



CONCEPTOS
Y FENÓMENOS
FUNDAMENTALES
DE NUESTRO
TIEMPO

UNAM

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

COSMOVISIÓN Y PENSAMIENTO INDÍGENA

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

Abril 2012

COSMOVISIÓN Y PENSAMIENTO INDÍGENA

Por 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 historia y antropología, y carezco de interés para buscarlo. Como historiador, al dar a la historia su 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 del dinamismo de las sociedades. Por esta razón, no dudaría en llamarlos historiadores. En otro sentido, si el antropólogo tiene como objeto general de estudio las sociedades humanas en una perspectiva de diversidad cultural, me siento englobado, necesariamente en su enfoque, ya que ambos partimos de la premisa de que la particularidad hace que el ser humano perciba su individualidad y su entorno condicionado profundamente por su cultura, y que, en consecuencia, todo estudio de las sociedades y sus transformaciones deba partir de la diversidad de las concepciones y formas de acción dictadas por la cultura.

La diversidad cultural obliga al investigador a considerarse un otro en un mar de otredades. Más aun, debe tomar en cuenta su propia otredad viéndose como un individuo incluido en dos esferas muy diferentes: una, la de su cultura particular; la otra, 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 estrictas restricciones y lineamientos de un método estricto; a construir vías adecuadas para la debida intelección, y a formular propuestas suficientes que ingresen en un diálogo abierto en el que participan otros individuos, pertenecientes a culturas particulares diversas, pero que han aceptado las reglas de juego de la ciencia.

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

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 a las vías de percepción y análisis de la realidad estudiada; deforme sus modelos de intelección, y disminuya la claridad, racionalidad y verosimilitud de la propuesta científica.

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, 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 tendrá que concordar con el resto de su marco teórico y con los lineamientos científicos más generales de su época, pues tanto la vía misma como el resultado formarán parte de su propuesta, la cual podrá ser original, y hasta revolucionaria, pero no disruptiva. En su conjunto, 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.

La tradición mesoamericana posee características especiales que hacen indispensable para su estudio una constante conceptualización, tanto por sus propias características como por las de las fuentes históricas que permiten la aproximación al pasado. Por ejemplo, entre éstas se cuentan las fuentes documentales, de las que hay que recordar que las más valiosas surgieron de los afanes evangelizadores del siglo XVI. Su utilización requiere, por tanto, de permanente crítica historiográfica. En cuanto a las características de la propia tradición que hacen necesaria la construcción de conceptos especiales, pueden señalarse las siguientes:

1. Si bien toda cultura mantiene la relativa coherencia de sus componentes, las llamadas culturas tradicionales poseen, en contraste con las denominadas modernas, una coherencia mucho más fuerte. 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 se explica el funcionamiento universal, las normas fundamentales, los valores, las taxonomías y las pautas. La tradición mesoamericana se caracteriza, precisamente, por su coherencia. En ella la unidad difumina límites entre lo humano y lo no humano; moralmente, entre el arbitrio y la involuntariedad de la conducta; entre la ética y la salud; entre la religión y el derecho; entre el trabajo y el deber sagrado, etcétera.

2. 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 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 se vuelve obsesiva en toda expresión humana.

3. 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 o a las grandes montañas; de éstas pasan propiedades, forma y función a accidentes topográficos menores o a los templos piramidales, y de los templos se diseminan como altares familiares. El universo se convierte así en un enorme sistema que da coherencia a sus partes y norma las acciones tanto divinas como humanas.

