



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**Cultura, cosmovisión, e interculturalidad
Reflexiones conceptuales para contextos en dinámicas globales.**

Daniel Sanchez Aguila

ENSAYO

Para obtener el Diploma de Especialización

en Antropología de la Cultura

Director: Dr. Eduardo Nivón Bolán

Ciudad de México

Septiembre de 2021

Introducción

El objetivo de este texto es plantear la discusión en torno al uso del concepto de cosmovisión en contextos urbanos, considerando a éstos como puntos de gran densidad en el que confluyen diversas culturas, entendidas desde un carácter semiótico, y que están articuladas dentro de una serie de relaciones y conflictos que forman parte de las dinámicas de globalización, las cuales se han acentuado en la última década del siglo XX, a partir de la caída del muro de Berlín, y en las primeras décadas del siglo XXI con los vertiginosos avances de las tecnologías de comunicación.

La exposición y planteamientos principales se desarrollan en los 4 apartados que conforman el texto: en el primero de ellos se presenta un fragmento de descripción etnográfica que sirve como preámbulo para presentar los elementos que conforman la *cosmovisión cholulteca*, en torno a las vírgenes y santos patronos que estructuran las dinámicas de la ciudad sagrada de Cholula. En el segundo apartado se exploran las relaciones y transformaciones que inciden en la dinámica cosmovisiva, los se engloban dentro de las dinámicas de la globalización. El tercer apartado expone las definiciones que Johanna Broda y Alfredo López Austin han formulado en torno la cosmovisión, la cultura y la tradición mesoamericana. En el cuarto apartado se exponen las concepciones en torno a la *interculturalidad* realizadas por Gilberto Giménez y Néstor García Canclini, y los posibles puntos de encuentro con los conceptos de cosmovisión y algunos puntos de partida propuestos.

De la cosmovisión en torno a los santos...

El 14 de junio del año 2018, tuve la oportunidad de acompañar a los *hijos de barrio*¹ de Tianguisnahuac, uno de los barrios fundadores de Cholula, a cumplir con una invitación realizada al príncipe San Miguel, su santo patrón, para que asistiera a la celebración de la *bajada de la Virgen de los Remedios* al mercado municipal “Cosme del Razo”, localizado a una cuadra de distancia del zócalo de la ciudad, justo detrás de los portales y el palacio municipal. Días antes, las páginas oficiales de *facebook* de las mayordomías involucradas, convocaban a las actividades que se llevarían a cabo este día; además, gracias a la amistad establecida con algunos habitantes del barrio, pude enterarme de la invitación para

¹ *Hijo de barrio* es un término local de autoadscripción en la cual se expresa la pertenencia como habitante originario de alguno de los barrios de Cholula, y que es partícipe de las actividades comunitarias planteadas en el marco del sistema tradicional de cargos.

acompañarlos, gracias a los mensajes del grupo de *whats app* que la hermandad de cargadores había creado para mantenerse en contacto, mientras su mesa directiva desempeñara el cargo.

Como parte del protocolo tradicional, San Miguel, por ser el primer barrio dentro del sistema de cargos, y porque uno de los accesos principales al Santuario de Remedios² se encuentra dentro de su territorio barrial, él debe acompañar a la Virgen de Remedios cuando baja de su santuario para realizar alguna visita. Por supuesto, la imagen de la Virgen que está al interior de su santuario, en el altar mayor, no es la que baja; para ello, tiene a sus *secretarias*, imágenes de la Virgen que son resguardadas al interior de la iglesia del santuario, cuyo propósito es bajar y cumplir con los compromisos y visitas que la *madre de los cholultecas* tiene a lo largo del año, en el marco de los ciclos festivos de los barrios y pueblos de la región.

Dado que el mercado municipal se encuentra dentro del territorio del barrio de San Juan Calvario Texpolco, otro de los barrios fundadores de la ciudad, el mayordomo de este barrio, junto con su comitiva, es el encargado de llevar a San Juan hasta la cima del santuario para *ir a traer a la virgen en su nicho, llevarla hasta el mercado para realizar su festejo, y posteriormente llevarla de regreso al santuario*. La comisión encargada de esta actividad, está conformada por locatarios del mercado, quienes deben de coordinarse con el mayordomo del barrio de San Juan, para llevar avante esta celebración, y una de las actividades es precisamente la de extender la invitación al mayordomo de barrio de San Miguel Tianguisnahuac y a su hermandad de cargadores para que los acompañen en esta celebración.

Durante la mañana, *San Juan pasa por San Miguel*, quien ya lo espera en la esquina cercana a la iglesia del barrio, para juntos caminar hacia el santuario. También estaba presente la comitiva de la Virgen de Guadalupe, quien tiene su santuario en la cima de otro cerrito, de menor tamaño que el de Remedios, adscrito territorialmente al barrio de San Juan. Ante la fría mañana en la que parecía que la lluvia podría caer en cualquier momento, San Juan y la Virgen de Guadalupe llevaban sus impermeables listos, mientras que, para San Miguel, aún no era necesario colocar el impermeable. Debido a las condiciones climáticas, durante el ascenso al santuario no encontramos presencia de turistas, quienes de manera casi cotidiana, recorren entusiasmados el camino en ambas direcciones, con sus cámaras listas, algunos de ellos

² El Santuario de Remedios, localizado en la cima del *Tlachihualtepetl*, un basamento piramidal, es compartido por las cabeceras municipales de San Pedro y San Andrés Cholula; por lo tanto, ambas comunidades tienen su propio acceso: San Pedro hacia el poniente, y San Andrés hacia el oriente. Cabe señalar que Cholula de Rivadabia es la cabecera municipal de San Pedro Cholula, mientras que San Andrés Cholula es la cabecera del municipio del mismo nombre.

provenientes de otros países, quienes muestran asombro por conocer la iglesia colonial que fue construida sobre la pirámide más grande del mundo, aquella cuyas dimensiones son mayores que la gran pirámide de Keops, y que ha sido inmortalizada y promocionada alrededor del mundo gracias a una fotografía que muestra en primer plano la iglesia del Santuario de Remedios, coronando la cúspide de la antigua base piramidal de adobe, mientras en segundo plano luce sus eternas nieves el imponente volcán Popocatepetl.

En la cima del santuario, un grupo de danzantes *de tradición prehispánica o mexicanos* aguardaba para dar la bienvenida a la comitiva con los santos patronos y la Virgen de Guadalupe, con el sonido de sus caracolas o *atecocolis*. Poco después, una vez que todos los asistentes aguardábamos en la entrada de la iglesia, esperando la salida de la imagen secretaria de la Virgen de Remedios para ser colocada en su nicho de madera, en el cual sería transportada hacia el mercado, los danzantes se organizaron en forma de medio círculo, alrededor de la entrada, y comenzaron a mover sus sonajas al ritmo de la melodía ejecutada por una flauta de barro, junto con el sonido de las *ayoyoteras* colocadas en sus tobillos. Al momento en que la imagen de la Virgen salió de la iglesia para ser acomodada en el nicho, los danzantes comenzaron a elevar un canto dedicado a *tonantzin* mientras los caracoles y una trompeta maya elaborada con el qurote del maguey comenzaron a sonar, junto con las melodías de la banda musical de viento que acompañaba la comitiva. Entre tanto, varios de los asistentes, incluyéndome, tomábamos evidencia del momento por medio de nuestros celulares y cámaras digitales. Uno de mis amigos de la hermandad de cargadores de San Miguel, me hace el siguiente comentario: “me gusta el sonido de los danzantes, porque me hace imaginar que así eran antes las fiestas que se celebraban aquí, prehispánicas.” (testimonio, 2018)

Alejandra Gámez plantea que el papel de los santos y vírgenes en Cholula es primordial, pues son entidades centrales en la religión popular, y en torno a ellos existe una serie de relaciones que permiten hablar de una *cosmovisión* de carácter *cholulteca*. Para ello nos explica que el concepto de cosmovisión ha sido empleado, dentro de las investigaciones de carácter antropológico, para aludir a las formas mentales a través de las cuales los pueblos idean, expresan y reflexionan su mundo; en este sentido, hay una relación estrecha con las creencias, percepciones, ideas, significados, pensamientos, representaciones sociales y explicaciones sobre el mundo que les rodea y el universo. (2017, p. 27)

