

Lopez, Alejandro M, 2021 "Cosmovisión y cosmología. Fundamentos histórico-metodológicos para un uso articulado". *Cosmovisiones/Cosmovisões* 3 (1): 65-115.

Recibido:12/04/2021, aceptado: 1/8/2021

COSMOVISIÓN Y COSMOLOGÍA.

FUNDAMENTOS HISTÓRICO-
METODOLÓGICOS PARA UN USO
ARTICULADO¹

ALEJANDRO M. LÓPEZ

Alejandro M. López
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET);
Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras,
Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección de Etnología. Argentina
astroamlopez@hotmail.com

1. El presente artículo es una reelaboración de lo discutido en el capítulo 1 de mi tesis doctoral (López 2009).

RESUMEN

Este artículo aborda dos de los conceptos más frecuentemente usados en la astronomía cultural: *cosmovisión* y *cosmología*. A pesar de su importancia hay pocos trabajos (Iwaniszewski 2009a; 2009b; 2010; 2011) que desde esta área interdisciplinaria los discutan de forma general. Además, los análisis realizados en diversas disciplinas suelen concentrarse en uno o el otro, pero no en su vínculo. Se trata de categorías con una compleja historia, que frecuentemente se han empleado de formas poco consistentes al calor de controversias en distintos campos académicos. En este artículo buscamos poner en diálogo el análisis histórico de ambas categorías (y situar respecto a ellas la de *cosmografía*), reuniendo un importante conjunto de referencias y contextualizando los debates involucrados. Por otra parte, a la luz de dicho recorrido, realizamos una propuesta concreta para su uso articulado, que se vincula con los usos más asentados de las mismas, pero permite mayor claridad y evita establecer una dicotomía entre sociedades "modernas" y "tradicionales".

Palabras clave: cosmovisión; cosmología; cosmografía; *habitus*; mitopraxis

ABSTRACT

This article addresses two of the most frequently used concepts in cultural astronomy: worldview and cosmology. Despite their importance, there are few studies (Iwaniszewski 2009a; 2009b; 2010; 2011) that discuss them in a general way from this interdisciplinary area. In addition, the analyzes carried out in various disciplines tend to focus on one or the other, but not so much on their link. These are categories with a complex history, which have frequently been used in inconsistent ways in the context of controversies in different academic fields. In this article we seek to put in dialogue the historical analysis of both categories (and place *cosmography* in relation to them), gathering an important set of references and contextualizing the debates involved. Also, in light of this journey, we made a specific proposal for their articulated use, which is linked to the more established uses of these concepts, but allows greater clarity and avoids establishing a dichotomy between "modern" and "traditional" societies.

Key words: world view; cosmology; cosmography; *habitus*; mythopraxis

INTRODUCCIÓN

El artículo desarrolla, en primera instancia, la historia del concepto de *cosmovisión* y su familia de términos emparentados. Luego hace lo mismo con la categoría de *cosmología*. En ambos casos hemos buscado dar cuenta de los principales desarrollos y debates que han configurado las tradiciones conceptuales referentes a estos términos, de modo que el lector pueda hacerse una idea concreta de los alcances y tensiones que hay detrás de los mismos. Dado que en ambos casos el origen de estos conceptos está muy vinculado a la academia alemana durante los siglos XVI a XIX, hemos explorado los debates en dicho espacio y su continuidad en el debate académico en el mundo de habla inglesa. También analizamos los impactos en la producción en español, especialmente en referencia a México y Argentina, países en los que ha habido un uso intenso de estos términos. Se incluyen también referencias a los usos en el contexto de los estudios amazónicos.

El artículo aborda después usos en el contexto de la astronomía cultural, especialmente en castellano, que han hecho algún tipo de análisis reflexivo sobre estas categorías. En este sentido se exploran especialmente las

contribuciones de Johanna Broda y Stanislaw Iwaniszewski. En ese contexto, y al interior del campo semántico de *cosmovisión* y *cosmología*, se analiza el uso y las potencialidades como categorías analíticas de las expresiones *cosmografía*, *Weltbild*, e *Imago mundi*.

Luego, presentamos nuestra propuesta de articulación de *cosmovisión* y *cosmología*, que incluye el uso de los conceptos de *habitus* y *campo* –de Pierre Bourdieu– así como el de *mitopraxis* –de Marshall Sahlins–. Finalmente realizamos en el último apartado un balance de lo discutido.

WELTANSCHAUUNG, WELTBILD, VISION DEL MUNDO, COSMOVISION

En esta sección realizaremos un recorrido sintético por algunas de las más importantes contribuciones en la construcción del concepto de *cosmovisión*. El objetivo será procurar identificar los elementos fundamentales de esta categoría de análisis, situarla en el contexto del campo de investigación en el que nos movemos, y procurar una definición del término que, sin traicionar sus raíces y su historia, nos permita proponer un uso lo más coherente y

sistemático posible dentro del campo de la astronomía cultural.

El término que da lugar al de *cosmovisión*, es el alemán *Weltanschauung*. Se atribuye su origen al filósofo Immanuel Kant (Naugle 2002: 58-59; Iwaniszewski 2009b: 102), quien lo usara –aparentemente una sola vez (Naugle 2002: 58)- en la sección 26, del segundo libro, de la primera parte de su obra “Crítica del Juicio” de 1790, con el sentido de “intuición del mundo”. El uso en este texto es incidental y en general la opinión de los comentaristas coincide en que refiere a la contemplación del mundo tal como no es dado por los sentidos. En esa dirección el pasaje es traducido en castellano como “intuición del mundo” (Kant 2007[1790]: 161) -entendiéndola como intuición sensible en términos de la teoría kantiana- (Kant 2000[1790]: 138). De hecho, la etimología del término lo relaciona con el antiguo alto alemán *anascouwōn*, “mirar a”, “contemplar algo”. De modo que la vista está aquí metonímicamente dando a entender el conjunto de la percepción sensible de un ente en su presencia inmediata y concreta (Editor

1892). Fichte, discípulo de Kant, lo usaría en ese mismo sentido (Naugle 2002: 60). Pero el término *Anschauung* no está solo vinculado a la idea de “vista” –y en general percepción e intuición sensible- sino más en general al concepto de “punto de vista” y “contemplación”. De hecho, la primera aparición conocida del término es con el filósofo alemán Notker Labeo (ca. 950-1022) quien emplea el término *anascounga* para traducir el latín *contemplatio*² (Geck Scheld 2000: 176, nota 113). En ello puede verse un matiz que da cuenta de la intuición sensible orientada a la experiencia intelectual de la estructura última de la realidad. En el marco de la filosofía alemana sería Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, quien recuperaría este aspecto, entendiendo *Weltanschauung* como una respuesta inconsciente al problema de la existencia y sentido del mundo. Es decir, pasaría de describir una percepción sensorial del mundo a dar cuenta de una percepción “intelectual” del mismo, aunque enfatizando que sería elaborada por la mente inconsciente (Naugle 2002: 61).

2. *Contemplatio* tiene su origen en el latín clásico y describe el acto de observar detenidamente un espacio delimitado en la tierra y en el cielo sobre ella (*templum*) por parte de los augures para interpretar los presagios. Los romanos lo usaron también para traducir el término filosófico griego θεωρία (Ernout y Meillet 1951: 1202). Este tenía una larga tradición en la filosofía griega (Anaxágoras, Platón, Aristóteles, el estoicismo, el neoplatonismo, etc.) y Ptolomeo aplicó el término a la astronomía (Bénatouil y Bonazzi 2012). Designaba, por una parte, una forma superior de conocimiento que partía de la observación del cosmos –especialmente los cielos- y que en ese acto aprehendía las “formas” y el sentido último de lo real. Por otra parte, también daba nombre a un modo de vida dedicado a esta actividad suprema. De allí llegó a los pensadores cristianos, en los que si bien su sentido último se dirigía a la divinidad siguió conteniendo la idea de su asociación a la observación del cosmos y en especial de los fenómenos celestes como punto de partida de esa experiencia de lo divino (Bénatouil y Bonazzi 2012).

En un principio este término y otros compuestos relativamente similares serían usados por diversos autores en el marco de las filosofías idealista y romántica alemana, acentuando distintos matices³. De este modo se volverían muy populares durante todo el siglo XIX, comenzando a usarse en los más diversos ámbitos. Un importante autor de este período fue Wilhelm von Humboldt, de gran influencia en las concepciones posteriores sobre el lenguaje y que será el primero en llamar la atención sobre el rol crucial de la lengua en la construcción de la experiencia y concepciones que los grupos humanos tienen del mundo. Entendiendo que, si por un lado la lengua construye la experiencia humana, esta es a su vez conformada en las acciones del habla individual. Además, pensará a la lengua como algo siempre inacabado y en movimiento. Humboldt usará tanto *Weltanschauung* como *Weltansicht*. Pese a que algunos analistas (Underhill 2009) – a partir de acepciones posteriores de *Weltanschauung* que la sitúan más cerca de la noción de ideología- han sugerido que para von Humboldt *Weltansicht* era el término clave, en general utilizó ambos términos indistintamente y con matices bastante variables (Rearte 2012: 290,

nota 1).

Para principios del siglo XX *Weltanschauung* era una categoría clave en la producción intelectual germanoparlante. Para ese período, el *Oxford English Dictionary* registra en inglés el término *world-view*, cuyos dos primeros usos -1858 y 1906- corresponden a obras de análisis del cristianismo (Naugle 2002: 64). El mismo diccionario menciona que diez años después -en 1868- aparece en un texto en inglés el primer uso del término alemán *Weltanschauung*, al que considera traducible por *world-view* (Naugle 2002: 64)⁴. Los contornos de estos conceptos irán complejizándose a medida que transcurran el siglo XIX y el XX.

Sin dudas será el filósofo Wilhelm Dilthey quien abordará más sistemáticamente el concepto y será la fuente de muchos de sus usos posteriores en ciencias sociales. Las obras clave donde lo delinea son “Teoría de las concepciones del mundo” (Dilthey 1990[1911]), e “Introducción a las Ciencias del Espíritu” (Dilthey 1948[1914]). Dilthey lo emplea para dar cuenta de que el vivir en un contexto cultural y social determinado funda intelectual, pero también emocional y moralmente, la experiencia del ser humano concreto. De esta manera se conforma una

3. Se puede consultar los capítulos 3 y 4 del libro de Naugle (2002) para un recorrido detallado por estos usos.

4. El uso contemporáneo que propone el Oxford English Dictionary sigue en la misma dirección “la forma de pensar y entender la vida de una persona, que depende de sus creencias y actitudes”.

manera peculiar de ser en el mundo, de la cual son expresión todos los productos y acciones de dicho ser humano. Así dirá:

“Por la repetición regular de las experiencias particulares se forma en la convivencia y la sucesión de los hombres una tradición de expresiones de ellas, y éstas adquieren en el curso del tiempo cada vez mayor precisión y seguridad. Su seguridad se funda en el número siempre creciente de los casos de los que inferimos, en la subordinación de los mismos a generalizaciones ya existentes y en la comprobación constante. Y también cuando, en un caso particular, los principios de la experiencia de la vida no adquieren expresamente conciencia, actúan en nosotros. Todo lo que nos domina como costumbre, uso, tradición, se funda en tales experiencias vitales. [...]”

Entre estas experiencias vitales se cuenta también el sistema permanente de relaciones en que está ligada la mismidad del yo con otras personas y los objetos externos.” (Dilthey 1990[1911]: 42).

En este sentido *Weltanschauung* implica una concepción de la actividad intelectual como hecho social e histórico, que encuentra su contexto en el conjunto de la experiencia vital (Dilthey 1990[1911]: 91-92). Este es un punto fundamental, porque Dilthey –a diferencia de algunos autores

posteriores- sostenía que el mundo de la vida (*Lebenswelt*) en sus manifestaciones objetivas era la base de toda *Weltanschauung* (Naugle 2002: 86). Este “mundo de la vida” en Dilthey no refería a la vida individual o a la experiencia subjetiva de la existencia, sino a los límites que imponen la común condición humana y el contexto extra-humano en el que esta ocurre. Dentro de esos márgenes emergen, a partir de la experiencia colectiva históricamente conformada, la serie de regularidades y hábitos que conforman una *Weltanschauung*. Estas son siempre fluctuantes e inacabadas y tienen un grado variable de consistencia interna (Naugle 2002: 88). Al interior de una *Weltanschauung* Dilthey propuso distinguir tres niveles – desde el más cercano a la percepción al más lejano- (Naugle 2002: 87). El primero de ellos, la “pintura-cuadro o imagen del mundo” o *Weltbild*, estaría fuertemente determinada por las leyes biofísicas del proceso cognitivo humano y estaría conformada por categorías y juicios ligados a esa percepción. Luego vendría el “valor efectivo”, dimensión que se vincula a la valoración que se hace de cada uno de esos elementos percibidos del mundo en función de su relación con el total. El último nivel estaría formado por los ideales y principios generales que tensionan esa *Weltanschauung* y la hacen cambiar y le dan su fuerza, este es el aspecto creativo y transformativo.

Esta concepción general de Dilthey lo llevó, simultáneamente a plantear un enfoque historicista sobre los diversos

sistemas filosóficos, entendidos como emergentes de diversas *Weltanschauung*. De este enfoque emergería el germen de posteriores usos del término y debates que complejizarían su interpretación. El perspectivismo de Nietzsche, radicalizaría la inconmensurabilidad de estas *Weltanschauung* y eso lo llevaría a una crítica a los propios conceptos de realidad y verdad. Aportaría por otra parte la interesante noción de que el éxito de una *Weltanschauung* no está ligado tanto a su verdad metafísica sino a que favorezca la supervivencia humana. Vale decir que la presión selectiva de las *Weltanschauungen* es la de la supervivencia (Naugle 2002: 99). También insistiría en la idea de que estas se *reifican*, o *naturalizan* al borrar su origen social.

