pássaro (Florescano 1995: 13-14).

No panteão mexica, período Pós-Clássico (1250 a 1521 d.C.), Ehécatl, um desdobramento de Quetzalcóatl, ocupava uma posição central junto de Tezcatlipoca e Huitzilopolchtlí, esta, a divindade responsável pela fundação de Tenochtitlán, segundo sua cosmogonia.<sup>2</sup> Em sua manifestação de deus 9 Vento ou Ehecátl, a divindade era a representação do sopro que insuflava a vida e o movimento dos astros, que, agregada à simbologia das Estrelas Vespertina e Matutina, ou Vênus, teria sido um dos responsáveis pela criação do universo e do homem. Imagens de Quetzalcóatl carregando a abóbada celeste podem ser encontradas em alguns códices mexicanos, como o Borgía.

O significado de Quetzalcóatl é uma problemática que ainda provoca muitas discussões entre os mesoamericanistas. Pesquisadores como Daniel G. Brinton (1882), George C. Vaillant (1934), Lewis Spence (1954), Eduard Seler (1963) e Michel Graulich (1988) fazem parte de uma corrente de estudo que vê na serpente emplumada um universo de mitos sem relação com fatos históricos.

Contrapondo esta visão, existe outro grupo de estudiosos que defende a existência histórica de um personagem real que fundou o reino de Tula, atual Estado de Hidalgo, introduzindo reformas religiosas e criando uma organização política cujas ressonâncias foram sentidas em toda a Mesoamérica: Laurette Séjourné (1962, 1964), Wigberto Jiménez Moreno (1966) e Herbert J. Spinden (1968). Esta corrente, que possui mais adeptos, contudo, é responsável pelas maiores contradições sobre como as versões históricas foram processadas.

E ainda existe um outro corolário de investigação que acredita que a figura de Quetzalcóatl deva ser interpretada mediante duas vertentes de análise: a mítica e a histórica, cujos principais defensores são Caso (1975), Carrasco (1982) e Florescano (1993).

A minha proposta é que Quetzalcóatl seja uma divindade como concebem Piña Chan (1992), Brundage (1982), Gallareta Negrón, Bey III e Ringle (1998). Enumero, a seguir, alguns fatores para esta evidência:

A presença de sua imagética em templos santuários de inúmeros sítios arqueológicos, como na

Pirâmide de Kukulcán (a versão maia da divindade) em Chichén Itzá e na Pirâmide do Mágico em Uxmal, (Iucatã); na grande Pirâmide de Cholula, no Templo de Tlahuizcalpantecuhtli em Tula e nos templos da Serpente Emplumada em Teotihuacán e Xochicalco (México Central); na Pirâmide dos Nichos em El Tajín (costa do Golfo);<sup>3</sup>

As pedras de jade com representação de serpentes emplumadas retiradas do Cenote Sagrado de Chichén Itzá e estudadas por Tatiana Proskouriakoff (1974) dentro de um contexto de ritual e de peregrinação;

A presença de sua imagética nos códices maias de *Paris, Madri e Dresden* relacionada com a epigrafia e os cálculos de longa contagem em códices mexicanos como o *Borgía, Laud, Magliabechiano, Vindobonensis Mexicanus I, Vaticano 3738 e Borbónico*; no códice *Zouche Nuttal*, confeccionado pelas sociedades mixtecas antes da Conquista, no atual Estado de Oaxaca; todos dentro de um contexto ritual e religioso;

A presença de um culto evidente em documentos “híbridos”, ou seja, registros etnohistóricos escritos em língua maia, mas com caracteres latinos compilados e depois traduzidos pelos freis espanhóis como o *Popol Vuh* e os *Anales de Cakchiqueles (Memorial de Sololá e Título de los Señores de Totonicapán)*, provenientes das terras altas da Guatemala e os livros de *Chilam Balam*, originários da Península do Iucatã;

As passagens referentes à existência de um culto elaborado a Quetzalcóatl nas crônicas escritas pelos missionários espanhóis, como a *Relación de las Cosas de Yucatán*, do frei Diego de Landa e a *Historia de las Cosas de Nueva España* do frei Bernardino de Sahagún.

