

La génesis de la autoconciencia neolítica y las interpretaciones de sí y del mundo realizadas por toltecas y aztecas

FRANCISCO MIGUEL ALARCÓN PARRA
Universidad de Málaga

1. Introducción

EN LAS CULTURAS, tradicionalmente se ha entendido la emergencia de la autoconciencia¹ como un proceso histórico que tiene sus orígenes en el paleolítico y que se desarrolla, configura y consolida en el neolítico. Mi análisis se situará en el plano de la Antropología Filosófica y de la Filosofía de la Cultura, para mostrar este proceso en algunas de las culturas precolombinas.

Aunque mi estudio tiene como campo de estudio la antropología filosófica, será necesario tener en cuenta otros conocimientos provenientes de ciencias sociales y biológicas. No obstante, este diálogo forma parte de la naturaleza de la Antropología Filosófica desde su nacimiento en la obra de Scheler.²

[1] La expresión es de Hegel y caracteriza globalmente su antropología y que sistemáticamente la fenomenología del espíritu siga a la antropología, como el despertar de la conciencia en el alma. Es un despertar al saber de sí liberador. Cfr.: *Enz.*, § 387.

[2] Cfr.: Jorge Vicente Aguirre y Jacinto Choza, *Filosofía del hombre: una antropología de la identidad*, (Madrid: Ediciones Rialp, 1991), p. 22.

1.1. Contexto y problemas

Una de las principales dificultades para llegar a comprender y conocer a las culturas precolombinas, y con ellas la comprensión que de sí hace el hombre precolombino, es la escasez de documentación de que disponemos. Los hallazgos arqueológicos son de vital importancia para determinar los aspectos configuradores de la cultura y la personalidad cultural de estos pueblos. El punto de vista de la exterioridad subjetiva³ es uno de los principales para llegar a articular una interpretación plausible de la comprensión que estos hombres tenían del cosmos y su lugar y papel en él.

Antes de continuar es preciso contemplar el periodo histórico en el que nos encontramos. Se podría situar a los pueblos precolombinos en el periodo prehistórico del neolítico europeo y del creciente fértil de Oriente Próximo. Aunque éste no es el lugar para discutir si se debe situar o no a estas culturas en tal periodo, es pertinente aclarar que, en algunos aspectos, sí cabe situarlos en una etapa neolítica o en una fase avanzada del neolítico, puesto que según Gordon Childe la revolución neolítica viene definida por la terna: agricultura, ciudad, escritura⁴. Pero esto no es suficiente para determinar tajantemente que sean pueblos neolíticos.

No obstante, en lo que sigue, me parece que se puede definir el neolítico por la presencia y centralidad en su sistema cultural de los elementos que conforman la triada de Childe: (i.) si la base de la subsistencia estriba en la agricultura, es decir, si el bien raíz es la tierra, (ii.) si los grupos humanos se asocian en ciudades, y (iii.) si se desarrolla, al menos incipientemente, algún sistema de escritura. Si se dan estos elementos, entonces podríamos decir, que estas culturas tienen un núcleo duro neolítico, al margen de la mayor o menor complejidad de su sistema social. Aunque pueda herir alguna sensibilidad, podemos aducir en favor de nuestra tesis, la exquisita sensibilidad de tantos poetas de principios de siglo XX como Juan Ramón Jiménez, Federico García Lorca o Miguel Hernández, que tanto valor daban a la tierra, y a las culturas que coetáneamente vivían de ella.

[3] «Puede llamarse punto de vista de la exterioridad subjetiva al que estudia como los seres humanos exteriorizar o expresa su propia subjetividad. Este es el orden del arte, y en general, de todos los productos culturales». (Jorge Vicente Aguirre y Jacinto Choza, *Filosofía del Hombre: una antropología de la identidad*, p. 38)

[4] Cfr.: Childe, G.V., *How Labour Governs: A Study of Workers' Representation in Australia*, The Labour Publishing Company, Londres, 1923.

1.2. Apuntes sobre el neolítico

Tal como explica Jorge Juan Eiroa García⁵, el término neolítico es utilizado por primera vez por John Lubbock en 1865 con el fin de delimitar un periodo distinto y consecutivo al paleolítico, es decir, delimitar el paso de un periodo caracterizado por el uso de la piedra pulimentada a otro caracterizado por el uso de la piedra tallada, el neolítico. Sin embargo, las investigaciones fueron avanzando y se descubrieron más elementos diferenciadores: 1) domesticación de plantas y animales, 2) sedentarismo en pequeñas aldeas, 3) invención y uso de la cerámica y 4) comienzo de un proceso organizativo de la sociedad en base a un nuevo modelo de convivencia, que suponía la aldea agrícola y ganadera.⁶

Como puede apreciarse el paso de una sociedad nómada, cazadora-recolectora, a una sociedad sedentaria, agrícola-ganadera dará lugar a una nueva manera de ver la vida y orientar la conducta humana. Todo esto será desarrollado más adelante, pero de momento es pertinente apuntar que la «*revolución neolítica*» es central en la historia de la especie humana y de su existencia en el mundo. Y es que la revolución neolítica no sólo afecta a los elementos culturales, objetivos podríamos decir, sino que tiene una indudable repercusión sobre el psiquismo y sobre lo que el hombre piensa de sí.

1.3. Mesoamérica

En el neolítico mesoamericano cabe situar dos grandes y poderosos centros de aparición de la agricultura de manera autóctona: 1) foco mesoamericano (México) y 2) foco andino (Ecuador y Perú). En el tema que nos ocupa nos centraremos en el foco mesoamericano.⁷

A raíz de los estudios de Richard MacNeish, se aprecian dos zonas en las que la agricultura aparece en época temprana: el valle de Tehoacán y la Sierra de Tamaulipás. En este último, el paso de una población cazadora-recolectora a una agrícola se efectúa de manera más marginal y distinta que en el valle de Tehoacán. Sin embargo, aunque el proceso sedentarización se produce aproximadamente desde el VI milenio a.C., en el foco de Tehuacán, no será hasta el periodo entre el 3000 y el 1000

[5] Jorge Juan Eiroa García, *Prehistoria de Mundo* (Barcelona: Ediciones Sello Editorial, 2010)

[6] *Ibid*, pp. 397-398.