Tomando como ejemplo la descripción presentada al principio del texto, las actividades que se realizan en el marco del sistema de cargos por medio del cual se organizan los barrios

de Cholula son reflejo de estas formas mentales ante la cual la existencia tiene un orden y sentido por medio de los protocolos y normas de etiqueta que al interior de los barrios conforman el *corpus* de la tradición. Sin embargo, aunque podría parecer contradictoria, éstas no permanecen estáticas, pues como expresa la autora, las cosmovisiones son construidas y reproducidas en el ámbito de la vida cotidiana, tanto en las prácticas rituales como en todas aquellas actividades que son vitales en la experiencia humana, pero al estar inscritas en un espacio y tiempo determinados, están sometidas a las variables de la historia y la cultura. (Gámez Espinosa, 2015, p. 281)

Es importante señalar que los estudios de la cosmovisión en México se han realizado principalmente en contextos de comunidades indígenas. Andrés Medina, en su ensayo *La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía* (2001) presenta la forma en que el tema de la cosmovisión se fue configurando dentro de la antropología mexicana, además de realizar un recorrido en torno a los ensayos e investigaciones más importantes de esta línea de estudios. De dicha recapitulación, resalto dos planteamientos importantes de su texto: 1) el término de *cosmovisión mesoamericana*, el cual refiere a las expresiones de carácter contemporáneo de los pueblos indígenas, los cuales mantienen y reproducen una tradición cultural que permite articularlos a un proceso de carácter histórico y milenario; 2) la existencia de un marco de carácter nacional en el cual se encuadran los estudios de la cosmovisión, estableciendo que las transformaciones de los pueblos indígenas son parte de los procesos que moldearon la nación mexicana, desde la llegada de los españoles hasta la actualidad, dejando claro que los diversos grupos indígenas no han permanecido estáticos y aislados, por lo tanto más que buscar supervivencias del pasado, señala el establecimiento de un diálogo con ellos, por medio de la perspectiva cosmovisiva. (pp. 72-73)

En este tenor, si el estudio de la cosmovisión mesoamericana refiere a las expresiones contemporáneas de los pueblos indígenas, los cuales no han permanecido aislados a los procesos sociales e históricos enmarcados en la nación mexicana ¿Cómo podemos pensar los estudios de la cosmovisión en un contexto de globalización y urbanización? ¿Es posible plantear la existencia de cosmovisiones que no sean de carácter mesoamericano? y de ser así ¿Cómo serían las relaciones establecidas entre estas cosmovisiones?

... A la globalización, como un contexto de interacciones

Alejandra Gámez cuestiona cómo explicar y analizar la reproducción de una cosmovisión como la mesoamericana, cuando en las comunidades indígenas contemporáneas se encuentran inmersas en un marco de transformaciones conformado por la diversificación del trabajo y la incorporación a un mercado laboral de carácter obrero e informal; de procesos migratorios; la influencia de los medios masivos de comunicación; la educación formal (en la cual el idioma español se impone frente al uso de las lenguas maternas, por ejemplo); el consumo de productos industrializados; los procesos de contaminación de los ecosistemas, el cambio climático y los cambios de uso de suelo; entre otros, los cuales se convierten en factores que influyen determinadamente en las construcciones de la visión de mundo por parte de las sociedades indígenas. (2015, p. 283) Esta interrogante está relacionada con las preguntas anteriormente planteadas y que considero pueden enmarcarse dentro del proceso de globalización, además de agregar procesos como los de turistificación. Es decir, ¿Cómo entender y abordar el concepto de cosmovisión en el marco de los procesos de transformación generados por la globalización?.

La globalización, de acuerdo con Gustavo Lins Ribeiro, puede definirse básicamente de dos formas: 1) **como el aumento de circulación de información, personas y cosas a escala global**, refiriéndose al incremento de varios procesos ya existentes, que implicaría una continuación en la historia de expansión capitalista, que a partir de la caída del muro de Berlín en 1989 este autor reconocería, de manera irónica, como un “capitalismo triunfante”, sin barreras, y que engloba nuevos territorios y mercados; 2) **globalización como la reorganización de relaciones entre lugares**, es decir, como *el aumento de influencia aquí, de quien no está aquí*, lo cual implica el proceso histórico sobre las diferentes relaciones entre el próximo/distante, nosotros/los otros. (2011, p. 161)

Ambos elementos de la definición de globalización señalados por Lins Ribeiro implican un proceso que no tuvo su origen a finales del siglo XX. En este tenor, Sidney Mintz plantea que la llegada de los Europeos a lo que hoy es el continente americano implicó una coyuntura que transformó al mundo. Esto se plantea a partir de dos dimensiones: 1) el surgimiento de los *imperios planetarios* en una orientación oceánico/atlántica a partir de la cual se generaría una dominación/expansión externa desde el corazón de Europa, que comenzaría en el siglo XVI extendiéndose hasta la actualidad; 2) la coyuntura del descubrimiento facilitó el inicio de la *moderna economía mundial*. (1977, p. 379)

Mintz retoma la formulación de Immanuel Wallerstein para señalar que este cambio coyuntural no se caracteriza por el crecimiento político del imperio europeo, más bien se debe al surgimiento de un sistema económico de carácter único, capaz de desbordar y trascender los límites políticos, el cual podemos reconocer como *capitalismo* (1977, pp. 379-380). La llegada de los europeos al continente americano implicó un proceso de cambio, iniciado por la transición del sistema feudal al capital. Este proceso fue de carácter complejo, pues el capitalismo europeo implicó la incorporación de sociedades y pueblos a este sistema y, por lo tanto, a los objetivos establecidos desde Europa (1977, p. 380). Por lo tanto, a pesar de su carácter contradictorio, en la práctica el naciente capitalismo, el esclavismo (principalmente el de los africanos en el Nuevo Mundo) fue un componente esencial e intrínseco:

¿Cuál es el origen, *dentro* del capitalismo, de un subsistema de producción caracterizado por el trabajo esclavo y no por el “libre” y proletarizado? La respuesta a esta pregunta yace en la forma peculiar de relación entre las colonias del Nuevo Mundo, donde la esclavitud florecía, y las metrópolis europeas. Esta relación crecía sobre la base de una razón *tierra/trabajo*, especialmente típica de las zonas costeras, subtropicales, del Nuevo Mundo.” (Mintz, 1977, p. 382)

Immanuel Wallerstein aborda estas relaciones a partir de la idea de un sistema mundial donde la división del trabajo y las actividades económicas son de carácter geográfico; esta *economía-mundo*. Lo interesante de esta propuesta es que esta dinámica implica un orden en la forma de dividir el trabajo, que permite legitimar y magnificar la capacidad de ciertos grupos, dentro del sistema de explotación; por lo tanto, es posible señalar la existencias de áreas favorecidas por la economía, reconocidas como *Estados del centro*, y las *áreas periféricas* que se encuentran en una condición colonial (sin autonomía) o neo colonial (con un escaso grado de autonomía). Además, otro elemento a resaltar es la cuestión de la *homogenización cultural* como un medio que está al servicio de los intereses de los grupos clave, y la necesidad de crear identidades *cultural-nacionales*. (2011, pp. 491-492)

Sidney Mintz complementa al señalar la vigencia de este orden, pues los países que conforman las regiones de América Latina, África y Asia incrementaron la contribución al mundo desarrollado, que en este caso serían los *Estados del Centro* mediante la migración:

[...] en Nueva York, al igual que en París, Londres o Amsterdam, los más pobres segmentos de la estructura social colonial están contribuyendo de nuevo y de manera más inmediata al mejoramiento de la vida ajena en las metrópolis.” (1977, p. 396)

Tanto Alejandra Gámez como Andrés Medina señalan que los estudios de la cosmovisión en la antropología mexicana se han desarrollado en contextos de comunidades indígenas. Estos contextos bien podrían ubicarse, dentro de este *sistema mundo*, como parte de las áreas periféricas que continúan contribuyendo al mantenimiento de las metrópolis.