### A imagética de Quetzalcóatl durante o Clássico Final

A maioria das imagens relacionadas a Quetzalcóatl durante o Clássico Inicial e Médio (300 a.C. a 700 d.C.) está dentro de um contexto de culto à fertilidade, enquanto símbolo de fecundidade, renascimento e imortalidade. Em Teotihuacán, por exemplo, aparecem vinculadas a uma região aquática rodeada

(2) Em relação à cronologia maia, empregamos a divisão proposta por Sabloff (1994) baseada em uma revisão do modelo tradicional elaborado na década de 1930. Deste modo, utilizamos o Pré-Clássico (1200 a.C. a 300 a.C.), o Clássico (300 a.C. a 1250 d.C.) e Pós-Clássico (1250 d.C. a 1521 d.C.) em vez de Pré-Clássico (800 a.C. a 300 d.C.), Clássico (300 d.C. a 900 d.C.) e Pós-Clássico (900 d.C. a 1521 d.C.).

(3) Utilizamos a grafia maia, aportuguesada e flexionada, para nos referir à civilização; c.f., edição portuguesa do livro de Michael Coe, *Os Maias*, editorial Verbo, 1968.

de lírios, conchas marinhas, chalchihuites (jades) e sementes, símbolos de fertilidade.

Acredito que durante o Clássico Final ou Epiclássico, a imagética de Quetzalcóatl esteja relacionada a uma outra natureza: à guerra.<sup>4</sup> Originalmente proposto por Jiménez Moreno (1966), o termo Epiclássico coincide com o declínio de Teotihuacán como centro hegemônico na Mesoamérica. Assim, os centros urbanos deste período, como Cacaxtla, Xochicalco, Tula, Cholula, Teotenango, nas terras altas do México

Central; El Tajín, no Golfo do México e Chichén Itzá, Sayil, Kabah e Uxmal, nas terras baixas maias do norte, apresentam como característica compartilhada a arquitetura monumental e iconografia de natureza guerreira.<sup>5</sup> Nestes sítios, e em outros, os motivos da serpente emplumada estão associados às cenas bélicas, como os combates e as guerras (Fig. 1).

A acentuada presença destas imagens nestes sítios indica a realização de um culto muito complexo. Segundo Ringle *et al.* (1998), as serpentes emplumadas,

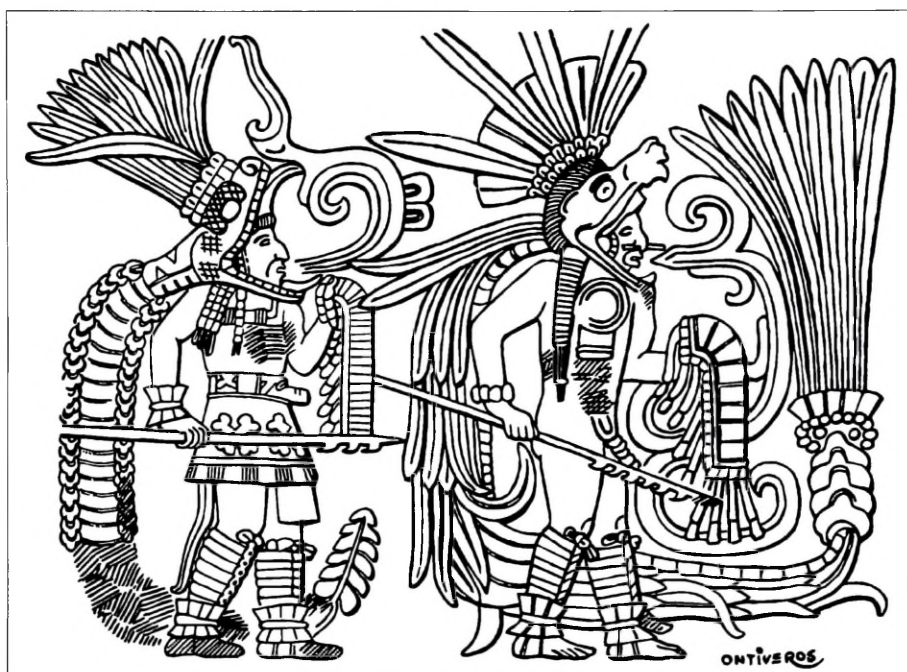


Fig. 1 – Em centros urbanos do Clássico Final, os motivos de serpente emplumada estão relacionados à guerra. Banqueta da quadra de Jogo de Pelota, Chichén Itzá. In De La Garza 1984: fig. 79.