4. Según la tradición mesoamericana, el universo está compuesto por dos tiempo-espacio diferentes y por dos clases de sustancias. Ambos tiempo-espacios son coexistentes; pero uno de ellos —el divino— fue-es causa del otro —el mundano— y seguirá existiendo tras la desaparición de éste. Las dos sustancias son distintas por ser fina, sutil e indestructible la primera; pesada, densa y perecedera la segunda. 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 su medio, las criaturas están reducidas al tiempo-espacio mundano, por lo que éste puede recibir el nombre de *ecúmeno*; el tiempo-espacio divino, que en contraposición puede llamarse *anecúmeno*, sólo está ocupado por dioses y fuerzas, entes que también ocupan o transitan por el ecúmeno. Ecúmeno y anecúmeno están comunicados por numerosos umbrales en los que son entregados las ofrendas y por los que fluyen dioses, fuerzas y mensajes divinos para bien y para mal de las criaturas.

5. Dioses, fuerzas y criaturas son seres dinámicos porque su sustancia tiene dos calidades opuestas y complementarias. En cada ser hay predominio de una de ellas. La oposición tiene múltiples manifestaciones, entre las que destacan luz/oscuridad, masculino/femenino, alto/bajo, caliente/frío, seco / húmedo, etcétera, pares que forman dos

grandes grupos, que a su vez son base de una taxonomía holística. Al mismo tiempo, la oposición complementaria 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 permanente sucesión cíclica.

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 de las sociedades humanas. De esta manera, los procesos míticos se expresan como aventuras teñidas por pasiones semejantes a las humanas. En el mito, las aventuras modifican a los dioses, seres proteicos. En el momento de la culminación mítica — con frecuencia la aparición prístina del Sol en el horizonte— se produjo la fijación de las últimas características definitivas de los personajes de la aventura, y los dioses adquieren una capa de sustancia pesada. En esta forma cada uno de estos seres queda convertido en creador-criatura de una clase mundana, y así se encuentra sujeto al ciclo de vida/muerte. Elementos, astros, minerales, vegetales, animales y el hombre mismo son concebidos por esta razón como seres perecederos que llevan en su interior una persona divina no perecedera. En este portentoso acontecimiento liminal se producen también las incoaciones de los dispositivos del aparato cósmico, los ciclos, las instituciones y las bases taxonómicas.

7. El ser humano vive intensamente en medio de 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, y algunos seres humanos, poseedores de conocimientos y facultades suficientes, tienen un trato personal con el resto de las criaturas. Es un nivel de comunicación por el diálogo interespecífico entre las diversas interioridades divinas que poseen los seres mundanos.

Las características enumeradas remiten a un complejo 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 concepción idónea que analice y comprenda este conjunto.

II. Conceptuación

El conjunto que pretendo conceptuar está constituido por una red colectiva de actos mentales. Concibo estos actos como procesamientos de información, de carácter complejo y mixto,¹ que por su naturaleza, en buena medida intersubjetiva, permiten operar en relación 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*,² 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. Dioses, leyes cósmicas y procesos anecuménicos no han nacido por mera imaginación, sino por la necesidad de los hombres de comprender los fenómenos del ecúmeno e interactuar con ellos.

El complejo 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 histórico. Sus componentes se encuentran en perpetuo reacomodo. En términos braudelianos, el complejo está inscrito en los distintos ritmos de la historia.³ La parte medular del complejo pertenece

¹ Propiamente me refiero a cadenas causales de actos mentales, de los que Díaz afirma: “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” (*La conciencia viviente*, p. 417). Este mismo autor 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” (Díaz, *La conciencia viviente*, p. 418).

² Considero en este caso sus calidades de de partícipes de la cultura del grupo, de constructores de las modificaciones de la red y de usuarios de la misma.

³ 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

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 complejo 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 medular cuyos límites son borrosos— puede ser considerada como un *núcleo duro* que es matriz de los actos mentales. La formación de este núcleo se debe en gran parte a la decantación abstracta de las vivencias sociales, concretas, cotidianas y prácticas producidas a lo largo de los siglos. Del núcleo duro depende la organización de los componentes en el sistema, el ajuste e inserción de las innovaciones, y la recomposición tras la disolución o pérdida de elementos. Puede afirmarse que al menos una parte de dicho núcleo duro, arrastrada desde la época de los primeros sedentarios agrícolas mesoamericanos, resistió a la conquista, a la evangelización y a la larga vida colonial, y que se encuentra 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 tienen el propósito de modificar alguna parte del sistema. La primera vía es difusa, invisible; no existe en ella la 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 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, jerarcas y filósofos. Los hombres construyen colectivamente la parte medular de las creencias religiosas, los principios

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).

