

SOBRE EL CONCEPTO DE COSMOVISIÓN⁺

Alfredo López Austin^{*}

I. NECESIDAD CONCEPTUAL

Soy historiador; mi objeto de estudio es el pensamiento de las sociedades de tradición mesoamericana, con énfasis en las antiguas, anteriores al dominio colonial europeo. Como historiador no encuentro que mi trabajo se diferencie del propio del antropólogo. Más bien, ignoro si existe alguna conveniencia en establecer un límite entre la historia y la antropología, y carezco de interés para buscarlo. Como historiador, al interpretar la historia en un sentido amplio, mi tarea es el estudio científico de las sociedades, inmersas todas en sus procesos de transformación, y comparto este objeto con antropólogos, sociólogos, arqueólogos, economistas y otros muchos profesionistas de las ciencias sociales que se ocupan de la dinámica de las sociedades. Por esta razón, no dudaría en la propiedad de llamar historiadores a todos ellos. En otro sentido, si el antropólogo tiene como objeto general de estudio las sociedades humanas desde una perspectiva de diversidad cultural, me siento englobado necesariamente en su enfoque, ya que muchos antropólogos e historiadores partimos de la premisa de

⁺ Este texto es una versión elaborada en octubre de 2013, a partir de una investigación que fue editada en línea por Pablo González Casanova en el sitio de la UNAM "Conceptos y Fenómenos Fundamentales de Nuestro Tiempo". El 17 de mayo de 2012 González Casanova accedió amablemente a mi solicitud de utilizar dicho texto como base para publicarlo en letra impresa. El tiempo transcurrido entre el trabajo original y el presente me obligó a realizar modificaciones de fondo, mismas que ahora ofrezco. En este período he participado en varios diálogos sobre el tema, tanto en reuniones académicas como privados, de los cuales reconozco como particularmente provechosos los sostenidos con mis colegas Andrés Medina Hernández, César Carrillo Trueba y Gabriel Espinosa Pineda.

^{*} Investigador emérito del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

que la diversidad producida por la historia motiva que el ser humano perciba su individualidad y su entorno con una visión condicionada profundamente por su cultura. Esto obliga, en consecuencia, a que el estudio de las sociedades y sus transformaciones deba partir de la diversidad de las concepciones y formas de acción dictadas por cada cultura. La diversidad cultural hace que el investigador deba considerarse un otro en un mar de otredades.

Es necesario enfocar la diversidad cultural en el origen mismo de nuestra condición humana, en nuestra ubicación en el mundo como especie biológica. Nos distinguimos de cualquier otra especie por las formas propias en que nuestras individualidades son afectadas por la realidad externa e interna. Nuestra constitución psicosomática como seres humanos condiciona la recepción tanto de las impresiones de una realidad cambiante como de las reacciones correspondientes que se producen en nuestras individualidades.

Nuestra herencia filogenética nos asemeja en forma asombrosa a las especies más próximas; pero la diferencia específica ha permitido al *Homo sapiens* un desarrollo particular a partir de su naturaleza social, principalmente con relación a sus formas particulares de producción de la intersubjetividad y de la memoria no sólo en su presente, sino a través de las generaciones, por vías no genéticas, en especial gracias a los procesos de enseñanza-aprendizaje. La producción de la intersubjetividad descansa en la capacidad social de la comunicación que, si bien no es exclusiva de la especie, sí le es propia en cuanto a su extraordinario desarrollo, sobre todo a partir del lenguaje, ya que el lenguaje transforma nuestra interioridad y en buena parte condiciona la intersubjetividad y la memorización no genética.

La realidad externa e interna, recibida, percibida y memorizada de manera particular por el *Homo sapiens*, es sumamente mutable, con cambios temporales y espaciales, lo que da lugar a variaciones en distintos sectores de la humanidad. Las divergencias resultantes producen en estos sectores relaciones de unidad/diversidad referidas a las formas de recepción, percepción, memorización, y muy particularmente a las vías de comunicación creadoras de intersubjetividad. El juego de unidad/diversidad puede ser representado visualmente, en forma sencilla y abreviada, por un dendrograma que comprenda esquemáticamente el proceso de cambio desde la unidad de la especie hasta la particularidad de colectividades —o aun individuos— como entidades extraordinariamente mutables en la historia.

En este punto es necesario recalcar la importancia actual de la díada unidad/diversidad en los estudios históricos y antropológicos. La comprensión de la cultura humana como un mar de otredades aparta al científico de la percepción etnocentrista —en muchos casos eurocentrista— que ha prevalecido por siglos. Estos centrismos han sido altamente distorsionantes de las realidades culturales observadas, entre otras razones porque han estado cargados de ideología, racismo, fanatismo y discriminación. Se ha pretendido captar la realidad ajena con la aplicación de principios y conceptos heurísticos o axiológicos que no le son apropiados, y que no es extraño que supongan que la cultura del observador se encuentra en la cúspide de un desarrollo evolutivo unilineal.

La observación de esta deformación de las vías de conocimiento tiene ya una respetable antigüedad, y ha conllevado el combate al centrismo desde los campos teóricos de la historia y de la antropología; pero es indudable que el empeño

correctivo ha avanzado y se ha solidificado considerablemente en las últimas décadas. Sin embargo, como es muy frecuente en el campo teórico, no pocas de las oposiciones derivan hacia el polo opuesto. Así, al considerar indispensable el enfoque específico de las diversidades, no toman suficientemente en cuenta los procesos que conducen a la diversificación. Uno de los efectos de este movimiento pendular es, precisamente, considerar la diversidad como una atomización cultural extrema. Esto impide la comprensión de su carácter, simplificándolo. En contra de esta simplificación, hay que resaltar que la diversidad no es una categoría absoluta, sino relativa, y que la comprensión de este carácter explica la distancia gradual existente en la pluralidad de las entidades diversificadas. La diversidad no sólo señala particularidades, sino que apunta a las diferencias de sus magnitudes en un gran panorama histórico de causas y vías de derivación y diversificación, de persistencias y cambios, lo que ha de investigarse a partir de estudios comparativos. La comparación permite ver la variedad de los radios de producción de la intersubjetividad; las causas de interacción comunicativa entre dos o más colectividades; las similitudes y disimilitudes entre dos o más entidades sociales diversas, la naturaleza y profundidad de las reacciones ante los mismos factores materiales, y las particularidades del cambio en los distintos ámbitos de acción social.