[7] *Ibid*, pp. 430

a.C, cuando aparecerán los primeros asentamientos estables en Mexico central.⁸

El area mesoamericana precolombina prehistórica suele dividirse en tres periodos:

1. Periodo Formativo o Preclásico (2500 a.C hasta 300 d.C.)
2. Periodo Clásico (300 d.C. hasta 1000 d.C.)
3. Periodo Postclásico (900 d.C. hasta 1500 d.C.)

Comenzando por el periodo preclásico o periodo formativo, la cultura dominante es la Olmeca, y es la primera de las grandes culturas que se desarrollaran en Mesoamerica. La civilización Olmeca desarrollará los rasgos más importantes que caracterizarán a las civilizaciones que la sucedan, esto son: 1) cultivo del maíz, 2) calendario, fruto de la observación de los astros (lo que conllevó un fuerte desarrollo de la astrología y astronomía) y 3) culto al jaguar, juego de la pelota, sacrificios humanos, etc.⁹

Pasando a los asentamientos más importantes, los olmecas se hicieron fuertes en La Venta, Tres Zapotes, Cerro de las Mesas y San Lorenzo (vease Map.1). Pero hacia el 900 a.C. fueron desplazados por tribus llegadas de la sierra coincidiendo con el nacimiento de la que sería el centro más importante de Mesoamerica en el periodo clásico: Teotihuacán.¹⁰

Así, se llega al periodo clásico, considerada la época de esplendor de mesoamerica. En esta etapa se consolidan las grandes ciudades, destacando por encima de todas ellas Teotihuacan. Este período se caracteriza por la autonomía que presenta las grandes urbes donde alianzas y relaciones comerciales ayudan al florecimiento de todas ellas.

Sin embargo, hacia el 900 d.C. las migraciones provenientes del norte origina un cambio en el sistema político e ideológico, comienza el denominado período Posclásico. En esta época, empieza a instalarse un pensamiento militarista justificado en base de su cosmovisión, donde las grandes potencias empiezan a imponerse por las armas a los demás pueblos que no se sometían por vías pacíficas. Finalmente, en el período posclásico tardío (1200 d.C.-1521 d.C.) los aztecas ocupan el centro de

[8] *Ibid*, pp. 430-432.

[9] *Ibid*, pp. 999-1000.

[10] *Ibid*, pp. 1000-1002

México, los tarascos el Occidente, los mixecos se sitúan en Oaxca y los quichés son dueños de los Altos de Guatemala.¹¹

Pero antes, es recomendable ver la particularidad de el occidente mexicano. El occidente mexicano presenta una serie de características que lo alejan de sus vecinos olmecas. Esta zona incluye los Estados de Michoacán, Colima, Jalisco, Nayarit y otras partes meridionales de Guanajuato y Zacatecas, a toda esta zona se le ha llevado a denominar «area tarasca».

Desgraciadamente no existe un registro histórico de la cultura original de los tarascos así que la única manera de conocer estos pueblos es a raíz de la arqueología, la mitología y la etnología.

Gracias a los restos arqueológicos se puede deducir que estos pueblos se asentaban en aldeas y hacían uso de la agricultura, la caza, la recolección y sobre todo de la pesca. También se puede apreciar la importancia de los animales en esta cultura, por las diversas representaciones en objetos de barro de perros, pajaros o tortugas, por citar varios ejemplos.¹²

Sin embargo, lo que más llama la atención de estos pueblos del occidente mexicano es su culto a los muertos. En las tumbas se han encontrado numerosas ofrendas: vasijas, figurillas de barro, máscaras humanas, armas, ornamentos y alimentos. Cabe destacar las tumbas de tiro en Nayarit, Colima, Jalisco y parte de Guanajuato, semejantes a las tumbas de los pueblos del area andina.¹³

[11] Alfredo López Austin y Luis Millones, *Dioses del Norte, dioses del sur: religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes* (Perú: Ediciones Eras, 2008), p 28-29

[12] *Ibid*, pp. 782-783

[13] *Ibid*, pp. 783-784.



A partir del 1500 a.C. empiezan a desarrollarse los pueblos del occidente de México, y aunque anteriormente presentaban similitudes con el resto de Mesoamérica, es en ese momento cuando estos pueblos comienzan a desarrollar una tradición cultural propia diferenciada del resto de culturas mesoamericanas. Esto puede observarse en sus vasijas o figuras de cerámica, que se asemejan al estilo de los pueblos sudamericanos, por lo que cabe suponer una influencia o migración de tribus sudamericanas al occidente mexicano y también un comercio, u otras actividades relacionadas con ellas, entre los pueblos del occidente de México y la franja costera sudamericana.¹⁴

A diferencia del resto de pueblos mesoamericanos, los pueblos del occidente mexicano dominaban la metalurgia, seguramente importada del antiguo Perú, y seguramente fueron quienes introdujeron el maíz en Sudamérica. Llegado el 500 a.C. se produce un auge de estas culturas caracterizado por sus enterramientos, antes señalados como tumba de tiro, inexistentes en el resto de Mesoamérica pero frecuentes en Panamá, Colombia y Ecuador, mostrando una vez más la relación existente entre estos pueblos con el occidente mexicano.¹⁵

Por último, la estructura social se mantiene como en el periodo preclásico o arcaico, aunque no desarrollan una estructura social teocrática como en el resto de culturas mesoamericanas. A partir del 600 d.C. los pueblos occidentales asimilan la cultura mesoamericana y pasan al periodo postclásico.¹⁶

2. Del Paleolítico al Neolítico

2.1. Cosmovisión, ritual, e identidad

Decía Arnold Gehlen que aquello que define al hombre y lo diferencia del resto de los seres vivientes, es la necesidad de interpretar su propia existencia, adoptar una postura respecto a sí mismo, es decir, respecto de los impulsos y propiedades que percibe en sí y también res-

[14] Paz Cabello, *América Precolombina: texto y catálogo* (Málaga: Ayuntamiento de Benalmádena, 2007), pp.23-24

[15] *Ibid*, pp. 23-24

[16] *Ibid*, pp. 24.

pecto de los demás seres humanos.¹⁷ El ser humano necesita explicar su existencia, darle un sentido, un origen y un fin. A las explicaciones sobre el origen del mundo y el lugar del hombre en él suelen denominarse cosmovisión o «*Worldview*», término con el que Clifford Geertz traduce el concepto diltheyano de *Weltanschauung*.¹⁸

En cualquier exteriorización de la subjetividad y en el conjunto integrado de todas ellas cabe detectar una visión del mundo apoyada emocionalmente por un sistema de valoración de la conducta o *ethós*. También en las prácticas rituales paleolíticas. El rito será la clave para sobrevivir en un mundo hostil y caótico, que es como percibe por primera vez lo real el intelecto humano. Para poder comprender el desarrollo cultural de los pueblos primitivos es indispensable pararse a pensar los ritos.