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. Toda experiencia es única e irrepetible; pero se da en un nicho cultural preexistente.⁴ 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 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, reduce la diversidad, ordena y proporciona su propia racionalidad.

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. La información va adquiriendo “calidad comunicativa”. Al extenderse la red de comunicación, sobre todo al aumentar la heterogeneidad de los agentes, la parte nuclear de la información se va distanciando de sus procedencias concretas y de las especificidades conectivas de los agentes; gracias sobre todo a la analogía, las propiedades conectivas de la información se enlazan con otras informaciones para incorporarse a enormes órdenes pertenecientes a distintos niveles de abstracción. De éstos derivan modelos cognoscitivos y pautas aplicables a ámbitos y casos concretos. El conjunto sistémico se dinamiza, así, con flujos y reflujos que van de lo particular y concreto a los distintos niveles de abstracción, y de estos niveles

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

generales se retorna a lo concreto, a nuevos casos particulares, en forma de guías de pensamiento y acción.

La intersubjetividad produce la unidad del conjunto sistémico, que llega a ser una gigantesca red de relativa coherencia, formada por los actos mentales de la colectividad constructora-creadora. Sin embargo, cada miembro posee una muy limitada porción de sus elementos. Además, la coherencia del sistema no uniforma pensamientos, sentimientos ni acciones en los individuos. Su coherencia, se ha dicho, es relativa. Las diferencias individuales y grupales se mantienen, respondiendo a idiosincrasia e historia, la 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 determinadas por diferencia de relaciones de producción, de recursos económicos, de ambientes naturales, de tradiciones particulares, de lenguas, etcétera. La unidad se mantiene por las calidades de generalidad, fundamentación y estructuración del núcleo duro, y éste se conserva, poco afectado por los grandes cambios históricos cuando éstos modifican considerablemente niveles menos resistentes.

Todo lo anterior conduce a la relatividad de los radios espaciales, temporales y sociales de los conjuntos sistémicos. Las entidades sociales que históricamente pertenecen o pertenecieron a una tradición varían en dimensiones y su constitución se ha debido a diversas causas (espaciales, temporales, lingüísticas, sociales, económicas, etcétera). No siempre habrá entre ellas límites discretos. Algunos de los conglomerados sociales quedan comprendidos en otros, y en cada nivel grupal existirá, también, un nivel de conjuntos sistémicos. Así, por ejemplo, en el plano histórico-territorial, el conjunto general mesoamericano, cuyos elementos constitutivos se centran en el núcleo duro de la gran tradición, quedará dividido en subconjuntos de área, de región o de localidad.

III. Definición

La conceptualización expuesta permite construir la siguiente definición:

Hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo objeto 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. El que el hecho sea o no reconocido reflexivamente por sus agrupados no determina su existencia.

[2] *de producción de procesos mentales*

Sigo muy de cerca en este punto la definición que hace Vilar de la materia histórica. Señala este autor 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*.⁵ Si bien los *procesos mentales* a los que me refiero son más amplios que los *pensamientos* y las *creencias* —a los que incluyen—, la definición de Vilar es justa.

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

La muy larga duración se refiere a su parte nuclear. Sin embargo, en ese marco histórico, el resto de sus componentes pertenecen a todos los ritmos de la historia, desde los de larga duración hasta los efímeros.

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

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 Vilar, *Iniciación al vocabulario de análisis histórico*, p. 43.