Cuando se pasan por alto las características históricas y la distancia gradual producida en los diferentes procesos de diversificación, la confusión provocada por la atomización extrema puede conducir a la necesidad de hacer nuevamente grandes categorías clasificatorias, asiendo la comprensión de lo diverso a una taxonomía universalista que pretende solucionar el problema de la pluralidad

extrema e inconexa. Pero esto puede conducir a la creación de modelos supuestamente aplicables a todas las culturas a partir de una visión central, y con ello se vuelve al viejo vicio combatido, puesto que la determinación de los criterios clasificatorios surge de una comprensión insuficiente de la gran variedad de culturas incluidas: es el retorno del centrismo de débiles cimientos.

Una más de las consecuencias indeseables del péndulo teórico en la historia y la antropología consiste en que la diversidad, vista como la atomización cultural extrema, sin gradaciones, lleva al desconocimiento del valor de la intercomunicación entre los sectores diversificados. Cada entidad se concibe encerrada en su propia perspectiva del mundo. Bajo esta apreciación, lo humano se transforma en un inmenso conjunto celular en el que la posibilidad de intersubjetividad es una mera ficción. La proliferación de mundos impermeables lleva a tales exageraciones idealistas que se desdibuja por completo la materialidad de la existencia.

Otra consecuencia del péndulo teórico es la súbita y absoluta negación del valor de la aproximación científica a las realidades sociales. La ciencia es satanizada bajo el calificativo de “occidental”. No se trata de juzgar específicamente la aplicabilidad de tal o cual concepto “universal” a una realidad dada. Tampoco se pretende la reconstrucción a partir de la crítica producida por la experiencia y la razón. Es un rechazo global, acrítico, que no deja de ser ingenuo al suponer que pueden existir aproximaciones carentes de bases conceptuales, posiciones de observación puras y vírgenes como una *tabula rasa*. O, como consecuencia opuesta, se llega a la devaluación del propio actuar científico. No es raro el caso

en que, como argumento apasionado, se nulifique la intervención misma del observador, tachándola de incomprensiva.

Indudablemente he llegado a mencionar posiciones extremas. Sin embargo, la última conduce a la reflexión sobre el papel del científico que se aproxima a la realidad social ajena. En este ejercicio reflexivo es preciso resaltar que una de las pretensiones de la ciencia es, precisamente, alcanzar comprensiones globales que no dejan de ser modelos centristas de una realidad dada. Sin embargo, la ciencia misma puede proporcionar las medidas correctivas para alcanzar sus propósitos con base en una más minuciosa investigación de los distintos sectores de sus objetos de estudio, para lo cual debe empezar, sin duda, con una crítica metódica de las mismas armas teóricas que la han conducido hacia la distorsión. Esto, repito, no puede lograrlo con el fácil —e iluso— recurso de negar *a priori* todo su instrumental teórico, sino por medio de procesos paulatinos, profundos, de confrontación de la teoría con la realidad estudiada, mismos que permitan reconstruir los enfoques de aproximación a las sociedades heterogéneas.

He afirmado que el investigador debe considerarse un otro en un mar de otredades. Deriva mi aseveración del carácter de la ciencia. Uno de sus propósitos centrales es la constante depuración del contenido de sus propuestas, métodos y principios a partir de la estricta sujeción a la crítica metódica. Se excluye, obviamente, la idea de una depuración definitiva, perfecta, final, puesto que existe la conciencia de las limitaciones de los recursos de conocimiento; pero se confía, en cambio, en la perfectibilidad de los medios y en el aumento de precisión del contenido. En términos muy generales, la depuración empieza con la exclusión de todas aquellas vías demostrativas reacias a la crítica metódica —la revelación, por

ejemplo—, muchas veces vinculadas a particularidades culturales demasiado precisas: credos, tradiciones, ideología, etc. No se trata, en principio de desvirtuarlas. Simplemente no caben dentro de lo que se puede denominar el juego de la ciencia, condición normativa de quienes aceptan incorporarse al ejercicio científico como una de sus actividades y enfoques del mundo. El científico no está obligado a renunciar a sus posiciones políticas, a sus tradiciones o a su religión, si éstas existen; pero no le es válido fundar en ellas el ejercicio científico. El científico debe sujetarse a las reglas de juego establecido. La ciencia reconoce la diversidad cultural; más aun, está obligada a tenerla siempre presente; pero no puede privilegiar sus enfoques —como no puede negarse que con demasiada frecuencia lo ha hecho— en una particularidad para fundar propuestas de carácter universalista.

A partir de lo anterior, el científico ha de tomar en cuenta su propia otredad viéndose como un individuo incluido en dos esferas muy diferentes: una, amplia, la de su cultura particular; la otra, reducida a uno de sus ejercicios, la de su estatus científico. De aquélla no puede desprenderse; ésta lo obliga a construir objetos de estudio (modelos de la realidad que pretende aprehender) bajo las rígidas restricciones y lineamientos de un método estricto; a construir vías adecuadas para la debida intelección, y a formular propuestas suficientes que ingresen en el diálogo abierto, preciso y permanente en el que participan otros individuos, pertenecientes ellos también a culturas particulares diversas, pero que han aceptado la neutralización de muchas de sus particularidades mientras actúan sujetos a las reglas del juego de la ciencia.

En efecto, la doble pertenencia es un primer enfrentamiento del investigador a la otredad: debe levantar barreras de filtrado que impidan, en lo posible, que su identidad cultural reste eficacia, en su ejercicio científico, a las vías de percepción y análisis de la realidad estudiada; debe impedir que dicha identidad deforme sus modelos de intelección, y que, en consecuencia, disminuya la claridad, racionalidad, precisión y verosimilitud de su discurso científico, en particular de su propuesta. No se puede exigir al científico su imparcialidad —imposible de alcanzar cuando su campo de ejercicio son las ciencias sociales—; lo que se espera de él es su objetividad, esto es, el producto de un manejo riguroso de métodos y teorías suficientemente expuestos, de categorías y conceptos claramente explicados, a fin de que los receptores de sus propuestas puedan evaluarlas adecuadamente tomando en cuenta las condiciones de su posición como proponente. No es una objetividad abstracta, absoluta, sino la determinada por la propia posición del científico en los amplios marcos de su ejercicio.

En su siguiente enfrentamiento a la otredad, el investigador ha de evaluar si su instrumental teórico es idóneo para su objeto de estudio: la particularidad cultural que enfocará. Si el instrumental fuese insuficiente o desviante, deberá hacer los ajustes necesarios; construir las herramientas conceptuales adecuadas para la aprehensión intelectual de las realidades que le son demasiado ajenas, y abandonar criterios y parámetros distorsionantes. Toda esta adaptación no es una mera adición o resta de conceptos; su acción depurativa tendrá que concordar con el resto de su marco teórico y con los lineamientos científicos más generales de su tiempo, pues tanto la vía misma que elija como los resultados que obtenga formarán parte de su propuesta. En su conjunto, al menos en parte, su propuesta

se aproximará a la labor del traductor, que tiende los puentes de inteligibilidad entre una otredad dada y la otredad del mundo académico.