Esencialmente, Husserl (Naugle 2002: 108-121) y posteriormente Heidegger (Naugle 2002: 128-147) se opondrían a lo que entendían como el riesgo de relativizar toda metafísica⁵. Husserl plantearía que, a partir de las *Weltanschauungen* mediante la reflexión sistemática, se construían "*Weltanschauung philosophies*", "filosofías cosmovisionales", de gran importancia en la sociedad. Se trataría de una "filosofías prácticas" o "sabidurías", pero que no serían "verdadera filosofía", en el sentido de

una "filosofía científica". La "verdadera filosofía" debía, por otros medios (la "*epoché*" de la fenomenología trascendental en Husserl y la metafísica del *Dasein* en Heidegger), indagar sobre la realidad universal y subyacente al mundo de los fenómenos de un modo universal y atemporalmente válido. En Husserl eso significará que la fenomenología trascendental permitiría construir una ciencia universal de la *Lebenswelt*, es decir del mundo de la vida como el horizonte de lo previamente existente en tanto se nos presenta como lo dado, de modo subjetivo-relativo. Heidegger, por su parte dirá en la misma dirección que las *Weltanschauungen* conducirían a un pensar sistemático sobre los seres (son una forma de conocimiento de carácter *ontico*), histórica y culturalmente situado; mientras que la verdadera filosofía llevaría a un saber científico universal sobre "el ser en sí" (lo que él llama una forma de conocimiento de carácter *ontológico*) que sería el fundamento de los seres individuales. De este modo, *Weltanschauung* en el contexto filosófico de la primera mitad del siglo XX fue siendo asociado cada vez más con las *Weltanschauung philosophies*. Valorarlas positivamente fue visto por estos dos influyentes filósofos como una actitud anticientífica, vinculada a una posición radicalmente relativista y

5. De hecho, Dilthey en su correspondencia con Husserl rechazaría la lectura que este hacía de sus ideas (Naugle 2002: 102).

escéptica, que sostendría que el pensamiento sistemático humano es incapaz de ir más allá del contexto local y relativo. Por otro lado, como parte de su ataque a las “filosofías cosmovisionales”, Heidegger en su ensayo “The Age of the World Picture”, entrando en contradicción con algunos de sus trabajos previos, planteó que *Weltanschauung* -o más específicamente *Weltbild* o “imagen del mundo”- era una categoría solo apropiada para describir concepciones de la modernidad occidental basadas en la separación sujeto-objeto y la idea del conocimiento como representación (Naugle 2002: 139-144). Su argumento se basa, por una parte, en olvidar que la referencia a la “visión” en esta categoría tenía el valor metonímico de representar a toda la percepción. En segundo lugar, cambia el énfasis desde la idea de “una imagen del mundo” a la de “el mundo como imagen”. En ese contexto plantea que dicha idea implica situarse “fuera” del mundo y verlo como un “objeto” externo a interpretar y representar en el pensamiento. Según su postura, todo ello comenzaría con Descartes y la modernidad a la que este habría dado sostén desde lo filosófico. Este enfoque implica varios problemas. El primero de ellos es la idea simplista y monolítica de la modernidad a la que apela, hoy ya muy discutida (Gaonkar 1999; Eisenstadt 2000; Wittrock 2000; Escobar 2005; Latour 2007; Mignolo 2009). El segundo es que dentro de la propia tradición “moderna” europea y

aun asumiendo a la “visión” como sentido privilegiado por esa tradición, la noción de *Weltbild* y el perspectivismo presentan muchas afinidades con el concepto de paisaje y la pintura paisajística. Ello implica – más que un observador externo que mira al mundo desde fuera- un observador inserto en un territorio local y concreto, en una posición determinada que le abre ciertas posibilidades de visión y le cierra otras, cuestión explorada por la geografía cultural (Fernández Christlieb y Garza Merodio 2006). En tercer lugar, el planteo de Heidegger olvida que la práctica de “representar” al mundo “desde fuera”, como “imagen” de un “objeto” es muy anterior a la modernidad. Ejemplo de ello es un buen número de maquetas, esferas celestes y diversos “modelos del cosmos” de diferentes tradiciones culturales de distintos lugares del mundo. De hecho, la *Γεωγραφική* de Ptolomeo –glosada desde el siglo XV como *geographia* o *cosmographia* en sus traducciones latinas- consistía justamente en la confección de representaciones gráficas (ese es el sentido restrictivo dado por Ptolomeo a *γραφή* en ese texto) de la Tierra en su totalidad (Lennart Berggren *et al* 2000: 3-4). Por otra parte, tanto el intento de Husserl como el de Heidegger se manifiestan como proyectos contingentes, cultural e históricamente situados, que no lograron establecerse como una ciencia filosófica universal y atemporal, lo que en sí mismo



manifiesta las limitaciones de su enfoque de las *Weltanschauungen*.

Otro filósofo implicado con esta familia de conceptos, en este caso específicamente con *world-view*, es Michael Foucault. La noción teórica que será un eje de sus análisis será la de *episteme*. En muchos sentidos tiene grandes similitudes con la idea de *world-view*, como sustrato sobre el que se asienta todo conocer. Se conecta también por la centralidad dada al discurso como marco de posibilidad del pensar. Pero Foucault busca con su elección terminológica (Naugle 2002: 182) resaltar dos elementos que no lo convencen de las nociones de *world-view* que tiene en mente: el primero es la idea de que las *epistemes* no son totalidades integradas, no son marcos cerrados y autoconsistentes; la segunda es el rol crucial del poder y la forma en que está enlazado con el conocimiento. Por eso instalará la idea de una *economía política del conocimiento*. Por otra parte, Wittgenstein, en sus últimas obras (Wittgenstein 1969; 1986[1953]), planteará una concepción del lenguaje y su rol en el conocimiento, que entronca con las concepciones de Humboldt del vínculo entre lengua y *Weltanschauung* (Naugle 2002: 148-162). Pero preferirá usar el término *Weltbild*, que le parecerá menos cargada de la noción de "teoría" explícita. El fundamento para los *Weltbilder* –que serían las maneras básicas de mirar el mundo, concebir y organizar la realidad que heredamos y

aprendemos, pero no elegimos ni verificamos- es el acuerdo y el compromiso con una manera de ser en el mundo, una manera de vivir, una *Lebensform*. Es sobre ese acuerdo que se construye un juego compartido de lenguaje (*Sprachspiel*) y sobre el mismo un *Weltbild*, una manera de organizar la experiencia del mundo.

En el contexto de la sociología, puede decirse que el uso de Karl Mannheim (1893-1947) del término *Weltanschauung* sigue bastante de cerca la tradición marcada por Dilthey (Mannheim 1993[1952]; Naugle 2002: 222-227), entendiéndolas no como construcciones teóricas conscientes (las *Weltanschauung philosophies*) sino como el sustrato mayormente inconsciente y adquirido por la vida social que constituye lo que cada mundo social llama sentido común. Son el fundamento de toda teorización posterior, pero no pueden ser completamente expresadas por dichos marcos teóricos o filosóficos. Mannheim agregará que se relacionan con la "totalidad social". También coincidirá con Dilthey en la posibilidad de su estudio científico. Si bien Berger y Luchmann en sus trabajos sobre la "construcción social de la realidad" (Berger 1999[1967]; Berger y Luckmann 2006[1966]) no utilizan *Weltanschauung* (por entenderla como referencia a teorías explícitas, en la línea de Husserl o Heidegger) sino *Lebenswelt* (mundo de la vida), la forma en que usan ese concepto es análoga al uso de

Weltanschauung por Dilthey y Mannheim (Naugle 2002: 230-231).

En Francia el término *Weltanschauung* impacta en la obra de Jacques Soustelle (Medina 2000: 286-289), autor de un temprano trabajo sobre Mesoamérica (Soustelle 1982[1940]) llevándolo a emplear varias expresiones francesas que traducen el término alemán: “*vision du monde*”, “*représentation du monde*” y “*conception du monde*”. Pero Soustelle utiliza, como equivalentes a dichas expresiones, otras como “*cosmologie*” y “*pensée cosmologique*”. De hecho, si bien menciona la diferencia entre concepciones explícitas y especializadas por un lado y más implícitas y generales por el otro (Soustelle 1982[1940]: 95-96), a todas les aplica cualquiera de todos estos términos. Por su parte, el filósofo y sociólogo Lucien Goldmann –de origen rumano pero que trabajo largo tiempo en Francia– empleó extensamente la idea de “*vision du monde*” en una de sus obras (Goldmann 1959), como traducción de la *Weltanschauung* de Dilthey, interpretada bajo la influencia del filósofo húngaro György Lukács (Goldmann 1959: 24). En general en la tradición francesa, se ha utilizado con más frecuencia *cosmologie* (u *ontologie*) que *visión du monde* (o sus equivalentes) y no se suele hacer una clara distinción entre ambos conjuntos de términos.

De las traducciones de *Weltanschauung*, por razones de

circulación se hicieron muy populares en ciencias sociales las anglosajonas *worldview* (adjetivo) y *worldview* (sustantivo). Será particularmente la antropología norteamericana la encargada de difundir esta traducción del término. La preocupación por la forma en que son construidas socialmente concepciones generales sobre la naturaleza del mundo apareció muy tempranamente en la antropología norteamericana y básicamente siguió dos grandes tradiciones, fundadas en la obra de Franz Boas y Robert Redfield.

Boas extendería en los medios académicos norteamericanos las ideas, ya desarrolladas por los románticos alemanes Humboldt y Herder, sobre el lenguaje como un prisma a través del cual queda mediada la experiencia humana del mundo, de modo que los hablantes de diversas lenguas tienen diferentes *world views* (Luque Durán 2001: 489-541). Este concepto fue desarrollado particularmente por los lingüistas Sapir y Whorf, quienes formularán el *principio de relatividad lingüística* o *tesis de Sapir-Whorf*. La idea central es que el lenguaje no es ya el vehículo del pensamiento, sino que lo canaliza. La experiencia humana, social y culturalmente mediada, se construye esencialmente a través de los hábitos lingüísticos de grupo humano en cuestión, aunque estos autores no hablan de un determinismo lingüístico. Desde esta perspectiva una *world view* es un complejo entramado de:

“modelos cognitivos convencionales, valores, emociones, escenarios sociales, situaciones, estados de ánimo, esquemas mentales metafóricos y metonímicos, en definitiva, toda una configuración cultural y ética a través de la cual evaluamos o asumimos ciertos comportamientos, eventos y realidades” (Luque Durán 2001: 491)

Dentro de la tradición boasiana se incluyen los trabajos de Ruth Benedict y Margaret Mead. Un ejemplo de esta aproximación fue “Patterns of Culture” de Benedict (2005[1934]), en el cual, influida por la psicología de la Gestalt, apunta a la identificación de un “tema general” que serviría de hilo conductor a cada cultura.

La otra tradición en la antropología norteamericana respecto al tema que nos ocupa es la inaugurada por Robert Redfield. Este autor comenzará a utilizar, en la década de 1940, el término *world view* (1941; 1967) y lo transformará en el concepto clave de su programa de investigación en la Universidad de Chicago y la Carnegie Institution of Washington, durante la década de 1950. En ello estará en parte influido por los usos de Boas, pero también por el trabajo del francés Marcel Griaule entre los Dogón (Medina 2000: 111). Redfield hará de la idea de *world view* el objeto de

numerosos trabajos, en el contexto de su labor en México y Guatemala (1952; 1953). Así definirá *world view* como:

“la perspectiva del universo que es característica de un pueblo [...] la imagen que tienen los miembros de una sociedad acerca de las propiedades y personajes de su escenario de acción [...] Toda *world view* implica alguna concepción de la naturaleza humana”. (Redfield 1962: 270-271)

Una nota importante para este autor es que una *world view* remite al punto de vista de un grupo humano sobre lo que la rodea en tanto totalidad. Redfield supone que más allá de las variaciones de *world views* existe un único mundo y una única naturaleza humana, lo cual asegura la existencia de universales que podrían encontrarse en toda *world view*. Por otra parte, también supone la posibilidad de variaciones de *world views* al interior de una misma sociedad (Naugel 2002: 246-247). Redfield tiende a distinguir, entre la *world view* “moderna y científica” y todas las demás. Un punto importantísimo de su planteo, que de hecho retomaremos en nuestra propuesta, es que es el primero en proponer claramente un uso diferenciado de los términos *world view* y *cosmology* para denominar por un lado a los saberes mayormente implícitos y compartidos por el conjunto de un

grupo, y por el otro a las elaboraciones más explícitas y sistemáticas habitualmente ligadas a especialistas (Redfield 1953:88-89, 98).

Bajo la influencia de las ideas de Redfield, Sol Tax (1941) utilizará el concepto en sus estudios sobre la sociedad guatemalteca. Charles Leslie (1960) y Calixta Guiteras-Holmes (1961) -cuyo caso analizaremos más adelante- siguieron también el uso de Redfield del concepto de *world view*. Irving Hallowell aplicará las ideas de Redfield al estudio de la sociedad *ojibwa* (Hallowell 1960; 1964). Michael Kearney (1975: 248) señala que este autor enfatizó la importancia de pensar una *world view* en el sentido de una concepción implícita que existiría a un nivel "subconsciente" sin que, normalmente, los actores sean capaces articularla conscientemente.

Pero sin duda fue Clifford Geertz (1957), quien arribaría a la Universidad de Chicago poco después de la muerte de Redfield, quien impulsó el uso de *worldview* de mayor influencia en la literatura antropológica. Él utiliza el término *world view* para referirse a los aspectos "cognitivos y existenciales" (Geertz 2003: 118) de "una determinada cultura". Reservando *ethos* -término con una

larga historia que se remonta a Aristóteles (López 2009: 44-45)- para los aspectos "morales" y "estéticos". De este modo popularizó una separación ya empleada antes -por ejemplo por Redfield (1953: 84-87, 172)- de aspectos que otros autores mantienen unidos:

"En la discusión antropológica reciente, los aspectos morales (y estéticos) de una determinada cultura, los elementos de evaluación, han sido generalmente resumidos bajo el término 'ethos', en tanto que los aspectos cognitivos y existenciales se han designado con la expresión 'world view'. El ethos de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. Su world view es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo." (Geertz 2003: 118)⁶

En la concepción de Geertz, *ethos* y *world view* se justifican mutuamente, ya que uno es el estilo de vida (dimensión normativa) implícito y ajustado a la visión del universo (dimensión existencial) que la otra representa. De este modo la

6. Hemos mantenido el término *world view* del original en inglés, para resaltar su uso, en lugar de utilizar la traducción cosmovisión que propone la versión en castellano citada, y de la cual nos ocuparemos más adelante.

conducta apropiada se transforma en “sentido común” debido a la congruencia entre *ethos* y *world view* (Geertz 2003: 89, 120). Geertz también destaca la necesaria cuota de irracionalidad que debe estar presente en toda *world view* en razón de su pretensión de dar cuenta de la estructura completa de lo real, cuestión que este autor liga al problema del mal en el polo normativo (Geertz 2003: 129). En una línea similar, otro autor norteamericano, Anthony Wallace, dirá: que una *world view* es “[...] el verdadero esqueleto de suposiciones cognitivas básicas concretas, de las que cuelga la carne del comportamiento usual” (Wallace 1970: 143).

En 1968 la Wenner-Green Foundation financió una conferencia sobre *world view*. En esta conferencia W. T. Jones presentó una suerte de “metamodelo” para abordar el estudio de *world views*. En su concepción una *world view* debería pensarse como un conjunto de “actitudes” con emociones y sentimientos asociados, conceptualizadas como “vectores de largo alcance” entre polaridades como: simplicidad/complejidad, estático/dinámico, etc.

Otro importante hito en los trabajos sobre *world view*, es la labor de Mary Douglas, especialmente en su trabajo “Símbolos Naturales” (1978), inicialmente publicada en 1973. Si bien ella utiliza el término *cosmology*, como lo señala Kearney (1975: 251), su forma de concebirlo (incluyendo supuestos implícitos sobre la

naturaleza última de lo real) hace su tratamiento de gran relevancia para el estudio del concepto de *world view*. Esta autora intenta una tipología universal de las *visiones del mundo*, buscando mostrar los vínculos entre estos tipos y las formaciones sociales que las generan. Según Edgardo Cordeu (1998: 24-25) los criterios en la base de la tipología de Douglas son: el grado de integridad y la tendencia a percibir el poder centrado en la comunidad o en ciertos individuos. Por su parte según Kearney (1975: 252-255) estos dos ejes serán: *grado de sistematicidad del sistema de clasificación* y *grado de control del grupo sobre el individuo*. En el primer eje se puede ir desde la sistematicidad total, hasta la entera falta de normas de clasificación. En el segundo desde un control total hasta la completa autonomía.

En el mismo sentido de proporcionar una sistematización del abordaje del estudio de las *world view*, Kearney (1984), ha señalado en primera instancia su relevancia en general para la antropología y la relación de la categoría con dos tradiciones: el idealismo cultural y el materialismo histórico. Él ha tratado de construir una aproximación desde el materialismo histórico. Propone un vínculo no de identidad sino de relación con las categorías de ideología y hegemonía. Para avanzar en su planteo ha buscado notas generales que pudieran utilizarse para un estudio comparativo de carácter “transcultural”, comenzando por

revisar los estudios sobre el tema (Kearney 1975). Kearney piensa una *worldview* como un conjunto organizado de supuestos cognitivos e imágenes fundamentales sobre la naturaleza de la realidad, internamente consistente (Kearney 1984: 1, 41). Para llevar adelante su intento de sistematización plantea una concepción de las *world view* basada en un enfoque proposicional, e hipotetiza que cada *world view* es un compuesto estructural de siete categorías cognitivas básicas o "universales": *sí mismo, otro, relaciones, clasificación, causalidad, espacio y tiempo*. Grupos de personas, e incluso individuos podrían identificarse por variaciones en su *world view*, consistentes en variaciones en el contenido de los "universales". Los "universales" estarían jerárquicamente estructurados en primer orden (*sí mismo, otro*); segundo orden (*relaciones, clasificación, causalidad*) y tercer orden (*espacio y tiempo*). La construcción de estos supuestos "universales" resulta artificiosa. De hecho una de las críticas que ha recibido el intento de Kearney (Fernandez 1985), es la de descuidar los aspectos de la *world view* vinculados a las imágenes sensoriales y el rol de analogías, metáforas y metonimias en la construcción de la consistencia interna. La importancia de estos aspectos ha sido destacada en numerosos trabajos, como los de Laura Thompson sobre integración lógico-estética en la *world view* hopi

(Thompson 1945), o el rol otorgado a las metáforas musicales en el trabajo de Ellen Basso sobre el universo *kalapo* (Basso 1981).