El ser humano carece de un aspecto fundamental para la supervivencia, el instinto. Instinto entendido como el programa biológico, filogenéticamente transmitido, que indica la viviente qué y cómo hacer las cosas. En otras palabras, el ser humano carece de ese conocimiento biológico que «traen de serie» los animales y les indica de manera natural, genéticamente transmitida, cómo cumplir sus necesidades vitales, su ciclo biológico. Este déficit instintivo, que podría parecer letal para la supervivencia, se transforma en el ser humano en su gran oportunidad, pues a falta de este instinto el hombre recurre a otros medios, dando lugar a los ritos. Pero como los ritos están relacionados con el logro de la vida y su mantenimiento, y el intelecto del hombre paleolítico se encuentra en estado de perplejidad, los ritos se conectan con poderes sagrados, porque los poderes sagrados son primordialmente aquellos que confieren la vida y lo real.¹⁹ Así Choza mantiene que:

«Los ritos son procedimientos para la obtención de un beneficio que está más allá del alcance humano, como es la vida, la supervivencia, y que depende de un poder absoluto e inalcanzable para el hombre, de un poder que por sí mismo se llama poder sagrado».²⁰

[17] Gehlen, A., *El hombre*, Salamanca: Sígueme, 1980, p. 9. En adelante se cita como Gehlen, A., *El hombre...*

[18] Cfr.: Geertz, C., «*Ethos, Worldview and the Anaylis of Sacred Symbols*» en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York: Basic Books, 1977.

[19] Jacinto Choza, «*Filosofía de la Cultura*» (Sevilla: Editorial Themata, 2013), p. 155.

[20] *Ibid*, p. 63.

Para sobrevivir, el ser humano, ya desde sus comienzos en el paleolítico, desarrolla una conciencia, una psique conocedora de su propia ignorancia y del caos en que está sumida. En el principio de la vida intelectual, lo que hay es caos, y el intelecto debe ir poniendo orden, generando un cosmos, natural y social. El estado inicial es pues de perplejidad, teniendo no obstante la insobornable exigencia de tomar postura respecto de sí mismo y de la realidad que encuentra fuera de sí, como decía Gehlen. Dar un orden al caos, superar la extrañeza y el miedo a al mundo que parece que se le enfrenta es pues el objetivo primordial y necesario del humano.

Por ello surge el rito, pues se ritualizan pautas existosas de acción, y con los ritos surgen otros elementos igual de indispensables y fundamentales para la supervivencia humana, los universales culturales: el lenguaje, la religión, el arte, la música, los mitos, la cocina, los juegos o los chistes.²¹ La cultura aparece pues como respuesta a los interpretaciones que de sí y de la realidad hace el ser humano en el paleolítico, a esos problemas y dificultades que se le presentan en ese ciclo de la vida del nacer, crecer, reproducirse y morir.

Aquí cabe detectar un círculo hermenéutico, el hombre va desarrollando la cultura y a su vez la cultura va configurando al hombre, retroalimentándose ambos. Surge un mecanismo por el cual el hombre va adquiriendo las certezas que los animales tienen por naturaleza. Pero, gracias a que estas certezas no son innatas, sino que provienen de un aprendizaje cultural, pueden modificarse.²² Es así como en los diferentes elementos de una cultura, el hombre logra una interpretación de sí mismo y del cosmos, un sistema para valorar la conducta y un depósito de símbolos sagrados. La confluencia de estos tres factores permitirá la comprensión de sí y de lo real. Esta interpretación no tiene porqué ser ni científica ni filosóficamente elaborada. Así lo han señalado insistentemente los antropólogos culturales, y como lo señala Paul Mercier en su *Historia de la antropología*:

[21] *Ibid*, p. 56.

[22] Arnold Gehlen fue el primero en hablar de estas certezas, que califica de «irracionales», en tanto que son seguridades no adquiridas reflexivamente. Cfr.. Gehlen, A., *El hombre...*, cap. 36.

«toda sociedad, haya alcanzado o no su fase científica, se ha construido una antropología para su propio uso. Toda organización social, toda cultura, es interpretada por los propios hombres que la viven».²³

2.2. La génesis de los mitos en la temporalidad neolítica

El paso del paleolítico al neolítico se logra en un extenso periodo, donde los pueblos nómadas pasan a ser pueblos sedentarios. Aparte de cambiar la manera en que se sustentan esos hombres esto supone un cambio fundamental, el hombre pasa a una nueva modalidad de relación con el mundo, con los demás seres humanos y con lo sagrado.

El ser humano, en el neolítico, empieza a superar su problema de supervivencia, de abastecimiento. La agricultura da lugar un nuevo modo de planificar la actividad humana, se empieza a ver más allá del presente que permiten las actividades venatorias. Y este cambio en la temporalidad humana implica un cambio a la hora de interpretar la realidad y el mundo. Sucede lo mismo respecto de las interpretaciones de los demás seres humanos y de lo sagrado.

En el paleolítico la mujer es la fuente de la vida, y por ello se la venera. Algunos antropólogos, como Bachoffen en el siglo XIX o Gimbutas²⁴ en el XX, afirman que la mujer es quien organiza la sociedad. En cualquier caso, el nacimiento de tres o cuatro mujeres por mujer fértil es necesario para la supervivencia de la tribu. Con el paso al neolítico, la mujer es desplazada, como bien raíz, pasando a serlo la Tierra, la madre nutricia de muchos.

Al autonomizarse el elemento fónico de los ritos, emergen los mitos y relatos en el neolítico. Según Jacinto Choza, cuando los ritos no pueden llevarse a cabo, a causa de que uno o alguno de los habitantes de la tribu está deportado, ha contraído matrimonio con alguien de otra tribu, es prisionero, o sencillamente está de viaje, entonces cuenta lo que hacía en el rito. No lo realiza, sino que lo expone. Ahí surgen los *mitos*, al tiempo que el lenguaje deja de ser performativo, para comenzar a ser informativo. Esto acaece con mucha intensidad en el neolítico. Lo que se realiza en el sistema de las necesidades (economía) o en el sistema de la libertad

[23] Paul Mercier, *Historia de la antropología* (Barcelona: Península, 1976), p. 21.

