



“El significado cultural de Tula y el eterno retorno del mito”

p. 105-130

Tula y los toltecas en la historiografía mexicana del siglo XVIII al XXI

Miguel Pastrana Flores

Ciudad de México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2023

166 p.

(Teoría e Historia de la Historiografía 16)

ISBN 978-607-30-7662-3

Formato: PDF

Publicado en línea: 30 de noviembre de 2023

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/797/tula-toltecas.html>

D. R. © 2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



EL SIGNIFICADO CULTURAL DE TULA Y EL ETERNO RETORNO DEL MITO

*Me contaron esta historia varias personas, poco a poco,
y, como suele suceder en tales casos, cada vez era una
historia distinta.*

Edith Wharton, *Ethan Frome*

Preámbulo

A finales de los años sesenta y principios de los setenta era claro que la cuestión tolteca seguía abierta a pesar de los grandes esfuerzos de notables estudiosos que la habían abordado, por ello al no resolverse satisfactoriamente los múltiples problemas suscitados por la cuestión tolteca, ni por las exploraciones arqueológicas ni por los trabajos de reconstrucción histórica fue surgiendo desde esos años la necesidad de replantear la dimensión mítica de las tradiciones indígenas, así como las características de la historiografía novohispana, en especial las de tradición indígena. Este momento de la segunda mitad del siglo XX se caracteriza por la consolidación de las instituciones y las profesiones encargadas del estudio de Mesoamérica que surgieron en el periodo anterior, en este sentido cada vez es más amplio y notorio el diálogo interdisciplinario, así como la creciente internacionalización del conocimiento.

Para concluir esta revisión es adecuado ver someramente algunas de las propuestas más recientes sobre el problema tolteca. En este capítulo toca el turno de revisar la obra de importantes autores, como lo son Nigel Davies, Miguel León-Portilla, Alfredo López Austin, Michel Graulich, Robert Cobean, Guadalupe Mastache, Elizabeth Jiménez y Leonardo López Luján. Es significativo que en algunos casos se trate de esfuerzos colectivos, esto pone de manifiesto lo complejo del problema y el hecho de que el manejo de la información



es aún más difícil que antes debido a la acumulación de trabajos sobre el tema; quizás esto también indique un cierto deslizamiento de la investigación especializada individual a la colectiva.

Miguel León-Portilla (1926-2019)

Hasta este momento los autores que han sido revisados estaban interesados por conocer qué fue Tula, si acaso un mito, una realidad histórica o, ambas cosas. Este no es el caso de Miguel León-Portilla,¹ quien más bien trató de comprender el significado de Tula como modelo de cultura para los pueblos nahuas del Altiplano Central durante el Posclásico tardío (1200-1521). Más que preocupado por confirmar o negar la realidad material y objetiva de los toltecas este investigador pretendió descubrir cuál era la imagen de los toltecas y sus creaciones entre los mexicas y sus contemporáneos. En la obra de León-Portilla se conjugan elementos de su formación como filósofo, con un fino análisis filológico de la lengua náhuatl, una gran sensibilidad por lo literario, así como un acercamiento a la historia y a la antropología, todo dentro de una perspectiva humanista integral. Para este trabajo se revisaron principalmente las siguientes obras de León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, aparecido en 1961, las adiciones a la tercera edición de *La filosofía náhuatl* de 1966, el ensayo *Quetzalcóatl* de 1968, el artículo “Toltecáyotl, conciencia de una herencia de cultura”, aunque también se hará alusión a otros textos como los publicados en la *Historia de México* coordinada por el propio León-Portilla en los años setenta del siglo XX y el artículo “Tula Xicocotitlan, historia y arqueología”, publicado en 2008.

León-Portilla declara que “las fuentes de que disponemos en este caso son fusión de lo histórico, lo legendario y lo mítico”.² Con

¹ Véase *Vivir la historia. Homenaje a Miguel León-Portilla*, coordinación de Salvador Reyes Equihuas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008.

² Miguel León-Portilla, “Ruina y dispersión de los toltecas”, en *Historia de México*, coordinación de Miguel León-Portilla *et al.*, 3 v., México, Salvat, 1978, ils. v. III, p. 48.

lo cual se suma al coro de estudiosos que señalan que las fuentes indígenas son una mezcla de mito e historia. Pero, como ya se ha dicho, el interés de León-Portilla no es tanto identificar el contenido histórico o mítico de las tradiciones indígenas referidas a los toltecas, sino el significado que estas tenían para los grupos nahuas del Posclásico tardío. Por esta razón privilegia el estudio de los textos en lengua náhuatl, porque considera que estos le permiten un mejor acercamiento a los conceptos e ideas propios de los grupos indígenas del periodo anterior a la conquista española.

León-Portilla advierte que la imagen que del pasado mesoamericano tenían los pueblos de habla náhuatl del Posclásico no tiene por qué parecerse o ser similar a la que aporte una investigación arqueológica o histórica tradicional: “La imagen del México Antiguo que ofrecen los documentos indígenas no siempre coincidirá con la ‘versión oficial’ de la arqueología. En muchos casos será más bien una especie de narración maravillosa, fusión de mitos y realidades”.³ Lo más notable de esta imagen náhuatl de Tula es su aspecto de paradigma de cultura, pues se le describe como una ciudad de ensueño en la que florecen todas las artes en grado excelso, todos los conocimientos intelectuales se originaron ahí gracias a la acción benéfica de Quetzalcóatl, deidad que inventó, entre otras instituciones culturales, el calendario, la escritura y la medicina. El conjunto de artes y conocimientos de los toltecas es conocido por los nahuas como *toltecáyotl*, interesante vocablo formado por el gentilicio *tolteca*, que designa a los habitantes de Tula, y el abstracto colectivo *-yotl*, por lo que el autor traduce el término como “toltequidad”, “el conjunto de instituciones y creaciones de los toltecas”, o “el conjunto de todo aquello que pertenece y es característico de quienes viven en una Tollan, una ciudad”.⁴ Además el artista brillante era llamado *toltécatl*, es decir, era equiparado a los antiguos habitantes de Tula Xicocotitlan en tiempos de Quetzalcóatl.

³ Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y sus cantares*, 2a. edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 13.

⁴ Miguel León-Portilla, “Toltecáyotl, conciencia de una herencia de cultura”, en *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, Miguel León-Portilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 18.

Para León-Portilla este paradigma de cultura difícilmente pudo haberse originado en la relativamente pequeña y tardía Tula Xicocotitlan (950-1164) en el estado de Hidalgo. Por lo tanto propone que el origen más profundo de la *toltecáyotl*, como conjunto de realizaciones de “alta cultura” debe buscarse en una ciudad más antigua y más grande, la cual sólo podía ser Teotihuacan (100-650), sin que eso implique que la urbe del Clásico sea la Tula mencionada en las fuentes, sino que se trata del centro de creación e irradiación cultural primigenio del centro de México.⁵ Para evitar confusiones sugiere hacer una distinción entre los teotihuacanos y los toltecas de Tula Xicocotitlan, “podría llamarse así a los creadores de Teotihuacán, *toltecas antiguos*, y a los de Tula, *toltecas recientes*”.⁶ Lo cual recuerda la distinción entre los toltecas prehistóricos y los históricos propuesta por Selser y seguida por Krickeberg, así como las ideas similares de Vaillant.