En castellano los términos *world view* y *Weltanschauung* han sido traducidos básicamente de dos formas. Una de ellas es la traducción más literal, *visión del mundo*; la otra es el término *cosmovisión*. Este último es de hecho el utilizado preferencialmente en la versión castellana del texto de Geertz arriba incluido.

El empleo del concepto de *visión* en la elaboración de estas expresiones se vincula esencialmente a dos grandes metáforas compartidas por el alemán y el español (Geck Scheld 2020). Por una parte, aquella que identifica metonímicamente a la *visión* con el conjunto de todos los sentidos, o de la percepción en general (metáfora también presente en inglés, francés y portugués). Por otra parte, la metáfora que emplea la idea de la "visión" para hacer referencia a una "concepción general" de lo que nos rodea, es decir un "punto de vista" sobre el mundo. En ese sentido "visión" en español y "Anschauung" en alemán poseen resonancias metafóricas afines que han favorecido la traducción de *Weltanschauung* como *cosmovisión* o *visión del mundo*.

Ciertamente, como lo ha señalado Walter Ong en sus trabajos sobre culturas orales y escritas, la escritura ha impulsado en las lenguas mencionadas este rol central de la

metáfora de la vista como sinónimo de la percepción y aún de la actividad intelectual. De hecho, el sonido tiene un papel mucho más importante en sociedades orales, en buena parte por su relación con la palabra. El oído permite la determinación de la interioridad de algo sin violarlo, y posee un carácter “armonizador” por oposición al carácter “discriminador” de la vista (Ong 1996: 74-77). La unidad que suscita el oído nos envuelve y rodea, en lugar de desplegarse delante como algo ajeno (Ong 1996: 77). En esta dirección, una importante autora del campo de los estudios de género en África, Oyèrónké Oyèwùmí, planteó una crítica al uso de *worldview*, acusándolo de etnocéntrico y propuso reemplazarlo por *world-sense* (Oyèwùmí 1997: 2-3). En inglés *sense* tiene un matiz no solo ligado a la percepción sino también a “interpretación”, “comprensión” y “opinión fundada” (Montelongo González 2017[1997]: 31). Por ello el reemplazo propuesto logra recuperar en esa lengua buena parte de los matices existentes en *vision* (que incluyen la idea de perspectiva, conceptualización o posición sobre algo). En las traducciones al castellano ha sido difícil sostener ese conjunto de matices. Así, por ejemplo, se ha traducido *sense* en el título de la obra mencionada de esta autora por el

término *perspectiva*; pero al interior del libro *world-sense* se tradujo como *sentido del mundo* (Oyèwùmí 2017[1997]: 39)⁷. En portugués la traducción usual de *world-sense* en este contexto ha sido *cosmopercepção* (Matos da Rocha 2018: 43-44)⁸. Esta propuesta, que busca enfatizar que no necesariamente (o solamente) la vista entra en juego en estas construcciones ha tenido influencia en el campo de los estudios sobre tradiciones de matriz africana en Brasil, aunque no ha impactado en los usos generales en la academia latinoamericana. Lo que está claro es que sostener el uso de *cosmovisión* implica al menos entender que allí a *visión* hay que darle este carácter metonímico de hacer presente al conjunto de los sentidos junto con una impresión de conjunto sobre lo real. Luego habrá que caracterizar adecuadamente en cada caso como se articulan los sentidos particulares en este proceso.

El uso del término *cosmovisión* está muy extendido en la antropología americana de habla castellana. México figura entre los países en los que más se ha empleado y debatido sobre esta categoría. De hecho, la historia de su uso en México resulta especialmente importante para nosotros por su impacto en la astronomía cultural. Señalaremos algunas de las contribuciones más

7. Para preservar la simetría se tradujo *world-view* por visión del mundo en lugar de cosmovisión.

8. Para preservar la simetría en estas traducciones al portugués *worldview* se traduce por *cosmovisão*.

importantes al debate teórico sobre este término siguiendo centralmente lo desarrollado por Andrés Medina (2000; 2015).

Como ya habíamos mencionado, Robert Redfield llevó el uso de *world view* a su trabajo en México y Guatemala. Su influjo impactó en su colaborador mexicano Alfonso Villa Rojas, quien trabajaría sobre las relaciones ente ideas sobre el cosmos y control social. Pero especialmente importante sería su influencia (y por su recomendación la de Griaule) en Calixta Guiteras-Holmes. En la versión en castellano (Guiteras-Holmes 1965) de su obra ya mencionada, de 1961, ella introdujo el término *cosmovisión* como traducción directa del inglés *world view*. Guiteras-Holmes y Villa Rojas influirían a su vez en Ester Hermitte y Marcelo Díaz de Salas. En el caso de la primera (Hermitte 2004[1970]) es interesante su exploración sobre el vínculo entre las ideas sobre el cosmos, los sueños, la terapéutica y el sistema político.

Otra "línea genealógica" importante en los estudios en México, vinculada a la Universidad de Harvard y liderada por Evon Vogt, tratará sobre temas afines a los discutidos por los autores antes mencionados, pero rotulándolos como *cosmología*, no como *cosmovisión* (Medina 2000: 144-145).

La Universidad de California, especialmente con George Foster (1966) y su discípulo Michael Kearney – a quien ya citamos – impulsaría un uso de la idea de *world view* en México

que implica una crítica a los planteos de Redfield y Guiteras-Holmes (Medina 2000: 211-215). Medina sostiene que estos autores insisten en la importancia de enfatizar el carácter mayoritariamente implícito de los contenidos de las *world views*, lo cual nos parece muy interesante. Pero, por otra parte, Medina afirma que tienden a una excesiva abstracción y generalización en su planteo sobre las *world views*. Creemos que es posible observar esta tendencia en los trabajos de síntesis de Kearney (1975; 1984) que ya hemos citado.

Entre los años 1980 y 1990 surgirían tres grandes líneas sobre *cosmovisión* en México, lideradas por Jacques Galinier, Alfredo López Austin y Johanna Broda.

Jacques Galinier (1990) está influido por el ya mencionado Jacques Soustelle (Medina 2000: 286-289). El abordaje de Galinier incorporará fuertemente en su uso de *cosmovisión* la dimensión onírica, así como el análisis de la nocturnidad. En especial insistirá el rol del inconsciente en la *cosmovisión*, apoyando su análisis en el psicoanálisis. Pero en sus usos –tal como en los de Soustelle– se han dado importantes oscilaciones. En algún texto (Galinier 1999) ha propuesto reemplazar por *entendimiento* a *cosmovisión*/*visión de mundo* –asociando estas últimas a un énfasis exagerado en la vista y a una concepción estática. Pero en textos posteriores (Galinier 2005; 2016) insiste en el uso de *cosmovisión*, que

por momentos usa como sinónimo de *cosmología* o incluso *ontología*⁹.

Broda y López Austin son dos autores fundamentales para entender el debate sobre el uso de *cosmovisión* en el campo académico mexicano. Ambos pueden ubicarse dentro de los estudios mesoamericanistas, surgidos tras la propuesta de Mesoamérica como “área cultural” por Paul Kirchhoff en los años 1940 (Medina 2000: 78, 216. 306). Es característico de estos autores el enfoque etnológico, recurriendo a la etnografía, la historia y la etnohistoria para buscar el material de su trabajo comparativo. El debate sobre los usos y alcances del concepto de *cosmovisión* en este contexto se entrelaza con un debate paralelo que tomará fuerza especialmente a partir de los años 2000, sobre la pertinencia de la propia noción de Mesoamérica.

En el caso de Alfredo López Austin su acercamiento al concepto de *cosmovisión* y en especial su aplicación a Mesoamérica vendrá de la mano de la exploración de las nociones de cuerpo (López Austin 2004[1980]). Este autor utiliza el término *cosmovisión* en una forma amplia y bastante cercana al sentido de *world view* y *Weltanschauung* especialmente en la propuesta de Redfield:

“[...] un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo que se integra como un conjunto estructurado y relativamente coherente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender racionalmente el universo.” (López Austin 1994: 13)

Para López Austin la *cosmovisión* es una creación social, conformada a lo largo de las generaciones, en la acción y la reflexión cotidianas (López Austin 2008: 26). Se trata de un proceso en gran medida inconsciente, que se depura en el transcurso de las interacciones entre los diversos individuos. Insiste también en la *cosmovisión* como sistema siempre en proceso e inacabado, por una razón fundante: su necesidad de ir dando cuenta de la realidad tal como se va presentando, con sus imprevistos. Se trata de la guía de nuestras acciones, formas de percepción, normas de conducta, y estructuras de pensamiento. López Austin también pondrá en primer plano el carácter no homogéneo de las *cosmovisiones*, su esencial heterogeneidad y dinámica permanente: “La cosmovisión no es sólo una construcción de todos: es la palestra.” (López Austin 2008: 26).

A lo largo del tiempo López Austin ha ido retocando su definición, en buena

9. Algo más adelante discutiremos la historia específica de este término.

parte al calor de los debates suscitados. Como señala Medina (2000: 230) en algunos de sus desarrollos (López Austin 1994) ha comparado a la *cosmovisión* con una “gramática”, por su carácter en buena medida inconsciente, por su construcción social, por su coherencia no monolítica, por su rol estructurador y por estar fundada en el mundo de la vida y no en la especulación. Podemos ver aquí una resonancia con la noción de *Weltbild* en Wittgenstein, que ya hemos tratado. Otro punto importante es el rol asignado a las actividades productivas (en el caso puntual que aborda, la agricultura) en la conformación de las *cosmovisiones*. Una noción crucial que el autor luego incorporó a su planteo es la de “núcleo duro”, que puede verse en su contribución a un importante volumen editado por Broda y Báez (2001) en el que cinco capítulos abordaron el tema de la *cosmovisión*. Allí López Austin planteó su propuesta de la existencia de un *núcleo duro* de la *cosmovisión* mesoamericana. En su tratamiento el autor refiere a Braudel, pero entendemos que más allá de ello podemos encontrar grandes paralelismos con la idea de *núcleo duro* de un *programa de investigación* planteada por Lakatos (1983) en el contexto de la filosofía de la ciencia. Es decir, una serie de principios generales de estructuración que conformarían la base de la *cosmovisión* y que serían muy ampliamente compartidos por todos

los que participan de la misma y muy resistentes al cambio. La propuesta implica que montados sobre ellos hay toda otra serie de principios y categorías, menos compartidos, más sujetos al cambio y que permiten dar cuenta de la variación.

Un trabajo más reciente (López Austin 2015) trae nuevos matices a la definición de *cosmovisión* del autor:

“[...] una red colectiva de actos mentales [...] que por su naturaleza, en gran medida intersubjetiva, permiten al ser humano operar en relación con sus semejantes y con el medio. Es frecuente referirse al conjunto holístico tomando en consideración únicamente su aspecto cognoscitivo; sin embargo, percepción, pensamiento, recuerdo, creencia y razonamiento están teñidos en mayor o menor grado de imágenes, emociones o intenciones.” (López Austin 2015: 33)

Vemos en primera instancia la idea amplia de “actos mentales” en lugar de solo “símbolos”, “conceptos”, o “representaciones”. Esa idea incluye imágenes, emociones e intenciones. Un segundo punto importante es el carácter intersubjetivo de la construcción de las *cosmovisiones*. En otros puntos del texto se insiste en la idea de *núcleo duro* en un modelo concéntrico de capas cada vez “más externas” que son simultáneamente menos “fundamentales” y más

sometidas al cambio. El autor se ve tentado a veces de reconstruir especulativamente cuando se habrían conformado dichas capas en términos históricos y culturales (López Austin 2015: 35-36). También afirma que la *cosmovisión* surge desde el mundo de la vida y sus prácticas (López Austin 2015: 34); que es una construcción siempre inacabada (López Austin 2015: 36); que presenta una coherencia interna incompleta y flexible (López Austin 2015: 37-40); que está históricamente situada (López Austin 2015: 40-41); y menciona el rol crucial del lenguaje (López Austin 2015: 40-45). Un aspecto muy relevante y que da lugar a lo que entendemos como potenciales problemas, está vinculado a la dificultad para incluir jerarquías y desigualdades cuando se utiliza la metáfora de la "red". Las metáforas de red son muy habituales en las teorías contemporáneas y han mostrado sistemáticamente una tendencia a ocultar los aspectos jerarquizados de la estructuración. Eso es especialmente complejo cuando hablamos de los mundos sociales humanos, fuertemente atravesados por el poder y la desigualdad. Esa dificultad para introducir la jerarquización se refleja en la dificultad de trazar los alcances de la red intersubjetiva que conformaría una *cosmovisión* para este autor. De hecho, en el texto que nos ocupa, López Austin hace referencia a esa vaguedad de las escalas y sostiene la imposibilidad de encontrar un criterio

general para trazar dimensiones e incluso fronteras. Creemos que sería justamente la dimensión política y en especial institucional la que ayudaría a dibujarlas, dando cuenta de hasta donde se extienden los mecanismos que tienden a la homogenización de los *mundos de la vida* que dan lugar a estos conjuntos de *actos mentales*.

En este sentido la obra de Johanna Broda, discípula del etnólogo mexicano Pedro Carrasco y de Anton Nowotny, incluirá de una forma central las instituciones y el ejercicio del poder (y por tanto la conexión con la ideología), lo cual llevará a un modo mucho más concreto de comprender el carácter histórico y situado de las *cosmovisiones*. Entre los antecedentes en los que se funda la aproximación de esta importante autora, podemos encontrar: los trabajos de Durkheim, Gluckman y Radcliffe Brown; las concepciones del ritual vinculadas a Van Genep y Turner; la perspectiva de Eric Wolf sobre las relaciones entre poder, ideología y conciencia social; los planteos mesoamericanistas de Kirchhoff; así como los trabajos sobre astronomía mesoamericana de Franz Tichy, Anthony Aveni y Horst Hartung. En un temprano trabajo puede verse a Johanna Broda (1978) usar el concepto de *cosmovisión*. Pero su definición clásica (retomada en muchos trabajos posteriores) será la que nos ofrece en un trabajo crucial (Broda 1991: 462): "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 el que sitúan la vida del hombre”¹⁰.

Como vemos se resalta el carácter estructurado/coherente, así como la relación con el medio ambiente. En trabajos posteriores ha desarrollado otros aspectos cruciales de su uso del término. El primero de ellos es el rol central de la “observación de la naturaleza” en el sentido de: “observación sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos” (Broda 1991: 462).

Se trata de una observación a la que califica de “científica”, entendiendo por tal que está orientada a construir un “sistema”, a partir de observaciones comparables con otras posteriores para certificar su “exactitud”. Ello por otra parte estaría orientado a definiciones culturalmente situadas de que sería la “naturaleza” (Broda 2007: 70).

Broda está pensando por tanto en un sistema explícito, consciente y sistemático (cercano al o que Redfield llamaría una *cosmología*), buscando enfatizar en muchas de sus intervenciones la existencia de tal tipo

de sistemas, con real capacidad predictiva, en las culturas mesoamericanas. Por otra parte, usa el término *religión* para dar cuenta del sistema más abarcador de categorías, rituales, instituciones y acciones que organiza la forma de ser en el mundo de los mesoamericanos y sobre el cual se construiría lo que ella llama *cosmovisión*. La piensa como un *sistema cultural* pero más que seguir los planteos de Geertz, sostiene su profunda imbricación con el poder y la ideología, siguiendo a Wolf (Broda 2007: 71).