En este tenor, Guillermo Bonfil Batalla plantea esta situación para el caso de una Cholula que temporalmente podemos situar en la década de los 60's del siglo XX. El autor establece un modelo para abordar la relación de lo que denominó *centro-barrios*, para tratar de explicar las diferencias y contrastes entre los modos de vida presentes en los barrios de carácter tradicional (que hasta la fecha tienen al sistema de cargos como elemento característico) y el centro de la ciudad (más cercano a la dinámica moderna). Lo interesante de este modelo se encuentra en el señalamiento en el cual, el centro de Cholula en realidad es un punto de articulación entre las relaciones que los barrios y pueblos de la región cholulteca establecen con la *sociedad global* encarnada en la ciudad de Puebla, relación que inicia con la fundación misma de esta ciudad, como una estrategia para redirigir las estructuras de poder político, económico, social y religioso que tenían como enclaves principales los *altepeme*³ de Huejotzingo, Tlaxcala, Totimehuacan y Cholula, incluso con la fundación de barrios a las afueras de la floreciente ciudad colonial, los cuales fueron habitados por habitantes de estos *altepeme* que desempeñaron como mano de obra que permitieron la edificación y mantenimiento de la ahora capital angelopolitana. Además, el centro de Cholula, en su calidad de *bisagra*, sería el punto a partir del cual los recursos necesarios para el mantenimiento del sistema. (1988, pp. 280-284) Proceso que se inició con el nuevo orden colonial y que, en la temporalidad en la que Bonfil Batalla realizó sus investigaciones en Cholula, mantendría aún esta dinámica.

De lo anteriormente expuesto considero pertinente los siguientes puntos: 1) tomando en cuenta las respectivas particularidades de cada contexto histórico, existe un denominador común que es el de los flujos e interacciones de elementos en torno a un *sistema mundo*, los cuales no pasaron desapercibidos para los grupos originarios que habitaban el continente, hace 500 años, y que actualmente continúan, por lo que no podemos considerar un total aislamiento; 2) los procesos de creación de identidades *cultural-nacionales* tienen su origen en las interacciones desiguales establecidas en el *sistema mundo*, por lo que, al plantear las

³ *Altepeme* en el idioma nahuatl, es el término plural para *altépetl*, disfracismo que literalmente significa cerro-agua, pero significa *ciudad o poblado de importancia*.

reflexiones en torno a la cosmovisión, no pueden dejarse de lado; 3) Las interrogantes y retos que los procesos globales presentes en los contextos que han sido objeto de estudio para la cosmovisión, para el caso mexicano, pueden encontrar una referencia con los procesos generados durante la implantación del sistema colonial, recordando que la globalización actual puede asumirse como *una aceleración de procesos por medio de las tecnologías actuales de comunicación*, dichos procesos comenzaron a gestarse a partir del colonialismo europeo; 4) en este punto de la discusión, cabría preguntarnos si los contextos que conforman las cosmovisiones de los grupos indígenas tuvieron un inicio de carácter estático, el cuál comenzó a tomar dinamismo a partir de la llegada europea, o bien, siempre han sido reformulados a partir de flujos continuos de interacción entre las diversidades. Este último punto puede explorarse al plantear cuáles son las definiciones que se han usado en la antropología mexicana.

La cosmovisión y sus relaciones conceptuales.

La cosmovisión, como objeto de estudio, no puede desligarse del factor histórico. Tanto Johanna Broda como Alfredo López Austin coinciden en reconocer que las sociedades indígenas contemporáneas pertenecen a una tradición cultural milenaria, una *tradición mesoamericana*. Quiero retomar el planteamiento que Alejandra Gámez hace de la propuesta de ambos autores, al señalar que la decisión por adentrarse en los estudios de la cosmovisión se debe a que sirve como punto de partida para entender significados, sentidos, ideologías, creencias representaciones, entre otros elementos, que una sociedad construye por medio de la experiencia vivida, tomando en cuenta también el entramado en el que se enmarcan, donde intervienen factores económicos, políticos e históricos que nos llevan a identificar las transformaciones y las diversas configuraciones culturales de las comunidades indígenas. (2015, p. 275)

El concepto de cultura

En este tenor, la cultura adquiere un enfoque semiótico. Podríamos relacionar el concepto de cultura con la propuesta de Clifford Geertz, donde se entiende como la trama de significaciones que son creadas por el ser humano, pero al mismo tiempo lo envuelven; proponiendo un enfoque semiótico donde la cultura es un sistema de símbolos que interactúan entre sí, conformando un contexto dentro del cual es posible describir acontecimientos, modos de conducta, instituciones o procesos sociales (2003, pp. 20,27) Esto daría paso al concepto de *sistemas culturales* como el sistema de símbolos que interactúan a partir de sus propias

lógicas, generando sentidos particulares, diversos. (1994, pp. 44-45); la lógica de las formas culturales tendría que buscarse dentro de las experiencias de los individuos, quienes perciben, sienten, razonan, juzgan y obran a partir de la guía de los símbolos; la lógica de las formas simbólicas se encuentra en su uso, por lo que la experiencia humana es una conciencia significantes, que es interpretada y aprendida; los sistemas culturales pueden o no estar interconectados, y el grado de interconexión es variable, pero esta densidad y su correcta integración corresponden a una cuestión empírica (Nivón y Rosas, 1991, p. 44)

Si bien en esta concepción semiótico se da entrada al papel de la experiencia humana, la propuesta de Geertz deja de lado el papel que los individuos tienen, por medio de sus acciones, al interior de los sistemas culturales, puesto que estaríamos hablando de *cuerpos materiales históricamente generados o patrones de comportamiento*, tal como señala en su crítica Sidney Mintz (1970 en Good y Velázquez, 2012 p. 23); o la idea de que la metáfora de entender la cultura como un texto presentaría una imagen de integridad que ocultaría la polisemia presente en todo símbolo, las propias contradicciones que se generan a partir de la interacción de los individuos, y los marcos de poder, coerción y conflicto en los cuales se inserta la cultura (Nivón y Rosas, 1991, p. 48)

El papel del individuo y su campo de acción, las contradicciones, la polisemia de los símbolos y los marcos que intervienen en la construcción de la cultura son elementos que permiten dar cuenta del carácter dinámico y complejo que podemos observar, por ejemplo, durante el trabajo etnográfico en campo, o en fuentes de información.

Al respecto, Sidney Mintz y Richard Price, ofrecen una definición en la cual exponen que: 1) la cultura *presenta capacidades adaptativas, dinámicas y de transformación*, resaltando que estas características son resultado de su uso en la vida colectiva, a partir de coyunturas específicas que implican la relación que existe con los ejercicios de poder político, económico y militar (2012, pp. 22- 23); 2) la cultura *se concibe en todas las prácticas cotidianas que se comparten, transmiten y conservan, es decir, que son usadas cotidianamente, y son reproducidas por medio de mecanismos de creación y recreación* (Mintz y Price en Good y Velázquez, 2012, pp. 29-30); 3) dado que las personas desempeñan un papel activo en la conformación de la cultura, y las relaciones que se construyen entre distintos contextos sociales son de gran importancia, *el presente de las sociedades es una circunstancia que está condicionada por un pasado a partir del cual pueden explicarse las relaciones institucionales y sociales contemporáneas* (Ibídem, 2012, p. 33); 4) *las capacidades creativas y creadoras de*

los seres humanos se manifiestan y son estimuladas a partir de las problemáticas y dinámicas generadas en las interacciones y procesos de cambio presentes en la vida cotidiana, para ello, se entenderá interacción como la forma en la cual se generan las relaciones sociales establecidas entre las personas involucradas en lo individual y colectivo, el cambio refiere a los procesos de continuidad o ruptura de ciertas prácticas o instituciones; y se consideran como instituciones a cualquier interacción social, sea regular u ordenada, que adquiere un carácter normativo y puede emplearse para cubrir necesidades recurrentes (Ibídem, 2012, p. 65).

Considero que tanto la propuesta de Geertz como la de Mintz y Price sobre el concepto de *cultura* permiten abarcar los niveles individual y colectivo que están presentes en el entramado de significaciones, el cual se produce con relación a un proceso constante de transformaciones y continuidades que se ven atravesados por las formas de interacción y las relaciones que se construyen entre los diversos actores y grupos sociales, las cuales siempre están contextualizadas en marcos de poder, cohesión y conflicto, sin dejar de lado la capacidad adaptativa y creativa de los seres humanos. De esta manera, va teniendo sentido el por qué es necesario contextualizar nuestro lugar de estudio con las diversas interacciones de las cuales forma parte, como el de la globalización, y la necesidad de generar un marco de carácter histórico que permita entender la naturaleza de estas relaciones, tomando como punto de partida el presente.