II. LA PARTICULARIDAD MESOAMERICANA.

Pasemos a la tradición mesoamericana. Quienes la estudiamos, tropezamos frecuentemente con problemas teóricos por la aplicación de modelos pretendidamente universales que han sido contruidos desde una lejanía considerable. La realidad mesoamericana no posee una condición especial de ajenidad frente a las demás realidades sociales del pasado o del presente. El problema de aproximarse a ella por medio de la aplicación de modelos “universales” es que éstos fueron forjados en contextos muy diferentes, sin tomar en cuenta una buena parte de la historia humana en la que se encuentran comprendidas las tradiciones americanas. La aplicación acrítica produce desajustes que es indispensable rectificar. Conceptos como mito, estado, religión, derecho, magia y otros muchos más han sido insuficientes, y requieren de modificaciones a fondo que, como primer paso, proporcionen una comprensión más precisa de estos campos culturales [modelos *ad hoc*] y, como un segundo propósito, se confronten con los que tradicionalmente se han usado hasta hoy con la consideración errónea de la propiedad de su aplicación universal.

En consecuencia, lo anterior no desvincula los modelos *ad hoc* del conjunto de los modelos científicos en juego en el contexto universal de la academia. El bagaje teórico debe construirse a partir de su enfrentamiento al objeto de estudio específico, pero no como complejo aislado de la comunidad científica y de su discurso. El diálogo constante con la academia es indispensable; pero ha de

seguirse un orden de prioridades. Se parte, indudablemente, con un arsenal teórico original; pero es conveniente la conciencia de que éste es alterable a partir de la experiencia; posteriormente se finca la posición propia, construida por la confrontación de flujo y reflujo con el objeto estudiado, y después se compara con las posiciones teóricas ajenas. No será este segundo tipo de comparación un proceso irreversible; por el contrario, una sana discusión teórica ha de proporcionar aportes importantes para los dialogantes, y esto hace que las direcciones entre posición personal previa y confrontación con los modelos ajenos sean también de flujo y reflujo, con vías al aprovechamiento, de nuevo, frente el objeto particular de estudio. Parto de la firme convicción de que los modelos teóricos son recursos científicos *para* comprender los objetos de estudio, y no de la idea de que los objetos deben servir para justificar los modelos teóricos, por muy “poderosos” que se los considere. Los modelos teóricos son herramientas de mayor o menor precisión, rectificables, modificables, desechables, ancillares de la función para la que fueron creados.

El trabajo que aquí ofrezco refleja la etapa primaria del proceso: el de la construcción de un modelo teórico a partir de una minuciosa y muy dilatada confrontación con las sociedades de tradición mesoamericana del pasado y del presente. Es, por otra parte, el producto de una ya vieja práctica por la que mis propios conceptos y definiciones han venido sufriendo modificaciones. Publiqué una de mis primeras propuestas sobre la cosmovisión en *Cuerpo humano e ideología*, en 1980. A partir de entonces el concepto ha ido cambiando, pues lo he corregido en diversas ocasiones. Ésta es, por tanto, mi propuesta conceptual y definitoria más reciente.

Como afirmé, el estudio de la tradición mesoamericana posee particularidades que hacen indispensable una constante revisión conceptual. No creo pertinente incluir en este trabajo la fundamentación argumental ni bibliográfica de las características mesoamericanas que señalo como base de mi exposición. Tal fundamentación superaría, sin duda, las adecuadas dimensiones de mi texto, y sería inútil por ser repetición de lo expuesto por un sinnúmero de trabajos, tanto de mis colegas como míos, entre los que se incluyen las observaciones de estudiosos de épocas distantes. Es éste un mero enunciado de características de la tradición:

1. Si bien toda cultura mantiene la relativa coherencia de sus componentes, muchas de ellas, a las cuales se puede llamar *tradicionales* por esta razón, poseen, en contraste con las denominadas *modernas*, una vinculación cohesiva más fuerte.¹ Esto se manifiesta tanto en la interpenetración de sus distintos ámbitos de pensamiento y de acción como en la uniformidad de las leyes con que en dichas culturas se explica el funcionamiento universal, sus órdenes fundamentales, sus valores, sus taxonomías y sus pautas. La tradición mesoamericana se caracteriza, precisamente, por un alto grado de coherencia. Debido a esta coherencia, se difuminan —sin eliminarse— los límites entre lo humano y lo no humano; en el ámbito moral, los existentes entre el arbitrio y la involuntariedad de la conducta; en la vida cotidiana, los de la ética y la salud o entre religión y derecho, o los relativos a la obligación laboral y el deber sagrado.

¹ Al aceptar los términos tan poco precisos como culturas tradicionales y culturas modernas, baso su distinción en el grado de coherencia interna. Esto no implica que yo acepte una división en dos apartados binarios de culturas o sociedades, tal como las que las dividen en arcaicas/actuales, primitivas/modernas, etc. La diferencia que tomo en cuenta es, en todo caso, de grado.

2. Según la tradición mesoamericana, el universo está compuesto por dos ámbitos espacio-temporales diferentes: el divino o *anecúmeno* y el mundano o *ecúmeno*. Los ámbitos son coexistentes; pero uno de ellos (el divino) fue y es causa y razón del otro (el mundano), y su existencia continuará aún después de la desaparición de éste.

El tiempo-espacio divino sólo está ocupado por dioses y fuerzas. El mundano es el propio de las criaturas. Sin embargo, los dioses y las fuerzas también ocupan el ámbito ecuménico, ya sea en forma permanente o cruzándolo en su tránsito.

(Figura 1)

La comunicación entre ecúmeno y anecúmeno es constante. El paso se realiza por numerosos umbrales. Por ellos fluyen dioses, fuerzas y mensajes divinos, para bien y para mal de las criaturas, y en ellos depositan los hombres las ofrendas a los dioses.

3. Los seres están compuestos por dos tipos de sustancias, y éstas tienen dos calidades opuestas. La primera sustancia es fina, sutil e indestructible; la segunda, pesada, densa y perecedera. De la primera están formados los dioses y las fuerzas existentes desde el primer tiempo-espacio. Las criaturas, en cambio, están compuestas tanto por la sustancia fina y sutil como por la densa y pesada.