El uso de *cosmovisión* en Broda es disruptivo respecto al uso mayoritario que hemos estado analizando. Más allá de los problemas que ello presenta, creemos que es muy interesante prestar atención al énfasis que pone en el rol del poder y las instituciones. Del mismo modo creemos que es importante su empeño en visibilizar la existencia en los grupos indígenas de sistemas explícitos y altamente coherentes de ideas sobre el mundo (aunque disintimos en que sea la mejor solución llamarlos *cosmovisiones*).

Los debates sobre estas diferentes posiciones referentes a la categoría de *cosmovisión* puede seguirse en una serie de publicaciones (Broda y Báez 2001; Good Eshelman 2007; Medina 2007; Gámez Espinosa y López Austin 2015) y conferencias

10. Esta definición es bastante cercana –pero no igual- a la que da en el artículo previo (Broda 1982) en que introduce el término *cosmovisión* al inglés.

(Seminario Permanente Taller Signos de Mesoamérica, UNAM, abril de 2007; y el IV Coloquio de Cosmovisiones Indígenas, Colegio de Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, mayo de 2013). Otros autores que han participado activamente de esta discusión han sido: Gabriel Espinosa Pineda (1996; 2015) –siguiendo la línea planteada por Broda y enfatizando en el rol del ecosistema- y Ana María Portal Airosa (Portal Airosa 1995; Portal Airosa 1996) –realizando un trabajo de síntesis pero en lo fundamental siguiendo la idea de López Austin-. Alicia Barabas (2006: 13) sigue en su trabajo sobre “religiones en Oaxaca” el concepto de *cosmovisión* de López Austin, sugiriendo que se trata de una “percepción del mundo”, “condicionada por la tradición”. También incorpora elementos de la antropología simbólica interpretativa y de Mircea Eliade. Por último, Andrés Medina, a quien hemos citado, ha realizado una importante labor de síntesis histórica de las diversas propuestas sobre el uso de *cosmovisión* en México. Cuando discutamos los usos en astronomía cultural retomaremos los planteos de Stanislaw Iwaniszewski.

En el caso de Argentina, el término *cosmovisión* fue utilizado muy tempranamente en los estudios sobre la región chaqueña. Así por ejemplo, Cordeu ya lo emplea en su importante publicación dedicada a los mitos tobas (Cordeu 1969-70: : 70, 72, 78, 170). Alfredo Tomasini (1969-70) lo

usará citando como fuentes a Otto Zerries y Walter Krickeberg, por lo que también empleará el original alemán *Weltanschauung*. En el trabajo citado, Tomasini utiliza expresiones como “cosmovisión chaqueña”, pero también, con un grado de generalización mayor, hablará de “cosmovisión de cazadores”. Alessandra Siffredi utiliza el término *cosmovisión* en diversas publicaciones (Siffredi 1976/80; Siffredi 1985), al igual que Buenaventura Terán (1994; 1996; 1998).

En posteriores publicaciones, Cordeu desarrolla diversos aspectos del concepto de *cosmovisión*. Así por ejemplo, habla de tres aspectos constitutivos de toda *cosmovisión*: a) aseveraciones sobre los entes o fenómenos; b) afirmaciones sobre las clases de vínculos que los relacionan; c) suposiciones sobre la finalidad del cosmos (Cordeu 1998: 18-19). También destaca que “la veracidad de los enunciados cosmovisionales no admite duda ni requiere validación” (Cordeu 1998: 19). Otro importante rasgo mencionado por este autor, es que la unidad de una *cosmovisión* no significa la inexistencia de diversas “actitudes y estrategias cosmovisionales” (Cordeu 1998: 25). Estas variantes no son confrontadas desde el punto de vista del principio de no contradicción, sino que coexisten bajo cierta “indiferencia” o ambigüedad cognitiva, subsistiendo cada una en un determinado contexto, cada uno de

los cuales aplica un "código cognitivo particular"(Cordeu 1998: 25). Cordeu menciona diversos autores que han destacado este aspecto (Bórmida, Griaule, Geertz, Reichel-Dolmatoff, Castaneda), y podríamos incluir en la lista las opiniones de Evans-Pritchard¹¹. Inspirado parcialmente en la clasificación de Mary Douglas, Cordeu propone la existencia de dos grandes *estilos cosmovisionales* que integran en proporciones diversas distintos aspectos de las *cosmovisiones* de cada grupo (Cordeu 1998: 18). Se trataría de la polaridad formada por *cosmovisiones activas* y *cosmovisiones especulativas*. Las *cosmovisiones activas* estarían centradas en la actividad y la transformación de un cosmos formado por un conjunto de entes diferentes y discontinuos, en el cual el afán de dominio y la ambición de preeminencia son los motores de lo real, y en las cuales el acontecimiento está por sobre el equilibrio. Las *cosmovisiones especulativas* resaltarían el rol de la armonía, pensando el devenir como una reparación paulatina de deficiencias previas, privilegiando la integridad sobre la causación y el poder.

El uso del término *cosmovisión* se ha extendido en Argentina al ámbito de lo que se ha dado en llamar *educación*

intercultural. Este es un hecho importante debido, entre otras cosas, a la influencia que dicho uso tiene sobre las comunidades de pueblos originarios a través de los talleres que organizaciones docentes como SUTEBA preparan para maestros aborígenes bilingües.

Como hemos visto, el término *cosmovisión* y su familia de términos emparentados (*Weltanschauung, Weltbild, world view, visión del mundo*), parece en general ser usado en el sentido no de una teoría específica sobre algún tipo de entes en especial, sino como una serie de principios, metáforas, emociones e imágenes comunes subyacentes que servirían de marco y de inspiración para conductas, modelos y teorías en todos los niveles. Es decir, se trata de una serie de supuestos muy básicos sobre la forma en que el mundo es, y el rol de los humanos en el mismo. Pero lo más relevante es que el uso más propio del término se aplica no a elaboraciones explícitas, sino a supuestos compartidos de manera implícita, y con un grado de rigurosidad y sistematicidad variable. Su complejidad y resistencia al cambio las hace particularmente propensas a integrar en su seno elementos contradictorios. En este sentido, como lo señalara Evans-

11. La forma en que las representaciones y modelos involucrados son ordenados e integrados depende no tanto de una articulación propia de una lógica proposicional, sino de analogías y metáforas que se aplican en función de contextos de uso (en un sentido amplio del término) que evita que ciertos elementos entren en contacto y permite la existencia de "lógicas parciales" conectadas mediante mecanismos eficientes pero lo suficientemente borrosos para evitar "incompatibilidades flagrantes" (Evans-Pritchard 1993[1937]: 436, 438).

Pritchard en su trabajo sobre los azande (Evans-Pritchard 1993[1937]), se trata más que de “dogmas”, de “comportamientos socialmente controlados”, ideas atrapadas en la acción y gobernadas por una lógica de la acción, cuyos principios u “esquemas de acción y percepción” se captan y se incorporan como “sentido común” a partir de la interacción social:

A pesar de las precisiones que hemos mencionado, en muchos trabajos el concepto de *cosmovisión* no es definido explícitamente y se utiliza como sinónimo de otro: *cosmología*.

COSMOLOGÍA

El término *Κοσμολογικός* se atribuye en fuentes clásicas al título¹² de una obra sobre la naturaleza del cosmos, del poeta y filósofo griego Ion de Quíos (siglo V AC). De dicha obra solo sobreviven breves fragmentos que sugieren que se trataba de la exposición de una teoría sobre la “tríada” como base del mundo¹³ (Liddell & Scott 1996: 984; Holwerda 1982: 129, Sch. 835-837a; Baltussen 2007). Pese a este antecedente, se suele señalar que el término

cosmología fue introducido por Christian Wolff en su “Cosmología Generalis” (1731) como “ciencia del universo en general”. Curiosamente, en la literatura filosófica que retoma el uso de Christian Wolff, *cosmología* se aplica no solo a la disciplina que forma parte de la física moderna, sino también a la descripción de las especulaciones sobre el origen y naturaleza del universo de los filósofos presocráticos. Christian Wolff es señalado también como el gran impulsor del término *ontología* (que el contemporáneo *Giro Ontológico* ha utilizado de forma similar a como solía usarse en la antropología de décadas previas el término *cosmología*). En la obra de este autor la *ontología* sería la ciencia deductiva cuyo objeto es “el ser en sí”, “el ser en tanto tal” (Favaretti Camposampiero 2019: 3-4). La *ontología* se ocuparía de las propiedades más generales del ser y de lo que estas permiten como posibilidad; es decir no de los existentes, ni siquiera de la existencia en general, sino de las “posibilidades del ser” (Hamid 2018: 296; Jaroszyński 2018: 101-103).

No obstante, estos términos, su definición y su relación con otras disciplinas ya habían sido abordados por este autor al menos tres años antes (Wolff 1728: 36-36, apartados

12. Otras fuentes sugieren otros dos posibles títulos: *Τριγμός* y *Περὶ μετέωρων* (Baltussen 2007).

13. Probablemente de carácter pitagórico.

77 y 78)¹⁴. Más aún, no fue Wolff el primero en usar ninguno de estos dos importantes conceptos en la filosofía alemana. El trabajo de Wolff debe entenderse como la culminación de un esfuerzo colectivo de buena parte del mundo académico alemán entre fines del siglo XVI y el siglo XVIII por sistematizar y clasificar las “ciencias” (Freedman 1993). El objetivo de este esfuerzo, que comenzó luego de la reforma protestante y en el contexto de la disputa con el catolicismo de la contrarreforma, era reinterpretar el aristotelismo y, recogiendo el influjo de las nuevas ideas de la “filosofía natural”, ponerlo en diálogo con la teología reformada (White Beck 1969: 119, 123-127). El aristotelismo en cuestión era el recibido esencialmente de la escolástica tardía, especialmente a partir del jesuita Francisco Suárez –influido a su vez por Duns Scoto (Jaroszyński 2018: 110-112; Leduc 2018: 59). Los textos y programas de estudio de las universidades alemanas del período dan muestra de la búsqueda de estos filósofos por sistematizar una distinción al interior de la metafísica aristotélica, característica de esta academia (Freedman 1993). La mayor parte de esas obras distinguen la *metafísica general* -ocupada de las propiedades más generales del ser-

de las *metafísicas especiales*, dedicadas a aspectos específicos del ser, es decir a los existentes específicos. Esta *metafísica general* -que se proponía como equivalente a la *filosofía primera* de Aristóteles, aunque no fuera lo mismo-, comenzó paulatinamente a ser llamada con un término nuevo: *ontología*.

El primer antecedente del término *ontología* –señalado por Freedman (Jaroszyński 2018: 94-95)- es la obra de 1606 de Jacob Lorhard. “*Ogdoas Scholastica continens Diagraphen Typicam atrium: Grammatices (Latinae, Graecae), Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologiae*”. En este trabajo *ontología* aparece solo tres veces, como sinónimo de *metafísica*. Como señala Ferrater Mora (1963) el término luego fue empleado por Rudolph Glöckner en su “*Lexicon philosophicum*” de 1613. Poco después los términos *ontología* y *ontosophía* fueron usados de forma más o menos equivalente por Abraham Calovius, en su “*Metaphysica Divina*” de 1636; y Juan Caramuel de Lobkowitz en “*Rationalis et realis philosophia*”, de 1642. Johannes Clauberg usó ambos términos en su “*Elementa Philosophiae sive Ontosophia*” de 1647 y posiblemente fue el primero en darle importancia a la cuestión. Como menciona

14. El interés de Wolff sobre la división de la filosofía y su definición parecen surgir ya en 1703 (Leduc 2018: 42). En obras previas a 1728, en alemán, como su “*Metafísica alemana*” (Wolff 1720) este autor usa con el mismo sentido que cosmos el término alemán Welt (Welt: mundo, como en *Weltanschauung*).

Jaroszyński (2018: 98-99) en este autor aparece como la “ciencia del ser como todo lo que es posible, e incluso todo lo que es pensable u objeto del pensamiento” mientras la *metafísica* se ocuparía del ser realmente existente. Luego de esto hay menciones -desde mediados del siglo XVII y hasta el trabajo de Wolff- en varios autores: Micraelius, Chauvin, Leibnitz, du Hamel, Genovesi, Hutcheson y Le Clerc.

En este contexto, en paralelo con el progresivo uso de *ontología* para llamar a la *metafísica general*, surgirían diversas listas y clasificaciones de las *metafísicas especiales* dedicadas a diferentes conjuntos de existentes. Entre esta últimas suele hablarse de la *physica* y en ese contexto del estudio del universo -en general referenciado con el término latino *mundus* (Freedman 1993: 217-218) propio de la escolástica. La *cosmología* aparecerá, con el tiempo, justamente como una de las principales *metafísicas especiales*. Como ya mencionamos, el término no fue introducido en la filosofía alemana por Wolff (Hamid 2018: 283, nota al pie 3), más allá de que este lo popularizara y definiera con precisión su alcance. En diversos textos de los siglos XVI y principios del XVII aparece *cosmología* en el título o como título de algún capítulo.

Como señala Hamid, puede verse en un libro de Erhard Weigel¹⁵ (1680)-sería maestro de Leibnitz y Wolff trabajaría bajo uno de sus discípulos, Hebenstreit (White Beck 1969: 194, 256)-, y en el de uno de Johannes Scharf (1625) -obra que pudo ser conocida por Wolff (Neveu 2018: 59)-. En la clasificación de las ciencias de Severinus Sluterus (1612), *cosmología* aparece como una de las ramas de la *geometria*; en paralelo por ejemplo a la *astronomia* y la *geographia* y la *optica* (Freedman 2018[1999]: 105). La aparición más temprana registrada del término en inglés es en un conocido léxico del siglo XVII (Blount 1681)¹⁶. La entrada *cosmology* indica su origen griego y dice “discurso sobre el mundo”, mientras que a *cosmography* la describe como “descripción del mundo en general” y detalla algunos elementos de dicho tipo de descripciones asociándola a la “Historia natural” de Plinio.

Pero, dado que la obra de Wolff popularizó el término, es importante entender los matices que le dio al mismo. Wolff habla por una parte de la *cosmología general* o *trascendental*, entendida como la ciencia de carácter deductivo que analiza cómo debe ser el cosmos a partir de las propiedades más generales del ser -derivables de los principios ontológicos- (Sarmiento 2004: 328). Esta *cosmología general*

15. En este texto el autor parece entender por *cosmología* una descripción del cosmos, es decir lo que otros autores en la época y antes llamaban *cosmographia*.

16. Una versión posterior de este léxico (Blount 1707) ya no trae la entrada de *cosmology* aunque sí mantiene la de *cosmography*.

es por tanto la ciencia más general que trata con el mundo observable o existente (Hamid 2018: 297). Por otra parte, la *cosmología experimental* sería aquella que estudia el universo a partir de la evidencia sensible (Leduc 2021).

Para comprender las definiciones en cuestión es también importante observar lo que Wolff entiende por ciencia. En este autor la ciencia – *scientia*– es el “hábito del entendimiento [...] basado en bases o principios irrefutables” (Hettche y Dyck 2019 -Winter edition-: 11). Es aquí muy importante notar que para Wolff lo que caracteriza al conocimiento científico no es el constituir un sistema de proposiciones¹⁷, sino cierto hábito o disposición, en consonancia con una larga tradición en occidente (Jaroszyński 2018: 15, 27, 69-70, 316-317). Su pensamiento, en el que confluyen la escolástica, el racionalismo de su tiempo y los descubrimientos de la filosofía natural, sostiene que el conocimiento sensible, la experiencia, sirve muchas veces de fundamento para la ciencia (o filosofía) y también de confirmación a posteriori de lo que se deduce a partir del razonamiento (Hettche y Dyck 2019 -Winter edition-: 15-17). Desde su punto de vista, lo que diferencia el conocimiento científico -el “conocimiento del filósofo”- del

“conocimiento común” es que el primero busca dar cuenta del porqué la cosas son como son (Hettche y Dyck 2019 -Winter edition-: 15). Es decir que en la perspectiva de Wolff la ciencia es un hábito o disposición particular que más allá de dar cuenta de cómo son las cosas busca explicar el porqué de las mismas y en eso se diferenciaría del conocimiento general de los seres humanos.