(4) Clássico Final, Terminal e Epiclássico são as nomenclaturas utilizadas para espaços temporais referentes aos anos de 700 a 950 d.C. na Mesoamérica a partir da queda de Teotihuacán nas terras altas do México Central e do colapso de centros urbanos nas terras baixas maias. Pelo fato de o processo de desagregação política em centros urbanos maias ocorrer 60 anos após o declínio de Teotihuacán, os maianistas preferem a nomenclatura Clássico Terminal em vez de Epiclássico para essa faixa cronológica. Contudo, neste artigo, essa diferença temporal não traz consequências para a análise do tema, uma vez que os fenômenos ocorridos em centros urbanos

deste período têm a mesma natureza, como o militarismo e reorganização de assentamentos urbanos.

(5) Utilizamos o termo centro urbano para nos referir à complexidade esférica social (economia, política e religião) e assentamentos das culturas mesoamericanas pré-hispânicas por apresentar maior neutralidade conceitual arqueológica. O critério adotado vem de um debate mais amplo acerca de termos impróprios, fragmentários e confusos formulados pelos primeiros arqueólogos mesoamericanistas e até hoje utilizados, como centros administrativos e cerimoniais.

a partir do Epiclássico, foram associadas a uma reorganização de traços que provavelmente marcaram uma mudança na ideologia do culto. Estes estudiosos sustentam que as pirâmides, indicadoras das práticas religiosas, parecem ter sido templos de guerra durante o Clássico Final.

Muitas insígnias e elementos comuns do período Pós-Clássico já estão presentes na iconografia do Clássico Final como guerreiros

jaguares, águias e coiotes que aparecem a partir do século IX, ou antes, nas estruturas de sítios como Cacaxtla, Xochicalco, El Tajín e na fachada da subestrutura da Pirâmide de Kukulcán em Chichén Itzá.

O símbolo do escudo e o triplo átl-átl (lançadardos), conhecidos desde os tempos de Teotihuacán e usados como objetos rituais nos códices mixtecos e de Dresden tornaram-se também muito comuns nos sítios do Clássico Final (Figs. 2 a, b, c).



Fig 2 a – Códice Zouche Nuttal. Guerreiro envolto pela efigie da serpente emplumada.



Fig 2 c – Códice de Dresden. Nota-se guerreiro transportado por uma serpente emplumada.

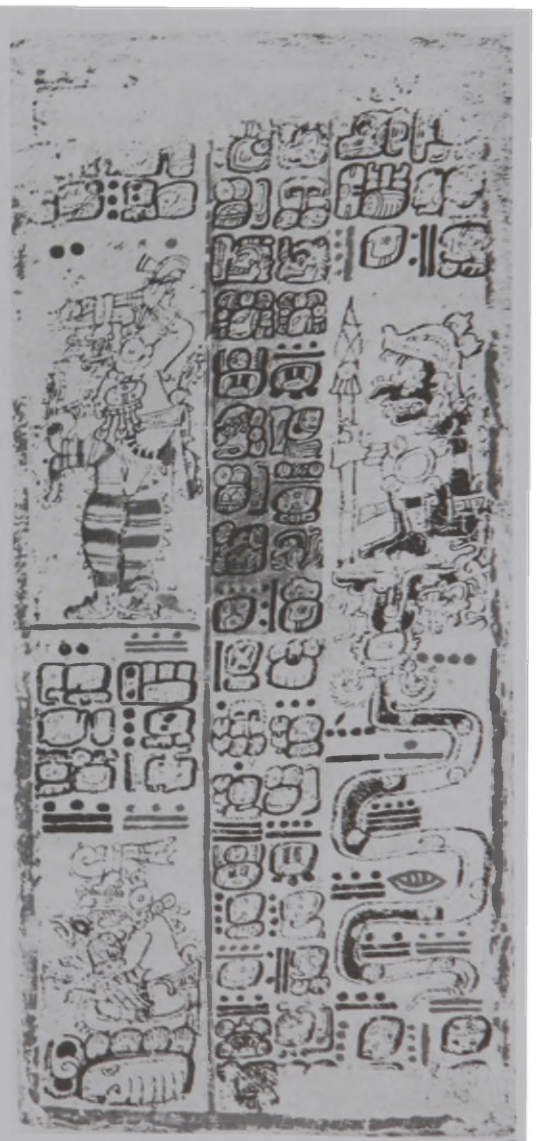


Fig 2 b – Códice de Dresden. Nota-se guerreiro saindo de dentro da boca de uma serpente emplumada.