En este punto, reconozco una relación con la forma en la que el concepto de cosmovisión es construido, desde las propuestas de Johanna Broda y Alfredo López Austin, los cuales explico a continuación.

El concepto de cosmovisión de Alfredo López Austin

Alfredo López Austin establece como punto de partida la *relación entre individuo y sociedad*, considerando que entre ellas no existe una dicotomía, sino una relación complementaria, pues la conformación de la especie humana es producto de la vida social; por lo tanto, las formas de la vida social son moldeadas permanentemente por la voluntad de satisfacer las aspiraciones tanto comunales como individuales. Si la sociedad puede entenderse como el nicho donde el grupo se produce y reproduce, como resultado de la coordinación de las actividades que tienen como objetivo satisfacer necesidades generales y particulares, entonces esto implica la necesidad de crear *sistemas de comunicación y memoria colectiva*: sin

comunicación no hay una base para las relaciones sociales, cuando los individuos emiten señales a sus semejantes, emplean signos y normas semánticamente compartidas. (2016, p. 9)

En este tenor, las interrelaciones sociales generan una herencia memoriosa (experiencias útiles entorno a las cuales se construyen procesos de enseñanza-aprendizaje) que están unidas indisolublemente a una herencia molecular/genética (donde se transmiten las modificaciones que permiten la adaptación al medio ambiente en constante cambio); ambas herencias son el motor de acción de los seres humanos y las modificaciones que producimos en el entorno físico y los seres que en él se encuentran. Para este autor, tampoco existe una dicotomía entre naturaleza y cultura, pues ambas están ligadas en estas herencias. (López Austin, 2016, pp. 12-15)

A partir de esta introducción, López Austin propone la siguiente definición de cosmovisión:

Un 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 de forma holística (2015, p. 44)

Esta definición podemos desglosarla de la siguiente manera:

Un hecho histórico: Se refiere a un hecho social que se realiza en un tiempo y en un espacio dados. Por hecho social se retoma la propuesta de Emile Durkheim que lo define como los modos de actuar, pensar y sentir que son externos al individuo, y poseen un poder de coerción sobre su conducta, orientándola a lo largo de su desarrollo. (López Austin, 2016, p. 21)

de producción de procesos mentales: Es un hecho dinámico de creación de actos mentales en el cuerpo biológico de los individuos humanos. (*Ibidem*, 2016, p.22)

inmersos en decursos 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.” (*Ibidem*, 2015, p.44)

cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa: Es un conjunto complejo en que cada elemento se enlaza al menos con otro y todos en la red sistémica general. La coherencia del conjunto sistémico se debe, en gran medida, al desarrollo de las vías de

comunicación construídas por el *Homo sapiens* en su proceso evolutivo, destacando el lenguaje. Sin embargo, no existe una coherencia absoluta, pues en las faltas de coherencia permite las divergencias internas, las variantes regionales y locales, la constante transformación histórica, etc. El sistema es coherente, pero su unidad radica en su capacidad como espacio de comprensión en el que se pueden debatir contradicciones sociales. (*Ibídem*, 2016, p.22; 2015, pp. 44-45) Es decir, otorga grados de movilidad y dinamismo, evitando así un ente estático e inerte.

constituido por una red colectiva de actos mentales,: La red es producto de la interacción social, y de la información producida por los actos mentales; ésta red es una producción dialógica en constante transformación. La coherencia del sistema no uniforma pensamientos, sentimientos o acciones de los individuos, más bien, establece principios básicos de entendimiento y reglas suficientes para permitir la comunicación y el trato, permitiendo el juego de las diferencias y contradicciones. (*Ibídem*, 2016, p.22; 2015, p. 45)

con la que una entidad social,: Las dimensiones y naturaleza de la entidad social son absolutamente variadas. (*Ibídem*, 2016, p. 22) Es decir, los grupos sociales que producen los sistemas tienen una extensión relativa; las distintas dimensiones pueden estar interrelacionadas como subgrupos o grupos que se traslapan; su existencia puede ser larga o efímera; sus interrelaciones pueden ser generalizadas o muy particulares y concretas: Estos elementos permiten la existencia de una pluralidad de subsistemas de distintas dimensiones, algunos incluidos en otros, o intersecados (*Ibídem*, 2015, p.45)

en un momento histórico dado,: La red es un producto mutable del devenir histórico, por lo cual su vigencia siempre es limitada. Es un diálogo, que está en movimiento histórico, cuya transformación se genera en la realidad cotidiana. Dichas transformaciones tienen ritmos diferentes, además, el cambio de los estratos más externos va atenuando el efecto del devenir en los más profundos. (*Ibídem*, 2015, p. 46)

pretende aprehender el universo en forma holística. Pretende aprehender cada objeto en la contextualidad total del cosmos. (*Ibídem*, 2016, p. 21)

Dado que la cosmovisión puede considerarse como un complejo histórico, está sujeta a las transformaciones generadas con el paso del tiempo, tal como se señala en la definición del concepto. Lo interesante se encuentra en que las partes que conforman a la cosmovisión, como *hecho complejo histórico*, van cambiando a diferentes ritmos. Para comprender mejor este

enunciado, es de gran ayuda visualizar una esfera compuesta por varias capas, las cuales no necesariamente tienen límites bien definidos. Haciendo un corte transversal de la misma, podríamos notar que la capa externa correspondería a una parte inestable o lábil, pues cambiaría rápidamente al paso del tiempo. Conforme vamos penetrando la esfera, las capas más cercanas a la superficie presentarían cambios en periodos cortos, mientras que las localizadas a mayor profundidad requerirán periodos largos de tiempo para presentar cambios. De esta manera, llegaríamos al centro de la esfera, que en nuestro ejercicio de abstracción representa la red colectiva de actos mentales que conforman la cosmovisión. El centro de esta esfera, que cambia con extraordinaria lentitud, es la que se denomina *núcleo duro*.

Con respecto al concepto de *núcleo duro*, el autor lo plantea como la parte medular de la cosmovisión cuyos límites son de carácter borroso; su importancia radica en las funciones que desempeña, tales como: organizar los componentes del sistema, ajustar las innovaciones, y recomponer el sistema tras el debilitamiento, la disolución o pérdida de elementos. Sin embargo, a pesar de su carácter central, no es un elemento estático, pues también sufre transformaciones, sólo que éstas requieren de un tiempo enorme en sus procesos (*Ibidem*, 2016, p. 23).

La importancia del núcleo duro, como elemento medular radica en que, sin él, todos los elementos que forman parte de la cosmovisión se presentarían como indiferenciados. En este tenor, podemos señalar que el núcleo duro es semejante a la noción de *símbolo dominante* propuesta por Víctor Turner, en su sentido de generar unificación de significados, que pueden ser dispares, en una formación simbólica única (2013, p. 33); son puntos que permanecen relativamente fijos en la estructura cultural y social, constituyendo como puntos de unión entre ambas estructuras; además de poder considerarlos como representantes de los valores axiomáticos de una sociedad (*Ibidem*, 2013, p. 35) siendo entonces elementos estructurales (*Ibidem*, 2013, p. 50) Igualmente podemos pensar en el señalamiento de Clifford Geertz y la descripción densa, donde es importante entender la jerarquía estratificada de la estructuras significativas, a partir de las cuales los significados se producen, se perciben y se interpretan (2003, p. 22)

Además del núcleo duro, otro elemento que debemos considerar en esta propuesta es la de las *dimensiones de las entidades sociales*. Este es un elemento importante en la definición que ofrece López Austin, pues es la que determina la extensión del conjunto de individuos que se desempeñan como *constructores-usuarios* de una cosmovisión. Al respecto, se señala que:

1) el tamaño de una entidad social es de carácter relativo; 2) no son sistemas cerrados y sus dimensiones no son precisas; 3) estas entidades pueden incluir otras en su interior, y a su vez, formar parte de otras entidades de carácter mayor; 4) también pueden estar interrelacionadas como subgrupos o como grupos traslapados; 5) su existencia puede ser efímera o de larga duración; 6) sus interrelaciones pueden ser de carácter general, o particulares y concretas; 7) en ellas existe una pluralidad de subsistemas de distintas dimensiones: intersecados o incluidos unos en otros. (*Ibidem*, 2016, p. 24)