En función de todo lo expuesto queda claro, que al menos en referencia a su sentido original, sería más propio usar el término *cosmología* para referirse a una disciplina de conocimiento explícito que se ocupe del universo en su conjunto, los existentes que lo conformarían, así como de sus relaciones. El término *ontología* parece, por una parte, muy específicamente ligado a una filosofía basada en la categoría de ser como categoría fundamental como para ser aplicado a otros marcos conceptuales fuera de occidente. Por otra parte, se refiere a principios muy abstractos y generales (como el de no contradicción) y no al abordaje de la forma, constitución y dinámica del mundo. Además, nada en los orígenes del término *cosmología* nos obliga a entenderlo en el sentido de la concepción contemporánea de ciencia occidental, ya que apela a una definición de ciencia mucho más amplia. Una idea de ciencia que la

17. De hecho, es en este período que lentamente comenzaría a construirse esa idea de la ciencia como “sistema” (Jaroszyński 2018: 92, 100, 105-107, 120-121, 356 y especialmente: 370-397).



piensa más como un hábito que como un sistema, que destaca su relación con el conocimiento común y su especificidad vinculada a la búsqueda de las razones por las cuales el mundo es como es.

Entre los antropólogos que trabajan en el área amazónica está muy extendido el uso del término *cosmología* –y cada vez más *ontología*– para cubrir tanto construcciones explícitas como aquellas categorías implícitamente aprehendidas en la práctica (Magaña 1989; Viveiros de Castro 1996; Albert y Ramos 2002; Descola 2005). Lo mismo ocurre entre otros antropólogos que han utilizado las teorizaciones de los amazonistas (Hornborg 2004). Fuertemente influidos por el estructuralismo en la búsqueda de sistemas sincrónicamente coherentes, y por las reformulaciones de esta búsqueda debidas a Philippe Descola, en el contexto amazónico ha dominado el uso de este término. Si bien en algún sentido ello es consistente con el énfasis dado en estos trabajos a la construcción explícita de sistemas simbólicos y el interés en el rol de los shamanes como especialistas (Chaumeil 1998: 167; Viveiros de Castro 2002: 358), en estos autores no se encuentra una distinción clara entre *cosmovisión* (o *world view*) y *cosmología*. Muchos textos de esta corriente tratan ambos conceptos como sinónimos (Roe 1982; Hornborg 2004). Así por ejemplo la definición de *cosmología* de Gerald Weiss, que

Peter G. Roe utiliza: “el set completo de ideas sobre la naturaleza y composición del mundo o universo que está incluido en cualquier sistema cultural dado” (Weiss 1975: 219). De hecho, Weiss (1975: 227) dirá que ningún individuo posee la totalidad del “sistema” que él describe, pero dado que piensa en términos de un sistema conceptual completamente consistente, debe resolver esto diciendo que cada individuo posee algunos aspectos del sistema completo. Roe señalará, sin embargo, que puede esperarse cierta variabilidad mayor en sociedades igualitarias, pero sostiene que bajo todas ellas subyace un sustrato común al que llama “metacosmología”, y agrega que hay que tener en cuenta la forma en que este sistema cambia con el tiempo (Roe 1982: 35).

Incluso, como lo señalan Guillermo Wilde y Pablo Schamber (2006: 21), en el esquema de Descola las *ontologías* o *cosmologías* se operativizarían en “*esquemas de praxis*”, en el sentido de “[d]isposiciones psíquicas, sensorio-motrices y emocionales, interiorizadas bajo la forma de *habitus* gracias a la experiencia adquirida en un medio social dado” (Descola 2001: 75). Como se ve, este autor no establece una distinción entre *cosmovisiones* y *cosmologías*. Esto se vincula al rechazo del término *cosmovisión* por parte de los autores que siguen el influjo del perspectivismo amazónico, como podemos verlo en las controversias

sobre el tema en México (Espinosa Pineda 2015). El argumento esgrimido –que el concepto de *cosmovisión* supone la distinción naturaleza/cultura (Espinosa Pineda 2015: 124)- es la versión en lenguaje antropológico del argumento heideggeriano sobre la distinción objeto/sujeto. Como ya discutimos anteriormente se trata de una acusación injusta. Por otra parte, *cosmovisión* no está más cargado que *cosmología*, u *ontología* de los supuestos socio-culturales de la ciencia occidental, lo cual es inevitable, aunque se deba reflexionar críticamente sobre ello. El perspectivismo parece olvidar justamente el carácter necesariamente situado de cualquier intento humano por conocer, incluidos los de los propios grupos amazónicos¹⁸.

En el caso de los trabajos realizados en el área chaqueña, es importante mencionar que Edgardo Cordeu utiliza tanto los términos *cosmovisión* como *cosmología* en su clásica publicación dedicada a los mitos tobas (Cordeu 1969-70: : 70, 72, 78, 170), aunque no da una definición explícita de los mismos. En el caso de los trabajos de Ezequiel Ruiz Moras, se utiliza sobre todo el término *cosmología*, aunque a veces emplea *cosmovisión* como sinónimo (Ruiz Moras 2001), y lo

mismo puede observarse en algún trabajo de Buenaventura Terán (1995).

Wright utiliza en su exploración de las concepciones tobas sobre el mundo los términos *ontología* (en el sentido de inquisición sobre la naturaleza de la realidad) y *cosmología* (Wright 2008: 33-42, 126-127). La definición de *cosmología* que emplea para su trabajo rebasa la dada por Wolff y los usos corrientes en la física y astronomía modernas, para asemejarse a la de *cosmovisión*, ya que se trataría de “[...] una serie de ideas acerca de la realidad, la cual puede o no aparecer ordenada sistemáticamente en una teoría nativa general.” (Wright 2008: 127).

EL USO DE ESTOS TÉRMINOS EN LA ASTRONOMÍA CULTURAL

Es revelador que el uso del término *cosmovisión* se generalizara en ámbitos y contextos ligados al estudio de las representaciones de los aspectos “astronómicos” del mundo físico (Broda 1978; Dasso 1989; Broda 1996; Terán 1998 ; Medina 2000;

18. Para detalles adicionales sobre estos problemas en el Perspectivismo y el Giro Ontológico ver (López 2019)

Faulhaber 2004). De hecho, el uso castellano de los términos *universo* y *cosmos* está muy vinculado a lo “astronómico”, con sus estrellas, planetas y galaxias, experimentado como el “espacio allá afuera”. Según la XXII edición del diccionario de la Real Academia Española de la Lengua (RAE 2003), el término *cosmos* tiene dos acepciones vinculadas al tema que nos ocupa. La primera “mundo (conjunto de todas las cosas creadas)” y la segunda “espacio exterior a la tierra”.¹⁹

Otro campo semántico muy importante en el uso castellano de los términos *universo* y *cosmos*, es el de los relatos sobre el origen y el fin de la realidad física, planteados desde la perspectiva de la astronomía y la física modernas. Son estas resonancias las que han llevado a un extendido uso del término *cosmovisión* en el contexto del estudio de las formas en que diversos grupos humanos comprenden los objetos “astronómicos”. Ello ha conducido muchas veces, tanto en el campo de la astronomía cultural como en el de la antropología, a un uso equívoco de esta palabra.

Dentro del campo de la astronomía cultural, Iwaniszewski (1994: 11) sugiere que una pionera en el uso del término *cosmovisión* es la

antropóloga mexicana Johanna Broda (1978), con las connotaciones que lo acercan a lo que Redfield llamaba *cosmología*, que ya mencionamos. Algo más tarde esta autora introduciría “cosmovisión” en el mundo académico de habla inglesa (Broda 1982). De hecho, en un peculiar giro de las circunstancias, puede encontrarse el uso de una adaptación del término al inglés (*cosmovation*) en trabajos en dicha lengua (Hall 1991).

Dentro del campo de la astronomía cultural Stanislaw Iwaniszewski ha dedicado un esfuerzo de reflexión teórica sistemática (Iwaniszewski 2009a; 2009b; 2010; 2011) al término *cosmovisión* (y su familia de términos afines), así como a sus vínculos con el otro término que nos ocupa: *cosmología*. En ese sentido ha expresado nuestras mismas preocupaciones sobre la importancia de un uso claro de estos términos tan frecuentemente empleados en este campo. Sus reflexiones realizan un recorrido histórico sobre el origen y usos de estas categorías. En un texto publicado en 2009 y luego de hacer un recorrido histórico referente a la conformación de las categorías de *cosmovisión* y *cosmología* (Iwaniszewski 2009a: 20-22), él plantea un uso de los términos

19. Universo tiene tres acepciones, la única vinculada a nuestro tema es la segunda, que es exactamente la primera acepción de cosmos. En inglés los términos *universe* y *cosmos* designan la totalidad de lo que existe (*cosmos* con el matiz de totalidad ordenada), pero puede tener un matiz “astronómico”: “a system of stars, planets, etc.” (Hornby 1995).

que se asemeja al que tiene su origen en Redfield y que en buena parte compartimos (Iwaniszewski 2009a: 23-24): *Weltbild* o *cosmografía* para las representaciones o descripciones de la conformación espacio-temporal del cosmos; *Weltanschauung* o *cosmovisión* como algo más amplio, que incluye el rol del ser humano en el cosmos, las actitudes y valoraciones generales sobre la vida; y finalmente *cosmología* para las elaboraciones teóricas conscientes y sistemáticas ligadas a especialistas – que aunque se apoyan en el *sentido común* o *cosmovisión* van más allá del mismo-. En general nos parece un planteo acertado, aunque establece distinciones demasiado tajantes entre *cosmografía* y *cosmovisión* y entre especialistas y no especialistas en sociedades de baja jerarquización. Otro punto a tener en cuenta es que este texto no aplica dichas categorías al caso del “occidente moderno” sino solo al shamanismo.

Un segundo texto del mismo año (Iwaniszewski 2009b), publicado en las actas de un importante workshop en el que se discutían juntas cuestiones relativas a concepciones del universo de diversas culturas, incluyendo las de la ciencia occidental moderna, parece evidenciar un giro en el planteo del autor. Si bien en este texto sigue dando cuenta del uso de los términos asociado a los planteos de Redfield – y que se asemeja bastante al que empleó el propio autor en su otro texto de ese año- se observa una

preocupación por distinguir los planteos de la *cosmología “científica”* de aquellos de los saberes sobre el cielo en otras sociedades. La motivación es la muy razonable preocupación por la extrapolación etnocéntrica de las características de la “cosmología científica moderna” a las concepciones de otros tiempos y lugares- Para evitar este problema podría haber sostenido –siguiendo su planteo anterior- que las *cosmologías* occidentales modernas se entienden a sí mismas como constructoras de un conocimiento culturalmente desencarnado, basadas en la *cosmovisión* occidental moderna para la cual lo humano y lo natural son dominios claramente diferenciables; pero que dicha idea no es compartida necesariamente por otras *cosmologías* basadas en otras *cosmovisiones*. En lugar de ello en este texto optó por la estrategia de reservar el término *cosmología*, con las connotaciones que etnocéntricamente se le habrían asociado de búsqueda culturalmente neutra de conocimiento sobre el cosmos, solo para la ligada a la astronomía de la ciencia occidental moderna. Esta posición se reforzaría en un texto posterior (Iwaniszewski 2010: 2121-2123) en el que identifica las relaciones con el cielo de las sociedades no-occidentales como “*worldviews*” asociadas al mundo de la vida (*lifeworlds* o “*being-in-the-world*”) y la astronomía académica occidental como *cosmología*, y en este caso separada de ese mundo de

la vida²⁰.

En el último de sus textos que abordaremos, de 2011, se ve con más claridad la postura adoptada. Allí nuevamente asigna al saber de la modernidad occidental un carácter universal, objetivo y desligado del contexto histórico y cultural; mientras que los saberes “no occidentales” serían locales, culturalmente dependientes y ligados al “mundo de la vida” (Iwaniszewski 2011: 124). En este caso se ve explícitamente el influjo husserliano tras este planteo, ya que Iwaniszewski –citando a Husserl e imitando su planteo sobre el pasaje de las “filosofías prácticas” a la “filosofía científica”- sostiene que la revolución copernicana marcó una ruptura con las formas precedentes de vincularse con el cielo (Iwaniszewski 2011: 125), planteándose que estas se volverían independientes de la cultura “local” o “nacional”. El problema, como en el caso de Husserl, es que –más allá de cualquier ruptura- la “ciencia occidental” sigue estando culturalmente situada. Su supuesta independencia se ha construido haciendo pasar por universalmente válida la cultura local que le sirve de base: la de la “Europa occidental”. Este es el aspecto epistemológico de la expansión colonial europea (Mignolo 2009). Esta perspectiva para nosotros implica un doble problema. El primero

de ellos es tomar como un hecho lo que la ciencia occidental proclama de sí misma; su carácter universal, objetivo y libre de condicionamientos culturales. Como nos lo muestran los trabajos en el área de la sociología de la ciencia (Bloor 1998) este no es el caso. La ciencia occidental moderna es también una empresa socio-historicamente situada (aunque se presente a sí misma como lo contrario). El segundo problema que vemos en el planteo de Iwaniszewski es que, si bien no todo tipo de conocimiento respecto al cielo conforma un cuerpo explícito y estructurado, muchas culturas han desarrollado formas de conocimiento de ese tipo –no solo el occidente moderno- Es necesario poder distinguir dichos sistemas del conocimiento implícito y más generalmente extendido en esas mismas culturas. Para ello la distinción entre *cosmovisiones* y *cosmologías* –tanto para el occidente moderno como para el resto de las sociedades humanas- es perfectamente útil, a condición de no asumir que *cosmología* equivale a “*cosmología* occidental moderna”. Por el contrario, la estrategia que plantea Iwaniszewski para no proyectar las características de la “ciencia occidental” sobre las formas explícitas de conocer el cosmos de otras sociedades, en lugar de evitar

20. Siguiendo un planteo bastante afín al de los últimos trabajos de Husserl.

ese error etnocéntrico lleva a la reproducción al interior de la astronomía cultural de una forma de separar sociología y antropología que resulta otra forma de etnocentrismo, ya impugnada en las ciencias sociales (López 2011: 42).

Algo más arriba hemos comentado nuestro acuerdo con el significado de descripción (en el sentido amplio del término) espacio-temporal del cosmos, que da Iwaniszewski (2009a; 2009b: 101) a *Weltbild*. Este autor, además, presenta como expresión equivalente o muy relacionada a la latina *imago mundi* -popularizada por Mircea Eliade- (Iwaniszewski 2009a: 20), y señala *cosmografía* como el término correspondiente en la tradición francesa (Iwaniszewski 2009a: 22). Pero este uso se complica cuando, siguiendo la clasificación de Sander Griffioen (Iwaniszewski 2009a: 21; 2009b: 101), plantea una distinción muy marcada entre por un lado *Weltbild/cosmografía/imago mundi* y por el otro *Weltanschauung/cosmovisión*. Griffioen desarrolla extensamente en varias obras su idea sobre el uso de *Weltbild*. Tomando, por ejemplo, su extenso texto de 2012, podemos ver que asigna a *Weltbild* la idea de "imagen o pintura" del mundo en un sentido muy restringido y que implica que el mundo es visto sin

preguntarse por el rol de lo humano en el mismo, así como desprovisto de todo carácter normativo.

Pero esta manera tan restrictiva de utilizar estos términos presenta dos grandes problemas. Por una parte, en tanto categorías teóricas, definiéndolos de ese modo se hace muy difícil aplicarlos fuera de casos muy específicos de la modernidad hegemónica, ya que en muchos otros contextos las descripciones y representaciones del cosmos están fuertemente imbricadas con lo humano y lo normativo²¹. Por otro lado, la propia historia del origen de estos términos no se condice con un sentido tan restrictivo, como lo mostraremos señalando algunos de los usos de *cosmografía* e *imago mundi*.