Os temas de guerra e sacrifício interpenetraram também em um outro aspecto da cultura mesoamericana: a construção das quadras de jogo de pelota. A prática deste jogo parece estar vinculada ao culto de Quetzalcóatl. Somente em Chichén Itzá existem treze delas. Estas quadras são umas das tantas que têm como característica o uso de extensos painéis esculpidos com os jogadores alinhados e serpentes emplumadas limitando-os. A iconografia das quadras de jogo de pelota enfatiza, particularmente, o aspecto guerreiro e sacrificial envolvendo Quetzalcóatl, e podemos notar a existência de serpentes saindo dos pescoços dos jogadores degolados (Fig. 3).

O vestuário e os equipamentos utilizados no jogo de pelota, diferentes se comparados com os de períodos anteriores, corroboram a crença em uma nova ideologia do culto durante o Clássico Final. Deste modo, a cultura material fornece-nos elementos de discussão que são indicadores da alteração da natureza do culto de fertilidade durante os períodos Clássico Inicial e Médio para um contexto de guerra durante o Clássico Final.

### Quetzalcóatl e o Cenote Sagrado

O Cenote Sagrado de Chichén Itzá, um poço natural utilizado como receptáculo de sacrifícios humanos e objetos preciosos como a pedra de jade e materiais têxteis, talvez tenha sido um dos mais importantes pontos de peregrinação do culto durante o Clássico Final. Inúmeras pedras de jade, nome genérico dado aos minerais como a jadeíte e nefrita, geralmente esverdeadas, coletadas de suas profundezas entre 1904 e 1907 por Edward H. Thompson, quando da drenagem do Cenote, apresentavam representações da serpente emplumada, revelando, possivelmente, uma relação ao culto.

Tatiana Proskouriakoff (1974) estudou estas pedras e suas conclusões são de que o material foi utilizado como contas e placas. Um grande número delas, indubitavelmente, representa serpentes emplumadas em diversos motivos e em contexto de guerra: serpentes individuais, em grupo, entrelaçadas, gêmeas, emparelhadas, lembrando os frisos de Tula e Chichén Itzá (Fig.



Fig. 3 – Aspecto guerreiro do jogo de pelota em Chichén Itzá. Notam-se serpentes saindo do pescoço do jogador. In De La Garza 1984: fig. 61.

4). Após a análise de um interessante grupo de placas estudado pela pesquisadora, intitulado “corpos de insetos/ partes duvidosas”, concluiu que são, na verdade, miniaturas de chocalhos ou guizos de serpentes e parecem ter sido costuradas no vestuário de guerreiros ou utilizadas como efígies (Fig. 5).

Jades com motivos serpentiformes também foram encontrados em Monte Albán e Xochicalco durante o mesmo período daqueles datados em Chichén Itzá, inferindo a existência de uma rede de



Fig. 4 – Jade coletada do Cenote Sagrado, Chichén Itzá. Nota-se guerreiro envolvido por motivo serpentiforme. In Ringle et al. 1998: fig. 16 c, p. 204.

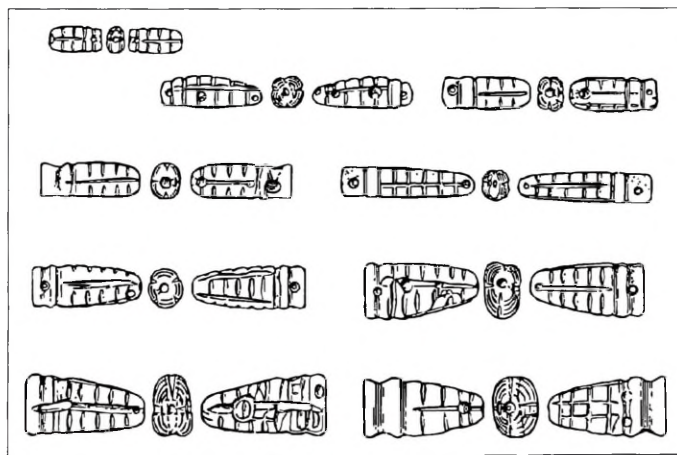


Fig. 5 – Grupo de jades coletadas do Cenote Sagrado, Chichén Itzá. Efígies costuradas em vestimentas de guerreiros? In Ringle et al. 1998: fig. 19 b, p. 206.

culto que englobou muitos centros urbanos, provavelmente durante Clássico Final.

Para Ringle et al. (1998), a variedade limitada de motivos na arte figurativa das pedras de jade, sua presença nas fachadas arquitetônicas e em subestruturas de alguns edifícios em diversos sítios arqueológicos, além de uma associação com referência muito nítida às serpentes emplumadas, indica que elas simbolicamente estiveram associadas ao culto de Quetzalcóatl muito mais que retratos de figuras históricas.