[24] Cfr. Gimbutas, Marija (1989). *The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*. San Francisco: Harper & Row. Gimbutas, Marija (1991). *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*. San Francisco: Harper.

(derecho y política) deja de ser estrictamente religioso, por más que siga estando ritualizado. De este modo los conflictos ya no se resolverán por ordalías o juicios divinos. Tampoco la provisión de bienes será una práctica religiosa. Pero si se cuenta qué se hacía cuando se celebraba un juicio divino o un rito de caza, entonces hemos dado el paso del rito al mito.

El mito es el lugar donde se recoge el recuerdo de esa época paleolítica, esa era antigua, pasada, donde se sitúan los antepasados, los dioses y el paraíso del cual hemos sido expulsados. Relatos míticos, memoria de los acontecimientos primordiales y capitales del mundo donde surgen las narraciones sobre la creación del mundo y el hombre, la expulsión del paraíso, que quizá no es más que el fin de la vivencia paleolítica.²⁵ Mientras, los comienzos de la agricultura y de la ganadería dan lugar a los diferentes relatos sobre los fundadores de las primeras ciudades, los domesticadores de semillas y animales, etc.²⁶

En definitiva, los mitos interpretan la situación presente del ser humano y de la tribu y del por qué se hace lo que se hace. Lo mismo sucede con los ritos. Pues los ritos se realizan de tal manera debido a unas creencias u interpretaciones, a unas explicaciones del mundo y las fuerzas que las componen. Para conseguir que la tierra fructifique deben realizarse unas actividades específicas en un tiempo específico, acorde con los relatos míticos, al saber de los antepasados. Todo esto es debido a un cambio profundo en la concepción de uno mismo del hombre del neolítico, a un cambio en la conciencia de sí.

3. La conciencia de sí del hombre mesoamericano en sus ritos y mitos

3.1. Los tlamatinine y los primeros mitos náhuatl

Comenzaré a analizar la autoconciencia del hombre prehispánico. Resulta evidente la articulación de un pensamiento complejo de las culturas precolombinas. Tal complejidad se aprecia en las antiguas inscripciones, representaciones iconográficas, códices y manuscritos sobre la visión de mundo de las culturas en lengua náhuatl, conocidos como

[25] Si se articulan los calendarios geológicos y los míticos, entonces bien puede suceder que la expulsión del paraíso sea el correlato mítico de la pérdida de lugares de caza, o el comienzo de las glaciaciones de Wurm, etc. Al respecto cfr.: Choza, J., *Filosofía de la cultura...*, p179.

[26] *Ibid*, p. 180.

aztecas o mixtecas.²⁷ Cabe señalar la posibilidad de atribuir esta misma visión del mundo a algunas otras culturas mesoamericanas que, aunque no poseían la misma lengua, si manifiestan en sus restos una gran semejanza en la explicación o concepción del mundo. Sin embargo, aquí centraré la atención en las culturas de lengua náhuatl.

Los testimonios recopilados han puesto de relieve la existencia en dichas culturas de sabios o *tlamatinine*: «los que saben algo», que se ocuparon de recopilar los mitos y las interpretaciones mixtecas y aztecas sobre la divinidad, el origen, el ser y el destino de hombre.²⁸

3.2. Tezcatlipoca y Quetzalcóatl: del paleolítico al neolítico en Mesoamérica.

Explicaré brevemente la cosmovisión tolteca a fin de apreciar la dualidad básica del pensamiento mesoamericano vertido a lengua náhuatl, que es del que se conserva más documentación. Tal explicación del mundo subsume un legado cultural más antiguo que hunde sus raíces en la cultura olmeca, cultura madre de todos los pueblos prehispánicos mesoamericanos.²⁹

Según los aztecas la cultura tolteca fue su predecesora intelectual y cultural. Así se lo contaron a Fray Bernardino de Sahagún, que describe, según sus fuentes, una civilización legendaria. Ellos veían en la cultura que erigió las pirámides de Tula su origen intelectual, y en sus gobernantes y leyes sus antecesores. De hecho, «tolteca» en lengua náhuatl viene a significar «artesano, sabio, hombre civilizado», en suma, el que habita en ciudades. Más aún, según los aztecas, el sumo sacerdote tolteca era el depositario de todos los conocimientos humanos, y no sólo de todos los poderes sobrenaturales. La primera dualidad pues es entre *tolteca* y *chichimecayotl*, es decir entre el hombre urbano y el nómada salvaje, es decir entre dos formas de vida que venimos analizando: entre el neolítico tolteca y el hombre del paleolítico o *chichimecayotl*. Entre el hombre chichimeca que ejecuta ritos, y que ve en cualquier esfera de la cultura el poder indiferenciado del mana, y el hombre tolteca, que funda ciuda-

[27] Aunque los pueblos precolombinos no tenían escritura, tras el Descubrimiento, pronto se aprendió a transcribir las lenguas nativas, particularmente el náhuatl.

[28] Miguel León-Portilla, «El pensamiento náhuatl», en *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Coord. Universidad de Salamanca (Madrid: Editorial Trotta, 1992), p. 79.

[29] *Ibid*, p. 83.

des, construye templos y pirámides, observa los cielos, hace magníficos calendarios, cuenta y mide el tiempo o las provisiones necesarias, y hace ciencia.

Los toltecas fundaron la ciudad de Tula —*Tollan Xicocotitlan*— a unos 65 km al norte de Teotihuacan. Desde Tula, la capital de la cultura tolteca, se desarrollaría una civilización pan-mesoamericana, tal y como quedó descrito por las crónicas aztecas. Estas narraciones cuentan la fundación mitológica por Quetzalcóatl y Tezcatlipoca de Tula. Si atendemos a la tesis de Giambattista Vico según la cual los mitos son narraciones verdaderas de nuestros orígenes, deberíamos decir ahora que el mito de Quetzalcóatl narra en forma imaginativa (verdad poética) el tránsito del paleolítico al neolítico en el área mesoamericana.