En Eliade el concepto de *imago mundi* remite -siguiendo la idea clásica- a algo (el cuerpo, la casa, el templo, la ciudad) que, como una suerte de microcosmos, es una "imagen" del cosmos entero (Eliade 1994 [1957]). Pero no se trata aquí de una simple "representación" del cosmos sino de un vínculo de solidaridad simbólica por el que el objeto en cuestión en su "mimesis" del cosmos no lo "representa" en su exterioridad, sino que lo "enacta" en todas sus propiedades, es portador de su

21. De hecho, el enfoque de Griffioen hace muy discutible aplicar el término *cosmografía* como él lo plantea al ejemplo que sugiere el propio Iwaniszewski (2009a: 22) "las famosas páginas de los códices Fejervary-Mayer I y Madrid 75-76 que representan la estructura del mundo (cosmos) mesoamericano". Lo mismo pasaría con los *mapamundi* medievales (Woodward 1987).

potencia numinosa. Por ello, cada una de estas *imago mundi* constituye un intento de dar cuenta de las regularidades y relaciones cósmicas, e implica un verdadero acto cognitivo e incluso, en muchos casos, un acto de carácter sagrado (Gautier Dalché 2008: 61-62). Eso puede verse en la relación de la expresión latina *imago mundi* con el griego *kosmos mimese* usado para describir el escudo de Aquiles en la *Illiada* como “imagen” del cosmos (Hardie 1985). De hecho, el texto que describe el escudo de Aquiles es en sí mismo una *imago mundi*. Descripciones de este tipo parecen haber constituido un género que enlaza la antigüedad tardía, el mundo bizantino y la Edad Media (Dronke 1978: 24-26; Woodward 1987: 286-287). Así, lo vemos en la *ἔκφρασις* o descripción del escudo de Dionisio del último de los grandes poetas épicos de la antigüedad, Nono de Panopolis, en el siglo V²²; y en la descripción de los frescos cósmicos de los baños públicos de Gaza por parte de su discípulo Juan de Gaza, en el siglo VI DC. En la misma dirección, un libro del siglo XII titulado justamente “*Imago Mundi*”, al explicar el sentido del término *imago* se remite a la idea de que el texto es un espejo y de que el propio mundo material es imagen de un arquetipo eterno (Foster 2008). Allí se evidencia el nexo entre esta tradición de las *imago mundi* y el

género literario medieval de los “espejos” como formas de meditar sobre lo eterno a partir de la contemplación de su imagen en la creación, en el cuerpo o en un texto (Ritchey 2014). Esa metáfora de la *imago mundi* como espejo útil para “traer a la luz” el sentido de las escrituras seguirá viva en el siglo XV, como podemos verlo en el texto homónimo de Pierre d’Ailly (1930[1410]: Tomo 1, 152-153).

El término *cosmografía* sigue un derrotero similar. Usado aparentemente por primera vez en griego (*Κοσμογραφία*) como título de una perdida obra atribuida a Demócrito por Diógenes Laercio (Kirk et al 1983: 540) -sobre cuyo contenido no sabemos mucho- será luego empleado por autores latinos (*cosmographia*) de la antigüedad y la Edad Media. Ejemplos importantes son la “*Cosmographia*” de Julius Honorius Orator -del siglo IV o V DC- y la de Ammianus Marcellinus; ambos textos recomendados para el estudio de los monjes por Casiodoro (490-580 DC) en sus “Instituciones” (Lozovsky 2000: 16-17). Algo más tarde en sus “Etimologías” Isidoro de Sevilla, en el siglo VII, sostiene que el Pentateuco constituye la “*cosmographia*” de la historia divina (Isidoro de Sevilla 2004[ca. 620 DC]: Libro VI, 2, 558-559). Por su parte, la “*Cosmographia*”

22. Dionisiácas, canto XXV, 380-565.

de Pseudo Etico –siglo VIII DC- (Bisogno 2016) y la “*Cosmographia Anonymus Ravennatis*” -siglos VII u VIII DC- (Molina Marín 2011: 375-376) “describen” el mundo y los lugares en que habitan diversas naciones. En la tradición medieval está claramente vivo el vínculo entre los términos *cosmographia* e *imago mundi*, y ambos son entendidos como objetos o textos, que “describen” el mundo, pero incluyendo –junto a lo que nosotros llamaríamos accidentes geográficos- aspectos temporales, etnográficos, climáticos y míticos. Así queda reflejado en las relaciones entre la “*Cosmographia*” de Bernardus Silvestris y la “*Imago mundi, de dispositione orbis*” de Honorio Augustodunensis, ambos del siglo XII. En esta tradición, el aspecto narrativo es crucial, no solo por la relación entre mapas del mundo (*mapaemundi*) y textos, sino por el hecho de que los propios *mapaemundi* son entendidos como soportes de la narración histórica y reflejan hechos y personajes de diversos momentos, como una crónica pictórica (Woddward 1987: 288-290).

El humanismo italiano recuperó y difundió las obras de Ptolomeo (ca. 90 DC-168 DC). Los ocho libros de su *Γεωγραφικὴ* fueron traducidos del griego al latín en 1406 por el florentino

Jacobo Angelus de Scarperia, que cambió ese título por el de *Cosmographia*, aunque durante este siglo y el siguiente se tradujo como *Cosmographia* o *Geographia* (Manso Porto 2006: 2). Ello ha llevado a veces a suponer que durante el renacimiento el término *cosmographia* pasó a usarse en el restringido sentido que le dio Ptolomeo a *geographia* (γεωγραφία) en su texto, en tanto representación gráfica del cosmos a gran escala mediante el uso de herramientas matemáticas (esencialmente trigonometría esférica)²³, sentido que en alguna medida se alinea con el propuesto por Griffioen. Pero la posición de Ptolomeo no fue la única ni siquiera en la antigüedad, y junto a su idea de geografía coexistió una tradición de descripciones narrativas que incluían la escala humana, como se puede ver en la Geografía de Estrabón²⁴ (Prontera 2015, Simon 2013) y en la “*De Chorographia*”²⁵ de Pomponius Mela y que se conecta con las *imago mundi* de las que hablamos. Esa misma tradición formó parte importante, tanto como el influjo ptolemaico, en la tradición *cosmographica* de los siglos XV a XVII, como puede verse en la “*Cosmographia*” de Sebastian Münster (Prontera 2015: 256) y en la labor de

23. Opuesto a *chorographia* (χωρογραφία) como estudio del contenido específico de un paisaje local o regional –caracterización que no será general durante la antigüedad ni durante la Edad Media (Simon 2013: 30-32, 43-44).

24. Ca. 64/63 AC al 21 DC.

25. También conocido como “*Cosmographia*” o “*De Situ Orbis*”, redactado posiblemente hacia el 43 DC.

los cosmógrafos españoles (Portuondo 2009: 1-3; 9; 20-59; Szapiro 2016: 131). De hecho, un influyente texto de este período, la *Imago Mundi* de Pierre D'Ailly, muy leído por Cristóbal Colón, además de incluir explícitamente un "*Compendium Cosmographie*", da una definición de *cosmographia* como "descripción del mundo"²⁶ (Pierre d'Ailly 1930[1410]: Tomo III, 556-558).

Con todo ello, sostenemos que –si queremos usarlas como categorías analíticas– *Weltbild/cosmografía/imago mundi* deben ser entendidas en sentido amplio, como dispositivos descriptivos (sea en forma de texto, dibujo, maqueta u otro) de los aspectos espaciales y/o temporales del cosmos como un todo, que pueden incluir referencias a aspectos específicos del mismo como pueblos, animales, plantas, accidentes geográficos, etc. En general buscan dar cuenta de las estructuras, fuerzas, entes y relaciones que conforman la base del cosmos y tienen diversas finalidades: mnemónicas, cartográficas, históricas, sagradas, exegéticas, políticas, militares, didácticas, investigativas, etc. Por ello, estas descripciones no necesariamente

implican una matematización del cosmos, ni tampoco están necesariamente limitadas a una "representación" del "aspecto exterior" del mismo.

Una última cuestión que es importante mencionar es la relativa a la valoración dentro de la astronomía cultural de la discusión sobre el rol concedido a la vista en el término *cosmovisión*. No ha sido este un tópico discutido teóricamente en la literatura del área. Recientemente Walmir Thomazi Cardoso (2020: 150) se ha planteado reemplazar *cosmovisión* por *cosmopercepção* para ampliar los sentidos en consideración. No es de extrañar que quien primero proponga este uso sea un investigador brasileño, dado el impacto de los estudios sobre tradiciones de matriz africana en ese país y la influencia del trabajo de Oyèwùmí en dichos estudios que ya hemos mencionado. Thomazi Cardoso no ha hecho una discusión detallada de los pros y contras de esta propuesta²⁷.

26. Tomada de una conocida enciclopedia latina medieval (1286): el "Catholicon" o "Summa Grammaticalis" de Juan de Génova.

27. Acordamos con López Austin (2015: 46-49) en la importancia para la elección de un término de su inteligibilidad y la amplitud de la difusión de uso. En ese sentido en español creemos que el término *cosmovisión* es claro y tiene una larga tradición, que ya hemos mencionado. Teniendo presente el carácter metonímico del uso de *visión* entendemos que no es necesario hablar de *cosmopercepción*, excepto que se quiera destacar muy explícitamente la participación o preponderancia de otros sentidos.

NUESTRA PROPUESTA; COSMOVISIÓN Y COSMOLOGÍA COMO POLOS DE UN CONTINUUM

Como hemos venido sugiriendo en los apartados anteriores, sostenemos que el uso histórico y el actual uso en la física y la astronomía, hacen recomendable que el término *cosmología* sea reservado para formas de conocimiento sobre el universo y el rol del hombre en el mismo construidos de forma explícita, frecuentemente por ciertos individuos particulares (científicos, shamanes, sacerdotes, líderes) y organizados con algún tipo de regularidad u orden²⁸.

Por otra parte, la existencia de un término como *cosmovisión*²⁹ para dar cuenta de los supuestos subyacentes mayoritariamente implícitos, y que son adquiridos fundamentalmente en el proceso de socialización primaria

hace innecesario extender exageradamente el uso de *cosmología*. Creemos que las *cosmovisiones*, siguiendo ideas presentes en Redfield y López Austin, son mucho más que meros conjuntos de representaciones compartidas. Incluyen todo tipo de “actos mentales” –conceptos, emociones, sentimientos, percepciones, valores, principios generales de organización, metáforas, metonimias, analogías, imágenes, etc.–, prácticas y experiencias corporales; todas ellas de carácter intersubjetivo y fundamentales en la construcción de la propia subjetividad. Se trata del “sentido común” compartido de un grupo humano que es mucho más que un conjunto de ideas, constituyendo una forma socialmente legitimada de experimentar el mundo. Más allá de que creemos que existe una realidad más allá de las mentes humanas y una fisiología que forma parte constitutiva de la experiencia humana, entendemos que no es tarea de la antropología ni de la astronomía cultural debatir la verdad metafísica de las diversas *cosmovisiones*, su

28. Es muy importante no identificar esto únicamente con la idea de “sistema” como es pensada en la filosofía y la ciencia occidental a partir del siglo XVII. Así por ejemplo en la antigüedad clásica y la edad media en Europa la ciencia será definida como un habitus o habilidad adquirida, no como un sistema (Jaroszyński 2018: 69-70, 316-317, 379, 396, 399, 402). Este equívoco ha llevado numerosas veces a apreciar inadecuadamente y calificar como desorganizados conocimientos estructurados con otros principios. Un ejemplo son las matemáticas estructuradas entorno a la resolución de problemas administrativos –como las de los escribas egipcios y mesopotámicos– muchas veces calificadas como desorganizadas o anecdóticas.

29. Debido a que es utilizado frecuentemente por intelectuales aborígenes en América Latina para dar cuenta del fundamento de los modos propios de sus grupos de actuar y representarse el mundo, y al hecho de ser preponderante en el discurso de la etnoastronomía, preferimos el término *cosmovisión* por sobre los demás términos de esta “familia” de conceptos.



relación con lo “real” y la definición de lo que esto sería. En todo caso, todo el conocimiento y experiencia humano se construyen desde lugares de enunciación histórica y socio-culturalmente situados y no hay forma de encontrar una posición “neutral” para evaluarlos. Compartimos con Wittgenstein la convicción de que el lenguaje juega un rol central en la estructuración de estas formas compartidas de experimentar el ser en el mundo y que cada *cosmovisión* implica un juego de lenguaje al que somos introducidos por la socialización primaria. Pero no se trata de juegos completamente desconectados, hay evidentemente una traductibilidad al menos parcial que habilita la comunicación entre los mundos humanos. Aunque ciertamente se trata de una traductibilidad plagada de equívocos, ambigüedades e inconmensurabilidades parciales. Pero no es solo la lengua –oral o escrita- la que nos introduce en estos mundos simbólicos. En buena parte se trata de una iniciación no verbal que se da por medio de las prácticas y la imitación. Por eso la teoría de la práctica de Bourdieu, como modelo teórico sobre cómo se generan las prácticas sociales, nos resultará fundamental. Los *habitus* son, en la propuesta de Bourdieu, un sistema de disposiciones durables, estructuras estructuradas (por las prácticas) y estructurantes (de las prácticas). Desde la perspectiva de Bourdieu, que el agente posea un *habitus*, significa

que tiende a actuar desde un conjunto de saberes, preferencias y sentimientos, conformados en pasadas experiencias, que se han transformado en un principio más o menos estable de acción. El *habitus* es un “sentido práctico” o “sentido del juego” que permite a agentes actuantes y conscientes orientar su percepción de la situación, y elaborar respuestas adaptadas a la misma, como una suerte de “olfato” que les sugiere la forma de anticipar el desarrollo futuro a partir de la situación presente (Bourdieu 1997: 40). El enfoque de Bourdieu nos ayuda a evitar caer, por vía del uso del concepto de *cosmovisión*, en una substancialización de las actitudes o preferencias de un grupo, como si estuvieran inscriptas de una vez y desde allí cristalizadas en una suerte de esencia.

Otro punto crucial es el vinculado al carácter constitutivamente inacabado, dinámico y solo parcialmente estructurado –o estructurado en términos de lógicas parciales y difusas- de toda *cosmovisión*, que en proponemos abordar a partir de la noción de *mitopraxis* de Marshall Sahlins. Este autor enfatiza como la acción individual somete a riesgo a las categorías culturales, al ponerlas en acción en contextos históricos específicos (lo que él llama *estructura de coyuntura*, y que –dado que se trata de un proceso- podría llamarse *estructuración coyuntural*) (Sahlins 1988: 14-15). Esto genera cambios debido por un lado a lo inesperado del

mundo, y a la forma en que lo real excede siempre las ideas que los humanos se forjan sobre sí mismos; y, por otra parte, a las formas en que cada individuo, en función de su particular perspectiva y su poder social para imponer sus interpretaciones, encarna concretamente las mismas categorías y representaciones. De este modo Sahlins nos plantea que nuestra forma de pensar las cosmologías y cosmovisiones debería incluir la “diacronía interna”, como elemento constitutivo, en lugar de pensarlas como estructuras sincrónicamente coherentes a la manera de Sasure (Sahlins 1988: 16 y 83)³⁰.

Por otro lado, el poder y las instituciones sociales juegan un rol fundamental en la conformación y regulación de las *cosmovisiones* y *cosmologías*, tratándose de una verdadera *economía política del conocimiento* tal como Foucault y Broda lo han señalado. Por lo que se vuelve imprescindible un enfoque históricamente situado al pensarlas.