Considera que el legado de la *toltecáyotl* es ante todo de índole espiritual, con manifestaciones principalmente literarias y artísticas. Quetzalcóatl era el personaje al que se atribuía la creación de todo lo sublime y bello de la “toltequidad”. Sin embargo, en tiempos del *Excan Tlatoloyan* o Triple Alianza, se dieron dos actitudes distintas frente a esta herencia espiritual. Por una parte, está la actitud de personajes como los célebres gobernantes de Tetzaco, Nezahualcáyotl y Nezahualpilli, quienes preservaron el legado tolteca y quisieron acrecentarlo con sus propias creaciones poéticas y filosóficas, así como con el fomento de las artes plásticas, pues “llevar consigo a cuestras las flores y los cantos —metáfora de la poesía, el saber y el arte— para renovar y enriquecer la herencia de la *toltecáyotl*, confería sentido a la vida en la tierra, según la expresión del forjador de cantos”.⁷

Por otra parte, y en marcado contraste, está la actitud de los mexicas, posición fraguada por Tlacaélel, el célebre *cihuacóatl* que acompañó en el mando a varios poderosos *tlahtoque* mexicas, y que dio un viraje importante a la tradición de la *toltecáyotl*, aprovechándose

⁵ Son las mismas conclusiones a las que llega Demetrio Sodi M. en “Consideraciones sobre el origen de la *toltecáyotl*”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1962, v. III, p. 55-73.

⁶ León-Portilla, *Los antiguos mexicanos...*, p. 32.

⁷ León-Portilla, “Toltecáyotl...”, p. 30.



de ella e infundiéndole un giro belicoso y expansionista, al fomentar la idea de la misión del pueblo mexicana de alimentar a Tonatiuh, el Sol, a través del sacrificio de los cautivos de guerra y de dominar a los otros grupos en su intento, una auténtica “visión místico-guerrera del mundo y del hombre”⁸ que se sustenta, en buena parte, en la imagen del pasado tolteca, por este motivo era necesario “estrechar más los vínculos con el antiguo mundo tolteca. Implícitamente se pensaba que si México-Tenochtitlan habría de llegar a ser grande, debía tener sus raíces en el grandioso pasado de los toltecas”.⁹ Esto reflejaba dos rostros contrarios en la cultura de los antiguos nahuas, uno, espiritual de apego a la tradición tolteca, el otro militar de exaltación del sacrificio humano y el cobro de tributos. Pero, advierte, no eran del todo excluyentes y deben haber coexistido dentro de muchos grupos e individuos; de esta manera el “orbe náhuatl se muestra por esto como un mundo en tensión”.¹⁰ Recuérdese que esta idea de la pureza del legado espiritual tolteca resguardado en el Acolhuacan frente a los excesos y tergiversaciones de los mexicas también se encuentra en los trabajos de Boturini y Séjourné, y descansa en la visión idealizada de lo tolteca en las obras históricas de autores de raigambre tetzcocana como Juan Bautista de Pomar y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.

Dentro de esta línea interpretativa León-Portilla propone la existencia de un legado espiritual náhuatl de valor universal equiparable al de otras figuras emblemáticas del mundo, pues, aparentemente, como “en el caso de Buda en el Oriente, de Cristo en Occidente o de Mahoma en el ámbito musulmán, lo más elevado de la visión del mundo y de las creencias de los pueblos mesoamericanos llegó también a polarizarse en una figura primordial que fue aquí la de Quetzalcóatl”.¹¹ Con esto León-Portilla ha creado una imagen un tanto idílica de la herencia tolteca como legado eminentemente espiritual de los nahuas del Posclásico tardío que sin duda tiene el

⁸ León-Portilla, *Los antiguos mexicanos...*, p. 44.

⁹ *Ibidem*, p. 83, véase también p. 180.

¹⁰ *Ibidem*, p. 182.

¹¹ Miguel León-Portilla, *Quetzalcóatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 7.



valor de señalar algunos de los posibles usos políticos de las tradiciones sobre Tula en el juego de fuerzas y estados hegemónicos del Altiplano Central durante el Posclásico tardío y, sobre todo, del valor de lo tolteca a través del concepto de *toltecáyotl* como referente y paradigma integrador de la cultura náhuatl.

Nigel Davies (1920-2004)

Uno de los investigadores que más esfuerzos dedicó a la cuestión tolteca fue el inglés Nigel Davies, quien realizó estudios de historia y antropología tanto en Inglaterra, en la University College de Londres, como en México en la ENAH y la UNAM, donde fue discípulo de Jiménez Moreno. Sobre la cuestión tolteca escribió, entre otros, los siguientes trabajos, “Tula, realidad, mito y símbolo”, de 1974; *The Toltecs, Until the Fall of Tula* de 1977, *The Toltec Heritage. From the Fall of Tula to the Rise of Tenochtitlan*, de 1980, “El concepto azteca de la historia, Teotihuacán y Tula”, de 1982; *The Ancient Kingdoms of Mexico*, también de 1982, y *Aztec Empire, Toltec Resurgence*, de 1987.

Davies parte de una idea que es ya común en estas páginas, el señalar la confusión aparente en las fuentes entre la historia y el mito. Al igual que lo han declarado otros estudiosos, sostiene que la función del investigador es desenredar esta madeja de hechos reales y símbolos religiosos, labor para la cual ya no basta con extraer la información, pues “hemos llegado al punto en que ya no es suficiente limitarnos al replanteamiento de lo que *dicen* las crónicas, a menos que nos pongamos también a averiguar lo que realmente *significan* para producir así una versión de la historia mesoamericana que tenga sentido”.¹² Claro que cabría preguntarse si acaso alguna vez fue “suficiente” sólo recabar los datos y si algún investigador serio llegó a plantear tal cuestión. Al igual que otros autores, tampoco es claro sobre cómo desentrañar el significado de las fuentes y delimitar en ellas las fronteras entre lo mítico y lo histórico.

¹² Nigel Davies, “El concepto azteca de la historia, Teotihuacán y Tula”, *Vuelta*, México, febrero 1985, v. IX, n. 99, p. 36.