Apesar das várias conotações em que as pedras de jade estiveram envolvidas, principalmente dentro de um contexto de fertilidade, ainda são muito pouco recorrentes os estudos que as ligam ao culto em questão. Penso que esta nova abordagem não somente ampliará a utilização e função das pedras de jade na Mesoamérica, mas evidenciará, sobretudo, sua relação cultural com Quetzalcóatl. Sugiro que um dos caminhos para a observação deste fenômeno seja o estudo mais detalhado da peregrinação na Mesoamérica, um outro tema ainda muito pouco explorado.

Não podemos esquecer-nos que o Cenote sempre esteve ligado à deposição de oferendas, mas ainda inexistem estudos mais aprofundados de como este material, oriundo de toda a Mesoamérica, esteve articulado ritualmente dentro de um contexto não somente de culto à fertilidade, mas também da possível existência de uma rede cultural centrada em Quetzalcóatl como deus da guerra envolvendo diversos centros urbanos do Clássico Final.

Acredito que este caminho somente poderá ser trilhado pela Arqueologia, uma vez que as informações desta natureza provenientes das fontes etnohistóricas são muito escassas. Ressalto que o registro arqueológico sustenta as afirmações de vários documentos etnohistóricos de que o Cenote foi utilizado como local de peregrinação mesmo depois do processo de Conquista no século XVI. Deste modo, a partir da cultura material, precisamos entender como este fenômeno ocorreu, sua natureza, objetivos e contexto social.

## Mecanismo de difusão do culto

As imagens apresentadas neste texto, e outras tantas em contexto arqueológico levam-me a acreditar que o principal mecanismo de difusão do culto a Quetzalcóatl foi a guerra. A prática guerreira envolvida pelo culto é o testemunho mais eloquente de sua natureza e identificável no registro etnohistórico:

*“Entonces ocurrió que se puso pintura al Señor de Uxmal y vino a imponer la huella de sus pies en las espaldas de Chc Xib Chac en Chichén, en donde imperaba Ah Nacxit Kukulcán [Quetzalcóatl]; entonces fue cuando bajó el éxodo del Itzá y vino el pleitear ocultamente el pleitear con furia, el pleitear con violencia, el pleitear sin misericordia... pagaban como tributo a los infantes de Itzmal Kaulil para alimentar a la Hapai Can que hacia violenta guerra...”*

(El Libro de los Libros de Chilam Balam, Vázquez e Rendón 1992: 62).

As maiores estruturas materiais de Chichén Itzá, em geral situadas na porção norte do sítio, chamada de Nova Chichén ou Grande Terraço, cujas representações de Quetzalcóatl fazem-se presentes, evidenciam a guerra. Os baixos-relevos espalhados por todo o sítio, como nas banquetas, colunas e murais dos edifícios, mostram procissões de guerreiros profusamente armados, cenas de batalhas e emblemas bélicos.

Nas pinturas e esculturas de Chichén Itzá, os guerreiros apresentam armaduras cilíndricas, protegidos por peitorais em forma de mariposa estilizada, armados com lança-dardos e decorados com discos dorsais. Em quase todas estas cenas bélicas, a imagética da serpente emplumada faz-se presente.

Um fato interessante a respeito das guerras e combates como mecanismo de difusão do culto é uma observação realizada por Ringle *et al.* (1998). Segundo estes estudiosos, as imagens das serpentes emplumadas sugerem especificamente a natureza dinâmica da expansão do culto. Um exemplo deste fenômeno é encontrado num batente de porta no sul da construção A em Cacaxtla, cujo guerreiro, com um típico vestuário maia, carrega um lingote, estando sustentado por uma serpente emplumada. Uma faixa com imagens abaixo e ao lado da figura central sugere uma viagem através do mar ou de um rio (Fig. 6).

O guerreiro possui um largo chapéu provavelmente representando uma águia e existe um jaguar guerreiro na patente ou ombreira oposta. Esta imagem aparece também sobre uma pedra de jade coletada do Cenote Sagrado em Chichén Itzá e sobre um painel do sítio X'telhu, Iucatã, não muito distante de Chichén Itzá. Guerreiros montados sobre serpentes emplumadas também são recorrentes



Fig. 6 – Cena de um guerreiro navegando sobre um rio ou mar (no mural, a parte inferior está pintada de azul e notam-se motivos de conchas) em Cacaxtla, México Central. In Ringle *et al.* 1998: fig. 16 a, p. 204.

tes no Templo dos Jaguares da Grande Quadra de jogo de pelota, ao longo do muro norte e dentro da sala principal; sobre o Disco 1 do Cenote Sagrado e em outras estruturas.