Más allá de estos esbozos provisionarios de definición para *cosmovisión* y *cosmología*, creemos que es crucial proponer cómo se articularían. Ciertamente una *cosmología* definida como sugerimos surge del suelo

común de una *cosmovisión*, que actúa como el sentido común básico sobre el cual puede comenzar cualquier intento de conceptualización consciente. Pero una misma *cosmovisión* puede dar origen a diversos *sistemas cosmológicos*. Además, las *cosmologías* suelen ampliar los alcances de la *cosmovisión* que les sirve de sustrato y con el tiempo introducen modificaciones en ella. No obstante, siempre existe un mínimo suelo común, sin el cual sería imposible que una *cosmología* tuviera éxito.

Estamos convencidos de que buena parte de las dificultades encontradas para articular adecuadamente estos dos conceptos –dificultades que dan lugar al uso oscilante y confuso de los mismos– se deben a que dicotómicamente la reflexión ha analizado las *cosmologías* a partir de la experiencia en el occidente moderno³¹ y las *cosmovisiones* a partir de la mirada occidental sobre los diversos “otros”³² de occidente.

En sociedades en las que no existe un campo académico-intelectual con una alta autonomía relativa respecto al conjunto social, la distinción entre la elaboración explícita de sistemas para pensar el mundo, particularmente focalizados en su comprensión

30. Para más detalle de la articulación con las categorías cosmovisión y cosmología de las propuestas de Bourdieu y Sahlins se puede consultar nuestro trabajo previo (López 2009: 41-50).

31. O lo ha tomado como modelo para pensarlas.

32. “Distantes” tanto en términos temporales como espaciales.

intelectual, y los esquemas generales de representación-acción-valoración del mundo surgidos de la *lógica de las prácticas*, presenta un grado mayor de indiferenciación.

Es por ello que nosotros utilizaremos *cosmovisión* y *cosmología* como polos de una gradación, reservando *cosmología* para los aspectos más explícitamente organizados del pensamiento y la acción respecto al mundo, en los cuales los especialistas tienen un rol mayor; y *cosmovisión* para el polo más cercano a las *lógicas de las prácticas*. Tanto nuestros modelos académicos de estas *cosmovisiones*, como los modelos teóricos de algunos de los miembros de las propias comunidades estudiadas (las *cosmologías*) tienen con la *cosmovisión* el vínculo que un mapa tiene con el sentido práctico del espacio. La distinción más clara entre ellos (si bien es cierto que las *cosmologías* descansan en última instancia sobre *cosmovisiones*) está asociada al surgimiento de grupos sociales que monopolicen la tarea intelectual y hagan de ella el centro de sus actividades, logrando convertirla en un campo con creciente autonomía. Las particularidades de la distribución de tareas en una sociedad e incluso los soportes de producción y circulación del conocimiento (oralidad, acceso restringido a la escritura, escritura) pueden generar modos diversos de esta articulación entre los dos polos de este continuo (López 2009: 37-41).

Al pensar a la *cosmovisión* como algo

fundamentalmente colectivo, inconscientemente elaborado y particularmente aprehendido por medio de la praxis social, a través de la trayectoria social de cada individuo, debe pensársela no como un conjunto consistente de normas o prescripciones sobre lo real. Se trata más bien de un haz de regularidades que pueden trazarse entre las prácticas y representaciones internalizadas y construidas por los individuos de una sociedad. Por ello hablar de *cosmovisión* o *cosmovisiones* es en principio posible, dependiendo de cuánto uno desee resaltar grupos de sub-regularidades dentro de regularidades más generales al interior de una sociedad. Cuanto más diversas sean las trayectorias sociales posibles dentro de una misma sociedad, y por tanto mayor cantidad de *habitus* se constituyan, más amplio será el abanico de variaciones dentro del "sentido común general". Y en tanto mayor cantidad de campos sociales se constituyan y más autónomos se vuelvan, tanto más se podrá hablar de "*cosmovisiones*" en el seno de una misma sociedad. Aún en ese caso creemos que se puede seguir hablando de una *cosmovisión* común, cuyos principios o regularidades generales serán tanto menos o más simples cuanto mayor sea la variabilidad interna, ya que cierto grado de regularidad general es necesario para la coexistencia de esos campos sociales y su interacción y su vínculo al mundo. Por

otra parte, esas regularidades estarán dominadas por las lógicas del campo social más abarcador y cuyas reglas articulan el resto, el que Bourdieu llama el "campo del poder".

PALABRAS FINALES

A lo largo de este artículo procuramos trazar los usos principales de los términos *cosmovisión* y *cosmología*. Hemos mostrado que en general no se hace una distinción consistente entre ellos, con lo que pierden fuerza analítica. Por ello hacemos una propuesta que busca ver a estos conceptos como los polos de un continuo.

Un polo lo constituye las *cosmovisiones*, ligadas a las *lógicas de la práctica*, a aquellos actos mentales y modos de hacer incorporados en el cuerpo por la *praxis cotidiana* –en la que el lenguaje tiene un rol crucial-, que poseen una estructuración laxa y borrosa. Conforman el "sentido común" de un grupo humano, el sustrato "naturalizado" de su experiencia del mundo, en general no conscientemente sostenido, y casi invisible para los propios actores.

En el otro polo se ubican las *cosmologías*, como construcciones explícitas que intentan estructurar – con diversos principios- una manera de concebir y actuar en el mundo.

Estas últimas están frecuentemente asociadas a la acción de especialistas de diversos tipos. Como la autonomía relativa y los modos de organización e institucionalización de los "especialistas" pueden variar fuertemente de una sociedad a otra, la forma en la que las *cosmologías* resultantes se estructuran y su distinción respecto a las *cosmovisiones* que les sirven de base pueden también ser muy variadas. De modo que el tipo de estructuras características de las *cosmologías* de la "ciencia occidental moderna" no es el único posible, sino solo un tipo específico asociado a un contexto socio-cultural específico. Las *cosmologías* pueden pasar con el tiempo a convertirse en parte integrante de las *cosmovisiones* y, de ese modo, tienden a colaborar en la naturalización de determinado estado de cosas. Por ello, tanto *cosmologías* como *cosmovisiones* son campo privilegiado de las luchas simbólicas por la hegemonía. Son pues, terreno de permanentes conflictos, involucrando procesos creativos, competencia de relatos, prácticas antagónicas y acuerdos basados en la ambigüedad simbólica (Turner 1975; Turner 1980; Hill 1988; Sahlins 1988; Gow 2001; Sahlins 2006). En ese contexto hemos discutido las tradiciones y usos que nos permiten pensar *cosmografía/Weltbild/imago mundi* como expresiones que pueden usarse para dar cuenta de dispositivos descriptivos (sea en forma de texto, dibujo, maqueta u

otro) de los aspectos espaciales y/o temporales del cosmos como un todo, que buscan dar cuenta de sus estructuras y relaciones, que no necesariamente están desconectados de lo humano y lo normativo, y que poseen muy diversos fines y grados de detalle.

Finalmente, hemos planteado la necesidad de ligar estos polos y el continuo entre ellos a una teoría de la acción social adecuada para servir como mapa exploratorio. Para ello consideramos la teoría bourdiana de los *campos* y el *habitus* un instrumento adecuado a este propósito, que sistematiza siglos de reflexiones de occidente sobre el tema. En el mismo sentido proponemos el enfoque de Marshall Sahlins para discutir las formas en que *cosmovisiones* y *cosmologías* tal como las hemos propuesto, entran en relación con el acontecimiento, con la historia, con la eventualidad, no de forma accidental sino constitutivamente. De este modo puede entenderse que, en un proceso simultáneo, *cosmologías* y *cosmovisiones* son puestas en juego para dar sentido a los nuevos hechos, al costo de verse obligadas a ser flexibles, y modificables para absorber en su interior la novedad. Por último, apelando a Foucault y Broda, hemos insistido en la relevancia de considerar *cosmologías* y *cosmovisiones* en el marco de una *economía política del conocimiento*, históricamente situada y en la que se tengan en cuenta el rol de las

instituciones sociales.

REFERENCIAS CITADAS

- Albert, B. y Ramos, A. R. (eds.) (2002) *Pacificando o Branco. Cosmologias do contacto no Norte-amazonico*. Sao Paulo: UNESP.
- Baltussen, H. (2007) *Playing the pythagorean: Ion's Triagmos*. En Jennings, V. y Katsaros, A. (eds.) *The World of Ion of Chios*. Leiden & Boston: Brill. 295-318.
- Barabas, A. M. (2006) *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: Editorial Porrúa.
- Basso, E. B. (1981) *A 'Musical View of the Universe'*. *Kalapalo Myth and Ritual as Religious Performance*. *The Journal of American Folklore* 94 (373), 273-291.
- Bénatouil, T. y Bonazzi, M. (2012) *ΘΕΩΡΙΑ and ΒΙΟΣ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΣ. From the Presocratica to the End of Antiquity: an Overview*. En Bénatouil, T. y Bonazzi, M. (eds.) *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*. Leiden & Boston: Brill. 1-14.
- Benedict, R. (2005[1934]) *Patterns of Culture*. Boston & New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Berger, P. (1999[1967]) *El dosel*

sagrado. Para una teoría sociológica de la religión. Barcelona: Editorial Kairós.

Berger, P. L. y Luckmann, T. (2006[1966]) La construcción social de la realidad. Vigésima reimpresión en castellano edición. Traducido Zuleta, S. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Bisogno, A. (2016) Lo spazio geografico come luogo filosofico nell'alto Medioevo: la Cosmographia di Etico Ister. Bollettino della ASSOCIAZIONE ITALIANA di CARTOGRAFIA (156), 14-20.

Bloor, D. (1998) Conocimiento e imaginario social. Barcelona: Editorial Gedisa.

Blount, T. (1681) Glossographya: Or a Dictionary Interpreting the Hard Words of Whatsoever Language, now used in our refined English Tongue [...]. The fifth Edition. London: Tho. Newcomb.

(1707) Glossographia Anglicana Nova, Or, A Dictionary, Interpreting Such Hard Words of Whatever Language, as are at Present Used in the English Tongue [...]. London: Dan. Brown, Tim Goodwin, John Walthoe, M. Newborough, John Nicholson, Benj. Took, D. Midwinter, and Fran. Coggan.

Bourdieu, P. (1997) Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción. Traducido Kauf, T. Barcelona: Anagrama.

Broda, J. (1978) Cosmovisión y estructuras de poder en el México prehispánico. Revista Comunicaciones. Fundación Alemana para la Investigación Científica,

Proyecto Puebla-Tlaxcala (15), 165-172.

(1982) Astronomy, Cosmovisión and Ideology in Pre-Hispanic Mesoamerica. En Aveni, A. F. y Urton, G. (eds.) Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics. Vol. 385. New York: Annals of the New York Academy of Science. 81-110.

(1991) Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica. En Broda, J., Iwaniszewski, S. y Maupomé, L. (eds.) Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica. 1^o edición. México: UNAM. 461-500.

(1996) Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza. En Lombardo, S. y Nalda, E. (eds.) Temas mesoamericanos. México: INAH. CONACULTA. 427-469.

(2007) Ritualidad y cosmovisión. Procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días. Diario de Campo 93 (Agosto), 68-77.

Broda, J. y Báez, J. F. (eds.) (2001) Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica.

Cordeu, E. (1969-70) Aproximación al horizonte mítico de los tobas. Runa XII (part. 1-2), 67-173.

(1998) Los ropajes de lo insólito. Dualidad de las cosmovisiones e ideas del 'poder' en tres mitos tomaraxo. Scripta Ethnologica XX, 7-29.

- Chaumeil, J.-P. (1998) Ver, Saber, Poder. Chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana. corregida y ampliada de la 1º en Francés (1983). Perú: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, IFEA y CAEA.
- Dasso, M. C. (1989) Las transformaciones del sol y las estrellas en la cosmovisión de los mataco (grupo tachóhñai). Scripta Etnológica (Supplementa 9. Astronomías indígenas americanas. Sesión "Etno-astronomía", Simposio "Arqueo-astronomía y Etno-astronomía en las Américas", 46º Congreso Internacional de Americanistas, 1988, Amsterdam.), 29-42.
- Descola, P. (2001) antropología de la naturaleza. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Lluvia editores.
- (2005) Ecology as Cosmological Analysis. En Surrallés, A. y García Hierro, P. (eds.) The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of Environment. Copenhagen: IWGIA. 22-35.
- Dilthey, W. (1948[1914]) Introducción a las ciencias del espíritu. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- (1990[1911]) Teoría de las concepciones del mundo. México: Alianza Editorial Mexicana.
- Douglas, M. (1978) Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología. Madrid: Alianza Editorial.
- Dronke, P. (1978) Introduction. Bernardus Silvestris, his Works and his Influence. En Dronke, P. (ed.) Bernardus Silvestris Cosmographia. Edited with Introduction and notes by Peter Dronke. Leiden: Brill. 1-69.
- Editor (1892) What does anschauung mean? The Monist 2 (4), 527-532.
- Eisenstadt, S. (2000) Multiple Modernities. Daedalus 129 (1), 1-29.
- Eliade, M. (1994 [1957]) Lo sagrado y lo profano. 9º edición. Colección Labor. Nueva Serie. Colombia: Labor.
- Ernout, A. y Meillet, A. (1951) Dictionnaire etymologique de la langue latine. Histoire des mots. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Escobar, A. (2005) Mas allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia. Bogotá: Inst. Colombiano de Antropología e Historia.
- Espinosa Pineda, G. (1996) El nicho natural como estructurador de la cosmovisión: el caso mexicana. Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, nueva época II (6), 51-74.
- (2015) Acerca de la polémica entre perspectivismo y cosmovisión. En Gámez Espinosa, A. y López Austin, A. (eds.) Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías. México: FCE, Colmex, FHA, BUAP. 121-138.
- Evans-Pritchard, E. E. (1993[1937]) Brujería, magia y oráculos entre los azande. Barcelona: Anagrama.
- Faulhaber, P. (2004) "As estrelas eram

- terrenas”: antropologia do clima, da iconografia e das constelações Ticuna. *Revista De Antropologia, São Paulo, USP* 47 (2), 379-426.
- Favaretti Camposampiero, M. (2019) Wolff, Christian, and Early Modern Thought. En Jalobeanu, D. y Wolfe, C. (eds.) *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*. Springer. 1-7.
- Fernández Christlieb, F. y Garza Merodio, G. (2006) La pintura geográfica en el siglo XVI y su relación con una propuesta actual de la definición de 'paisaje'. *Scripta Nova, Universidad de Barcelona X* (218(69)).
- Fernandez, J. W. (1985) Macrothought. Review of World View by Michael Kearney. *American Ethnologist* 12 (4), 749-757.
- Ferrater Mora, J. (1963) On the Early History of 'Ontology'. *Philosophy and Phenomenological Research* 24(1), 36-47.
- Foster, G. (1966) World View in Tzintzuntzan: Reexamination of a Concept. *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*. México: INAH. 385-393.
- Foster, N. R. (2008) The imago mundi of Honorius Augustodunensis. *Master of Arts in History*. Portland: Portland State University.
- Freedman, J. S. (1993) Aristotle and the Content of Philosophy Instruction at Central European Schools and Universities during the Reformation Era (1500-1650). *Proceedings of the American Philosophical Society* 137 (2 -June-), 213-253.
- (2018[1999]) *Philosophy and the Arts in Central Europe, 1500-1700*. London: Routledge.
- Galinier, J. (1990) La mitad del mundo. *Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México:UNAM-CEMCA- INI.
- (1999) L'entendement mésoaméricain. *Catégories et objets du monde. L'homme* 151, 101-122.
- (2005) ¿Existe una ontología otomí? Las premisas mesoamericanas de una philosophia prima. *Alteridades* 15 (29), 81-86.
- (2016) Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad. México: UICEH, Société d'ethnologie, CEMCA.
- Gámez Espinosa, A. y López Austin, A. (eds.) (2015) *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México: FCE.
- Gaonkar, D. P. (1999) On Alternative Modernities. *Public Culture* 11 (1), 1-18.
- Gautier Dalché, P. (2008) L'héritage antique de la cartographie médiévale: les problèmes et les acquis. En Talbert, R. J. A. y Unger, R. W. (eds.) *Cartography in Antiquity and the Middle Ages. Fresh Perspectives, New Methods*. Leiden & Boston: Brill. 29-66.
- Geck Scheld, S. (2020) Estudio contrastivo de los campos metafóricos en alemán y español. Una aportación a la semántica cognitiva. doctora en filología alemana.