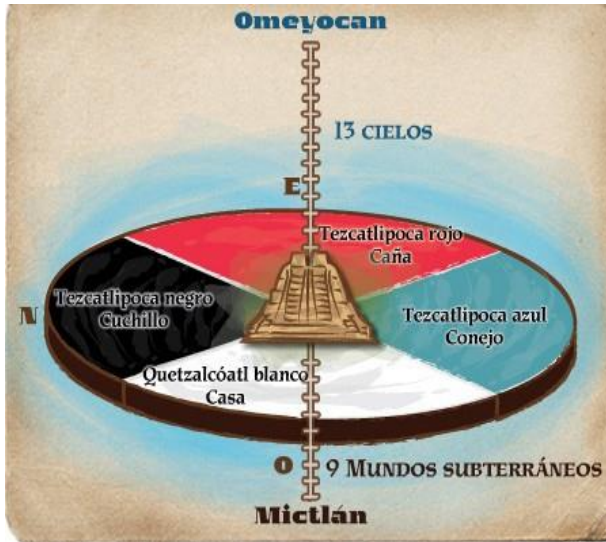
Estas dos figuras conforman lo que León-Portilla llamó la visión dualista básica de la cultura tolteca. El dualismo entre la luz y la oscuridad, entre lo cálido y lo frío, simbolizados en las figuras del águila y el jaguar. Pero, esta visión dualista, no se limita a una mera distinción entre el bien y el mal, los opuestos son complementarios y necesario para la existencia del mundo.

Tezcatlipoca se asocia al cielo nocturno, a los huracanes, al norte, a la obsidiana y los espejos de obsidiana, a la adivinación, a la guerra y la lucha, y al jaguar. Quetzalcóatl es el dios del viento, del cielo, de la luz y el brillo, de la vida que nace y renace, el dios del lucero matutino, es el inventor de los calendarios, que dio el maíz a los seres humanos, es el héroe y sacerdote que lucha contra Tezcatlipoca, y se representa con la figura de un águila. La rivalidad entre estas dos figuras da lugar a la generación y sucesiva creación de diferentes cosmos.

Los toltecas atribuyen su visión de mundo a un legado cultural que los sabios tlamatinine atribuían al sacerdote Quetzalcóatl, quien fue uno de los primeros gobernantes de Tula, y que mitológicamente fue condeñado al exilio tras una batalla con Tezcatlipoca. Esto puede apreciarse en la simbología y mitología comunes a los distintos pueblos mesoamericanos. Según los sabios tlamatinine, el sacerdote Quetzalcóatl desarrolla una interpretación que dota de un nuevo sentido a una antigua visión de mundo.³⁰ Recientemente, muchos historiadores³¹ tienden a ver las cróni-

[30] *Ibid*, p. 80.

[31] Cfr.: Graulich, Michel, «Los reyes de Tollan». *Revista Española de Antropología Americana* 32/2002, pp. 87-114. Gillespie, Susan D., *The Aztec Kings: The Construction of Rulership in Mexica History*. University of Arizona Press, Tucson, 1989. Brinton, Daniel Garrison,



cas aztecas como una construcción mitológica y filosófica realizada por los aztecas, destinada a glorificar su imperio.

3.3. La tópic de la existencia humana tolteca

Los tolteca configuraban el universo en tres planos superpuestos: 1) el superior, donde se situaba el cielo, 2) el intermedio, la tierra, y 3) el inferior, lugar del inframundo.³² Se trata de la tópic más elemental de la existencia humana, y que está fundada en la verticalidad del cuerpo humano.³³ Es decir, los náhuatl diferenciaban tres niveles cósmicos que denominaban con el nombre de *chicnauhtopan*, «los trece que están sobre nosotros», a la región del cielo, *tlaltípac*, la superficie terrestre, y *chicnauhmitclan*, «los nueve de la región de la muerte», los cuales están

«Were the Toltecs an Historic Nationality?». *Proceedings of the American Philosophical Society* 24/1887, nº126 pp.: 229-241.

[32] Esta tópic o geografía de la existencia humana arranca en el paleolítico, y de las primeras interpretaciones chamánicas de la realidad. Cfr.: Ragazzi, G., «Il Gioco del Mondo e il Cosmo preistorico», en: *Astronomia (Rivista dell'Unione Astrofili Italiani)* nr. 4 (julio-agosto) 2015.

[33] Giambatista Vico sostuvo que esta tópic de la existencia humana es la más elemental y la primera que debió desarrollarse en cualquier cultura. Cfr.: Vico, G., *Principios de una ciencia nueva*, Tecnos, Madrid, 2006. Introducción.

atravesados en su centro por el eje cósmico habitado por el Dios Viejo del Fuego.³⁴

Cada uno de los planos presenta sus estructuras, peculiaridades y funciones (véase fig.1). Por ejemplo, *tlaltípac*, la superficie terrestre, es vista como una isla inmensa dividida horizontalmente en cuatro grandes cuadrantes, los cuales convergen en un *umbilicus mundi* que conecta a través de un eje los trece cielos y las nueve regiones infernales. Cada cuadrante implica una serie de simbología, de tal manera, y en relación a los puntos cardinales: 1) Este u Oriente, región de la luz, la fertilidad y la vida, simbolizado con el color blanco, 2) Norte, región donde los muertos quedan sepultados y asociado al color negro, 3) Oeste o Poniente, la casa del Sol, simbolizado por el color rojo, y, finalmente, 4) Sur, región de las sementeras, el mundo del color azul.³⁵

Así tenemos la tópica de la existencia distribuida en dos ejes: el vertical y el horizontal. El vertical dice relación a los poderes sagrados, ya celestiales ya del inframundo. El horizontal a los espacios donde se realizan las actividades humanas.

En el eje vertical hay tres regiones: la de los cielos, la de la Tierra, la de los infiernos. La región celeste es la de la luz y está simbolizada por el águila. Las regiones del inframundo son las de la oscuridad y están simbolizadas por el jaguar. La región central, la Tierra que habitan los seres humanos, es el lugar donde los hombres construyen las pirámides y las ciudades. Pues bien, se puede determinar una onto-teología, una cosmología, una estética y una ética tolteca que se corresponde con esta tópica de la existencia humana.

En este eje horizontal hay una dirección —el este— para los ritos de la fecundidad, de la generación y la regeneración del cosmos. En el paleolítico serían ritos de caza, de fecundación de la hembra, etc. En el neolítico, sería la dirección en la que se realizaban los ritos de la siembra y de la fecundidad vegetal. El norte parece ser el lugar de los ritos funerarios, de comunicación con el inframundo, y de las prácticas chamánicas de los viajes astrales. El Oeste, la región con la que hay que sintonizar los ritos a las divinidades solares. El sur en cambio es el lugar de los ritos de la cosecha.