También señala el ya conocido problema de la aparente incompatibilidad entre las descripciones maravillosas de la Tollan de las fuentes y la realidad material de Tula Xicocotitlan que revela la arqueología, lo cual ha puesto al descubierto estructuras relativamente modestas, sobre todo comparadas con las teotihuacanas.¹³ Para Davies las fuentes de tradición indígena plantean dos niveles de lectura, por un lado, el divino y, por otro lado, el humano, por ello son textos a la vez mitológicos e históricos. Aplicado esto a Tula nos habla de dos niveles del problema, la Tula divina, que se ubica fuera del mundo, que es irreal y mítica, y otra Tula, terrenal y que se identifica con la Tula de Hidalgo.¹⁴

Al igual que Kirchhoff, considera que los símbolos religiosos de las crónicas pueden señalar también aspectos de una realidad social, por ejemplo, las constantes menciones a riquezas en Tula sólo expresan, a través de un lenguaje simbólico y metafórico, los tributos entregados a la ciudad por los pueblos bajo su control. Un caso distinto lo representa la exuberancia de la naturaleza atribuida a Tula, pues los pájaros exóticos y las plantas tropicales de cacao mencionados por la tradición náhuatl no corresponden al entorno natural de la Tula de Hidalgo, sino a la Tollan del mito, pues “no son parte de una Tula terrestre, sino de la Tollan mítica de otro mundo, que representaba para los aztecas todo lo bello y bueno”.¹⁵

También admite que la tradición transmitida por las fuentes pudieron sufrir algunos cambios después de la conquista española, al respecto piensa que la imagen de un Quetzalcóatl benévolo y opuesto a los sacrificios humanos es algo fraguado en la colonia por indígenas que querían convencer a los españoles que sus dioses no eran demonios, “hicieron hasta la imposible para reivindicar a Quetzalcóatl con el fin de poder jactarse de por lo menos una deidad semirrespetable”.¹⁶ En contraste, para Davies, el personaje de Quetzalcóatl en Tula Xico-

¹³ Nigel Davies, “Tula. Realidad, mito y símbolo”, en *Proyecto Tula*, 2 v., coordinación de Eduardo Matos, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 1974, v. I, p. 109.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Nigel Davies, *Los antiguos reinos de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 127.

¹⁶ *Ibidem*, p. 124.

cotitlan era, sin duda, la figura de un guerrero conquistador y no se trata de un sacerdote anciano apacible y venerable.

Según Davies, la historia de Tula combina información relativa a tres aspectos distintos; primero, el de los toltecas legendarios del mito, creadores del calendario y de las artes, a los cuales considera relacionados, “al menos subconscientemente”,¹⁷ con Teotihuacan; segundo, el del pueblo que construyó la ciudad de Tula Hidalgo y que creó un estado conquistador y del cual los mexicas se pensaban como sus descendientes, y tercero, los artesanos excelsos de la ciudad de Cholula, contemporáneos de los mexicas. En los dos primeros aspectos no puede dejar de percibirse su coincidencia con lo propuesto tiempo atrás por Seler, Krickeberg, Vaillant y León-Portilla.

Davies afirma además que el concepto de la historia de los antiguos nahuas era cíclico, según esta idea lo que ocurrió en el pasado se repetiría en el presente, por tal motivo el registro de la historia tenía carácter profético, de igual manera cualquier cosa que sucediera en el presente se supondría que debería tener algún antecedente en el pasado. Esta es la base conceptual que Davies utiliza para exponer su tesis de que los mexicas se concebían a sí mismos como un resurgimiento o reactualización de la grandeza de los toltecas, pues “consideraban en particular que su capital, Tenochtitlan, era la recreación de Tula; es decir, su imperio no era más que el resurgimiento del poder tolteca, idea de repetición fundamental en su percepción del mundo”.¹⁸ Idea sobre la que sustenta toda la interpretación de su libro *El imperio azteca. El resurgimiento tolteca*.

El eje de su interpretación de Tenochtitlan como otra Tula radica en el vínculo matrimonial que relacionaba a los mexicas, a través de Acamapichtli y el linaje de Culhuacan, con los señores de Tula, hecho ya destacado desde los trabajos de Chavero. Con esta relación los mexicas se sintieron herederos del pasado tolteca y con la prerrogativa de conquistar y gobernar a otros pueblos: “En virtud de ese derecho, al desempeñarse como futuros conquistadores no harían más que readquirir lo que les pertenecía por derecho en su

¹⁷ Davies, “Tula...”, p. 113.

¹⁸ Nigel Davies, *El imperio azteca. El resurgimiento tolteca*, México, Alianza, 1992, p. 20.



calidad de ‘mexicas culhuas’ o, posteriormente, de ‘toltecas’¹⁹. Esta tesis es muy interesante, pero deja ciertas interrogantes que hacen difícil su aceptación tal como ha sido expuesta, pues, por principio de cuentas, es un tanto tautológica, ya que no es clara la razón por la cual las formaciones políticas hegemónicas mesoamericanas tengan necesariamente que ser la encarnación a un antiguo poder; por otro lado, es un hecho conocido que diversos linajes de gobernantes indígenas se presentaban como descendientes de los toltecas, por lo que, en principio, tendrían los mismos derechos que los mexicas para expandirse militarmente, pero aparentemente algunos grupos no lo intentan, tal es caso de los señores de Cholula y de la misma Culhuacan; y por último, en ningún lugar consta que los mexicas se llamaran a sí mismos toltecas.²⁰

Pese a estas y otras objeciones que podrían plantearse a la propuesta de Davies, queda en pie una idea de capital importancia, el de la relevancia y el uso político del pasado tolteca por parte de los mexicas para justificar su propio dominio político y militar, aunque no fuera necesariamente para ostentarse como la reencarnación Tula Xicocotitlan, se puede coincidir en lo general con Davies cuando afirma: “Resulta casi imposible no hacer demasiado hincapié en la medida en que el pasado de los aztecas fungió como espuela en el curso integral de sus conquistas”.²¹

Alfredo López Austin (1938-2021)

La obra de Alfredo López Austin²² es tan amplia como sólida y está centrada sobre todo en los aspectos del pensamiento religioso de

¹⁹ *Ibidem*, p. 38.

²⁰ Aunque hay abundantes representaciones plásticas mexicas que se inspiran, e incluso siguen, los modelos de Tula Xicocotitlan. Véase Beatriz de la Fuente “Retorno al pasado tolteca en el arte Mexica”, *Artes de México*, nueva época, México, n. 7, primavera 1990, p. 36-53

²¹ Davies, *El imperio azteca...*, p. 42.