[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 son información. 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 distintas dimensiones, y pueden estar interrelacionados como subgrupos o como grupos traslapados. 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 cotidiana adquisición, modificación y pérdida de sus componentes. 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 hace que la percepción de los miembros del grupo deba ser 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, y 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 y emocionalmente su entorno y su naturaleza,

y que esta aprehensión requiere de la concepción de una totalidad de elementos vinculados firmemente.

IV. Denominación

Es necesario apreciar la propiedad del nombre que ampara al objeto social, al concepto y a la definición que aquí nos ocupan. Aunque la importancia de un término nunca es semejante a la del concepto al que se aplica, sus cargas histórica y filológica no son despreciables y no deben ser óbice para su propiedad y claridad.

Las denominaciones han sido fuente de múltiples discusiones en el estudio de la tradición mesoamericana. Por distintos motivos, pero muy frecuentemente por haber surgido en contextos históricos distantes, la aceptación de términos como “rey”, “esclavo”, “mito”, “alma”, “magia”, “religión”, “chamán”, “sobrenatural”, “pecado” —y un largo etcétera— ha sido tema de artículos, ponencias y mesas redondas.

Con frecuencia se presenta en cada caso la disyuntiva entre aplicar un neologismo o reusar un término existente, éste acompañado de la explicación del sentido en el contexto particular. Ambas soluciones tienen sus ventajas y sus desventajas, por lo cual las soluciones tienden a ser casuistas. Así, la acuñación de un neologismo, aunque resalta la particularidad de un nuevo concepto, corre el riesgo de no ser aceptada. Además, el neologismo puede quedar limitado estrictamente al nuevo concepto o a la corriente teórica que lo ampara. Esto dificulta el diálogo académico, entre otras cosas por la proliferación de la terminología científica.

El reuso de un término tiene como desventaja la fuerte carga semiótica derivada de su etimología o de su trayectoria conceptual. Sin embargo, cuando el significado ha variado considerablemente con el uso, su misma diversidad de aplicación destruye la estricta precisión semiótica y el término queda suficientemente laxo como para recibir nuevos contenidos, siempre que éstos se precisen. Es el caso de “rey”, término que, a lo largo de los siglos, se ha usado con demasiada amplitud. Sería ingenuo pretender que el término “rey” es impropio cuando se aplica a los gobernantes supremos de estados mesoamericanos porque no corresponde, digamos, a la noción de realeza inglesa del siglo XVIII, en tanto ha sido aplicado a gobernantes diversos en muchas otras épocas, en muchos otros países y en muy diferentes tipos de entidades políticas.

El término “cosmovisión” —que tradicionalmente se ha aplicado a conceptos afines al que aquí se trata— no sólo tiene una respetable antigüedad, sino que históricamente ha marcado el desenvolvimiento de un debate teórico en el cual han participado con numerosas propuestas pensadores de muy diversas corrientes de pensamiento. Esto, por una parte, ubica con precisión la discusión científica dentro y fuera del mesoamericanismo; por otra, la diversidad de conceptos a los que se ha referido ha provocado tal laxitud en el término, que las críticas por su vinculación necesaria a una idea o a una posición teórica dadas carece de fundamento.

A mi juicio, “cosmovisión” es un término suficiente para seguir amparando la discusión científica desde posiciones diversas. Obviamente, y como es sana costumbre, se sobrentenderán estas diferencias gracias a la pertinente aclaración de la ubicación de cada uno de los participantes.

No han faltado objeciones filológicas; pero estimo que el término es adecuado si por “cosmos” se entiende la totalidad unitaria de lo existente y si se acepta el amplísimo sentido metonímico del término “visión”.

A lo largo de muchos años he ido variando concepto y definición de este complejo. 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, producidos en una entidad social. Los tres términos serán muy útiles si se aplican en sus respectivas acepciones.

V. 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. Ingresa ésta a futuras confrontaciones que haré con mi objeto de estudio y, como propuesta, al debate académico.

Para profundizar en el tema

Obras citadas:

- 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.

Algunos trabajos 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.

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.