[34] Alfredo López Austin y Luis Millones, *Dioses del Norte, dioses del sur: religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes* (Perú: Ediciones Eras, 2008), pp. 55.

[35] Miguel León-Portilla, «El pensamiento náhuatl», en *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, p. 83

La tierra es el reino de la materia y lo sensible, el cual se transforma y configura gracias a las fuerzas sutiles de las otras dos regiones o planos del universo, el mundo celeste y el mundo de los muertos. Conforme a esta configuración del universo se asentaron los mitos sobre el origen y el fin de las eras, el origen del hombre, la fundación de las ciudades, las prácticas chamánicas, etc.

3.4. Mitos y conciencia histórica en la cosmovisión tolteca

Los toltecas lograron un desarrollo sorprendente de la astronomía. Parece que adoraban al lucero vespertino —el planeta Venus—, uno de los símbolos de Quetzalcóatl. De hecho el calendario tolteca es un calendario de 260 días, es decir, los días necesarios para que Venus complete su movimiento de traslación alrededor del Sol. El simbolismo de Quetzalcóatl es sumamente rico, pues no sólo es el lucero que anuncia la mañana, también es el símbolo del saber, de la ciencia, y de la luz que alimenta el mundo vegetal, que fertiliza los campos, y que dio la cultura a los toltecas.

Los toltecas veían el mundo como un conjunto de fuerzas invisibles y dioses que luchaban entre sí. Los dos principales ya los hemos nombrado: Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. Cada era temporal es la manifestación del predominio de un dios, o sol, y todas acaban con un cataclismo que destruye todo para dar paso a una nueva era. Son cuatro los soles que han nacido y perecido a lo largo de la historia.

El primero fue *Atonatiuh*, «Sol de Agua», esta era fue destruida por el agua, todo desapareció y las gentes se volvieron peces; el segundo, *Ocelotonatiuh*, «Sol de Tigre», tuvo su fin cuando se hundió el cielo, dando lugar a que el sol se parara en el mediodía y se oscureciera, y, con la oscuridad, sobrevino la muerte de las gentes, las cuales fueron devoradas; el tercer sol, *Quiauhtonatiuh*, «Sol de la Lluvia» le sobrevino su fin por una lluvia de fuego sobre los moradores; *Ehecatonatiuh*, «Sol del Viento» fue el cuarto sol y acabó fruto del viento que se lo llevó a todo y transformó a todos en monos los cuales se dispersaron por el bosque; finalmente llegamos a nuestra era, *Ollintonatiuh*, «Sol del Movimiento» cuyo fin está preconizado por la llegada de terremotos y hambruna que llevará al hombre a su extinción.³⁶

[36] Mario Valotta, *El fin del mundo en la mitología indígena americana* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1988), pp. 87-88

Nuestra era es fruto del sacrificio de los dioses. De la sangre de los dioses se volvió a crear el mundo y volvió a brotar la vida. Se trata de una concepción estrictamente paleolítica. El derramamiento de la sangre del Dios es lo que da la vida a la tribu. Esto es propio de tribus de cazadores y recolectores, que conciben la vida como un fluido, que pasa de unos seres a otros. Del oso al que come su carne y bebe su sangre, y después de una práctica ritual vuelve al gran Oso, que puede hacer venir de nuevo osos al cazadero.

En esta era surge el hombre, la única criatura viva que puede hablar con los dioses. El ser humano, consciente del sacrificio de los dioses, pueden adorarlos y agradecerles el don de la vida. Puede verse aquí la justificación de los rituales de sacrificio. El ser humano, para mantener el equilibrio cósmico, debe realizar sacrificios de «merced». Sacrificios de sangre en algunos casos, con el fin de postergar el cataclismo de su era, su extinción.³⁷

El relato sobre las eras está mostrando el recuerdo de grandes acontecimientos que cambiaron al hombre. Cada cataclismo muestra una transformación. La destrucción da lugar a un nuevo comienzo. Génesis y destrucción se encuadran en el espacio-tiempo formando un ciclo de generación-destrucción-regeneración debido a las fuerzas sagradas, a los dioses.

4. Comprensión filosófica de los ritos y mitos toltecas de la creación

4.1. La génesis de las categorías cosmológicas de acción/pasión y efecto

En estos mitos León-Portilla ha observado una clasificación binaria de los opuestos. Los conceptos antagónicos se enfrentan y complementan dando lugar al mito. Aunque el mito siempre transcurre en un espacio-tiempo primordial y atemporal.³⁸

La relación de los diferentes mundos con su principio es ya regida por la categoría de efecto. Se trata de una categoría cosmológica neolítica que se opone a la categoría paleolítica de generación. En el paleolítico

[37] Miguel León-Portilla, «El pensamiento náhuatl», en *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, pp. 84-85.

[38] Félix Jiménez Villalba, *Anales del Museo de América*, 1 (Madrid: Museo América, 1993), p. 72.

los mundos son generados por un principio o fuerza indeterminada — *mana, wakanda, manitú*—. En cambio en los mitos que hemos tratado se observa como los diferentes mundos son efectos de las *acciones y pasiones* de dos seres —Quetzacoatl y Tezcatlipoca—. De sus luchas que moldean y crean los diferentes universos. Aquí se observa la superación de la categoría paleolítica de «participación». Los diferentes seres del universo, e incluso los dioses del panteón tolteca, ya no participan de esa fuerza primordial e indeterminada que fluye por ellos.

No obstante, la presencia de mitos sacrificiales y que las cuatro regiones horizontales —en las que transcurre la existencia terrestre— sean rituales permiten advertir en esos ritos restos de mentalidad paleolítica. El este es la región del nacimiento, de la luz, del origen de la vida. El sur la región de las sementeras, del lugar donde toma contacto el origen con la Tierra, la hiende y la hierde. El lugar del sacrificio del Dios que fecunda la Tierra, separándose de su concentración en sí, y preñando y fertilizando la Tierra. El Oeste es la región que sintetiza el recorrido, el fluir del sol por todo el espacio terrestre, desbordándose en fecundidad vegetal. El norte en cambio, es lugar de los frutos, donde las fuerzas sagradas aseguran la continuidad de la vida.³⁹

4.2. Destrucción y ritos sacrificiales

Merece una consideración especial la categoría de «destrucción». Se trata de una categoría eminentemente neolítica. La destrucción de un mundo no es meramente la disminución de su participación en la fuerza indiferenciada, sino el efecto de una acción sobre una sustancia, sobre algo que de suyo es, y no meramente por participación en algo que la hace ser. Con la categoría de destrucción, el significado de las prácticas sacrificiales cambia. Ya no es la comunicación de la fuerza del animal totémico a la tribu y de ésta al principio vital, sino el holocausto, la ofrenda que imita el comportamiento de los dioses creadores y que también pueden aniquilar.