Estas características de las dimensiones de las entidades sociales pueden entenderse con mayor claridad a partir de dos ejemplos que nos plantea el autor. Pensemos en la cosmovisión mesoamericana, la cual comprende en su interior otras cosmovisiones como la zapoteca, maya, otomí, etc. A su vez, éstas comprenden otras cosmovisiones que pueden ser de acuerdo a la región (cosmovisión zapoteca del ítsmo, de los valles centrales...) o por épocas (cosmovisión zapoteca del periodo postclásico, zapoteca del periodo colonial, de principios del siglo XX, o contemporánea). Además, el tamaño de la entidad social es acorde al número de individuos que se encuentran unidos socialmente, en cuyo trato entrelazan subjetividades. (*Ibidem*, 2016, p. 24)

El segundo ejemplo, que considero acorde a contextos en procesos de urbanización, como es el caso cholulteca, plantea el poder hablar de una escala que parte de la unidad familiar, y va abarcando el barrio, la comunidad, la región y la macroregión, permitiendo entonces que hablemos de cosmovisión familiar, cosmovisión barrial, cosmovisión de comunidad, cosmovisión regional y cosmovisión macroregional. Además, dado que la cosmovisión es una red intersubjetiva conformada a partir de relaciones sociales, ésta se constituye en áreas de distinto diámetro, de acuerdo a la naturaleza de la relación de la que derivan. Por ejemplo, si hablamos de la creación más intensa de relaciones económicas básicas, éstas se generan en el radio de la unidad doméstica familiar; en cambio, si pensamos en las relaciones de carácter bélico, las más importantes normatividades pueden surgir de las relaciones macro regionales, por ejemplo, expresadas en la Organización de las Naciones Unidas. (*Ibidem*, 2016, pp. 23-24)

El concepto de cosmovisión de Johanna Broda.

Johanna Broda define a la cosmovisión como una “visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre” (Broda, 2004, p. 21). En su propuesta, ella plantea: 1) la pertinencia de incluir en los estudios de la cosmovisión

la posibilidad de explorar múltiples dimensiones en la cuales se percibe de manera cultural a la naturaleza; 2) el papel que juega la ideología entendida como un nexo entre los sistemas de representaciones simbólicas, que son las que conforman la cosmovisión y las estructuras sociales y económicas; 3) entender la religión como un sistema de acción dentro del cual los rituales inciden en la reproducción de la sociedad en la que se inscriben, y por ello, son parte del proceso dialéctico de la historia, dotando de dinamismo a las cosmovisiones e ideologías, que en el contexto mexicano, refiere a los pueblos indígenas del país (2001, p. 166) Cabe señalar que, en los últimos años, sus investigaciones han tratado de establecer estudios comparativos entre las sociedades indígenas andinas y mesoamericanas.

La autora hace énfasis en la pertinencia de comprender el papel que las observaciones de la naturaleza influyen en el proceso de construcción de la cosmovisión, mezclando los conocimientos obtenidos a partir de una observación sistemática y repetida de los fenómenos naturales que están presentes en el medio ambiente, a través del tiempo, generando así las condiciones que permitan predecir y orientar el comportamiento social, de acuerdo a éstos conocimientos. Es decir, cómo la observación de la naturaleza se entremezcla con elementos míticos de carácter religioso. (1991, p. 462)

Esta relación entre la observación de la naturaleza y elementos míticos de carácter religioso, se hace presente en la *ritualidad mesoamericana*, donde su mayor característica es la de manifestarse en la ritualización extrema de diversos aspectos de la vida diaria de las comunidades indígenas de México (Broda, 2003, p. 14).

La *ritualidad mesoamericana* tiene sus raíces en el periodo prehispánico, donde el calendario y el culto estatal ejercían una fuerte influencia que dominaba la vida social. A partir de la coyuntura de la llegada europea al continente americano en el siglo XVI, la introducción de la religión católica daría mayor énfasis a las formas públicas de culto dentro del proceso de evangelización (fiestas, procesiones, dramas rituales y danzas), que guardarían mucha similitud con las realizadas en el antiguo orden prehispánico, por lo que, en el aspecto de la ritualidad, este hecho propiciaría un sincretismo complejo, dando lugar a distintos procesos de aculturación que varían enormemente en cuanto a su intensidad y sus formas, de acuerdo a la región en que se les encuentre. (*Ibidem*, 2003, p. 14)

La propuesta de Johanna Broda plantea que el acercamiento a la cosmovisión de las comunidades indígenas puede realizarse por medio de la vida ritual de sus sociedades. Si bien

ella también considera que el ritual es un hecho social total, en el sentido propuesto por Marcel Mauss, en el cual se expresan las relaciones hegemónicas y la ideología de la sociedad (Broda, 2009, p. 47), la experiencia etnográfica de sus trabajos en el contexto mesoamericano le ha llevado a considerar que el ritual establece un vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos, implicando una actividad de participación social. La importancia de analizar el ritual radica en que éste es una proyección de la vida colectiva, de la actuación y cohesión comunitaria, incidiendo en la reproducción de la sociedad y de la identidad grupal (Broda, 2001b en Gámez, 2004, p. 430).

Hablar de la ritualidad implica también mencionar la coyuntura que significó la llegada de la religión católica con el orden colonial, y los posteriores procesos que aún hoy en día se relacionan con las comunidades. Al respecto, una de las premisas en la reflexión es que los sistemas rituales y religiosos de un pueblo no desaparecen, éstos se transforman en múltiples dimensiones de carácter novedoso que, al mismo tiempo, conservan ciertos contenidos de índole tradicional. (Báez-Jorge, 1994, en Gámez, 2004, p. 429)

Johana Broda, entiende a la historia como un proceso dialéctico en el cual surgen nuevas síntesis de las formas de organización pre existentes, por lo tanto, el ritual no es una estructura estática, al igual que las cosmovisiones e ideologías que expresa, todas están expuestas al cambio. Existen, además, múltiples niveles a partir de los cuales puede explicarse un mismo fenómeno, por lo que, si las interpretaciones se generan dentro de un patrón común o matriz cultural, también existe una polivalencia funcional de las cosmovisiones y de los ritos, los cuales siempre están sujetos al cambio histórico. (2001, pp. 166-167)

El ritual, además de reflejar cosmovisión y creencias, se constituye a medias entre *statement and action*, expresión empleada por Broda para señalar un punto entre la afirmación verbal de nociones y creencias, y la acción o performatividad. Los participantes del ritual se involucran de manera directa en la actuación comunitaria, lo cual implica un proceso de trabajo de carácter complejo, que es desarrollado para beneficio de las fiestas; además de que el ritual incide sobre la reproducción de la sociedad, que a su vez deriva otros rasgos significativos presentes en el ritual (*Ibidem*, 2001, p. 166).

El concepto de tradición mesoamericana.

Uno de los referentes que se manifiesta en los estudios de la cosmovisión en nuestro país es precisamente el referir a la presencia de una tradición mesoamericana. En relación al tema, Alfredo López Austin y Leonardo López Luján entienden la tradición como:

un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conducta con que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se les presenta en la vida. No se trata, por tanto, de un mero conjunto cristalizado y uniforme de expresiones sociales que se transmite de generación en generación, sino de la forma propia que tiene una sociedad para responder intelectualmente ante cualquier circunstancia.” (2001, p. 66)

La relación entre cosmovisión y tradición puede expresarse nuevamente usando el ejemplo de la esfera: las capas que la conforman desde la superficie hasta el núcleo duro representan los elementos presentes en la tradición, por lo tanto, a partir de aquellos elementos que se encuentran en el núcleo, es como se genera y estructura de manera continua la totalidad del acervo tradicional (*Ibidem*, 2001, p. 66)

Cuando el concepto de tradición se liga al de mesoamérica, surge una cuestión que llama mi interés: López Austin y López Luján señalan que la noción de una unidad mesoamericana en realidad descansa en una historia compartida por sociedades que presentan un grado desigual de complejidad; cuyas relaciones intensas terminaron por convertirlas, a pesar de su heterogeneidad, en pueblos coproductores de un sustrato cultural. Estos nexos de coproducción eran variados y desiguales, sufriendo los vaivenes de los grandes procesos históricos. (*Ibidem*, 2001, p. 67) Dicho sustrato cultural, puede explicarse a partir de la conformación de una base y un proceso histórico.