²² Sobre la vida y la obra de este autor véase, entre otros, los siguientes trabajos: Lorenzo Ochoa, “Alfredo López Austin: colega y amigo”, *Anales de Antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, v. XXXIV, 2000, p. 365-367; *Alfredo López Austin. Vida y obra*, coordinación de



los antiguos nahuas, tratando siempre de contextualizarlo y entenderlo en el marco general de la dinámica social, política y económica mesoamericana, en esta visión puede verse un interés por vincular el estudio histórico con la antropología y otras disciplinas. Entre sus múltiples y valiosas aportaciones no descuidó la cuestión tolteca y dedicó uno de sus libros a la figura de Quetzalcóatl, se trata de *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, publicado en 1973. Obra que, sin duda, es una de las mejores investigaciones que se han hecho sobre tan huidizo personaje.²³

López Austin, después de reconocer, como casi todos los autores, el problema de la confusión entre historia y mito en las fuentes de tradición indígena plantea la disyuntiva, vista en el caso de Seler y Kirchhoff, sobre la posibilidad de ubicar geográficamente los lugares que se mencionan en las migraciones que pasan por Tula y que parecen corresponder a un ordenamiento mítico o cosmológico. Sobre este problema se han presentado dos posiciones: la primera se trata de lugares míticos sin correspondencia con lo real, y la segunda, se trata de lugares que efectivamente tienen una existencia real. Al respecto López Austin apunta una posibilidad más, que la historia de los pueblos no es un simple recordatorio del pasado con elementos míticos y simbólicos, sino que efectivamente los pueblos hicieron un recorrido visitando lugares reales que tenían valor simbólico, que la geografía terrenal reproduce idealmente la geografía celestial, esto es “la existencia real de ciudades que corresponden a lugares míticos, ordenadas también con ese tipo de plantillas, pero repetidas varias veces en la geografía y en el tiempo, siempre surgidas de una peregrinación, de una historia que sigue en

Eduardo Matos Moctezuma, y Ángela Ochoa, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2017; Pablo Escalante Gonzalbo, “Alfredo López Austin y la gran renovación de los estudios sobre el México indígena”, *Historia Mexicana*, El Colegio de México, México, v. LXXI, n. 4, 2022, p. 1819-1832.

²³ Para un acercamiento distinto a esta obra véase Federico Navarrete, “La historia y la antropología tras las huellas de los hombres-dioses”, en *Escribir la historia en el siglo XX. Treinta lecturas*, edición de Evelia Trejo y Álvaro Matute, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2005, p. 403-418.

su curso un mito previo”.²⁴ En lo que claramente continúa y profundiza es en la dirección señalada por Kirchoff e intuita por Chave-ro. Los distintos pueblos mesoamericanos no sólo recordarían sus hechos en términos míticos, sino que habrían vivido en la realidad histórica siguiendo los esquemas mentales y de conducta del mito. De esta manera, tanto la historia recordada como la historia vivida y la historiografía estarían pautadas por el mito. Por esto, López Austin señala que no es prudente hacer investigaciones que parcelen el contenido de las fuentes en los términos tradicionales y limitados de historia y mito, y advierte: “Quien busque o historia o mitos solos obtendrá una respuesta parcial”.²⁵

Según López Austin, los aspectos que se refieren a la unidad entre la geografía celeste y la terrestre pueden extenderse también al tiempo y a los acontecimientos. Había pautas religiosas para la realización de ciertas actividades en fechas propicias, eso provocó un fenómeno doble, por una parte, en ocasiones los pueblos y sus dirigentes esperaron el tiempo adecuado para llevar a cabo diversas acciones, como la dedicación de un templo, la fundación de una ciudad y, por otra parte, modificaron el registro de los acontecimientos para que coincidiera con el esquema o pauta del mito. Esta es una de las razones de la confusión en la cronología de las fuentes. Estos aspectos se aplican plenamente al caso de Tula, en el cual tanto la geografía como el tiempo están marcados por la pauta del mito.

Pero no sólo es eso, López Austin postula que este fenómeno se extendió también hasta la vida de los individuos; de modo que es posible constatar la presencia en toda Mesoamérica de hombres estrechamente vinculados a algún dios en específico, al grado que ambos, hombre y dios se confundieron en la conciencia en el tiempo mesoamericano y en la historiografía de tradición indígena en el tiempo novohispano, siendo muy difícil establecer la frontera entre ambos. Esta institución es la que López Austin llamó el hombre-dios, en la cual una fracción de la fuerza y de la materia que constituyen

²⁴ Alfredo López Austin, *Hombre-Dios, Religión y política en el mundo náhuatl*, 2a. edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, p. 91.

²⁵ *Ibidem*, p. 98.



a un dios se alojaba en el corazón de un hombre concreto, con ello el individuo en cuestión se ligaba de tal modo a la deidad que de cierta manera era el dios mismo. Estos personajes, múltiples y constantes en la historia mesoamericana, seguían en sus vidas terrenales las pautas marcadas por el mito del dios al cual estaban vinculados, esto trajo consigo una fuerte unidad en la vida de cada uno de aquellos que se fundían con el dios, con ello “los hombres-dioses cumplen sobre la tierra un paso obligatorio establecido en el mundo divino antes del inicio de tiempo. Los hombres-dioses tienen su vida pautada”.²⁶

Este es precisamente el caso de Quetzalcóatl, ¿o siguiendo a López Austin habría que decir “los casos”? Porque la institución del hombre-dios era recurrente, no fue uno, sino muchos, quienes en diversos tiempos, lugares y circunstancias creyeron ser el dios Quetzalcóatl y vivieron como él. Al mismo tiempo cada Quetzalcóatl sobre la tierra fue agregando algún elemento a la biografía del dios y así se le encuentra por todos lados.

No podemos olvidarlo. Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, solo, tal vez pueda ser negado; pero no si se le unen otros cuyas vidas con iguales razones pudieran caer en la interpretación escéptica, y de los que existen datos históricamente incontrovertibles: vivieron, todos reyes, todos en los últimos años mesoamericanos, todos con vidas suficientemente documentadas, más sin duda como hombres que como hombres-dioses.²⁷

Ese fue el misterio de Tula, un misterio que, por una parte, seguía las pautas marcadas por el mito en su geografía, en su cronología, en la vida de sus gobernantes, pero, por otra parte, se enfrasca en las dinámicas sociales y políticas propias de sus circunstancias. Tiempo después, un sistema de registro histórico también cargado de pautas religiosas compaginaba los sucesos influidos por el mito con aquellos que fueron independientes, y los interpretaba nuevamente bajo las normas del mito: “En resumen, estamos no

²⁶ *Ibidem*, p. 157.

²⁷ *Ibidem*, p. 143.

sólo frente a un material muy distinto al que ‘normalmente’ manejan los historiadores, sino que la vida misma que produjo esta historia seguía cursos que difícilmente podemos comprender”.²⁸ El trabajo de López Austin se presenta como un notable y señero esfuerzo por encontrar y postular nuevas formas de acercamiento a las fuentes y su contenido.

David Carrasco (1944-)

Este autor dedicó un libro a la cuestión, *Quetzalcóatl and the Irony of Empire: Myths and Prophecies in the Aztec Tradition* en 1982. Esta obra, elaborada desde la perspectiva de la llamada historia de las regiones, se propone estudiar al dios Quetzalcóatl y a su ciudad Tollan, como un mito, o mejor dicho mitologema, el cual era fuente de autoridad y poder para los antiguos gobernantes indígenas, para la edificación de ciudades capitales hegemónicas y como referente para la expansión militar de los pueblos mesoamericanos.