En cuanto a la calidad de ambos tipos de sustancia, es notable el valor de la idea de los opuestos complementarios, que marcan dos campos: lo frío, femenino, húmedo, bajo, oscuro, etc., frente a lo caliente, masculino, seco, alto, luminoso, etc. **(Figura 2)** Los agricultores percibieron la división estacional como producto de un ciclo en el que el período de lluvias, identificado con lo femenino y la muerte, daba origen al período de secas, masculino y vital. La oposición de los contrarios

es de tal naturaleza que la existencia de un campo se explica por la del otro, y el dinamismo que su encuentro produce da lugar al tiempo, a los ciclos, a la posibilidad misma de la existencia del cosmos basada en el movimiento. La oposición complementaria produce una lucha perpetua que explica los ciclos por el principio de desgaste del dominante en todo enfrentamiento, su relevo por el dominado, el nuevo desgaste del sustituto y, consecuentemente, la sucesión permanente.

4. La fuerte coherencia produce la imagen de un universo estructurado, geométrico —a manera de una gran máquina—, dinamizado por la circulación de fuerzas y personas divinas que recorren las vías del aparato cósmico. La simetría y los números sagrados son estrictas bases organizativas, aun para los dioses; las múltiples ruedas calendáricas ordenan la sucesión de los acontecimientos, mientras que, paradójicamente, sus combinaciones originan el devenir siempre cambiante; los colores son símbolos ubicuos de la geometría, etcétera. La estructura cósmica se vuelve obsesiva en las expresiones humanas. **(Figura 3)**

5. La estructura se reproduce en sucesivas proyecciones que no sólo trasladan el isomorfismo, sino la correspondiente isonomía. Así, por ejemplo, las características del eje cósmico se proyectan a los cuatro extremos de la superficie terrestre para formar las cuatro columnas que separan el cielo y la tierra. Dichas características se proyectan también a las grandes montañas; de éstas pasan sus propiedades, forma y función a los accidentes topográficos menores o a los templos piramidales, y de los templos se diseminan en los altares familiares. **(Figura 4)** El universo se convierte así en un enorme sistema que da coherencia a sus partes y norma las acciones tanto divinas como humanas.

6. La tradición mesoamericana explica la existencia y naturaleza de las criaturas en el tiempo-espacio mundano como el producto de los procesos causales pertenecientes al tiempo-espacio divino, en particular los de su fase mítica. Los dioses han sido imaginados como seres de personalidad, intelecto, sentimiento y voluntad muy semejantes a los humanos, y sus relaciones y acciones son similares a las que se dan en las sociedades humanas. **(Figura 5)** De esta manera, los procesos míticos se expresan como aventuras teñidas por pasiones semejantes a las humanas. En la etapa mítica son seres proteicos que se transforman durante las aventuras. En el momento de la culminación del mito — punto que casi siempre se relata como la aparición prístina del Sol en el horizonte— concluyeron sus transformaciones; se produjo la fijación de sus características definitivas, y adquirieron una capa de sustancia pesada y densa, una cobertura que los caracterizaría mientras existieran sobre la superficie de la tierra. En esta forma cada uno de ellos se convirtió en creador-criatura de una clase de seres mundanos, y por ello quedó sujeto al ciclo de vida/muerte. A esta conversión decisiva se debe que los elementos, astros, minerales, vegetales, animales y el hombre mismo se concibieran y conciban como seres perecederos que llevan en su interior una persona divina no perecedera, misma que divide su existencia en un ciclo de dos fases: la de la vida sobre la superficie de la tierra y la de la muerte en el inframundo.

En el portentoso acontecimiento liminal de la creación del mundo también se produjeron las incoaciones de los dispositivos del aparato cósmico, los ciclos, las instituciones y las bases taxonómicas mundanas.

7. El ser humano perteneciente a esta tradición concibe el ámbito ecuménico a partir de sus propias vivencias en el ecúmeno, muy marcado por su carácter social. Se percibe intensamente inmerso en un conjunto de relaciones sociales, tanto por los fuertes vínculos con sus semejantes como por sus constantes y cercanas relaciones cotidianas de reciprocidad con el resto de las criaturas, con los dioses y con los muertos. El mundo, así, está fuertemente animado. Sin embargo, uno de los efectos de la cobertura es que impide el diálogo generalizado de las criaturas, posibilidad que existía entre los dioses en el tiempo mítico. Este diálogo sólo puede alcanzarse por seres humanos poseedores de facultades y técnicas extraordinarias. Es un nivel de comunicación por el diálogo entre las diversas interioridades divinas que poseen los seres mundanos.

8. En su conjunto, y desde el punto de vista epistemológico, la tradición mesoamericana se caracteriza por ofrecer características excepcionales en el estudio de sociedades, dado que poseyó un elevado nivel de construcción autónoma. En efecto, las influencias de otras superáreas culturales del continente fueron limitadas, y no se han comprobado los contactos extracontinentales en todo el tiempo que va de la agricultura a la invasión europea. Así, el estudio de Mesoamérica ofrece excelentes posibilidades para analizar la integración de redes de intersubjetividad, la duración y extensión de dichas redes, la formación de vínculos y condiciones específicas que crearon la díada unidad/diversidad, y la duración y especificidad de los ritmos de transformación histórica.

Las características enumeradas, y muchas otras que pudieran enlistarse, remiten a un conjunto sistémico de actos mentales con el que una colectividad humana, en un tiempo histórico dado, aprehende holísticamente su propio ser y su

entorno para interactuar tanto entre semejantes como con el medio. Esto hace necesaria una conceptualización idónea que analice y comprenda el conjunto.

III. CONCEPTUACIÓN

El conjunto que pretendo conceptualizar está constituido por una red colectiva de actos mentales. Concibo estos actos como procesamientos de información, de carácter complejo y mixto,² que por su naturaleza, en gran medida intersubjetiva, permiten al ser humano operar en relación con sus semejantes y con el medio. Es frecuente referirse al conjunto holístico tomando en consideración únicamente su aspecto cognoscitivo; sin embargo, percepción, pensamiento, recuerdo, creencia y razonamiento están teñidos en mayor o menor grado de imágenes, emociones o intenciones. Por otra parte, las más simples expresiones y acciones individuales o colectivas proceden de procesos mentales complejos.

Los actos mentales de la red se refieren a la totalidad unitaria que conciben los *miembros de una entidad social*,³ en cuanto éstos suponen que la dinámica del ecúmeno deriva de la permanente irrupción de fuerzas y dioses procedentes del otro tiempo-espacio (el anecúmeno), y atribuyen las características de las diferentes criaturas a los procesos formativos ocurridos en dicho tiempo-espacio.