Embora não seja muito claro que as serpentes do mural norte do Templo dos Jaguares estejam sobre as águas (elas estão sobre um campo azulado), certamente os afrescos do Templo dos Guerreiros mostram uma cena costeira com um santuário de Quetzalcóatl ao longo do litoral. Apesar de esta cena evidenciar uma relativa pacificidade, em contraste com as cenas de batalha do Templo dos Jaguares, é interessante notar que os botes conduzem indivíduos portando escudos e uma bolsa típica da iconografia de Quetzalcóatl (botes similares conduzindo guerreiros podem ser encontrados na fachada do Templo de Quetzalcóatl

em Xochicalco e sobre um mural em Teotihuacán) (Fig. 7). Imagens explícitas de canoas induzindo incursões guerreiras podem ser encontradas sobre o Disco de ouro G retirado do Cenote Sagrado e em outros fragmentos de murais do Templo dos Guerreiros (Fig. 8).

Deste modo, os meios de transportes fluvial ou marítimo, provavelmente, referem-se a dois métodos básicos de propagação da fé: a guerra e a fundação de novos centros urbanos. O transporte de tropas por canoas pode sugerir uma estratégia guerreira chave da rede do culto na região litorânea e explicar porque sua presença parece ter sido sentida de modo mais acentuado ao longo dos cursos d'água, como por exemplo, em Altar de Sacrificios e Seibal e ao longo do escoamento do Usumacinta-Pasión e em sítios ao longo do rio Atoyac.

Nos relatos etnohistóricos encontram-se também informações a respeito destas incursões realizadas através de transporte marítimo:

*“Hay guerra allá en Oriente, en el llamado Zuyvá [região da Lagoa dos Términos]; allá iréis a probar vuestros arcs y vuestros escudos que*

*os daré. Luego nos juntamos y, en seguida, fuimos a hacer encuentro a una tribu enemiga, los nonoualcas, los xulpiti, así llamados, que se encontraban a la orilla del mar y estaban en sus barcas... fueron, destruidos por nosotros... nos embarcamos en las canoas de los nonoualcas y dirigiéndonos al Oriente pronto llegamos allí (Memorial de Sololá: 56-57, Recinos 1950).*

Complementando esta idéia, um estudo realizado por Carlos Navarrete (1976) mostra algumas características que estão vinculadas à existência de incursões guerreiras nos centros urbanos. Estas características podem encontrar na arquitetura um dos campos mais propícios para o desenvolvimento de seus símbolos: pirâmides com escalinatas (escadarias) duplas, com dois templos em cima da pirâmide, os de planta circular ou semicircular, a existência de alfardas (vigas entrelaçadas nas paredes das construções), as salas hipostilas (cujos tetos são sustentados por colunas), os tetos planos de vigas, os taludes de alguns paramentos, o *téhcatl* ou pedra de sacrifício encravada em frente aos templos e o estilo das pinturas nos murais.



Fig. 7 – Cena no mural do Templo dos Jaguares, Chichén Itzá, em que guerreiros aparentemente estão em uma incursão. Nota-se, no lado superior direito da cena, uma imagem de serpente emplumada. Seria um templo de Quetzalcóatl? A expansão do culto pode ter ocorrido através da guerra. In Piña Chan 1992: fig. 102, p. 141.





Fig. 8 – Disco de ouro G coletado do Cenote Sagrado. Notam-se guerreiros em canoas, assim como no mural do Templo dos Jaguares em Chichén Itzá, em uma cena que parece uma incursão. Destaque para a figura serpentiforme no alto do objeto. In Ringle et al. 1998: fig. 26, p. 213.

Todas estas descrições estão presentes em grande parte dos sítios do Clássico Final.

Embora a guerra tenha sido o principal mecanismo utilizado para a difusão do culto, uma estratégia complementar pode ter sido difundida pelos comerciantes, como as rotas de caravana. Geralmente a peregrinação está relacionada com a atividade comercial, uma vez que as rotas eram utilizadas como fonte de obtenção de mercadoria. Em Cholula, segundo maior centro urbano da Mesoamérica na época da chegada de Cortés na costa de Veracruz em 1519, Quetzalcóatl era o patrono dos comerciantes. Cholula recebia os peregrinos, cujos cultos eram realizados na maior e mais alta pirâmide do centro urbano, segundo o cronista Diego Durán

(1984) em sua *História de las Indias de Nueva España e Isla de Tierra Firme*.