Al igual que otros autores considera que el complejo de Quetzalcóatl y Tollan tuvo sus orígenes y primeras manifestaciones materiales y sociales de poder en el pasado de Mesoamérica, en particular los ubica durante el Clásico en Teotihuacan (100-650). Este complejo se mantuvo y continuó renovado en sitios posteriores del Epiclásico (650-1200) y el Posclásico (1200-1521) que encarnaron el concepto de Tollan como Xochicalco, Chichén Itzá, Cholula y, por supuesto, Tenochtitlan. Así, sostiene que la fuente principal de legitimidad, autoridad y dominio político de Mesoamérica fue la creencia en el dios Quetzalcóatl. También considera que existen suficientes elementos para sostener que desde tiempos antiguos existía la idea del retorno de Quetzalcóatl, quien vendría a instalarse en el mando de la ciudad capital hegemónica que en ese momento trataría de reconstruir la gloria de los toltecas.

Para Carrasco, los mexicas tenían una actitud dual respecto del legado y la imagen de Quetzalcóatl. Por una parte, fue la fuente

²⁸ *Ibidem*, p. 160.



ideológica de su dominio político; por otra, ellos consideraban tener un cierto grado de ilegitimidad para ejercer el mando y por eso temían su posible regreso. Debido a esto, Carrasco mantiene la interpretación tradicional que sostiene que a la llegada de las expediciones hispanas a las costas mesoamericanas los indígenas identificaron al capitán Hernando Cortés con Quetzalcóatl, lo cual provocó una severa crisis en el mando mexica ya que pensaron que el dios regresaba a reclamar el mando político. De ahí la expresión de lo que este autor llama “la ironía de imperio”, para él, las mismas creencias que hicieron posible la expansión militar tenochca y el encumbramiento de Tenochtitlan, fueron las causantes de su caída y derrota. Así lo expresa el autor:

La ironía de la situación comienza a mostrarse cuando vemos que el regreso de Quetzalcóatl descubrió una atmósfera de inestabilidad cósmica y la inferioridad cultural que aparentemente había plagado a los aztecas capital desde su fundación. Mientras los aztecas habían reclamado el derecho divino a la legitimidad tolteca y había ordenado espacialmente su capital de acuerdo a las fórmulas cosmo-mágicas de las antiguas capitales, sufrieron la ansiedad de que su autoridad fuera ilegítima y que su ciudad estaría sujeta a un golpe letal de los dioses.²⁹

De esta forma Carrasco recupera muchos de los elementos ya señalados por otros autores, pero agregando aportes y argumentos valiosos e interesantes desde la perspectiva de la historia de las religiones.

Michel Graulich (1944-2015)

Por su parte Michel Graulich,³⁰ quien hizo estudios de historia del arte y arqueología, trató la cuestión tolteca en dos libros notables,

²⁹ David Carrasco, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myths and Prophecies in the Aztec Tradition, Edition Revised*, Boulder, University of Colorado Press, 2000, p. 55.

³⁰ Sobre este autor y su copiosa obra véase Sylvie Peperstraete, Nathalie Ragot, Guilhem Olivier y Élodie Dupey García, “Michel Graulich, 1944-2015”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, enero-junio 2015, n. 49, p. 261-302.

Mitos y rituales del México antiguo, publicado en 1987 y *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, en 1988, así como en el artículo “Los reyes de Tollan”, de 2002. En ambos libros, que derivan directamente de su tesis doctoral, Graulich esgrime más o menos los mismos argumentos sin agregar cambios mayores en su razonamiento. La diferencia más importante entre uno y otro es el orden de exposición.³¹

Graulich considera que los documentos que refieren la historia de los toltecas están llenos de contradicciones, y los estudios que pretenden reconstruir el pasado de Tula a partir de estas fuentes adolecen de varias deficiencias. Por esto concluye que “nada está claro en cuanto a Quetzalcóatl y los toltecas. Las fuentes son pocas y contradictorias, por lo que surge la inevitable pregunta: ¿pretenden transmitir datos históricos y, más en concreto, historia tal y como la entendemos nosotros?”³² Esta pregunta, que parece resumir la disyuntiva del debate existente sobre la naturaleza mítica o histórica de las fuentes de tradición mesoamericana, en realidad encierra una sutil trampa; por supuesto que los mesoamericanos no pretendían transmitir “datos históricos”, pues ese concepto es del siglo XIX europeo; por otra parte, tampoco podían hacer historia “tal y como la entendemos nosotros”, porque no estaban bajo nuestras circunstancias culturales, tal pregunta implica un anacronismo de fondo y una falta de perspectiva cultural evidente, lo que pretendían era narrar aquello que creían había acontecido en el pasado tal y como ellos lo entendían.³³

³¹ Graulich en *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Antwerpen, Instituut voor Amerikanistiek, 1988, p. 43, dice: “El presente trabajo es la traducción y la amplificación de dos capítulos de mi tesis doctoral”. Por su parte Blas Román Castellón Huerta llegó a conclusiones muy similares a las de Graulich, lo que originó una discusión entre ambos investigadores, véase del primero *Análisis estructural del ciclo de Quetzalcóatl. Una aproximación a la lógica del mito en el México antiguo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997, p. 255-265.

³² Graulich, *Quetzalcóatl...*, p. 21.

³³ Al respecto pueden recordarse las palabras de Johan Huizinga: “Cada cultura crea y tiene necesariamente que crear su propia forma de Historia. El tipo de cultura determina lo que es para ella Historia y cómo ha de ser ésta.” Johan Huizinga, “En torno a la definición del concepto de historia”, en *El concepto de la historia y otros ensayos*, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 93.



Bajo la premisa de que las fuentes no narran una historia, sino un mito o más precisamente, un ciclo mítico, Graulich se lanza a la crítica de los intentos de reconstrucción histórica aduciendo, con toda razón, que no han sido capaces de resolver todas las contradicciones en las fuentes y, sobre todo, por seleccionar de entre los datos y las fuentes aquellos que consideran más valiosos, “los partidarios del Quetzalcóatl histórico incurren en el grave error de escoger de las fuentes lo que les conviene”.³⁴ Cuando de lo que se trata —desde su perspectiva— es de comparar todas las fuentes, porque, al tratarse de mitos, es necesario conocer todas las variantes para estudiarlos cabalmente. En esto se apoya, como él mismo declara, “en la nueva mitología comparada”,³⁵ perspectiva de análisis del mito planteada por Georges Dumezil, también retoma algunos aspectos de los trabajos de Claude Levi-Strauss y Mircea Eliade, sobre todo utiliza un método comparativo sistemático, buscando juegos de asociaciones y oposiciones, así como tramas y estructura narrativas.³⁶

Además agrega que es necesario ampliar el campo de investigación y no limitarse a los documentos de una sola región de Mesoamérica o un grupo étnico específico, pues al extender la visión del problema “podrá determinarse si estamos ante acontecimientos únicos o, al contrario, ante temas míticos recurrentes”.³⁷ Este es uno de los ejes de su interpretación, la equiparación entre el discurso histórico con la narración de acontecimientos únicos e irrepetibles en secuencias lineales, frente a los mitos, que expresan temas recurrentes y tienen una estructura cíclica. Graulich sostiene que los relatos sobre Tula y Quetzalcóatl son totalmente míticos, para él no hay elementos para sostener la historicidad, en el sentido de realidad fáctica, de ninguno de los pasajes de los textos ni de ninguno de los personajes mencionados en las fuentes.