² Propiamente me refiero a cadenas causales de actos mentales, de los que Díaz afirma en su libro *La conciencia viviente* (417): “Los actos mentales ocurren normalmente en cadenas causales de tal forma que, a pesar de sus diferencias fenomenológicas y de su aparente procesamiento modular... se originan unos a otros. Por ejemplo, una sensación evoca una emoción, ésta un pensamiento y una imagen, y finalmente éstas originan una intención para actuar” (p. 417). En la misma obra, propone que los actos mentales particulares que definen el trabajo dinámico de la conciencia son de siete grandes clases: “sensaciones, percepciones, emociones, pensamientos (que incluyen conceptos, juicios, razonamientos, creencias, etc.), imágenes, recuerdos e intenciones” (p. 418).

³ Considero en este caso sus calidades de partícipes de la cultura del grupo, de constructores de la red y de usuarios de la misma.

Cabe advertir que los dioses, las leyes cósmicas y los procesos anecuménicos han nacido de la necesidad humana de comprender los fenómenos del ecúmeno para actuar en él en las formas que se consideran más apropiadas, tanto para explicar sistemáticamente la experiencia como para prever las constantes transformaciones históricas. Por lo tanto, debemos pensar que cada tradición, y en el caso la mesoamericana, tiene como fuente privilegiada de permanente creación el conjunto de vivencias cotidianas de los miembros de la colectividad en sus interrelaciones y en su actuar en el mundo.

El conjunto holístico es un hecho histórico. Debe ser contemplado como un proceso en constante transformación, nunca como un producto acabado. Se caracteriza tanto por su fuerte permanencia como por su constante adecuación al devenir. Sus componentes se encuentran en perpetuo reacomodo. En términos braudelianos, el conjunto está inscrito en los distintos ritmos de la historia.⁴

La parte medular del conjunto pertenece a la muy larga duración, al “tiempo frenado”, a lo que se encuentra “en el límite de lo móvil”, lo que posee la falsa apariencia de ser inmune al tiempo. Otros componentes del conjunto se transforman en la larga duración. Otros más son más lábiles al golpe de la historia, y así hasta llegar a los verdaderamente efímeros. La parte medular —una parte cuyos límites son borrosos— puede ser considerada como un *núcleo duro*, mismo que es matriz de los actos mentales. **(Figura 6)** La formación de este núcleo se debe en gran parte a la decantación abstracta de las vivencias sociales, concretas,

⁴ Braudel afirma que hay diversas realidades cronológicas que se observan en el decurso histórico. Los temas que atienden al individuo y al acontecimiento corresponden al tiempo breve; la historia económica y social está ritmada lentamente, y la historia de aliento mucho más sostenido pertenece a la larga o a la muy larga duración (Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, p. 64 y 74). Por otra parte, Braudel sostiene que el tiempo de la historia no fluye en una sola corriente, sino en capas simultáneas “como las hojas de un libro” (“Mares y tiempos de la historia”, p. 44).

cotidianas y prácticas producidas a lo largo de los siglos. Esto permite entender que, pese a que la tradición mesoamericana es agrícola, algunos de los elementos que constituyen el núcleo duro pueden provenir de épocas ancestrales de recolectores-cazadores, puesto que dichos elementos sirvieron a los cultivadores ya sedentarios para cimentar sus propias innovaciones, a los que se suman otros elementos antiguos, vinculados a las actividades de caza, pesca y recolección, que nunca fueron abandonadas del todo por formar parte indisociable de su subsistencia. Como ejemplos muy importantes de los elementos nucleares, pueden señalarse las concepciones relativas a la oposición binaria complementaria —aunque paulatina y profundamente modificada en cuanto a sus contenidos—; a la geometría del cosmos, y a la posibilidad de los viajes místicos auxiliados por los psicotrópicos. Del núcleo duro depende la organización de los componentes en el sistema, la inserción y el ajuste de las innovaciones, y la recomposición tras la disolución o pérdida de elementos.

Puede afirmarse que al menos una parte de dicho núcleo duro, conformada en la época de los primeros sedentarios agrícolas mesoamericanos, resistió a la conquista, a la evangelización y a la larga vida colonial, y que en buena parte se halla presente en los actuales pueblos indígenas como uno de los componentes vertebrales de la tradición.

El devenir convierte la construcción del sistema en un proceso cotidiano, ininterrumpido. Con mucha frecuencia la transformación de sus partes es desequilibrada y debido a ello se produce un desfase permanente tanto entre sus elementos como en la conciencia de los agrupados. Las innovaciones derivan tanto de las vivencias de la generalidad de los agrupados como de procesos

reflexivos —individuales o colectivos— que modifican en alguna medida el sistema.

La primera vía es difusa, invisible; por lo general existe en ella menor conciencia de afectar el sistema general; básicamente la producen las interacciones prácticas de los hombres consigo mismos y con el medio. Puede ser comparada a la creación de una lengua, cuyas formas combinatorias derivan del uso social de los hablantes, usuarios que actúan sin intencionalidad ni conciencia de ir transformando el sistema. La lengua es obra de todos y de nadie; coherente como producto de la razón, no de la conciencia dirigida a su transformación.

La segunda vía semeja la labor de los gramáticos que descubren las normas, las formalizan y exponen. Cabe advertir que en el proceso de transformación la primera vía es muy superior a la segunda, pese a la importancia que socialmente se otorga a líderes, profetas, jefes y filósofos. Los hombres construyen colectivamente la parte medular de las creencias religiosas, los principios jurídicos y los valores estéticos sin pensar necesariamente en la creación de dioses, leyes u obras de arte.

Si bien los actos mentales se producen en los individuos, éstos son seres sociales, inmersos desde su infancia temprana en una cultura de la cual son herederos involuntarios. Toda experiencia es única e irrepetible; pero se da en un nicho cultural preexistente.⁵ Las innovaciones que nacen en las raíces mismas del conjunto —en el enfrentamiento de los hombres a la particularidad de lo concreto— surgen dentro del sistema y se van depurando y abstrayendo durante

⁵ Véase la intervención que Díaz atribuye a la cultura en el sistema mental (*La conciencia viviente*, p. 451 y fig. XIV.4).

la comunicación. El acto mental más simple —aun la simple percepción— es un nudo de múltiples conexiones. Algunas conllevan valores normativos, taxonómicos, estéticos, aunque estos valores jamás hayan sido formalizados por la tradición en forma reflexiva. La infinita variación del devenir se reduce en la experiencia misma. La percepción generaliza, clasifica. Los procesos mentales tienen su propia economía, y no es posible atomizar las representaciones de la realidad. Más allá, el lenguaje interior, presente en gran parte de los actos mentales, contribuye a reducir la diversidad, la ordena y le proporciona su propia racionalidad.