La *base mesoamericana* correspondería a: 1) aquellos elementos comunes que componen el núcleo duro de la tradición, por ejemplo, la relación establecida con la domesticación y el cultivo del maíz; 2) estos elementos serían creados y fortalecidos durante los 13 siglos que duró el periodo preclásico temprano, el cual inició con la vida sedentaria de carácter agrícola y terminaría con el surgimiento de las primeras sociedades jerarquizadas. Aquí es donde se originan las técnicas de producción que se irían desarrollando posteriormente; las formas de organización familiar, la cosmovisión y la religión. (*Ibidem*, 2001, p. 67)

El proceso histórico de mesoamérica, en el periodo prehispánico, estaría conformado por tres ejes: a) *lo mesoamericano* como producto de la gran tradición básica; b) *lo local-regional*; c) *la acción globalizadora de los protagonistas*. El término de *protagonistas* refiere a las sociedades que tuvieron influencias decisivas en épocas determinadas, sobre amplias extensiones del área mesoamericana. Pero también implica señalar la forma en que los otros actores históricos recibieron, asimilaron, rechazaron o imitaron estas influencias. Los autores señalan que este proceso de *globalización* produjo un tipo de *mesoamericanización* que propiciaba tanto semejanzas como diferencias; además que las sociedades que ingresaban en sus sistemas tenían que responder a los papeles específicos que les correspondían de acuerdo a este orden introducido. (*Ibidem*, 2001, pp. 67-68).

Este planteamiento parece referir o hacer un guiño, al modelo propuesto por Immanuel Wallerstein en el *sistema mundo*, sólo que en un escenario en el cual incluía únicamente a las regiones que conforman lo que hoy llamamos mesoamérica, aridoamérica y oasisamérica. Lo que quiero señalar es que incluso el proceso de conformación de lo que hoy llamamos la cosmovisión mesoamericana tuvo sus orígenes en un contexto dinámico, caracterizado por una heterogeneidad/homogeneidad que puede explicarse a partir de la desigualdad de sus relaciones, los procesos y las formas de interacción entre estas sociedades. Cabría preguntarse, retomando la reflexión de Lins Ribeiro, si entonces podemos hablar de procesos pre-globalizadores que guardan semejanzas con los que se desarrollaron a partir de la interacción entre América y el resto del mundo generada en el siglo XVI. En cierto sentido, para quienes habitaron en ese momento el área mesoamericana, éste era el *único mundo* que conocían, situación que también podemos señalar en occidente, que en ese entonces contemplaba una relación *global* en torno a los territorios que conformaban la ruta de la seda entre lo que hoy es Europa y el Lejano Oriente. Con sus respectivas precauciones, es una reflexión que me parece fascinante.

Esto también nos permitiría entender la versatilidad con la que actúa y se conforma la cosmovisión, en este caso, la cosmovisión dentro de la tradición mesoamericana, dejando claramente que las sociedades indígenas se encontraban integradas a procesos y dinámicas de interacción entre diversidades culturales, por lo que, escenarios como el de Cholula, pueden entenderse y abordarse a partir de su comprensión como centros cosmopolitas, previos a la llegada de los españoles. Por lo tanto, podríamos plantear que este largo proceso cosmopolita cimentó una dinámica de adaptaciones, persistencias e incorporaciones que le permitieron mantenerse en pie, aún con el nuevo orden colonial, sin perder de vista los marcos de poder, coerción y conflicto, referidos en el modelo *centro-barrios* propuesto por Bonfil Batalla, y que nos permitiría suponer, a manera de hipótesis, que son los mismos que se han puesto en marcha ante el proceso de crecimiento de la mancha urbana en el valle Puebla-Tlaxcala. Entonces la cuestión es ¿Cómo pensar la cosmovisión en los procesos de globalización?

La cosmovisión en escenarios interculturales-globales

Gilberto Giménez plantea que, en los contextos urbanos, los procesos de contacto entre culturas se intensifican, aceleran y exasperan, generando una electrización de las relaciones sociales. Esto permite inferir que la cultura en espacios urbanos es extremadamente dinámica, y siempre cambiante de formas e ideas. (Giménez, 2019, p. 21) Esto nos implica reconocer al entorno urbano como un escenario en cual existen diversos actores, configuraciones y procesos englobados dentro de la noción de cultura, en un sentido semiótico, a partir de las cuales se establecen relaciones e interacciones que se transforman de manera constante y se reconfiguran de acuerdo al contexto histórico- espacial en el cual se enmarcan.

En este tenor, lo intercultural es constitutivo a lo cultural, y lo cultural refiere a la toma de conciencia de las diferencias y relaciones que se establecen con *otra cultura* ajena a la propia. La transformación y evolución de cada cultura sólo puede concebirse a través de los contactos con la *otredad*. (Todorov, 1986; en Giménez, 2019, p. 21) La tesis central de Gilberto Giménez es que las ciudades se definen como lugares de intenso contacto, fricción e interacción entre diversas culturas, en diferentes escalas. Esta situación intensifica y multiplica los fenómenos de interculturación, en términos de convergencia o de polarización y conflicto (2019, pp. 20-21)

Por su parte, Néstor García Canclini señala que la interculturalidad describe las nuevas formas de confrontación e interacción, que son resultado de una rápida transición de las *culturas nacionales* a la *interdependencia global*. Por lo tanto, evaluar la interculturalidad y sus llamadas *formas mutantes* es una acción esencial para hacer frente a la desintegración de los proyectos de modernización nacionales, y su correspondiente sustitución por el *desorden del orden económico-simbólico global* contemporáneo; esto implica prestar atención a las estructuras del poder institucional, y las repercusiones materiales que los constructos económicos y políticos generan en las personas de todos los rangos sociales. (Greeley, 2018, p. 33)

Al respecto, dentro de las reflexiones de García Canclini, recupero los siguientes aspectos: 1) la hibridación, como sinónimo de contradicciones, se hace presente en la experiencia cotidiana, y actúa como un mecanismo para enfrentar las transformaciones económicas, tecnológicas, culturales, políticas y territoriales que han sido introducidas por los procesos de modernización y globalización; 2) estas contradicciones están marcadas por una *heterogenidad multitemporal* donde las *tradiciones* coexisten con la *modernidad*, y son

reformuladas, situación que en América Latina es derivada a partir de su trayectoria histórica dentro del colonialismo y la modernización; 3) por lo tanto, la noción lineal de establecer periodos de *tradición, modernidad y posmodernidad*, donde cada etapa sustituye a la anterior, deben ser sustituida por una reflexión que permita dar cuenta de su coexistencia, por lo que pueden pensarse como un proceso de resignificaciones y reformulaciones a partir del contexto histórico en el que se encuentran inscritas. (*Ibidem*, 2018, pp. 34-35)

Estos elementos me invitan a pensar en torno a ciertas problemáticas que se hacen presentes también en los estudios de la cosmovisión mesoamericana, especialmente por el carácter semiótico, y su relación con estructuras definidas a partir de la interacción de las diversidades, pero también como resultado de una imposición de dinámicas que parecieran perfilarse como hegemónicas. García Canclini señala que dejamos el planteamiento de un *mundo multicultural* cuya base se encontraba en la yuxtaposición de etnias y grupos culturales dentro de una nación, a enfrentarnos a un mundo *intercultural global* cuyas bases son las nuevas interdependencias transnacionales; el multiculturalismo abordado en términos de diversidad, diferencia y heterogeneidad ha dado paso a un enfoque intercultural que refleja confrontaciones, interconexiones, negociación, conflicto y préstamos recíprocos (*Ibidem*, 2018, pp. 36-37)

En este punto, cabría preguntar: si las ciudades son el escenario de intensas dinámicas de contacto y fricciones, de intercambios y diferenciaciones, préstamos, negociaciones y conflictos, donde lo *tradicional, moderno y posmoderno* coexisten en procesos de reformulaciones y resignificaciones enmarcados en contextos históricos determinados, como es el caso de la globalización, ¿Es posible hablar de cosmovisiones en contextos urbanos?, planteado de otro modo ¿Por qué únicamente podemos referir a la cosmovisión como un elemento que forma parte del sistema cultural de las comunidades indígenas, y no plantearlo para otro tipo de actores sociales, que por el momento podemos denominar como *no indígenas*?