Para él, el devenir de Tula es la expresión de un modelo paradigmático mesoamericano que equipara la duración de un día con

³⁴ Graulich, *Quetzalcóatl...*, p. 27.

³⁵ *Ibidem*, p. 31.

³⁶ *Ibidem*, p. 31-35.

³⁷ *Ibidem*, p. 34.

un año, una era o Sol y con el desarrollo de un estado. Es un ciclo solar que empieza en la media noche cuando se crea un nuevo Sol; continúa con el periodo en que el Sol viaja para llegar al cenit, este es un periodo de auge en el que predominan dioses y pueblos guerreros, nómadas y conquistadores; a partir del mediodía el Sol regresa al oriente y el disco solar que viaja al ocaso es solo el reflejo del astro en un espejo mágico, es un falso Sol o más bien es una forma de la Luna; este falso Sol finalmente es aniquilado en la media noche. Según Graulich la historia tolteca y la vida de Quetzalcóatl se acoplan plenamente a este modelo solar: “Además de ser el paradigma de todo tipo de vida o de reino, el modelo del día determinaba la concepción de la historia”.³⁸

Para Graulich el vínculo de lo tolteca con lo mexica está en que los tenochcas veían a Quetzalcóatl y Tollan como fuente de autoridad política. Al igual que otros muchos autores considera que Hernando Cortés fue confundido e identificado con el dios Serpiente Emplumada, y que Motecuhzoma Xocoyotzin le entregó el poder al capitán extremeño.

La tesis de Graulich tiene, en general, una gran coherencia interna y está sostenida con gran erudición, pero adolece de tres problemas fundamentales; primero, sustenta todo su esquema del “falso Sol” en un sólo dato de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*;³⁹ segundo, fuerza un poco las cosas para acomodar todos los acontecimientos a este esquema postulando, en algunos casos, débiles equivalencias entre muchos personajes, pasajes y lugares, en ocasiones sustentadas en vagas semejanzas fonéticas, y tercero, es posible encontrar una posible contradicción en sus afirmaciones sobre Tula.

Se ha visto que el criterio seguido por Graulich para definir si se está frente a un mito o un hecho histórico es si se trata de un acontecimiento irrepetible o de un tema recurrente, además de tener en cuenta textos de todo el ámbito mesoamericano. Pues bien, Graulich

³⁸ *Ibidem*, p. 48.

³⁹ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, Juan Bautista Pomar *et al.*, edición e introducción de Joaquín García Icazbalceta, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941 (Sección de Historia, 2), cap. III, p. 211-212.



afirma que la narración de la caída de Tula sólo se contaba en el Altiplano y no en el resto de Mesoamérica, para él esto es prueba de ser una invención reciente de los mexicanos, pero en sus propios términos, si no es recurrente, y si no se le conoce en el resto del México antiguo bien podría ser prueba de que no sólo es un mito y de que puede tener otro trasfondo, dicho en sus propios términos, de que tuviera una base histórica.

Es justo reconocer que el autor en su trabajo más reciente sobre el tema “Los reyes de Tollan”, de 2002, llega a admitir la posible existencia histórica de los toltecas, pues al comentar las referencias en las fuentes a conquistas militares se pregunta si se trata de “informaciones históricas aprovechables”, a lo que él mismo responde: “Sin duda deben haber existido los toltecas y su imperio, si bien su ascenso y caída fueron vertidos en términos míticos”.⁴⁰ Lo que equivale a decir que sí, pero no.

Guadalupe Mastache (1942-2004) y Robert H. Cobean (1948-)

Guadalupe Mastache y Robert H. Cobean,⁴¹ este par de arqueólogos ha explorado en la zona de Tula Xicocotitlan durante muchos años y escrito varios trabajos, entre ellos pueden mencionarse el artículo titulado “Tula”, aparecido en 1985, así un libro con el mismo nombre que se publicó en 1995; en 2002, junto con Dan Healan publicaron otro libro titulado *Ancient Tollan. Tula and the Toltec Heartland*, así como el trabajo de difusión “Tollan de Hidalgo. La Tollan histórica”, aparecido en 2007; su aportación más reciente es el libro

⁴⁰ Michel Graulich, “Los reyes de Tollan”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, 2002, v. XXXII, p. 98. Más adelante agrega: “Mi conclusión general es que estoy siempre convencido de que hubo un imperio tolteca prestigioso y un culto muy difundido de la Serpiente emplumada, que esta época fue considerada más tarde como una Edad o Sol y que la historia de los toltecas narrada en las fuentes es sólo la historia de Quetzalcóatl como dios principal y tutelar de los toltecas y de su Sol. Aparte de eso, sólo conocemos algunos nombres, fechas y conquistas poco elocuentes”, p. 109.

⁴¹ Véase Robert H. Cobean, “Alba Guadalupe Mastache Flores, 1942-2004”, *Anales de Antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, v. XXXVII, 2003, p. 329-334.



Tula, publicado en 2012 junto con Elizabeth Jiménez García. Las ideas centrales de sus escritos, respecto del tema que nos ocupa, son básicamente las mismas, si bien los trabajos más recientes son muy prolijos, detallados y cuentan con información arqueológica actualizada.

Mastache y Cobean son de la misma opinión que ya hemos visto sobre las fuentes, para ellos se trata de una mezcla de elementos míticos e históricos. Retoman la idea ya expresada por otros autores sobre los planos de la descripción de Tula, la ciudad real, que para ellos sin duda es Tula Xicocotitlan, y otra sobre una ciudad legendaria donde todas las maravillas tienen lugar. El objetivo de sus estudios es hacer una síntesis de la información que han aportado las distintas exploraciones arqueológicas en la ciudad de Tula Xicocotitlan a lo largo del tiempo, por lo cual se centran casi exclusivamente en ese tipo de datos, y sólo en pocos casos tratan de interpretar los materiales de las exploraciones a la luz de las fuentes escritas novohispanas. Es decir, su intento principal es reconstruir, con base en los restos de la cultura material, ciertos aspectos de lo que fue la ciudad mesoamericana de Tula Hidalgo.