[39] Enrique Flores Orescano, *El Mito de Quetzalcóatl* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica México, 1993), p. 170.

4.3. *La identidad como sustancia*

En estos mitos toltecas se observa que la identidad es ya la del individuo y no la del grupo. Comienza a despertarse una conciencia de individualidad que tiene su correlato en divinidades antropomórficas, perfectamente singulares, con atributos personales y que encarnan fuerzas y poderes de la naturaleza. La identidad ya no es totémica y grupal, como en el paleolítico. En el paleolítico la unidad humana es la del grupo cultural o tribal que es una con la fuerza indiferenciada que la ha generado y de la que participa. En cambio, las luchas y enfrentamientos entre los diferentes dioses, los individualiza de modo que cada uno tiene sus propias cualidades intrasferibles a otros. Surge así lo que Henri Bergson denominó la lógica del estado sólido, la lógica de la sustancia o de la esencia.

5. **Comprensión filosófica de los ritos y mitos funerarios toltecas**

Uno de los aspectos fundamentales en estas culturas son los rituales funerarios. El noventa por ciento de los restos materiales encontrados fueron hallados en sepulturas. En base a estos descubrimientos se infieren dos aspectos fundamentales de estas culturas: 1) culto a los antepasados y 2) creencia en una existencia de ultratumba.⁴⁰

5.1. *Los inframundos*

El inframundo es una región de suma importancia. Tal región no es un lugar de condena o castigo. Por el contrario, es el lugar donde la mayoría de los mortales van después de morir. Cabe destacar que todos los mitos y epopeyas de estas culturas mesoamericanas tienen que ver con esta región de manera primordial.

Desde los Olmecas, la región del subsuelo representa aquel lugar donde convergen tanto las fuerzas devoradoras de la vida y la luz, y las energías germinadoras, aquellas fuerzas que permiten el renacimiento de las plantas, la luz solar y el hombre.⁴¹ Es, por tanto, un lugar de transformación y donde sus dioses controlan las fuerzas destructivas y

[40] Félix Jiménez Villalba. *Anales del Museo de América* (Madrid: Museo de América, 1993), p.72.

[41] Enrique Flores Orescano, *El Mito de Quetzalcóatl* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica México, 1993), p. 120.

las fuerzas regenerativas de los ciclos naturales y vitales.⁴² Pero nótese que las fuerzas no se transfieren de unos seres a otros, sino que son controladas por los dioses. Ya no hay participación, como decíamos, sino acciones.

Existe una representación en estos relatos sobre la inmortalidad o eternidad a la que le hombre pertenece. Plasmado en las diferentes fases de la vida (en la región terrestre) y en las fases de a muerte (los diferentes ejes cósmicos que restan: superior e inferior).⁴³ Pero, aunque sean regiones distintas, esto no significa que estén incomunicados, todo lo contrario, mediante la articulación y ejecución de determinados rituales o actos extraordinarios el chamán lograba establecer una comunicación entre las diferentes regiones.

En las epopeyas sobre los héroes culturales, ya sea Quetzalcóatl en los Aztecas o los Gemelos Divinos Maya, puede verse la importancia de la región del inframundo.⁴⁴

En el Popol Vuh Maya se cuenta que tras el descenso de Hun Hanchpú (la semilla esencial de la vida y el ciclo cósmico) al inframundo, este quedó retenido por lo señores del Xilbabá hasta que los seres humanos no pagaran con los tributos correspondiente a los dioses del inframundo. Posteriormente, los Gemelos Divinos, Hunahpú y Xbalanque descendieron al inframundo para rescatar a Hun Hanchpú, el primer padre. Se aprecia en este mito como el descenso de los Gemelos Divinos al Xibalbá, al igual que el de Quetzalcóatl al Mictlantecuhtli, presentan los mismos elementos, es un viaje para salvar a la humanidad y asegurar su regeneración periódica.⁴⁵

El mito representa un pacto donde «la tierra glotona devolverá periódicamente la vegetación, los seres muertos renacerán en sus hijos, y los astros iluminarán otra vez la tierra después de su tránsito nocturno por el inframundo, pero a condición de dejar en sus entrañas un tributo de la vitalidad cósmica».⁴⁶

[42] *Ibid.*, p. 120.

[43] Alfredo López Austin y Luis Millones, *Dioses del Norte, dioses del sur: religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, p 96.

[44] Mario Valotta, *El fin del mundo en la mitología indígena americana*, p.33

[45] Enrique Flores Orescano, *El Mito de Quetzalcóatl* p.157.

[46] *Ibid.*, p. 151.

La vida se ve representada como un ciclo más que acaba cuando comienza otro igual de importante. Y donde el Mitclán o Xilbabá, la región donde los hombres van morir, es el lugar de transformación y símbolo del paso de una región del cosmos a otra. Donde se pasa de un estado natural a otro y de un ciclo vital a otro.⁴⁷

Según los nahua son varios las regiones a las que puede irse después de la muerte, esto son: 1) Casa del Árbol, destino de los guerreros muertos en la guerra y las mujeres fallecidas en el parto, 2) Tlalocan, región donde acaban aquellos que morían en relación con el agua, ya sea ahogados o por hidropesía, o por un rayo, y 3) Mitclán, destino de todos aquellos que morían de manera natural o no relacionada con las otras formas de morir anteriormente mencionadas.

El Mitclán es un lugar por el cual se volvía al origen: «todos los que morían debían ser previamente devorados por Tlaltecuhltli, el Señor de la Tierra, para poder continuar su tránsito al destino que su forma de muerte les hubiera deparado».⁴⁸

No existe otra vida después de la muerte, sino otra existencia en la cual se emula el viaje del héroe. Los hombres tenían que superar los nuevos niveles del inframundo para volver a ser semilla de nuevo. Porque, el tránsito por el Mitclán es llevado a cabo por la *teyolía*. Muerte significa desintegración de la materia corporal y el viaje es el proceso por el cual se limpia toda individualidad alcanzada en la vida terrena. Durante el viaje la *teyolía* se va desprendiendo de toda su historia mundana para volver a ser semilla.⁴⁹

5.2. La problemática génesis de la categoría de eternidad

La abundancia de ritos funerarios en estas culturas trae a la mente aquellas palabras en que Wilhelm Dilthey señala que:

«Desde la primera mirada sobre un muerto, la muerte es inconcebible para la vida y en esto se funda, ante todo, nuestra posición ante el mundo como ante algo otro, extraño y temible. Así, el hecho de la muerte obliga a representaciones imaginativas que tienden a hacer comprensible ese hecho; la creencia

[47] *Ibid*, p. 120.