Pensar en la etnicidad en el contexto contemporáneo implica un reto en sí mismo. Podríamos señalar que, operativamente, se ha adjudicado a los grupos étnicos, a los grupos indígenas, entre otros elementos culturales, una *cosmovisión* compartida por todos sus miembros, implicando una visión casi totalizadora y homogeneizante, que los cataloga como ajenos al orden de pensamiento *occidental y civilizado*. Al menos esta impresión me he llevado cuando presto atención en ciertas narrativas. Por ejemplo, dentro de la idea de los pueblos mágicos, que se localizan en regiones con alta población indígena, como es el caso de

Cuetzalan del progreso, en la Sierra Norte de Puebla, se maneja un discurso en el cual, el valor agregado que otorga la *magia* a este pueblo, se encuentra en el carácter *ancestral* de sus ceremonias y rituales, resultado de la *mezcla* de tradiciones prehispánicas y cristianas⁴. Este discurso, construido y difundido desde una estructura dominante, que en este caso es una dependencia del gobierno federal, reproduce los estereotipos y simplifica los procesos que atraviesan actualmente las comunidades indígenas.

Si los estudios en torno a la cosmovisión mesoamericana en comunidades indígenas nos muestran todo lo contrario a este discurso, dando cuenta de las complejidades históricas y sociales a partir de las cuales se han construido las relaciones que conforman una forma de entender y ordenar el mundo, y que para nada ha quedado indiferente o inmutable, que no es posible explicarlo como una supervivencia, cual lastre de un pasado exótico, tal y como se presenta y oferta dentro de la industria turística ¿No podríamos preguntarnos cuáles son las visiones de mundo de quienes formulan estos discursos?, lo planteo directamente ¿Cuál es la cosmovisión que se manifiesta en la construcción de estos discursos?

Creo que las definiciones y mecanismos presentes en la lógica de las definiciones de la cosmovisión que ofrecen tanto Johanna Broda como Alfredo López Austin, permiten establecer una relación con la definición de semiósfera, entendida como una matriz que genera sentidos, un espacio de significación en el cual se desarrolla la semiosis, es decir, la construcción de significados, dentro de la cual, convergen, interactúan y se relacionan diversos sistemas semióticos/culturales, semiósferas que en su interior pueden albergar otras semiósferas pero, a su vez, formar parte de otras mayores, *tantas semiósferas como grupos sociales/comunidades existan* (Ricaurte, 2014, p. 35).

Pensar en esta posibilidad, en contextos de interculturalidad, como es el caso de las grandes áreas metropolitanas como la Ciudad de México, el valle Puebla-Tlaxcala, o incluso pensando en escalas como la megalópolis de la zona metropolitana del valle de México, permitiría generar una mayor comprensión en torno a los procesos de construcción de nuevas semiósferas, resultado de la interacción de las semiosferas existentes, o acaso reformulaciones; puesto que la cosmovisión de un grupo tiene la capacidad de tomar elementos simbólicos que son producto de la globalización para incorporarlos dentro de su propia estructura.

⁴ <http://www.sectur.gob.mx/gobmx/pueblos-magicos/cuetzalan-del-progreso-puebla/>

Si en los estudios de las cosmovisiones indígenas existe un esfuerzo por reflexionar en torno a las concepciones que rigen y establecen las formas de relación entre los seres humanos y la naturaleza que les rodea, ¿qué podríamos entender si problematizáramos también las relaciones que desde este opuesto *no indígena*, al que reconocemos como occidente, construye con el medio ambiente? ¿cómo podríamos deshomogeneizar ese constructo llamado occidente, que comúnmente relacionamos con el orden globalizador, para entender las diversas cosmovisiones que interactúan, se relacionan y entran en conflicto por medios de relaciones desiguales, mediadas por los avances tecnológicos que permiten *estar en cualquier parte del mundo, observar lo que sucede sin abandonar nuestro hogar*? Tal como está sucediendo en este contexto de pandemia.

Los estudios de la cosmovisión, en el contexto de la antropología mexicana, se desarrollaron en torno a las comunidades indígenas como sujetos de estudio. Esto puede comprenderse si consideramos la relación que esta disciplina tuvo con el gobierno desde principios del siglo XX, y el proceso de construcción de un proyecto de nación en el cual la diversidad cultural representaba un problema que debía de abordarse. De esta manera, fue posible construir un objeto de estudio reconocible, en un principio, pero que se ha venido reformulando conforme a los nuevos procesos y coyunturas. Esto ha permitido construir conceptos como el de la *tradición mesoamericana* que aún se mantienen vigentes por su utilidad analítica. Sin embargo, si nos proponemos la tarea de abordar *otras cosmovisiones* que en principio no se consideren dentro de la tradición mesoamericana ¿por dónde empezar a construirlas como objeto de estudio? ¿cómo abordarlas?

Podemos considerar, por ejemplo, el planteamiento en torno a las *dimensiones de las entidades sociales*, un punto de partida podría ser abordar el núcleo familiar, contextualizándolo a partir de las relaciones que establece en su contexto: la calles donde vive, el barrio, la comunidad, región, macroregión... El panorama se diversificaría si consideramos las diferencias que existen entre una familia que se localiza en un barrio *tradicional* que ahora está inserto dentro de las dinámicas urbanas por el crecimiento de la ciudad, que a una familia que migró de su lugar de origen a la urbe para establecerse en una zona de las periferias, o una familia que habita en un conjunto habitacional o en un condominio. Considerar la dimensión histórica de cada núcleo familiar ofrecería un interesante panorama para entender las diversidades presentes en el entorno urbano. ¿Cómo conciben el mundo? ¿cuál es el orden simbólico por medio del cual explican y establecen relaciones con su entorno?

Pero si hablamos de las relaciones que construyen las entidades sociales, entonces también podríamos pensar en el papel que las instituciones desempeñan en la construcción de significados, que norman estas relaciones y las respuestas que generan. Por ejemplo, a partir de los discursos presentes en instituciones como la iglesia católica o el gobierno ¿cómo se van construyendo las cosmovisiones? ¿cómo impactan estos discursos y acciones, por ejemplo, del gobierno federal, en otras entidades

sociales a nivel regional, local o internacional, cuyas relaciones implican con el actuar de estas instituciones? ¿Podemos hablar de cosmovisiones que se configuran a partir de instituciones como el vaticano, pero que son reconfiguradas dentro de escalas menores, como pueden ser las comunidades eclesíásticas a nivel parroquial, decanal, o incluso arzobispal? ¿quiénes las conforman?

Comentarios finales.

Ante las ideas que pueden existir en torno a que los estudios sobre cosmovisión dentro de la antropología encuentran su fin ante esta nueva problemática de una interculturalidad enmarcada dentro de procesos globales, yo opino lo contrario. Creo que las experiencias generadas en los trabajos de investigación etnográfica dentro de los estudios de la cosmovisión pueden brindarnos una serie de reflexiones y abordajes que nos permitan abordar estas nuevas problemáticas, y que al mismo tiempo permitan ampliar el campo de acción de las investigaciones en torno al tema, es decir, demostrar su utilidad analítica ante nuevas problemáticas. Pero para dar este paso, es necesario tomar un punto de partida que no busque abarcar un gran contexto de investigación, sino partir de pequeños contextos, que poco a poco nos vayan revelando los rumbos a seguir, puesto que, como hemos mencionado en este trabajo, actualmente todos los escenarios se encuentran conectados a la dinámica global.

La dimensión del debate planteado en este texto se vislumbra e implica una mayor profundidad de la que aquí se ha podido mostrar. Mi intención ha sido la de proponer una serie de interrogantes a partir de la revisión de las dos principales propuestas de los estudios de la cosmovisión dentro de la antropología mexicana, que son las propuestas por Johanna Broda y Alfredo López Austin. Cada una de ellas tienen sus propias particularidades e intereses, pero no por ello implica que sean excluyentes. Trabajos de investigación como los desarrollados por Alejandra Gámez en la región sur del estado de Puebla, y actualmente en la región de las Cholulas, dan ejemplo de cómo pueden complementarse y adecuarse a las problemáticas presentes de cada contexto.