El conjunto sistémico se dinamiza con flujos y reflujos que van de lo particular y concreto a los distintos niveles de abstracción, y de estos niveles generales se retorna a lo concreto, a nuevos casos particulares, en forma de guías de pensamiento y acción. **(Figura 7)**

Los actos mentales dan origen, con la comunicación, a un proceso colectivo. La información, sobra decirlo, no produce en el receptor actos mentales idénticos a los del emisor. Por una parte, el nivel de intelección varía de individuo a individuo: depende en buena proporción de la afinidad cultural de emisores y receptores. Por la otra, la complejidad de los actos —referidos como nudos de conexiones— varía cualitativa y cuantitativamente según las particularidades de cada uno de los agentes. Ha de tomarse en cuenta, en términos generales, que todo contacto de un ser humano con otro produce una mínima comunicación, y que esta relación se da en una amplísima escala, aunque nunca próxima a dos polos hipotéticos: el de la ininteligibilidad y el de la idéntica producción intersubjetiva. **(Figura 8)** En otras palabras, en la pluralidad de la calidad comunicativa nunca se llega a la

incomunicabilidad ni a la comprensión absoluta. Los niveles de calidad comunicativa, como es obvio, dependen de los elementos de comprensión comunes entre los participantes en la relación social, semejanza debida a que cada acervo individual está integrado por elementos tanto propios de la especie, como derivados de todo el curso histórico de herencia cultural. Junto a su inherencia como *Homo sapiens*, cada individuo conserva en su acervo, activos y articulados, componentes de las distintas épocas a partir del remoto origen de su especie. En cualquier relación social las semejanzas en los acervos, en sus distintos niveles, forman los puentes para la formación de nuevas intersubjetividades.

La intersubjetividad producida en una entidad social da lugar a la unidad del conjunto sistémico, que llega ser una gigantesca red de relativa coherencia, formada por los actos mentales de la colectividad constructora-usuaria. Sin embargo, cada miembro de la colectividad posee una muy limitada porción de sus elementos. No hay que confundir, por tanto, el acervo individual con el conjunto holístico. En el limitado acervo de cada individuo se produce un complejo de relativa coherencia personal; pero la gran coherencia que rige su acervo es producto del juego dado holísticamente en la colectividad. **(Figura 9)**

La coherencia del sistema nunca alcanza la total uniformidad de pensamientos, sentimientos ni acciones en los individuos. Como se ha afirmado, es relativa. Las diferencias individuales y grupales se mantienen, respondiendo a idiosincrasia e historia, lo que incluye divisiones y contradicciones sociales, tensiones y asimetrías. El sistema permite la interacción que abarca el juego de las diferencias

y contradicciones; mantiene las posibilidades de comunicación —aun para la lucha ideológica—, y se convierte así en base de la gran palestra social.

De igual manera —como ya se mencionó—, el conjunto sistémico permite las fuertes variantes temporales y espaciales que están determinadas por la diferencia de las relaciones de producción, recursos económicos, ambientes naturales, tradiciones, lenguas, etcétera. La unidad se mantiene por las calidades de generalidad, fundamentación y estructuración del núcleo duro, que se conserva, poco afectado por los grandes cambios históricos aun cuando éstos modifiquen considerablemente niveles menos resistentes.

Es necesario entender el carácter histórico de la red de actos mentales —y a partir de él sus transformaciones—, considerándola en su calidad de acto de relación interindividual e intersubjetivo, no como una mera cristalización producto de la actividad social. La red es una relación dialógica y su radio es variable. El estudioso del devenir social no tiene posibilidad de acceso a los actos mentales que forman la red si no es por medio de la observación de los procesos creativos o de las cristalizaciones producidas por dichos procesos de creación y comunicación en forma mediata o inmediata. Sin embargo, es pertinente aclarar al respecto que los procesos de creación y comunicación no son una mera consecuencia, fase posterior de los procesos mentales, sino que éstos se siguen produciendo durante la creación misma. Se mantiene la actividad mental durante la resistencia del medio, durante la interacción social que forma su contexto, al punto que la cristalización no es el reflejo puro de la concepción primaria, sino de la forma en que ésta se va objetivando. A partir de las observaciones de los procesos de creación y sus cristalizaciones, el investigador integra su modelo de estudio,

reconstruyendo hipotéticamente todos los actos mentales que les dieron origen, incluidos los que se producen en el contexto general y en las interrelaciones sociales que fueron su nicho.

Uno de los problemas más interesantes del conjunto sistémico es el de la determinación de sus dimensiones. No es posible limitar el tamaño de la red de actos mentales a dimensiones tipo, como pueden serlo las que corresponden a la comunidad indígena o a una etnia determinada. La dimensión es relativa. Para entender el problema, podemos recurrir a una comparación sencilla. Si equiparamos la red con los dogmas de un complejo religioso, tendríamos que observar la formación de los niveles de pertenencia y la calidad de la intersubjetividad de las creencias. Si reducimos el ejemplo a un esquema demasiado simplista, y limitándonos a la oficialidad nominal de los credos, el cristianismo puede poseer principios básicos comunes; pero a partir de éstos, hay particularidades si se toman en cuenta las creencias de las distintas denominaciones: católicos, protestantes, anglicanos, ortodoxos orientales, nestorianos, ortodoxos etíopes, coptos, etc. Cada denominación tiene, además, sus propias divisiones. En sentido inverso de pertenencia, el cristianismo forma con el judaísmo y el islam un conjunto cuyos principios están cristalizados en la *Biblia*. Estas religiones estarán incluidas en otro grupo mayor, el de las religiones que se consideran monoteístas, y los monoteístas junto a los politeístas formarían el gran grupo de los creyentes. **(Figura 10)** Es obvio que en todo este magno complejo funciona el principio lógico enunciado en el siglo III por el filósofo neoplatónico Porfirio: "A mayor comprensión, menor extensión, y viceversa". A mayor número de creyentes considerados en un conjunto, las similitudes de las

creencias serán más limitadas; a menor número, los puntos de coincidencia, y por tanto la calidad de intelección, serán mayores.