### Considerações finais

Sugiro uma revisão da religião na Mesoamérica pré-hispânica a partir do registro arqueológico. As crônicas produzidas pelos missionários cristãos quando da Conquista do México são fruto de uma construção ocidental em que as divindades indígenas são concebidas como entidades de traços cristãos, portanto, uma representação inválida para a ideologia religiosa pré-hispânica.

Por outro lado, essas crônicas reforçam a aceitação arqueológica de Quetzalcóatl como uma divindade, pois, muitas vezes, sua figura ocupa uma posição central em suas narrações, mas de aspecto funcional religioso aculturado. Logo, uma manipulação dos missionários espanhóis nas informações coletadas sobre a religião indígena, transfigurando-a como tática de conversão para a implantação do Cristianismo no México, faz-se sentir notoriamente. Basta lembrar que Quetzalcóatl foi comparado a Jesus Cristo em suas qualidades de penitente e homem santo pelos missionários.

Já as evidências arqueológicas dos sítios do Clássico Final ou Epiclássico mesoamericano sugerem a existência de um culto focado em Quetzalcóatl, principalmente em sua efígie de serpente emplumada, como um *deus da guerra*. A presença da imagética da divindade envolvendo cenas de combates e incursões guerreiras encontradas em sítios como Xochicalco, Cholula, Teotenango, Maltrata, Cacaxtla, Tula, Cholula, El Tajín, Chichén Itzá e Uxmal indicam que a atividade cultural foi extensiva, envolvendo uma rede de centros urbanos.

Ofereci alguns elementos para a crença de que Quetzalcóatl foi um componente ideológico da guerra durante o Clássico Final. A partir desse contexto, explicam-se as freqüentes representações dos motivos de serpentes emplumadas associadas às armas como lança-dardos, átl-átl, escudos, lanças e objetos sacrificiais ou em vestimentas de guerreiros associados a outros animais, como jaguares e águias.

A análise da cultura material como evidência de prática cultural é preponderante para a revisão da religião pré-hispânica. Tal preocupação é recente. Durante as décadas de 1960 e 1970, os arqueólogos processualistas, apesar de demonstrarem uma certa preocupação em tópicos como religião e iconografia, detiveram-se principalmente nos estudos de análise de subsistência, captação de recursos e armazenamento de alimentos, enquanto os humanistas posicionaram-se nos estudos de religião e cosmologia, provocando anacronismos na construção de seus modelos.

Como salientam Marcus e Flannery (1994), o resgate das práticas religiosas e rituais a partir da Arqueologia encontra ressonância quando a metodologia aplicada faz-se através da análise do espaço público, da arquitetura religiosa e análise contextual dos objetos religiosos e utilizados em práticas rituais.

Nota-se, assim, que tanto no registro arqueológico como no etnohistórico, Quetzalcóatl é divindade. O registro etnohistórico mostra-o como um deus piedoso, uma divindade responsável pela cultura e pelo conhecimento, pela criação do universo e do homem, enfim, responsável pelo surgimento da civilização. No entanto, os testemunhos arqueológicos do Clássico Final, quase na sua totalidade, evidenciam um Quetzalcóatl guerreiro, envolto de armas e sangue e envolvido em combates e incursões bélicas pela conquista de territórios.

Deste modo, a necessidade de uma revisão da religião no México pré-hispânico, bem como em toda Mesoamérica, a partir da cultura material fornece-nos não somente um corolário de investigação, mas muda a epistemologia construída em tomo de divindades tacitamente elaboradas pelo imaginário ocidental frente ao processo de dominação e aculturação decorrentes do processo de Conquista Espanhola no século XVI.

## Agradecimentos

Agradeço aos seguintes pesquisadores que me ajudaram, de diferentes maneiras: Pedro Paulo Abreu Funari, Bernardo Fahmel Beyer, Maria Beatriz Borba Florenzano, Leandro Karnal, Antônio Porro, Leila Maria França, Rafael Cobos, Maria Cristina Mineiro Scatamacchia, Maria Isabel D'Agostino Fleming, Erika Marion Robrahan-González, Patricia Boreggio do V. Pontin e Eduardo Góes Neves. A responsabilidade das idéias, naturalmente, restringe-se ao autor. Agradeço, ainda, o apoio institucional do MAE-USP.