Considero también que es necesario discutir y reflexionar las implicaciones que los estudios de la cosmovisión tienen con relación a otras líneas, como los estudios en torno a la memoria, o de la semiótica de la cultura. Así mismo, es necesario explorar las posibilidades en torno a extender los estudios de la cosmovisión a otros contextos como el caso de los entornos urbanos. Si bien existen propuestas de investigación que se están desarrollando en torno a los pueblos y barrios originarios que se han insertado en las dinámicas urbanas por el crecimiento de la urbe, también es evidente que queda un vacío en torno a otros actores y grupos sociales,

por ejemplo, a las denominadas *clases medias*, *clases altas* y las *élites* que también habitan en estos entornos. Sin duda alguna, el reconocerlas y delimitarlas de esta manera ya plantea una serie de problemáticas que también se nos presentan como posibles puntos de partida.

Quiero señalar que, al momento de plantear y desarrollar las ideas para elaborar este ensayo, surgieron más preguntas e inquietudes que considero son un buen aliciente para mantener la curiosidad ante este tema. Por ejemplo, a partir de la conmemoración de los 500 años de la caída de México-Tenochtitlan, y las acciones del actual gobierno, como la ceremonia de entrega de bastón de mando a Andrés Manuel López Obrador por parte de los 68 pueblos indígenas y afrodescendientes de México, el 1° de diciembre de 2018 en el zócalo, ¿qué matrices simbólicas, o semiósferas interactúan en este tipo de acciones? Si la cosmovisión es una de las manifestaciones más importantes de la cultura ¿es posible identificar y abordar el estudio de diversas cosmovisiones a partir de las prácticas desarrolladas en estos lugares, a manera de rituales? La transición de un gobierno priísta a uno de oposición que decretó el “fin del neoliberalismo” ¿puede considerarse como un ritual? Y de ser así ¿a partir de éste es posible abordar una cosmovisión que es construida y compartida por todos los que conformamos el estado nación?

Por último, mi posición no es la de señalar que los estudios de la cosmovisión que se han desarrollado desde la antropología mexicana estén condenados a desaparecer conforme los procesos de globalización avanzan, tal como en algún momento, algunos compañeros y profesores de la licenciatura llegaron a plantear o insinuar, ante la *pronta desaparición de las comunidades indígenas* por parte de la globalización. Contrariamente a estas ideas las evidencias parecen mostrar que, ante un proceso homogenizador que se desarrolla dentro de un sistema mundo, los mecanismos de confrontación se expresan por medio de acentuar las diferencias de los grupos sociales y comunidades, en algunos casos, o de construir nuevas identidades. Abordar las problemáticas que nos plantean las nociones de interculturalidad, empleando el concepto de cosmovisión como herramienta analítica, nos permitiría comprender de mejor manera los procesos que suceden en contextos como en las zonas metropolitanas, que adquieren el *carácter cosmopolita* por las interacciones y conflictos que en ellas se generan por la presencia de diversas semiósferas culturales.

Finalmente, la forma en la que reconocemos y nombramos el mundo está relacionado al modo en el cual organizamos los elementos de nuestra existencia, y respondemos a la cuestión de cuál es nuestro lugar en este mundo.

Bibliografía.

Bonfil Batalla, Guillermo (1988) *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*. 2da edición. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Broda, Johanna (1991) “Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros en Mesoamerica”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores) *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México: UNAM.

----- (2001) “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, (páginas 165-238) México, Fondo de Cultura Económica - CONACULTA.

----- (2003) “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista” *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, N°. 2, 2003, págs. 14-27

----- (2004). “Introducción”. En Johanna Broda & Catharine Good Eshelman (Coordinadoras) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. (páginas 15-32). México: INAH-UNAM.

----- (2009) “Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena” en Johanna Broda y Alejandra Gámez Espinosa (Coordinadoras) *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*. (páginas 45-66) Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Gámez Espinosa, Alejandra (2004) “La fiesta a San Marcos y su relación con el ciclo agrícola en una comunidad popoloca del sur de Puebla” en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coordinadoras) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (páginas 427-438) México: INAH-BUAP

----- (2015) “El maíz en la cosmovisión de los popolocas. Las nuevas configuraciones de una tradición cultural” en Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.) *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. El colegio de México,

- Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México. Pp. 273-303
- (2017) “Cosmovisión sobre los santos en la ciudad dual de Cholula, Puebla” en Alejandra Gámez Espinosa y Rosalba Ramírez Rodríguez (coordinadoras) *Cholula ciudad dual, sagrada y cosmopolita*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Puebla, México. Pp. 25-54
- Geertz, Clifford (1994) *Conocimiento Local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós (Trabajo original publicado en 1983)
- (2003) *Interpretación de las Culturas* Paidós (Trabajo original publicado en 1973)
- Giménez, Gilberto (2019) “Las culturas urbanas como procesos de interculturación generalizada” en Giménez, Gilberto y Gutiérrez Chong, Natividad (Editores) *Las culturas hoy*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 13 – 50.
- Good, C. y Velázquez, M. E. (2012) Prólogo. En S. Mintz y P. Richard *El origen de cultura africano-americana: Una perspectiva antropológica* (pp. 35-42) Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Iberoamericana.
- Greeley, Robin (2018) “Interculturalidad y sus imaginarios, Introducción” en Robin Greeley y Néstor García Canclini (2018) *La interculturalidad y sus imaginarios. Conversaciones con Néstor García Canclini*, Barcelona Gedisa / Art Life Laboratory. Pp. 31-53
- Lins Ribeiro, Gustavo. 2011. “Antropología de la Globalización. Circulación de personas, bienes e informaciones”. *Cuaderno Urbano* 10: 159-186. 2011.
- López Austin, Alfredo (2015) “Sobre el concepto de cosmovisión”, en Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.) *Cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografías*. El Colegio de México/ Fideicomiso Histórico de las Américas/FCE/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2015. Pp. 17-51
- (2016) “La cosmovisión de la tradición mesoamericana. Primera parte” *Arqueología Mexicana*. Edición especial num. 68, junio-julio. Editorial Raíces.

- Medina Hernández, Andrés (2001) "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía" en Johanna Broda & Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: CONACULTA-FCE. Pp. 67 – 164
- Mintz, Sidney (1977) "África en América Latina: una reflexión desprevenida" en Moreno Fraginals, Manuel. Relator *África en América Latina*. Siglo XXI/UNESCO. México, 1977, 378-397.
- Nivón, Eduardo y Rosas, Ana María (1991) "Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura". *Alteridades*. año 1. núm. 1.
- Ricaurte Quijano, Paola (2014) Hacia una semiótica de la memoria. *En-claves del pensamiento*, 7(16) pp. 31 -54. <http://www.redalyc.org/pdf/1411/141132947002.pdf>
- Turner, Victor (2013 [1980]) "Símbolos en el ritual ndembu" en Victor Turner *La selva de los símbolos*. España, Siglo XXI editores. Pp. 21-52
- Wallerstein, Immanuel (2011 [1974]) "Repaso teórico" *El moderno sistema mundial. Vol. 1 La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Siglo XXI editores, México. Pp. 489-502



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**CONSTANCIA DE EVALUACIÓN DEL ENSAYO
PARA LA OBTENCIÓN DEL DIPLOMA EN LA
ESPECIALIZACIÓN EN ANTROPOLOGÍA DE LA CULTURA**

DIÁ	MES	AÑO
14	09	2021

ALUMNO: DANIEL SÁNCHEZ AGUILA

MATRICULA: 2203801265

TRIMESTRE 21-P

DIRECTOR: DR- EDUARDO VICENTE NIVÓN BOLÁN

EL ALUMNO PRESENTÓ EL ENSAYO TITULADO:

Cultura, cosmovisión, e interculturalidad Reflexiones conceptuales para contextos en dinámicas globales.

OBTENIENDO LA CALIFICACIÓN DE:

APROBAR (X)

NO APROBAR ()

DIRECTOR DEL ENSAYO

DR. EDUARDO VICENTE NIVÓN BOLÁN

COORDINADOR DEL POSGRADO

DR. PABLO CASTRO DOMINGO