De la misma manera puede analizarse la construcción de las redes de actos mentales y la formación de las intersubjetividades. Hay que tomar en cuenta que los actos mentales se incorporan en redes de intersubjetividad a partir de la comunicación. Los radios de la producción de las redes son variables, debido a que las relaciones sociales se establecen en muy diversos ámbitos grupales. Un mismo individuo forma parte de un reducido ámbito conyugal, con sus particulares relaciones de comunicación; de otro, un poco más amplio, que es el familiar, y así sucesivamente, hasta pertenecer a comunidades sociales enormes, con las cuales se identifica, y dentro de las que ocupa un lugar como constructor-usuario de la red. Esto hace que la dimensión de entidades sociales sea relativa, pues depende de la amplitud de radio de las relaciones sociales y de la particular producción de actos mentales en los variados ámbitos de relación. El modelo utilizado para el estudio de la red no puede reducirse a la comunidad, o a la etnia, o a ninguna otra unidad fija. La comunicación y, por tanto, la intersubjetividad, operan en la diversidad de los ámbitos. Obviamente, la calidad de la comprensión entre los componentes del proceso intersubjetivo variará, obedeciendo no sólo al referido principio de Porfirio, sino en cuanto a contenido, al tipo de interrelaciones producidas en las diversas interrelaciones. De esta manera, tomando en consideración el caso de la tradición mesoamericana, el modelo general, cuyos elementos constitutivos se centran en el núcleo duro, quedará dividido y subdividido en áreas, regiones, localidades, y deberá ser apreciado en términos de su unidad y su diversidad. Por otra parte, cabe advertir que el núcleo duro no es

una entidad absoluta, sino relativa, correspondiente a los distintos radios de interrelación. **(Figura 11)**

IV. DEFINICIÓN

La conceptualización expuesta en forma abreviada permite construir la siguiente definición de la red intersubjetiva de actos mentales:

Hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística.

Tras formular esta definición, creo pertinente agregar breves notas aclaratorias a sus elementos:

[1] *Hecho histórico*

Se subraya su identificación como hecho histórico para destacar su calidad objetiva como producto de una sociedad. No se trata, por tanto, de una mera herramienta teórica del historiador o del etnólogo.

[2] *de producción de procesos mentales*

Vilar señala que si el objeto de la historia es la *dinámica de las sociedades humanas*, la *materia histórica* la constituyen los *tipos de hechos*, e inicia la enumeración de éstos con los *hechos de masas*, entre los que menciona la masa de los *pensamientos y de las creencias*.⁶ Si bien los *procesos mentales* a los que

⁶ Vilar, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, p. 43.

me refiero son más amplios que los *pensamientos* y las *creencias* —a los que incluyen—, la definición de Vilar es correcta.

[3] *inscrito en un ritmo de muy larga duración*

La muy larga duración se refiere a su parte nuclear. En su marco histórico, el resto de los componentes de la red pertenecen a todos los ritmos de la historia, desde los de larga duración hasta los efímeros.

[4] *cuyo resultado es un conjunto sistémico de relativa coherencia*

El conjunto sistémico es coherente debido en gran parte al desarrollo de las vías de comunicación construidas por el *Homo sapiens* en su proceso evolutivo. Entre todas estas vías destaca, por supuesto, el lenguaje, que no sólo alcanza altos niveles de sistematicidad, sino que influye con su lógica en la producción de los actos mentales humanos.

No obstante que el conjunto es un sistema, su coherencia no es absoluta, lo que permite su constante transformación histórica, las divergencias internas, las variantes regionales y locales, etcétera.

[5] *constituido por una red colectiva de actos mentales*

Aunque el acto mental se produce en el individuo, su naturaleza es social por el carácter mismo del productor. El acto mental, hecho sumamente complejo, es un nudo de conexiones de elementos, entre ellos los culturales, que son en su mayor parte anteriores al individuo y que están presentes en él debido a su naturaleza social. La red se origina cuando los actos mentales producen información. Es necesario considerarla no un producto cristalizado, sino una relación dialógica en permanente transformación. Por otra parte, hay que tomar en cuenta que la coherencia del sistema no llega a uniformar pensamientos, sentimientos o

acciones de los individuos, puesto que el sistema abarca las diferencias individuales y grupales. En esta forma, la red permite la interacción en su más amplio sentido, estableciendo principios básicos de entendimiento y reglas suficientes para la comunicación y trato. Así se da el juego de las diferencias y contradicciones, lo que hace del sistema la base de la gran palestra social.

[6] *con los que una entidad social*

Los grupos sociales productores del sistema son de extensión relativa. Las distintas dimensiones pueden estar interrelacionados como subgrupos o como grupos traslapados. Pueden ser de larga existencia o efímeros. Pueden ser de interrelaciones generalizadas o muy particulares y concretas. Esto hace que exista una pluralidad de subsistemas de distintas dimensiones, ya incluidos unos en otros, ya intersecados.

[7] *en un momento histórico dado*

El carácter histórico del conjunto implica su modificación, debida a la constante adquisición, modificación y pérdida de sus componentes. Es un diálogo que, como todo proceso de intersubjetividad, está en movimiento histórico, transformándose en la realidad cotidiana. Como se afirmó, la transformación tiene ritmos diferentes, y el cambio de los estratos más externos atenúa el efecto del devenir en los más profundos.

[8] *pretende aprehender el universo en forma holística*

El carácter sistémico del conjunto permite que la percepción de los miembros del grupo sea holística. Los miembros del grupo creen en una relación causal entre el tiempo-espacio anecuménico y el ecuménico; en que la constante transformación de las criaturas es producida por la sustancia ligera que

permanece en el mundo o transita por él; creen también en la existencia de leyes cósmicas que rigen tanto a las divinidades como a las criaturas. Por otra parte, el investigador debe tomar en cuenta que la creencia en dioses, fuerzas, mitos, tiempo-espacio anecuménico y composición mixta de las criaturas es una respuesta a la necesidad del hombre de aprehender racional, axiológica, emocional e intencionadamente su entorno y su propia naturaleza, y que esta aprehensión requiere de la concepción de una totalidad de elementos vinculados firmemente.

V. DENOMINACIÓN

Es conveniente separar el aspecto relativo a la construcción de conceptos y definiciones del aspecto de la denominación del objeto conceptuado o definido. No es extraño encontrar, por ejemplo, que una denominación sea expulsada del léxico “políticamente adecuado” en una forma totalmente acrítica, o que se pretenda asumir tal o cual ventaja de una corriente en boga con la mera sustitución de un término rechazado. El término o su rechazo pasan a ser así partes de una expresión de bandería poco seria y nada adecuada en los debates científicos. Precisamente, el problema que hasta ahora nos ocupa es uno de los que deben ser atendidos tomando en cuenta la separación propuesta.

En primer lugar es necesario establecer que la importancia de una designación nunca llega a tener la importancia de la conceptuación y la definición. Sin embargo, también es preciso reconocer que las cargas histórica y filológica de un término no son despreciables, ya que el término mismo puede sugerir un contenido del significado conceptual, aunque éste ya no corresponda a la nueva

construcción. El uso o rechazo léxico debe, por tanto, ajustarse casuísticamente, considerando las ventajas y desventajas particulares.