En los comienzos de Tula como fenómeno urbano se construyó un recinto ceremonial, bautizado como Tula Chico, que se encuentra al norte del recinto posterior y que es el que está abierto al público visitante. Tula Chico fue abandonado sin que se construyera nada nuevo sobre el terreno en todo el desarrollo de la ciudad. Este evento es concurrente con cambios significativos en la traza urbana y en la densidad demográfica de la ciudad. Mastache y Cobean proponen que este abandono podría coincidir y explicarse con el acontecimiento relatado en los textos de tradición indígena del conflicto entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, la salida de Topiltzin Quetzalcóatl estaría recordada por el abandono de Tula Chico, lugar que queda como una “tierra de nadie”, a la “manera de un monumento y testimonio permanente sobre la naturaleza y magnitud del conflicto que ahí tuvo lugar”.⁴² Mientras que la construcción de un nuevo y más

⁴² Guadalupe Mastache y Roberto Cobean, “Tula”, en *Mesoamérica y el centro de México. Una antología*, Jesús Monjarás-Ruiz *et al.*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, p. 283.

grande recinto ceremonial “sería un símbolo de la victoria y de la consolidación en el poder del nuevo grupo dirigente”.⁴³

Esta propuesta —que acepta de manera implícita la interpretación de la historia tolteca hecha por Jiménez Moreno— no explica el hecho de que en algunas fuentes se coloque expresamente a Quetzalcóatl al final del devenir tolteca, ni los mecanismos a través de los cuales un acontecimiento acaecido antes de que Tula alcance su máximo esplendor sea prácticamente el único hecho que se recuerde en las crónicas. Además, si efectivamente Topiltzin Quetzalcóatl salió al momento del abandono de Tula Chico, esto significaría que le dejó la ciudad y su posterior desarrollo a Tezcatlipoca, lo cual plantearía el problema de porqué la deidad triunfadora está tan poco representada en la iconografía, y porqué no se le vincula con el de mayor auge de la ciudad que, según esta interpretación, habría presidido. Es significativo que en un trabajo posterior hablen de las “Leyendas de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca”,⁴⁴ pues implica que para ellos los relatos de tradición indígena están en una ambigua, nebulosa e indiferenciada región intermedia entre el mito y la historia. Sin embargo, nunca son claros sobre qué entienden por leyenda, mito e historia, ni cómo trabajar estos aspectos en las fuentes escritas o cómo relacionarlos con los datos arqueológicos, por lo tanto, son poco útiles como categorías analíticas.

Al hablar de las expresiones plásticas de Tula, siguiendo en parte las ideas de otros investigadores y con la coautoría de Elizabet Jiménez, proponen que los relieves de las pilares de la llamada Pirámide B o de Tlahuizcalpantecuhtli, son “retratos” de gobernantes y altos dignatarios de la sociedad tolteca, de tal suerte que es posible que dicho edificio sea “un santuario o monumento conmemorativo de las dinastías reales de Tula”.⁴⁵ En este marco de ideas proponen que un fragmento de pilastra encontrado por Acosta donde aparece

⁴³ Robert H. Cobean y Guadalupe Mastache, *Tula*, en *Xochicalco y Tula* Leonardo López Luján, Robert H. Cobean y Alba Guadalupe Mastache, Turín, Jaca Book/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, p. 169.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 169.

⁴⁵ Robert H. Cobean, Elizabeth Jiménez García y Alba Guadalupe Mastache, *Tula*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2012, p. 75.

un personaje con el antropónimo de Quetzalcóatl, sea parte de un fragmento recientemente encontrado donde están representados los dioses Tezcatlipoca y Tláloc, lo cual “sugiere la probable coexistencia de los cultos a Topiltzin Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, y admiten la posibilidad de que realmente pudo haber ocurrido el conflicto entre el rey y los seguidores de Tezcatlipoca que se describe en las crónicas, que terminó con la expulsión de Quetzalcóatl y su facción de Tula.” A lo que agregan: “Colocar juntas sus imágenes en uno de los dos edificios más sagrados de Tula indica que las narraciones escritas en las crónicas indígenas sobre los toltecas y la antigua Tollan definitivamente sí están representadas en la iconografía, independientemente de si esas crónicas describan acontecimientos históricos o puramente míticos”.⁴⁶ Sin embargo no fijan una postura clara sobre la historicidad de los personajes, aunque dejan abierta la posibilidad de un trasfondo de acontecimientos históricos en la tradición indígena.

Los autores señalan los vínculos culturales existentes entre Tula Xicotitlan y Tenochtitlan, que se pueden apreciar en la arquitectura, en la disposición de ciertos espacios ceremoniales, aspectos que “seguramente fueron retomados por los mexicas, quienes recordaban sus nexos ancestrales con Tula, sobre todo por el linaje de Quetzalcóatl [...] vínculo que les daba a sus tlatoanis el lazo de sangre con los dioses”.⁴⁷ De esta manera, los toltecas de Tula Xicotitlan y los mexicas de Tenochtitlan participan de una misma tradición cultural, con lo cual siguen la línea interpretativa trazada inicialmente por Chavero, continuada por Charnay y reforzada tanto por Acosta como por Moedano.

La principal ausencia que puede señalarse al trabajo de Mastache, Cobean y Jiménez es la falta de revisión sistemática de las fuentes de tradición indígena, y los estudios basados en ellas, por lo cual

⁴⁶ *Ibidem*, p. 74. Véase Beatriz de la Fuente *et al.*, *Escultura en piedra de Tula, catálogo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1988, (Cuadernos de Historia del Arte, 50), p. 93-94, ilustración 69, y Elizabeth Jiménez García, *Iconografía de Tula. El caso de la escultura*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, p. 111-113.

⁴⁷ Cobean, Jiménez y Mastache, *Tula*, p. 202.



pierden la oportunidad de proponer nuevos vínculos entre el análisis histórico y el arqueológico, para lo cual están muy bien pertrechados.⁴⁸ Aunque, debe recordarse, su propósito es elaborar una síntesis desde la arqueología, lo cual logran cabalmente.

Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (1964-)

Una de las más recientes y significativas aportaciones sobre el problema de Tula y los toltecas en la historiografía mexicana es libro de Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyuí. Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, de 1999, en este ensayo López Austin y López Luján desarrollan una hipótesis de trabajo planteada con anterioridad en otra obra suya, *El pasado indígena*, aparecida en 1996, en donde sólo habían dado un resumen de sus ideas sobre la cuestión.⁴⁹ A lo que deben agregarse los trabajos “Tollan y su gobernante Quetzalcóatl”, y “Los mexicas en Tula y Tula en México Tenochtitlan”, aparecido en 2007.