Valladolid: Universidad de Valladolid

Geertz, C. (1957) Ethos, world-view and the analysis of sacred symbols. *The Antioch Review*, 17 (4), 421-437.
(2003) La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa editorial.

Goldman, L. (1959) Le dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine. Paris: Gallimard.

Good Eshelman, C. (ed.) (2007) Reflexiones. Diario de Campo. Boletín Interno de los investigadores del área de Antropología, Vol. 93 (Agosto). 54-90.

Gow, P. (2001) An Amazonian Myth and its History. New York: Oxford University Press.

Griffioen, S. (2012) On Worldviews. *Philosophia Reformata* 77, 19-56.

Guiteras-Holmes, C. (1961) Perils of the Soul: The World View of the Tzotzil Indians. New York: Free Press.
(1965) Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil, México. México: FCE.

Hall, R. L. (1991) A Plains Indian Perspective on Mexican Cosmovision. En Broda, J., Iwaniszewski, S. y Maupomé, L. (eds.) *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. 1º edición. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 557-574.

Hallowell, I. (1960) Ojibwa ontology, behavior and world view. En Diamond, S. (ed.) *Culture in History*. New York:

Columbia University Press.

(1964) Los sueños en la cultura ojibwa. Los sueños y las sociedades humanas. Coloquio de Royaumont. Traducido Echávarri, L. Editorial Sudamericana. 319-352.

Hamid, N. (2018) Being and The Good: Natural Teleology In Early Modern German Philosophy. Doctor thesis. Philadelphia: University of Pennsylvania.

(1985) Imago mundi: cosmological and ideological aspects of the shield of Achilles. *Journal of Hellenic Studies* 105 (31), 11-31.

Hermitte, M. E. (2004[1970]) Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo. Bs. As.: Antropofagia.

Hettche, M. y Dyck, C. (2019 -Winter edition-) Christian Wolff. En Zalta, E. N., Nodelman, U., Allen, C. y Anderson, R. L. (eds.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University.

Hill, J. D. (ed.) (1988) Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past. Illinois: University of Illinois Press.

Holwerda, D. (ed.) (1982) Scholia in Aristophanem. Pars II: Sholia in Vespas; Pacem; Aves et Lysistratam. Fasc. II continens Scholia Vetera et Recentiora in Aristophanis Pacem. Groningen: Bouma's Boekhuis B. V.

Hornborg, A.-C. (2004) Cosmology, Ethics and the 'Biocentric Indian'. *Acta Americana. Journal of the Swedish Americanist Society* 12 (1),

29-48.

Hornby, A. S. (1995) *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. New Edition. Oxford: Oxford University Press.

Isidoro de Sevilla (2004[ca. 620 DC]) *Etimologías*. Edición bilingüe por José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero. Madrid: Biblioteca de Autores Católicos.

Iwaniszewski, S. (1994) De la Astroarqueología a la Astronomía Cultural. *Trabajos de Prehistoria* 51 (2), 5-20.

(2009a) Algunos rasgos de las cosmografías y cosmologías chamánicas. En Aviña Cerecer, G. y Wiesheu, W. (eds.) *Construyendo cosmologías: conciencia y práctica*. México: INAH. 11-36.

(2009b) Did I Say Cosmology? On Modern Cosmologies and Ancient World-Views. En Rubiño-Martín, J. A., Belmonte, J. A., Prada, F. y Alberdi, A. (eds.) *Cosmology Across Cultures*. Proceedings of a workshop at Granada, 8-12 September 2008. *Astronomic Society of the Pacific*

Conference Series. San Francisco: *Astronomical Society of the Pacific*. 100-106.

(2010) Ancient cosmologies. Understanding Ancient Skywatchers and their Worldviews. *Journal of Cosmology* 9, 2121-2129.

(2011) Cultural Impacts of Astronomy. En Tymieniecka, A.-T. y Grandpierre, A. (eds.) *Analecta Husserliana*. The Yearbook of Phenomenological Research, Vol. CVII. *Astronomy and Civilization in the New Enlightenment*.

Passions of the Skies. London & New York: Springer. 123-128.

Jaroszyński, P. (2018) *Metaphysics or Ontology?* Leiden/Boston: Brill.

Kant, I. (2000[1790]) *Critique of the power of judgment*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

(2007[1790]) *Crítica del juicio*. Seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime. Madrid: Editorial Tecnos.

Kearney, M. (1975) World View Theory and Study. *Annual Review of Anthropology* (4), 247-270.

(1984) *World View*. Novato, California: Chandler & Sharp, Publishers, Inc.

Lakatos, I. (1983) *La metodología de los Programas de investigación científica*. Madrid: Alianza.

Latour, B. (2007) *Nunca fuimos modernos*. Ensayo de antropología simétrica. Buenos Aires: Siglo XXI.

Leduc, C. (2018) Sources of Wolff's Philosophy: Scholastics/Leibniz. En Theis, R. y Aichele, A. (eds.) *Handbuch Christian Wolff*. Wiesbaden: Springer. 35-53.

(2021) The Role of Experience in Wolff's General Cosmology. En De Boer, K. y Prunea-Bretonnet, T. (eds.) *The Experiential Turn in Eighteenth-Century German Philosophy*. Routledge. 37-54.

Lennart Berggren, J. y Jones, A. (2000) *Ptolemy's Geography*. An annotated translation of the Theoretical Chapters. Princeton & Oxford: Princeton University Press

Leslie, C. M. (1960) *Now We Are Civilized: A Study of the World View of the Zapotec Indians of Mitla, Oaxaca*. Detroit: Wayne University Press.

Liddell, H. G. y Scott, R. (eds.) (1996) *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

López, Alejandro M. (2009) *La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e Identidades en comunidades mocovíes del Chaco*. Tesis de Doctorado. Buenos Aires: Univ. de Buenos Aires.

(2011) Ethnoastronomy as an academic field: a framework for a South American program. En Ruggles, C. L. N. (ed.) *Archaeoastronomy and Ethnoastronomy: Building Bridges between Cultures*, IAU Symposium N° 278, Oxford IX International Symposium on Archaeoastronomy. Cambridge: Cambridge University Press. 38-49.

(2019) Valoración de potenciales y problemas del 'giro ontológico' para la antropología de la religión". Blog Diversa. Red de Estudios de la Diversidad religiosa en Argentina. <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/4695-2/>

López Austin, A. (1994) *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

(2004[1980]) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Vol. 2, Serie Antropológica no. 39. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

(2008) Los mexicas ante el cosmos. *Arqueología Mexicana* XVI (91), 24-35.

(2015) Sobre el concepto de cosmovisión. En Gámez Espinosa, A. y López Austin, A. (eds.) *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México: FCE. 17-51.

Lozovsky, N. (2000) 'The Earth is Our Book': Geographical Knowledge in the Latin West Ca. 400-1000. Michigan: University of Michigan Press.

Luque Durán, J. de D. (2001) *Aspectos universales y particulares de las lenguas del mundo. Estudios de Lingüística del Español*. Granada Lingvistica.

Magaña, E. (1989) *Nociones astronómicas y cosmológicas de los Trio de Surinam*. Scripta Ethnologica (Suplementa 9. *Astronomías Indígenas Americanas*. Sesión etnoastronomía, Simposio Arqueoastronomía y Etnoastronomía en las Américas, 46° Cong. Internacional de Americanistas), 209-245.

Mannheim, K. (1993[1952]) *On the Interpretation of Weltanschauung*. En Wolff, K. H. (ed.) *From Karl Mannheim*. New York & London: Routledge. 136-186.

Matos da Rocha, A. (2018) *A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: uma relação entre Oyêwùmí e Foucault*. mestre em filosofia. Goiânia: Universidade Federal de Goiás.

Medina, A. (2000) *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*.

- México: UNAM.
(2015) La cosmovisión mesoamericana. La configuración de un paradigma. En Gámez Espinosa, A. y López Austin, A. (eds.) *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México: FCE, Colmex, FHA, BUAP. 52-120.
- Medina, A. (ed.) (2007) *Unidad y diversidad en Mesoamérica. Reflexiones desde la historia y la etnografía*. Diario de Campo. Boletín Interno de los investigadores del área Antropología, Vol. 92 (Mayo-Junio). 74-107.
- Mignolo, W. (2009) *La Colonialidad: La Cara Oculta De La Modernidad*. En Breitwieser, S. (ed.) *Modernologías: Artistas Contemporáneos Investigan La Modernidad Y El Modernismo*. Barcelona: Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona. 39-49.
- Montelongo González, A. (2017[1997]) *Nota sobre la traducción*. En Oyèwùmí, O. (ed.) *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: Ed. en la frontera. 30-32.
- Naugle, D. K. (2002) *Worldview. The history of a concept*. Cambridge, UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Neveu, S. (2018) *Secondary Authors' Influence on the Formation of the Wolffian "System of Truths"*. En Theis, R. y Aichele, A. (eds.) *Handbuch Christian Wolff*. Wiesbaden: Springer. 55-71.
- Ong, W. J. (1996) *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Buenos Aires: FCE.
- Oyèwùmí, O. (1997) *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (2017[1997]) *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: Editorial en la frontera.
- Pierre d'Ailly (1930 [1410]) *Ymago Mundi. Texte latin et traduction française des quatre traités cosmographiques de d'Ailly et des notes marginales de Christophe Colomb, étude sur les sources de l'auteur, par Edmond Buron*. Paris: Maisonneuve Freres.
- Portal Airoso, M. A. (1995) *Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta*. México: Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- (1996) *El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea*. Inventario Antropológico. Anuario de la Revista Alteridades II, 59-83.
- Portuondo, M. M. (2009) *Secret science: Spanish cosmography and the new world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Prontera, F. (2015) *Strabo's Geography*. En Bianchetti, S., Cataudella, M. R. y Gehrke, H.-J. (eds.) *Brill's Companion to Ancient Geography. The Inhabited World in Greek and Roman Tradition*. Leiden &

Boston: Brill. 239-258.

RAE (2003) Diccionario de la lengua Española. Buenos Aires: Espasa Calpe.

Rearte, J. L. (2012) Wilhelm von Humboldt. En el camino de la teoría del lenguaje. Tesis doctorado en Filosofía y Letras. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Redfield, R. (1941) *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press.

(1952) *The Primitive World View*. Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association (96), 30-36.

(1953) *The Primitive World and Its Transformations*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

(1962) *The Primitive World View*. En Redfield, M. P. (ed.) *Human Nature and the Study of Society*, The Papers of Robert Redfield. Chicago: The University of Chicago Press. 270-280.

(1967) *The Little Community/Peasant Society and Culture*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, Phoenix Books.

Ritchey, S. M. (2014) *Holy matter: changing perceptions of the material world in late medieval Christianity*. Ithaca: Cornell University Press.

Roe, P. G. (1982) *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*. New Jersey: Rutgers University Press.

Ruiz Moras, E. (2001) Ecosofía, etnohistoria y cosmología entre los toba taksek del Chaco central. *Scripta Ethnologica* XXIII, 201-229.

Sahlins, M. (1988) *Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. 1º en castellano edición. Traducido López, B. Barcelona: Gedisa Editorial.

(2006) *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa editorial.

Sarmiento, G. (2004) *La aporía de la división en Kant*. Caracas: Ediciones Universidad S. Bolívar.

Scharf, J. (1625) *Cosmologia seu Disputatio Physica de Mundo*. Wittenberg: Augustus Boreck.

Siffredi, A. (1976/80) Mito y cosmovisión en los mataco del Chaco argentino. *Runa* 13, 153-195.

(1985) *Niveles semánticos de la cosmovisión chorote*. Los Angeles, California, USA: UCLA.

Simon, J. (2013) *Chorography reconsidered. An alternative approach to the Ptolemaic definition*. En Lilley, K. D. (ed.) *Mapping Medieval Geographies. Geographical Encounters in the Latin West and Beyond*, 300-1600. Cambridge: Cambridge University Press. 23-44.

Sluterus, S. (1612) *Petri Rami Dialecticam Commentarius, publicis disputationibus quibus praecepta dialectica Rameae & perspicue explicantur & ab adversariorum corruptelis nervose vindicantur, in Scholae Stadensi traditus*. Hamburg [Berlin (West) SB: NI 3634]

Soustelle, J. (1982[1940]) *El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos. El universo de*

- los aztecas. México: Fondo de Cultura Económica. 93-182. 443.
- Szapiro, A. (2016) Cambios en el sentido del concepto del concepto astronómico Horizonte durante la modernidad. Tesis de doctorado. Buenos Aires: Univ. de Buenos Aires.
- Tax, S. (1941) World View and Social Relations in Guatemala. *American Anthropologist*, New Series 43 (1), 27-42.
- Terán, B. (1994) Los señores de los animales en la cosmovisión toba. Donde la etnozología y la mitología se encuentran. Rosario: Facultad Humanidades y Artes, UNR.
- (1995) Las tradiciones históricas de la etnia toba oriental. Rosario:
- (1996) La lepra y la víbora de coral: una guerra de poderes en el cosmos mocoví. *Casa Tomada*, N° 3-4, 52-57.
- (1998) El cambio del año y el tiempo cíclico en la cosmovisión Mocoví. II Congreso Argentino de Americanistas, 1997. Tomo I. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Americanistas. 239-274.
- Thomazi Cardoso, W. (2020) Os eclipses solares totais de 1912 e 1919 no Brasil como indicadores de diferentes culturas do céu. *Cosmovisiones/Cosmovisões* 1 (2), 129-154.
- Thompson, L. (1945) Logico-Aesthetic Integration in Hopi Culture. *American Anthropologist*, New Series 47 (4).
- Tomasini, A. (1969-70) Señores de los animales, constelaciones y espíritus en el bosque en el cosmos matakamatuwayo. *Runa* XII (partes 1-2), 427-
- Turner, V. W. (1975) Symbolic Studies. *Annual Review of Anthropology* 4, 145-161.
- (1980) *La Selva de los Símbolos*. México: Siglo XXI Editores.
- Underhill, J. W. (2009) *Humboldt, Worldview and Language*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Viveiros de Castro, E. (1996) Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2 (2), 115-144.
- (2002) *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: COSAC.
- Wallace, A. F. C. (1970) *Culture and Personality*. New York: Random House.
- Weigel, E. (1680) *Cosmologia nucleum Astronomiae & geographiae, ut & usum Globorum, tum vulgarium, tum novis adornationibus & compendiis instructorum, quos inde dixeris GLOBOS Correctos & Perpetuos, succincte tradens*. Jena: Sumptibus Johannis Meyeri Bibl.
- Weiss, G. (1975) *Campa Cosmology: The World of a Forest Tribe in South America*. New York: American Museum of Natural History.
- White Beck, L. (1969) *Early German philosophy. Kant and his predecessors*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wilde, G. y Schamber, P. (2006) *Introducción: refundaciones*

etnológicas. En Wilde, G. y Schamber, P. (eds.) *Simbolismo, ritual y performance*. 1º edición. Buenos Aires: Paradigma Indicial. 7-33.

Wittgenstein, L. (1969) *On certainty*. Oxford: Basil Blackwell.
(1986[1953]) *Philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell.

Wittrock, B. (2000) *Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition*. *Daedalus* 129 (1), 31-60.

Wolff, C. (1728) *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere. Franckfurt & Leipzig: Officina libraria rengeriana.

Woodward, D. (1987) *Medieval Mappaemundi*. En Harley, J. B. y Woodward, D. (eds.) *The History of Cartography*. Vol. I. Chicago & London: University of Chicago Press. 286-370.

Wright, P. G. (2008) *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. 1º edición. Buenos Aires: Biblos.