Una primera consideración sobre un término es su inteligibilidad. En la comunicación científica es preferible el lenguaje llano a la proliferación indiscriminada de una terminología que acaba por convertirse en una jerga cerrada, propia de iniciados en una de las ramas de la ciencia o aun de cada corriente teórica. La primera pregunta que conviene hacer es el uso histórico que ha tenido el término; cuál ha sido su nivel de aplicación, sobre todo si su significado ha sido de precisión estricta o si ha tenido la ambigüedad suficiente para comprender contenidos diversos y variables.

Lo anterior es aplicable a muchas de las denominaciones aplicables en el ámbito mesoamericano. Las discusiones han sido múltiples, y por muy distintas razones, en torno a términos como “rey”, “esclavo”, “mito”, “alma”, “magia”, “religión”, “chamán”, “sobrenatural”, “pecado” —y un largo etcétera—, mismas que han dado tema a artículos, ponencias y mesas redondas. Insisto en que la solución ha de ser casuista. Tomemos el caso de la palabra “rey”. ¿Es conveniente o no utilizarla al referirla al supremo gobernante de las instituciones políticas de los antiguos mexicanos? Muchos han sostenido su impropiedad, y recomiendan el uso exclusivo del término *tlahtoani*. Las dificultades de pronunciación del término y las diferentes normalizaciones ortográficas de su escritura pueden pasarse por alto; pero sigue el problema de la pluralización de la palabra: *tlahtoque*. Al menos es necesaria una segunda nota aclaratoria. Lo que ya no podrá superarse fácilmente es cuando el término deber aplicarse a entidades políticas de pueblos mesoamericanos no hablantes del náhuatl, pues no

lo aceptarán quienes deseen referirse a gobernantes zapotecos, mixtecos, mayas, etc. Veamos, en cambio el uso del término “rey” cuando el discurso de la propuesta científica sea el español. El uso de la palabra ha sido tan ambiguo en la historia universal, que el término ha servido para referirse tanto a los gobernantes asiáticos de la antigüedad como a las actuales cabezas de las monarquías europeas; tanto a los monarcas absolutistas como a los que han sido meras figuras decorativas; tanto a poderosos jefes de imperios como a quienes han regido entidades de exigua importancia. ¿Qué óbice hay, entonces, para aplicar la palabra a una realidad política más? Es un término llano, y su ambigüedad podrá borrarse con una explicación suficiente. En todo caso, esta explicación sería siempre necesaria, ya se trate de definir *tlahtoani* o de aplicar el término “rey” a los *tlatoque* mexicas. El caso, obviamente, no se puede generalizar; hay que evaluar cada posible uso, sopesando el poder comunicativo de los términos.

Habrán casos en que sea necesaria la acuñación de un neologismo. También esta innovación tiene sus ventajas y sus riesgos. El primer riesgo es su escasa aceptación, y que el término quede como una curiosidad más en la historia de la ciencia. Es más grave, sin embargo, si el neologismo produce ambigüedad por haberse tomado del léxico usual, pero dándole nuevo contenido, o si su carga histórica o filológica cree un nuevo problema de distorsión o carga implícita de contenido.

El término “cosmovisión” —que tradicionalmente se ha aplicado a conceptos afines al que aquí se discute— no sólo tiene una respetable antigüedad, sino que históricamente ha marcado el desenvolvimiento de un debate científico en el cual han participado múltiples pensadores con numerosas propuestas y desde muy

diversas corrientes teóricas a lo largo del tiempo. En otras palabras, ha aceptado, desde mucho tiempo atrás, contenidos teóricos diferentes; pero ha conservado la precisión necesaria para limitar un campo de discusión importante y definible en el estudio de la cultura humana. Su supuesta vinculación necesaria a una idea o a una corriente filosófica dadas carece de fundamento. Su nivel de comprensión es suficiente para continuar abarcando una amplia discusión científica dentro de las ciencias sociales, discusión en la cual pueden tener voz las diversas posiciones. Obviamente, y como es sana costumbre, se sobrentenderán los diferentes puntos de vista gracias a la pertinente aclaración de la ubicación teórica de cada uno de los participantes. Es lo usual de la ciencia.

En cuanto a su filología, no han faltado objeciones al término “cosmovisión”; pero estimo que es adecuado si por “cosmos” se entiende la totalidad unitaria de lo existente y si se acepta el amplísimo sentido metonímico del término “visión”.

Por lo que toca a mi propuesta, a lo largo de muchos años he ido variando concepto y definición de este conjunto. Pese a las diferencias entre lo que antes sostuve y lo que ahora propongo, nada me induce por ahora a cambiar el término “cosmovisión”. Sigo distinguiéndolo de “cosmogonía”, relativo al origen del mundo, y de “cosmología”, palabra que por su elemento λογία se limita a los actos mentales de carácter cognoscitivo, reflexivos. Los tres términos serán muy útiles si se aplican en sus respectivas acepciones, entendiendo que tanto la cosmología como la cosmogonía forman parte del concepto globalizante de la cosmovisión.

VI. CONSIDERACIONES FINALES

Las variantes que he venido formulando en la definición de *cosmovisión* a lo largo de décadas se han debido a su constante confrontación con la tradición mesoamericana. Hoy propongo una más, que no por última es necesariamente la definitiva o la mejor. Ingresará a futuras confrontaciones que haré con mi objeto de estudio y, como propuesta, al debate académico.

A. OBRAS CITADAS EN EL TEXTO

Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, 3ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 1974.

Braudel, Fernand, "Mares y tiempos de la historia", entrevista por Jean-Jacques Brochier y François Ewalt, *Vuelta*, n. 103, junio de 1985, p. 42-46.

Díaz, José Luis, *La conciencia viviente*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Vilar, Pierre, *Iniciación al vocabulario de análisis histórico*, 3ª ed., Barcelona, Grupo editorial Grijalbo, 1981.

B. ALGUNOS TRABAJOS PERSONALES EN LOS QUE ME HE REFERIDO AL CONCEPTO DE COSMOVISIÓN

[1980] *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

[1990] *Los mitos del tlacuache*, 3ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996 [La primera edición, México, Alianza Mexicana, 1990].

[1994] *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.

[1996] "La cosmovisión mesoamericana", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, p. 471-507.

[2001] López Austin, Alfredo, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, p. 47-65.

C. ALGUNOS TRABAJOS DE DIFERENTES AUTORES SOBRE COSMOVISIÓN DE LA TRADICIÓN MESOAMERICANA

Broda, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo y el culto de los cerros”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. 461-500.

Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Medina Hernández, Andrés, *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000.

Köhler, Ulrich, *Chombilal ch’ulelal – Alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericana en una oración en maya-tzotzil*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995.

Portal Ariosa, María Ana, “El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea”, *Inventario Antropológico*, UAM, anuario de la revista *Alteridades*, 1996, v. 2, p. 59-83.