NAVARRO, A.G. Weapons, temples and war: the warlike nature of Quetzalcóatl's cult in Mesoamerica. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 12: 165-176, 2002.

**ABSTRACT:** This paper aims at identifying material culture associated to the warlike cult of Quetzalcóatl in Mesoamerica. The data come from images of this deity in war contexts in temples at Chichén Itzá. I conclude that Quetzalcóatl was an ideological component of war during the Terminal Classic Period (700/950 A.D.) and I suggest a revision of the religious concept in pre-colonial times. Established by Spanish missionaries during the Conquest in the 16<sup>th</sup> century, those concepts continue to prevail today.

**UNITERMS:** Pre-Columbian archaeology – Mesoamerican iconography – Pre-Hispanic Religion – Maya warfare – Mexican codes – Mexican chronicles.

### Referências bibliográficas

- BRUNDAGE, B. C.  
1982 *The Phoenix of the Western World. Quetzalcóatl and the Sky Religion*. Norman: University of Oklahoma Press.
- CARRASCO, D.  
1982 *Quetzalcóatl and the iron of Empire. Myths and prophecies in the Aztec tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CASO, A.  
1975 *El pueblo del Sol*. México: FCE.
- COBOS, R. P.  
1995 *Katun and ahau: Dating the end of Chichén Itzá*. Nova Orleans: Middle American Research Institute. Tulane University.
- COE, M.  
1968 *Os Maias*. Lisboa: Editorial Verbo.
- DE LA GARZA, M.  
1984 *El Universo Sagrado de la Serpiente entre los Mayas*. México: UNAM.
- DURÁN, D.  
1984 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. Ángel Ma. Garibay (Ed.) México: Editorial Porrúa, 2 vols.
- EL LIBRO DE LOS LIBROS DE CHILAM BALAM  
1984 Tradução e notas por Alfredo Barrera Vásquez e Silvia Rendón. México: Fondo de Cultura Económica.
- FLORESCANO, E.  
1995 *El Mito de Quetzalcóatl*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GRAULICH, M.  
1988 *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*. Amberes: Institut voor Amerikanistick.
- JIMÉNEZ MORENO, W.  
1966 Mesoamerica Before the Toltecs. J. Paddock (Ed.) *Ancient Oaxaca*, Standford, Standford University Press: 1-82.
- KIRCHHOFF, P.  
1960 Mesoamerica: sus Límites Geográficos, Composición Etnica y Caracteres Culturales. *Suplemento da Revista Tlatoani*, nº 3, México.
- MARCUS, J.; FLANNERY, K.V.  
1995 Ancient Zapotec Ritual and Religion: an Application of the Direct Historical Approach. C. Renfrew; Zubrow (Eds.) *The Ancient Mind*. Cambridge, Cambridge University Press: 55-74.
- NAVARRETE, C.  
1976 Algunas influencias mexicanas en el area maya meridional durante el Clásico Tardío. *Studios de Cultura Náhuatl*, México, 12: 345-382.
- PIÑA CHAN, R.  
1992a *Quetzalcóatl: Serpiente Emplumada*. México: Fondo de Cultura Económica.  
1992b Chichén Itzá: la ciudad de los brujos del agua. México: Fondo de Cultura Económica.
- PROSKOURIAKOFF, T.  
1974 *Jades from the Cenote of Sacrificios, Chichén Itzá, Yucatán*. Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, vol. 10, nº 1. Cambridge, Harvard University.
- RINGLE, W.M. et al.  
1998 The Return of Quetzalcóatl: evidence for the spread of a world religion during the Epiclassic period. *Ancient Mesoamerica*, 9. Cambridge: Cambridge University Press: 183-232.
- SABLOFF, J. A.  
1994 The New Archaeology and the Ancient Maya. Nova Iorque: Scientific American Library.

NAVARRO, A.G. Armas, templos e guerra: a natureza bélica do culto a Quetzalcóatl na Mesoamérica. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 12: 165-176, 2002.

SAHAGÚN, B. de

1956 *Historia General de las Cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 4 vols.

SEJOURNÉ, L.

1962 *El Universo de Quetzalcóatl*. México: FCE.

1963 *Comentarios al Códice Borgia*. México: FCE, 2 vols.

1966 *Arqueología de Teotihuacán: la cerámica*. México: FCE.

THOMPSON, E. H.

1904 *Archaeological Research in Yucatán*. *Memoirs of Peabody Museum*, vol. 3 (1) Cambridge: Harvard University.

*Recebido para publicação em 30 de outubro de 2002.*