[48] Eduardo Matos Moctezuma, *Camino al Mitclán* (México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998), pp. 3-4.

[49] *Ibid*.

*en los muertos, la veneración de los antepasados, el culto de los difuntos engendran las ideas fundamentales de la creencia religiosa y la metafísica».*⁵⁰

La muerte en estos pueblos mesoamericanos no es tenida como algo terrible, como se ha señalado antes, sino como el paso de una existencia a otra, un fluir. La eternidad y la inmortalidad no presentan los mismos rasgos definitorios que en el neolítico. Aquí, hacen referencia al fluir vital, a los poderes sagrados, los dioses y los ancestros. Todavía no se ha desarrollado una interioridad que relacione al individuo con lo eterno, lo inmutable, y le lleve a la idea de una muerte eterna y a una inmortalidad eterna.⁵¹ Más bien, las categorías que aún operan en estos rituales y esta mitología son la de participación y flujo.

No obstante, a los toltecas debemos las primeras pirámides y templos mesoamericanos, los primeros calendarios científicamente elaborados, el nacimiento de la ciencia en el área cultural que estudiamos, el descubrimiento de la regularidad de los cuerpos celestes, especialmente el de Venus, el lucero matutino, signo de Quetzalcóatl. Nos quedamos perplejos que ante este descubrimiento de las medidas inmutables, que se plasma en los calendarios, no emergiese aún la conciencia religiosa de la eternidad.

6. Conclusión.

A lo largo del artículo he tratado de presentar el desarrollo cultural de los pueblos prehispánicos. Tal como he tratado de mostrar, los conceptos y tipologías usadas para explicar el desarrollo cultural europeo no nos ayudan a entender mejor a las culturas precolombinas; es evidente que no es posible subsumirlos en la historia cultural de estos últimos.

En lo correspondiente a la conciencia de sí expresada en los mitos, detecto una serie de categorías cosmológicas que están presentes en pueblos neolíticos del creciente fértil de Oriente Próximo que parece haberse dado también en las culturas mesoamericanas. Sin embargo, cuando nos acercamos a la complejidad del sistema social y político, a sus calendarios y construcciones, pienso que no es justo enmarcar dentro del neolítico, ni siquiera el mesolítico, a estos pueblos.

[50] Wilhelm Dilthey, *Los tipos de visión del mundo* (Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1974), pp. 43-44.

[51] Jacinto Choza, *Filosofía de la Cultura*, p. 187.

Quizá esta dificultad pueda resolverse señalando que nuestra definición del neolítico se hace en base al sistema cultural definido por las coordenadas: agricultura, ciudad, escritura. No hemos definido al neolítico por su sistema social. Por eso, es posible que en unas coordenadas culturales neolíticas haya diferentes estructuras sociales, incluso tan complejas como las que requieren los imperios y grandes civilizaciones como las de los aztecas o los mexicas.

7. Bibliografía

CABELLO, P. *América precolombina: texto y catálogo*. Málaga: Ayuntamiento de Benáldena, 2007.

CHILDE, V. G. *How Labour Governs: A Study of Workes' Representation in Australia*. Londres: The Labour Publishing Company, 1923.

CHOZA, J. *Filosofía de la Cultura*. Sevilla: Themata, 2013.

DE LA GARZA, M. «Los animales en el pensamiento simbólico y su expresión en mesoamérica.» *Arqueología Mexicana*, 1999.

DILTHEY, W. *Los tipos de visión del mundo*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1974.

EIROA GARCÍA, J. *Prehistoria del Mundo*. Barcelona: Sello Editorial, 2010.

FERNÁNDEZ LÓPEZ, J. «Hisponoteca.» 1999-2016. <http://hispanoteca.eu/Landeskunde-LA/Mapa%20de%20Mesoam%C3%A9rica.gif> (último acceso: Mayo de 2016).

FLORES ORESCANO, E. *El mito de Quetzalcóatl*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

GEHLEN, A. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme, 1980.

GIMBUTAS, M. *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*. San Francisco: Haper, 1991.

—. *The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*. San Francisco: Harper & Row, 1989.

GIRAD, R. *Historia de las civilizaciones antiguas de América*. Madrid: Istmo, 1976.

JIMÉNEZ VILLALBA, F. «El area dedicada a la religión en el nuevo montaje del Museo de América.» *Anales del Museo de América*, 1993: 63-76.

LEÓN-PORTILLA, M. «El pensamiento náhuatl.» En *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*. Madrid: Trotta, 2013.

LÓPEZ AUSTIN, A. y MILLONES L. *Dioses del norte, dioses del sur: religiones y cosmovisión en mesoamérica y los Andes*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1988.

MATOS MOCTEZUMA, E. *Camino al Mitclán*. México D.F.: Instituto de Antropología e Historia, 1998.

MEDINA HERNÁNDEZ, A. «La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía.» En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, de Félix Báez-Jorge y Johanna Broda, 67-164. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.

México, Universidad Nacional Autónoma de. «Portal Académico CCH.» 2015. <http://portalacademico.cch.unam.mx/materiales/alcont/hist/mex/mex1/histMexU20A03/img/xHM1u2oa03p19e01d.jpg.pagespeed.ic.DkAjlGFn9J.webp> (último acceso: 13 de Mayo de 2016).

OLIVIER, G. «Los animales en el Mundo prehispánico.» *Arqueología Mexicana*, 1999.

VALOTTA, M. *El fin del mundo en la mitología indígena americana*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1988.

VICENTE AGUIRRE, J. y CHOZA, J., *Filosofía del hombre: una antropología de la identidad*. Madrid: Rialp, 1991.

VICENTE ARREGUI, J. *La pluralidad de la razón*. Madrid: Síntesis, 2004.

WILLIAMS, E. «FAMSI.» *Fundación para el avance de los estudios mesoamericanos, inc.* 2004. <http://www.famsi.org/spanish/research/williams/images/fig02.jpg> (último acceso: Mayo de 2016).