En *Mito y realidad de Zuyuí* se proponen presentar una hipótesis sobre “el surgimiento de un sistema político multiétnico sustentado en la ideología de [el dios] Serpiente Emplumada”.⁵⁰ Dicha ideología combinaba creencias y prácticas religiosas para dar fundamento al poder político. Según lo plantean López Austin y López Luján esta ideología era compartida por diferentes pueblos en distintas zonas de Mesoamérica, por lo cual sería incorrecto designarlos por un término que denotara una relación étnica, lingüística o geográfica específica, así que deciden utilizar la palabra Zuyuí, nombre de un lugar de origen mencionado en varias fuentes

⁴⁸ Esta parquedad también se nota en otro trabajo colectivo, Alba Guadalupe Mastache, Robert H. Cobean y Dan Healan, *Ancient Tollan. Tula and the Toltec Heartland*, Colorado, University Press of Colorado, 2002, donde no abordan el problema.

⁴⁹ Alfredo López Austin, y Leonardo López Luján, *El pasado Indígena*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2005, p. 273-297.

⁵⁰ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyuí. Serpiente emplumada y las transformaciones del Clásico al Posclásico*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1999, p. 9.

del ámbito maya.⁵¹ Por los mismos motivos prefieren hablar del dios Serpiente Emplumada y no nombrarlo como Quetzalcóatl o Kukulkán.

La forma en que los autores plantean el problema los lleva a ampliar los términos en los que tradicionalmente se ha discutido, tanto en lo temporal como en lo espacial. En lo temporal, no se limitan al periodo Posclásico, sino que lo enmarcan en el proceso de reajuste mesoamericano que va desde la caída de Teotihuacan y el mundo Clásico hasta las vísperas de la conquista española, y en lo espacial, dejan de ver sólo el Altiplano Central para considerar todo el ámbito mesoamericano.

Los autores definen lo zuyuano como una forma de organización sociopolítica que se caracteriza por controlar, en un mismo territorio, a pueblos de diversa filiación étnica y lingüística en un sistema que respetaba las formas particulares de organización de cada pueblo, al tiempo que supeditaban a todos los grupos al control de un estado hegemónico. Por eso el fin primordial de la obra es “encontrar una liga entre la acción política que pretendía innovar las relaciones regionales y un complejo ideológico que le servía de sustento”.⁵² Lo “zuyuano” se fundamenta en dos estructuras principales: una ideología que pretendía armonizar a los diferentes pueblos en un gran orden político que se presentaba como encarnación de un orden superior divino, y un aparato militar capaz de someter de manera efectiva a los grupos renuentes a participar de este orden supra étnico.

El núcleo de la ideología que sustentaba las pretensiones y las prácticas políticas de los zuyuanos es la creencia en la mítica ciudad de Tollan y en la acción del dios Quetzalcóatl. La ciudad de Tollan era presentada como el lugar de creación del género humano, donde todos los hombres existían unidos y hablaban la misma lengua;

⁵¹ Véase *El Libro de los Libros de Chilam Balam*, edición, traducción e introducción de Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, México, Fondo de Cultura Económica, 1948, p. 57, 106, 131, 144, 157, 204-219. *Memorial de Solalá (Memorial de Tecpan-Atitlan)*, *Anales de los cakchiqueles. Título de los señores de Totonicapán*, edición, introducción y notas de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, registra Zuyva, p. 57, 61. *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, traducción, introducción y notas de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 184, 191.

⁵² López Austin y López Luján, *Mito y realidad...*, p. 37.



mientras que el dios que presidía Tollan distribuía los dones y era el creador genérico de los seres humanos, era ni más ni menos que Serpiente Emplumada. Es al salir de este lugar de origen que los grupos humanos adquieren su dios patrón particular, y todo aquello que los caracteriza, una lengua, sus propias costumbres, un oficio especializado que será su base económica. De manera atinada los autores destacan el aspecto astral del dios Serpiente Emplumada, pues en él es posible percibir con más fuerza y claridad sus características de dios guerrero y conquistador, elementos que son muy importantes tanto para el complejo ideológico como para la práctica política de los grupos zuyuanos. Por su parte, para los mexicas la Tollan del mundo sacro, y la legendaria Tula Xicotitlan fueron referentes fundamentales de su propio proyecto hegemónico, pues para los mexicas “hay la necesidad de transformar su capital, primero, en sucesora de la Tula legendaria, y posteriormente en la nueva proyección de la Tollan anecuménica”.⁵³ De esta forma, si bien los tenochcas retomaron elementos importantes de la “ideología zuyuna”, también se separaron de ellos, en particular trataron de otorgar a su dios patrón Huitzilopochtli buena parte de los atributos de poder de Serpiente Emplumada, por eso, durante la conquista española, al identificar a Hernando Cortés con Quetzalcóatl, los mexicas pensaron que el dios regresaba a reocupar el poder que ellos detentaban.⁵⁴

Sin embargo, hay algunos aspectos de la tesis expuesta que suscitan más preguntas que certezas, para la cuestión aquí abordada las más relevantes giran en torno a un problema básico, si la hipotética ideología zuyuana sustentaba el ejercicio del poder a través del culto al dios Serpiente Emplumada, entonces cabe preguntar qué papel jugaban las tradiciones sobre la caída de Tula y la derrota de Quetzalcóatl a manos de Tezcatlipoca; también debe preguntar-

⁵³ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, “Los mexicas en Tula y Tula en México Tenochtitlan”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 2008, n. 38, p. 73. Cfr. Pastrana, “Notas sobre la apropiación del pasado tolteca en el presente mexicana”, en *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, 234 p., ils., p. 181-194.

⁵⁴ *Idem*.



se el por qué dichas tradiciones sólo se dan en el Altiplano Central de México. También es claro que los detalles de algunas fuentes parecen hablar de una Tula terrenal, frente a otras que hablan aparentemente de una Tula ideal; por otra parte, si el concepto de esta ciudad es panmesoamericano, sin liga con un grupo o lengua específica, entonces cabe preguntarse la razón por la cual el nombre mismo de la ciudad ideal, Tollan o Tullán, que se usa en casi todos lados, es claramente un nahuatlismo, lo que podría llevar a pensar que el orbe náhuatl fue particularmente importante en la difusión de los conceptos de Tollan y del dios Serpiente Emplumada.⁵⁵ Son aspectos sobre los cuales los autores no abundaron, pero dejaron numerosas y sugestivas pistas para continuar las investigaciones. Sin duda la cuestión tolteca sigue abierta, pues, como lo señalan los propios autores: “Reconocemos que nuestra presentación es susceptible de extensas ampliaciones y rectificaciones, por lo cual la sometemos a la crítica de nuestros colegas”.⁵⁶

⁵⁵ Véase *El Libro de los Libros...*, p. 58; *Memorial de Solalá...*, p. 47-48, 51-57; *Popol Vuh...*, p. 92, 184, 191.

⁵⁶ López Austin y López Luján, *Mito y realidad...*, p. 47.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS