



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Bellas Artes
Maestría en Arte Contemporáneo y Cultura Visual

**La politización de la mirada en Occidente:
*problemas, construcciones y reflexiones sobre Latinoamérica.***

Opción de titulación

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de Maestra en Arte
Contemporáneo y Cultura Visual

Presenta:

Eva Natalia Fernández

Dirigido por:

Dra. Ma. de los Ángeles Aguilar San Román

Dra. Ma. de los Ángeles Aguilar San Román
Presidente

Dr. José Antonio Arvizu Valencia
Secretario

Dr. Vicente López Velarde Fonseca
Vocal

Dr. Sergio Rivera Guerrero
Suplente

Dr. Oscar Windartz Plata
Suplente

Dr. Eduardo Nunez Rojas
Director de la Facultad de
Bellas Artes

Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Pina
Director de Investigación y Posgrado

Centro Universitario □
Querétaro, Qro. □
Octubre de 2016

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



SinDerivadas — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.

RESUMEN

En el presente trabajo se problematiza sobre la noción de *mirada*, entendida como todas las prácticas, valores, experiencias, juegos de poder y relaciones que se establezcan dentro de una sociedad. Una mirada que es construida desde un acto de politización que conforma un régimen escópico y que se localiza en distintos momentos de la historia, tanto en Europa –edad media y modernidad- como en América -desde la época prehispánica-. La transformación y construcción de esa mirada se encuentra atravesada por la noción de ‘episteme mimética’, la cual se define como la repetición de saberes, prácticas, perspectivas de vida, imágenes, y cultos, que se imitan y apropian en cada cultura. Se afirma que en la historia occidental la dirección de la mirada ha estado conducida por un poder político que instauro modelos o ejemplos a seguir, como una suerte de *epistemes* que se institucionalizan. A partir de la repetición o imitación de saberes se dirige la mirada en la cultura que, en la superposición y reapropiación de patrones, se convierte en híbrida.

Palabras clave: mirada, episteme mimética, politización, régimen escópico, Latinoamérica.

SUMMARY

This study deals with the notion of gaze, understood as all the practices, values, experiences, power games and relationships established within a society, a gaze that is formed from the act of politicization which makes up a scopic regime and is found in different moments of history, in Europe –the Middle Ages and modern times – as well as in the Americas – since the pre Hispanic era. The transformation and construction of this gaze is crossed by the notion of “mimetic episteme”, which is defined as the repetition of knowledge, practices, life perspectives, images and cults that are imitated and adapted by each culture. It is affirmed that in western history the direction of the gaze has been guided by a political power that establishes models or examples to be followed, like types of epistemes that are institutionalized. Based on the repetition or imitation of knowledge, the gaze is directed at the culture which, in the superposition and re-appropriation of patterns, becomes hybrid.

Key words: gaze, mimetic episteme, politicization, scopic regime, Latin America.

AGRADECIMIENTOS

A todas las personas que propiciaron que haya encontrado tiempo, perseverancia y disciplina, que considero son las cualidades que se requieren para realizar una investigación, para iniciar y terminar un trabajo de tesis. A quienes estuvieron de forma indirecta y sobre todo a quienes acompañaron directamente: Mauricio, Simona y familia.

Un agradecimiento especial a mi extraordinaria directora de tesis, Ángeles, quien siempre estimuló mis ideas para alcanzar nuevos conocimientos.

TABLA DE CONTENIDOS

Introducción	1
Capítulo 1: Episteme mimética	10
1.1- Concepto-episteme	12
1.2- Lo mimético y la imitación	22
1.3- Una episteme con tintes miméticos	32
Capítulo 2: La “politización” de la mirada europea: cristiana y moderna	36
2.1- El concepto de politización	40
2.2- La construcción de una mirada europea	44
2.2.1- Cristianismo politizado	44
2.2.2 –Modernidad politizada	50
2.3- Primera coyuntura: la politización y la mirada en Europa como el esbozo de un régimen escópico	57
Capítulo 3: La mirada latinoamericana	61
3.1- La visión prehispánica	64
3.2- Cruce de miradas: el encuentro de dos mundos	73
3.3- Segunda coyuntura: episteme mimética en la mirada latinoamericana contemporánea	81
Conclusiones	89
Referencias	97

INTRODUCCIÓN

Una investigación teórica implica, en gran medida, la lectura y el análisis de textos y artículos que compatibilicen con las ideas y sensaciones que se traen. Como una suerte de encuentro fortuito o una serendipia, entre pensamientos ajenos y representaciones propias, la estructura que pretende tener este trabajo puede describirse como conceptual. Como el viaje de una serie de conceptos, teorizados por distintos autores, que llevarán a la construcción de algunas ideas tras un proceso de apropiación. El desarrollo de cada concepto permitirá establecer un marco teórico, del que efectivamente puedan surgir algunas categorías que iluminen el camino, para proponer problematizar o reflexionar sobre la situación política y cultural contemporánea de América Latina.

Este trabajo de tesis se plantea en tres capítulos o en tres divisiones en tiempo y espacio que resultan pertinentes para apoyar las hipótesis planteadas. Pensar en cómo se ha ido construyendo la mirada a través de la historia en la vida de Occidente exhorta a realizar un análisis detallado del procedimiento y de la intención como se ha llevado a cabo esa empresa. La forma de mirar se ha dirigido, se ha perfilado y consolidado a través de regímenes escópicos que se han transformado en distintos momentos: en la edad media, durante la modernidad en Europa y durante la conquista española, siglo XV en Mesoamérica. Si se encuentra un tipo de mirada en la edad media, otra en la modernidad – refiriéndose específicamente a Europa- y otra en América, con la llegada de los españoles, se podría emparentar o reflexionar sobre esos esquemas o dispositivos de visión atravesados por un elemento común en todo el recorrido: una *episteme mimética*.

La primera idea, de las más relevantes, es la de *politización del arte*. En 1936, Walter Benjamin escribía en su ensayo “La obra de arte en la época de su reproductibilidad mecánica” sobre la *estetización de la política* y sobre la *politización del arte*. El autor enunciaba que con la pérdida del valor ritual en la producción artística se trastocaba el sentido del arte, cambiaba su sentido. El arte

se convertía, de esa forma, en un “producto” que poseía una función política y que además, se acrecentaba con la tecnificación. Benjamin expresa:

Su alienación de sí por sí ha llegado al punto de hacerla vivir su propia destrucción como una sensación estética “de primerísimo orden”. En esto reside la estetización de la política perpetrada por las doctrinas totalitarias. Las fuerzas constructivas de la humanidad le responden con la politización del arte. (Benjamin, 2012, p. 198)

Se puede añadir a esta reflexión que cuando Walter Benjamin se refiere a *politización del arte* lo hace luego de todo un ensayo en el que expone cómo la tecnificación y la masificación de la producción y la mercancía, producto del capitalismo, acaban con toda sutil aparición de lo ritual o lo sagrado en los objetos u obras de arte. Hay una insistencia del teórico en la diferenciación entre lo original y lo que es copia de ello. Cuando el producto, el arte, se politiza es porque entra en diálogo con las leyes del mercado y de la reproducción en masa. Si bien el carácter fundamental de la propuesta que hace el autor es, en gran medida, filosófica, cabe mencionar que el concepto de *politización* permite abordar el campo de la mirada desde una perspectiva contemporánea.

Pero ¿por qué abordar el campo de la mirada desde la noción de politización? ¿Qué contexto, qué discursos o qué elementos permiten la politización? Para explicar esa idea sería pertinente citar al crítico e historiador mexicano Enrique Krauze, quien expone en la Revista Letras libres, brevemente, las acepciones del término que nos ocupa, dice:

Politizar" es una palabra relativamente nueva en castellano. No aparece en el Diccionario de la Real Academia Española (edición de 1970). Significa al menos tres cosas: una concentración excesiva en la política a expensas de las diversas zonas de la realidad, una concentración excesiva en los aspectos más superficiales de la propia política, y la primera acepción que consigna el mismo diccionario, en su edición vigente: "Dar orientación y contenido político

a acciones, pensamientos o personas que, corrientemente, no lo tienen.
(Krauze, 2012)

La tercera construcción del concepto sería, desde esta perspectiva, la más acertada. La orientación, la alineación del pensamiento o de las acciones de los individuos que conforman una sociedad, podría constituir el campo de cultivo para la inserción o proliferación de ideas que provocarían comportamientos o nuevas opiniones entre los sujetos.

En este trabajo el postulado benjaminiano antes descrito será transformado. No se analizará la politización en el ámbito del arte, sino en el campo de la mirada. Se formula, entonces, la propuesta metodológica de traspolar la *politización* del arte a la *politización* de la mirada, retomando el camino metodológico y teórico que establece Mieke Bal, quien permite concebir ese corpus de ideas como concepto viajero. La investigadora afirma:

Pero los conceptos no están fijos, sino que viajan –entre disciplinas, entre estudiosos y estudiosas individuales, entre periódicos históricos y entre comunidades académicas geográficamente dispersas. Entre las disciplinas, el significado y alcance del valor operativo de los conceptos difiere. Estos procesos de diferenciación, deben ser evaluados antes, durante y después de cada “viaje”. (Bal, 2003, p. 31)

Con la idea de no perder el sentido original que Benjamin le otorgó, el concepto de politización adquiere otra fuerza al explorar el mundo de la mirada. Otra noción, reapropiada y actualizada por Michel Foucault en su libro *Las palabras y las cosas*, es la de *episteme*. Aquí el autor profundiza en la definición del concepto que emerge desde un marco de saber acorde a determinados juegos de verdad y de poder en distintas épocas. La *episteme* se construye siempre dentro de un diálogo, desde la determinación de jerarquías de poder que podrían perfilar ciertas verdades. Ese juego de dominación que se impone en un momento en la historia de la sociedad, gana la partida, y en otro momento se ve trastocado

por la puja, justamente, de poder que prepara el terreno para el cambio o variación en la *episteme*. Michel Foucault dice:

...lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad (Foucault, 2010, p. 15)

La *episteme*, entonces, se configura desde un orden, dentro de un espacio de saber y atravesada por la variante de la posibilidad. Los distintos momentos de la historia han ido constituyendo, modificando, estableciendo esa episteme -que Foucault llama la episteme de la cultura occidental- que se afianza con la construcción social, cultural y económica de las sociedades.

En la introducción de *La arqueología del saber*, el mismo autor plantea el procedimiento que utilizan los historiadores para escribir y pensar la historia entendiéndola desde los acontecimientos lineales o desde las grandes continuidades homogéneas de ideas, sin poner mayor reparo en los lapsos de ruptura o discontinuidad. Foucault exhorta a detenerse en las interrupciones, dice: “Interrupciones cuyo estatuto y naturaleza son muy diversos. *Actos y umbrales epistemológicos*, descritos por G. Bachelard: suspenden el cúmulo indefinido de los conocimientos, quiebran su lenta maduración y los hacen entrar en un tiempo nuevo...” (Foucault, 1985, p. 5). Para este trabajo es fundamental detenerse en esas discontinuidades, porque es precisamente allí en dónde se establece la *episteme*. A partir de esos juegos de saberes se podría llegar a ubicar la cualidad mimética que tendría dicha *episteme*.

Otra de las categorías que sustenta la propuesta teórica de este trabajo es la de *régimen escópico*. Si bien se abordará el término desde la propuesta teórica de José Luis Brea, sería importante mencionar que el concepto fue popularizado por Martin Jay en 1987 –haciendo la salvedad que Jay nunca definió con precisión el término- tras la publicación de su escrito “Scopic Regimes of Modernity”.

En el texto *El archivo escotómico. Pequeños pasos para una cartografía de la visión*, Miguel A. Hernández Navarro recupera la aportación de *régimen escópico* realizada por el teórico Christian Metz, autor que lo definiría por primera vez en el espacio cinematográfico. Se puede decir que más de un teórico se ha valido de ese dúo de palabras para explicar algún fenómeno en algún campo determinado, y no cabe duda que se seguirá resignificando.

Hernández Navarro, profesor de la Universidad de Murcia, también lo describe, expresa que:

Un *régimen escópico*, pues, sería mucho más que un modo de representación o una manera de comprensión. Ha de ser entendido como el complejo entramado de enunciados, visualidades, hábitos, prácticas, técnicas, deseos, poderes...que tienen lugar en un estrato social determinado (Hernández Navarro, 2007, p. 48)

Establece, entonces, un amplio campo de acción para la construcción de un régimen escópico, estructura que se relaciona en gran medida, desde la perspectiva de esta investigación, a la idea desarrollada por Foucault como juego de verdad, ya que allí, a través de la episteme, es dónde nace y dónde se gesta un nuevo régimen escópico. Otro de los teóricos que aborda, desde los estudios visuales, esta problemática es José Luis Brea. Para el autor existe una “... *episteme escópica*: la estructura abstracta que determina el campo de lo cognoscible en el territorio de lo visible” (Brea, 2007, p. 148). Bajo esta perspectiva sugiere que la correspondencia entre lo visible y lo cognoscible no es equivalente, que hay posibilidades de ver y conocer más de lo que se ve, así como de conocer lo que se ve sabiendo que hay algo más que podemos ignorar en ello. El campo de lo cognoscible puede ser mucho más vasto en relación al campo visual, por lo que Brea propone la hipótesis del *inconsciente óptico*, pensando que habría en el acto técnico visual algo que se elude, que se escabulle a nuestra percepción. Afirma el autor que los elementos captados por la retina son proyectados desde cierto orden del discurso, son construidos bajo condiciones culturales. Brea dice:

...la constitución del campo escópico es cultural, o, digamos, está sometida a construcción, a historicidad y culturalidad, al peso de los conceptos y categorías que lo atraviesan. O dicho de otra forma, y resumiendo finalmente: que el ver no es neutro ni, por así decir, una actividad dada y cumplida en el propio acto biológico, sensorial o puramente fenomenológico (Brea, 2007: 148).

Así como en determinados momentos de la historia moderna y contemporánea se puede hacer referencia a un régimen escópico, en la época prehispánica en Mesoamérica existía una determinada forma de conducir la mirada. A esa experiencia del mundo se la llama cosmovisión. La vida de los pueblos mesoamericanos, siguiendo los trabajos arqueológicos, antropológicos y teóricos de Miguel León Portilla (2004) o Eduardo Matos Moctezuma (2010), entre otros, revelaba una fe incuestionable a sus dioses y a sus templos, a sus mitos y a sus antecesores, así como una equilibrada armonía en la construcción de sus ciudades, ya que estas unidas a lo anterior –la cosmovisión–, confluían –para los prehispánicos– en una totalidad de la vida terrenal y divina. Eduardo Matos Moctezuma puntualiza la noción de cosmovisión:

Los diferentes pueblos de la tierra tienen una idea acerca de la estructura del universo. Los mexicas no fueron ajenos a esto y es así como de la observación del universo y de la posición que el hombre guarda en relación a él le da las pautas necesarias para establecer una imagen de él. El conjunto de ideas y pensamientos por medio de los cuales se concebía el orden universal y el lugar que dentro del universo ocupaban el hombre, la tierra, los dioses y los astros; ese orden estructurado del universo y todo de lo que de él se deriva es lo que entendemos por “cosmovisión”. (Matos Moctezuma, La muerte entre los mexicas, 2010, p. 91)

La dirección de la mirada llevada adelante por los sabios prehispánicos fue descrita por León Portilla en varios textos que ilustran la fe incuestionable y la orientación realizada por los *tlamatinime*. Es fundamental en esta investigación hacer un mapeo o un recorrido histórico por la forma de relación y vida de los

hombres mesoamericanos, ellos establecieron y sentaron las bases de lo que hoy se entiende por régimen escópico, que no es más que la construcción de una mirada. Cada acontecimiento incorporó experiencias que han ido fortaleciendo la cosmovisión y el tipo de mirada en Latinoamérica.

Ese mundo mesoamericano, abismalmente ajeno y lejano al contemporáneo, estaba regido por un carácter ritual, sagrado y de plena consciencia y creencia en sus dioses y sacerdotes; por ello, con la llegada de ese “otro” que profesaba disímiles costumbres y credos se trastocó completamente el carácter cultural que caracterizada a la civilización prehispánica.

Volviendo la mirada a los tiempos actuales, algunos de los teóricos que hacen un discernimiento preciso de la situación del mundo actual en materia de cultura, consumo, comunicación y visualidad, son Gilles Lipovetsky y Hervé Juvin. En uno de sus textos titulado *El occidente globalizado, un debate sobre la cultura planetaria*, los autores, realizan una clara descripción de la forma en la que el mundo se encamina hacia una unificación global. Guardando toda proporción y atendiendo a muchos países que desde el inicio de la historia han resguardado y asentado sus prácticas y tradiciones, cabe señalar, que -según Lipovetsky y Juvin- ha habido un cambio en la internalización de la conciencia social como un fenómeno total.

¿Por qué hacer referencia a occidente y al concepto de globalización o *mundialización* en este trabajo? Porque justamente es el contexto idóneo para la consolidación de una episteme mimética. A través de la expansión del mercado, no sólo el económico, sino el cultural -que no es ni más ni menos que *un sistema de normas y valores*- y de la proliferación del consumo masivo de todo lo que se crea en la actualidad, es como el fantasma de la mimesis de antaño resurge para afirmar la universalización del mundo social.

Como sugieren Lipovetsky y Juvin en su libro, esas reglas que intentan estandarizarse y expandirse a todas las culturas del mundo bajo el halo de la globalización, no hacen más que fortalecen ese juego de verdad previo. Haciendo una descripción de la cultura-mundo, Hervé Juvin opina que:

El hecho es esencial: no hay culturas, múltiples, diferentes, enfrentadas a un fenómeno exterior, que sería la globalización. Hay un hecho social global, cuya iniciativa es occidental, que se llama globalización y que por sí mismo constituye una cultura, o que lo pretende, y que tiende a imponerse a todas las demás en nombre del bien: si no sabéis dónde está vuestro interés, nosotros lo sabemos, confiad en nosotros. (Lipovetsky & Juvin, 2011, p. 111)

Es importante señalar que el contexto de la cultura-mundo es la sociedad contemporánea, sus prácticas, sus valores y sus construcciones de sentido; a diferencia de otros momentos de la historia de occidente—que se tratarán en otro apartado del trabajo- en el que ese elemento mimético de la episteme se hallaba trastocado y construido bajo distintos patrones sociales y culturales.

Esa sociedad presente suscita el amor por el consumo, estimula la idea de la copia, y hace flagrante la estandarización de una misma forma de vida, “...la abundancia consumista occidental representa un sueño para la mayoría de las personas, aparece como una aspiración generalizada, un modelo de vida con tendencia a universalizarse” (Lipovetsky & Juvin, 2011, p. 37)

Del mismo modo que Lipovetsky, Guy Debord -sociólogo francés y autor de *La Sociedad del espectáculo*- describe el modelo contemporáneo de sociedad utilizando la noción de espectáculo. Podríamos intuir que en este concepto se halla inmerso lo visual y el consumo, como dos elementos que encauzan, de alguna manera, a la cultura de cada sociedad y que ayudan a construir la forma de mirar y percibir lo que sucede en el mundo. Dice Debord que “el espectáculo es el momento en el cual la mercancía alcanza la ocupación total de la vida social”(Debord, 1999:55). El autor realiza una acertada descripción de la sociedad actual, dice “El espectáculo no es un conjunto de imágenes sino una relación social entre las personas mediatizada por las imágenes” (Debord, *La sociedad del espectáculo*, 2008, p. 38)

Otra de las ideas claves en este trabajo de investigación y quizá la más problemática es la de cultura híbrida. Noción popularizada por el filósofo argentino Néstor García Canclini, quien sostiene que la hibridación de la cultura se da en ese espacio geográfico que repite costumbres, lengua, vestimenta o comida, que

es un hecho en sí mismo y obliga a plantear la existencia de una nueva cultura. El concepto de hibridación de Canclini por su carácter dinámico y móvil, comporta un modo de ser que se ajusta a múltiples situaciones y períodos. Como bien explica el teórico argentino:

Tal vez la cuestión decisiva no sea convenir cual de estos conceptos abarca más y es más fecundo, sino cómo seguir construyendo principios teóricos y procedimientos metodológicos que nos ayuden a volver este mundo más traducible, o sea convivible en medio de sus diferencias, y a aceptar lo que cada uno gana y está perdiendo al hibridarse (García Canclini, 2009, p. XXI)

Para encauzar la discusión y concluir, vale decir que siempre existe un costo de oportunidad. Es decir, las transformaciones y las causas de interculturalidad o multiculturalidad aunado a los procesos de hibridación, posibilitan ganar mucho y perder otro tanto. Cada mutación en la cultura trae aparejada consecuencias. Y justamente es el desafío que tienen las sociedades contemporáneas.

Nos enfrentamos, entonces, con teóricos que han discutido e imaginado el devenir de algunas de las sociedades occidentales entendiendo el sistema económico vigente en su historia, así como observando al gran imperio mediático que distribuye imágenes, publicidad e información, desde hace varios años. A partir de esta nueva tradición de la cultura-mundo –término acuñado por Gilles Lipovetsky y Jean Serroy que designa a la fusión entre cultura y economía como estructura social productora de sentido de la vida del hombre--, surgen discursos que alimentan la conciencia social y que son tan fuertes que pueden ser aprehendidos fácilmente por el común. Debemos proponer, que este panorama cultural enriquecido y regido, en gran medida, por las imágenes y todo objeto visual, favorece a la consolidación de ideologías y pensamiento muy poco crítico en las sociedades, ya que dentro de la imposición de gustos, de marcas y prácticas culturalmente bien vistas, se encuentra atrás un mercado.

CAPÍTULO 1 Episteme mimética

El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repartía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre. La pintura imitaba el espacio. Y la representación -ya fuera fiesta o saber- se daba como repetición: teatro de la vida o espejo del mundo, he ahí el título de cualquier lenguaje, su manera de anunciarse y de formular su derecho de hablar.

Michel Foucault, Las palabras y las cosas

Europa ha constituido a las otras culturas, mundos, personas como objeto: como lo "arrojado" (-jacere) "ante" (ob-) sus ojos. El "cubierto" ha sido "des-cubierto": ego cogito cogitatum, europeizado, pero inmediatamente "en-cubierto" como Otro. El Otro constituido como lo Mismo. El ego moderno "nace" en esta autoconstitución ante las otras regiones dominadas.

Enrique Dussel, 1492

En repetidas ocasiones, y con mayor frecuencia, se advierten discursos muy controversiales que juzgan a los sectores dominantes de una sociedad como instauradores de modelos o esquemas a seguir para los hombres que la conforman. La presumida mano instigadora de los gobiernos, de una institución creyente, religiosa o incluso la figura, en algunas culturas, de sus ancianos, parecen ser los dictadores de los esquemas de visión, los constructores de regímenes que podrían sugerir -recurriendo a imágenes, discursos o prescribiendo línea ideológica- qué se constituye como saber y cuáles son esos espacios posibles para albergarlo.

Michel Foucault en el texto sobre *Las palabras y las cosas* explica una idea clave para el desarrollo de este trabajo, la de *condiciones de posibilidad*. Para el autor, bajo determinadas circunstancias ven la luz ciertos saberes; en determinado

contexto es viable algún conocimiento o se conforma el entramado de las cosas.

Dice el autor:

...en una cultura como la nuestra: de qué manera, remontando, como contra la corriente, el lenguaje tal como era hablado, los seres naturales tal como eran percibidos y reunidos, los cambios tal como eran practicados, ha manifestado nuestra cultura que había un orden y que a las modalidades de este orden debían sus leyes los cambios, su regularidad los seres vivos, su encadenamiento y su valor representativo las palabras... (Foucault, 2010, p. 14)

Para el teórico francés, precisamente bajo esas condiciones de posibilidad es cuando se afirma la *episteme*, en ese campo con ciertos lineamientos es en donde se puede instituir el conocimiento. Esa conceptualización de la *episteme* y de los espacios de consolidación del orden de las cosas en Foucault, forma parte de una teoría filosófica contemporánea del siglo XX. Es meritorio recordar que la palabra *episteme* -término griego concebido en la antigüedad clásica- tiene otra significación en la filosofía griega de Platón y Aristóteles, por lo que sería acertado mencionar esa diferencia tan significativa en los órdenes de ambos discursos filosóficos. Aproximadamente en el siglo IV a. C., Platón y Aristóteles describen la *episteme* como conocimiento, saber o ciencia. En una de sus obras célebres: la República, Platón entrama un conjunto de ideas que devienen en la famosa teoría del mundo de las ideas y del mundo de las apariencias. En este juicio sobre el conocimiento, el filósofo remite el saber y la ciencia a la palabra *episteme* que se precisa como un conocimiento verdadero por necesidad. Aristóteles, de igual forma, al enunciar su teoría sobre las formas de conocer define *episteme* como un conocimiento que viene de la ciencia. Sin ahondar en los otros tipos de saber, cabe mencionar que el arte, para el filósofo macedonio, estaría por encima de la estricta experiencia, sería otra forma de saber, otra *episteme*.

Saltando muchísimos años hacia adelante, hacia el 1900, Michael Foucault irrumpiría con una idea del concepto de *episteme*, de alguna manera, nueva y perspicaz. Para el francés la *episteme* de una época, ya no asignada a un individuo o a una cosa, se hallaría en el caldo de cultivo de la sociedad y de la

cultura que la produce. Bajo determinadas condiciones nacería una *episteme* acontecida por unas causas determinadas.

Esa conceptualización de Foucault de la noción que ocupa a este capítulo es la que se recuperará para problematizar la idea de *mímesis*, de imitación, teorizada por el filósofo Javier Gomá Lanzón quien, además de establecer una historia de la imitación, renueva el concepto y lo inscribe en un paradigma de pensamiento. Ello posibilita plantear el problema de un supuesto: la existencia de una *episteme*, como la que ha señalado Foucault, pero con características de imitación, es decir, sumándole la propuesta de Lanzón de lo *mimético*.

En este primer capítulo se desplegarán tres apartados: el de la noción de *episteme* con los interlocutores: Platón, Aristóteles y Foucault, marcando dos caminos opuestos de conceptualización en el tiempo; el segundo en el que se explicará la idea de Lanzón de imitación/*mímesis* que posibilitaría pensar en un espacio factible de consolidación de un saber con tintes miméticos, es decir, instituido o establecido desde la copia, la imitación o la repetición; y en tercer lugar se explicará qué es esa *episteme mimética* y qué abona al planteamiento de esta tesis.

1.1- Concepto-episteme

Como muestra el título de este apartado, se tratará de describir el camino que ha recorrido el concepto de *episteme* desde la filosofía griega clásica, con Platón y Aristóteles, hasta el pensamiento de Foucault, filosofía contemporánea –para algunos autores posmoderna-; y así distinguir dos bloques de concepción del saber/es, profundamente disímiles, que permiten la construcción de una categoría epistemológica unida al concepto de imitación o *mímesis*.

Para Platón, la *episteme* era el saber sobre las cosas del mundo, un juicio del individuo necesario y enmarcado en la reflexión de justificar el conocimiento previo a la experiencia. En el libro V, el autor de la *República* dice: “En cambio, el que tiene afición por toda clase de ciencias, y se aplica de buen grado a aprender

y se muestra siempre insaciable en materia de enseñanzas, a ese lo llamaremos con justicia filósofo ¿no es así?” (Platón, 2004, pp. V, 475)

Aquí el autor parece plantear que la voracidad por el saber, por el conocimiento, por toda clase de ciencias, origina a un hombre que dialoga con las ideas, con el saber. Ese saber es la *episteme*, es lo conocible a través de la idea de los objetos del mundo y por lo tanto es infalible.

Sería importante exponer que Platón reconoce distintos tipos de conocimiento. Cuando define a la *episteme* como saber o ciencia, se suma que es un conocer verdadero. En el diálogo del libro V de la *República*, Sócrates y Glaucón, los interlocutores, intentan disipar el debate sobre lo que existe y puede ser conocido en contraposición a lo que no existe, por consiguiente, no puede ser conocido. Aquí el filósofo suma la idea de opinión como una instancia intermedia entre lo que existe y lo que se ignora. En ese pasaje del diálogo se contraponen la *episteme* a la *doxa*, es decir, el saber a la opinión. Dice Platón “Está bien, observé,- Hemos reconocido, pues, de una manera evidente que la opinión es cosa distinta del saber (...) ¿Y el saber tiene por objeto lo que existe, para conocer cómo se comporta y cómo es?-sí-.” (Platón, 2004, pp. V,478)

Así como la *episteme* es un saber, lo es igual la ciencia. La relación entre lo verdadero como corolario de la ciencia deja a la vista la concepción de Platón acerca de los conocimientos incuestionables y obligatorios. Ilustra en el libro VI: “Convengamos, ante todo, en que es propio de las naturalezas filosóficas amar la ciencia con pasión, y que la ciencia es la única que algo puede revelarles de la esencia inmutable de las cosas, inaccesibles a las vicisitudes de la generación y de la corrupción.” (Platón, 2004, pp. VI, 485 b)

La segmentación de los tipos de conocimiento o saber en Platón es relevante en este trabajo, porque permite encauzar una línea de pensamiento que ubica a la *episteme* como saber absoluto, como elemento incuestionable en la teoría filosófica griega antigua. Muestra al conocimiento como opinión, como creencia, como ciencia o como pensamiento discursivo; sin embargo, todo ello se queda en las ideas, no en la experimentación sensible del mundo como lo afirmará Aristóteles más adelante. Siguiendo con los diálogos de la *República*, el autor

asevera: “Por lo tanto es necesario que el verdadero amante de la ciencia aspire, desde su primera juventud, a la verdad absoluta.” (Platón, 2004, pp. VI, 485 c)

En el libro VII, el filósofo presentará el mito de la caverna en el que despliega su célebre teoría sobre el mundo sensible y el mundo inteligible, el mundo de las ideas en contraposición al mundo de las cosas. Para referir a esta idea, el mito de la caverna revela de forma correcta la diferencia entre un mundo verdadero y uno de sombras. En el estudio preliminar a la *República*, Antonio Camarero expresa:

Los que viven en este mundo se parecen a seres encerrados en una caverna, donde se hallan encadenados contra un fuego que arde a sus espaldas, de modo que sólo contemplan las sombras que pasan por delante, proyectadas por objetos que se mueven entre ellos y el fuego. Al sostener los hombres comunes que las sombras son la realidad, se oponen a los filósofos empeñados en contemplar el reino del día y de la brillante luz, causa última de todo. Quien halla logrado esta superación, no apreciará en lo más mínimo la sabiduría que afirman poseer los moradores de la caverna. (Platón, 2004, p. 49)

Haciendo uso de la alegoría de la caverna, el célebre filósofo define dos mundos: el de las ideas y el de las cosas, afirmando que en el de las ideas se encuentra lo verdadero. Allí está la *episteme*, el conocimiento, aunado a que ese saber es propio del individuo y se opone a la experiencia del mundo sensible. Se hace esta distinción porque Aristóteles planteará la *episteme* como ciencia o conocimiento científico, siempre en la misma línea ideológica de teorizar sobre las formas del conocimiento o del saber.

Poniendo un punto y aparte a la filosofía de Platón, resulta importante concluir con una de las tesis más fuertes del filósofo: que no cualquier individuo alcanzaría el mundo de las ideas, sólo unos pocos elegidos, aquellos que fueron formados espiritual, física e intelectualmente, como los guardianes.

Es decir, el conocimiento o saber verdadero no se halla en cualquier lugar, existe una aseveración sobre lo que es saber, dónde se encuentra y quién puede llegar a él. Parece interesante poner en diálogo la fuerza de esa premisa platónica con la

concepción foucaultiana de saber, ya que para Foucault el saber es factible sólo si existen unas condiciones de posibilidad. Pero eso se abordará posteriormente.

Seguido, y guardando toda proporción con la línea filosofía platónica, Aristóteles contribuyó fehacientemente a consolidar la noción de *episteme* como saber y como conocimiento científico. A propósito del saber, en su libro *Metafísica*, Aristóteles señala: “Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista.” (Aristóteles, *Metafísica*, 2012, p. 4)

El filósofo macedonio aportó más de 200 escritos y algunos tratados vigentes que fueron y son pilares en la formación de la mayoría de las personas comunes; conceptos, ideas y tópicos elementales que han abonado al estudio filosófico en estos días. Asimismo, fue el iniciador de las disciplinas filosóficas ya que creó la lógica.

Puntualmente, y en relación al concepto de *episteme*, Aristóteles distinguirá otros grados de saber, diferentes categorías del conocimiento. Allí establece a qué grado pertenece la *episteme*, que para el filósofo es el conocimiento que proviene de la ciencia. En una conferencia realizada en Madrid sobre “Los estilos de la filosofía”, Julián Marías esclarece la idea aristotélica aludida de los saberes y dice:

Aristóteles va además a hacer la teoría de los grados del saber, y empieza por la sensación, que es común a los animales. En la verdad, algunos animales tienen memoria, otros no, los que tienen memoria pueden aprender, y hay ahí un conocimiento ya superior, que es la experiencia, la *empeiria*. Y hay luego un conocimiento que obra según principios, que es la *tékhne*, el arte, dónde viene la palabra técnica. Y hay luego el conocimiento científico, la *episteme*, que es el conocimiento de la ciencia. Pero él dirá también, que no todo se conoce por *episteme*, que hay la visión noética, recurriendo a un viejo concepto que proviene de Anaxágoras, *noûs*, y dirá que hay algo superior a la ciencia, que es la *sophia*, la sabiduría, que es *episteme kai noûs*, ciencia y visión, visión noética, se llega a la culminación, es el saber supremo, saber por excelencia (Marías, 1999/2000).

Valdría la pena hacer una distinción. Entre esas dos representaciones del conocimiento, señaladas por Aristóteles, habría una dirección privilegiada, la del intelecto humano que puede experimentar activamente las cosas del mundo y llegar a la esencia como tal, y la otra que está dada por la lógica, por la forma *deductiva del silogismo*. Sin embargo, afirma Aristóteles que, antes de cualquier silogismo está la esencia, no es posible hallar la *episteme* por el único camino de la lógica.

Además, parece imposible que la substancia esté separada de aquello de lo que es substancia; por consiguiente, ¿cómo podrían las Ideas, siendo substancias de las cosas, estar separadas de ellas? Pero en el Fedón se dice que tanto del ser como del devenir son causas las Especies; sin embargo, aunque existan las Especies, no se producen las cosas participantes si no existe lo que será motor, y se producen muchas otras, como una casa y un anillo, de las cuales no admitimos que haya Especies; por tanto, cabe evidentemente que también las demás cosas sean y se produzcan por causas semejantes a las de las mencionadas ahora. (Le Blanc, 2006) (Aristóteles, Metafísica, 2012, p. 20)

Se menciona a las especies porque para el filósofo ellas son la esencia de las demás cosas y el Uno la esencia de las especies. Luego, para encontrar la *episteme*, habrá que hacer uso de la intuición intelectual, ampliamente relacionada con la experiencia. Aquí radica la gran diferencia con la *episteme* de Platón, que no concebía el conocimiento auténtico fuera del mundo de las ideas, el mundo sensible no era meritorio de acceder al saber necesario y verdadero. Para Aristóteles, paradójicamente, es a partir de él que se puede alcanzar la sabiduría. Otro elemento interesante de la teoría filosófica aristotélica es el arte, la *techné*, ya que el intelectual macedonio considera que éste tendría más que ver con el saber y el entender, una relación directa con el saber hacer y con el manejo de la teoría, por lo que ello es más válido que la experiencia en sí. Si bien afirma que se llega al arte a través de una sucesión de experiencias que forman una idea universal, el conocimiento de las causas y la facilidad para la enseñanza proveen al arte de

mejores instrumentos que a la experiencia. Aristóteles le otorga un lugar tan importante como el de la ciencia, es decir, que el arte es otra *episteme* para el pensar aristotélico.

Abreviando, Aristóteles piensa la *episteme* como un saber, como un conocimiento visible. La manera de llegar a ese saber puede variar, es decir, hay distintas vías que posibilitarían alcanzarlo, sin embargo, siempre está el factor experiencia. Ella –la experiencia– permite acceder a esos conocimientos verdaderos, a identificar las causas universales que desembocan en la *episteme* como ciencia.

Es sabido, que otros teóricos y filósofos han profundizado o ampliado el concepto de *episteme*, y en gran medida ha sido en el mismo tenor, es decir, en la misma línea ideológica impulsada por Platón.

Ahora bien, es obligado sumarse a la idea de que la teoría de Michael Foucault, pensador y filósofo francés del siglo XX, marca un giro en la problemática de la epistemología contemporánea. Entiende y analiza a la *episteme* como un concepto más complejo, atrevido e incluso más real de lo que se podía pensar hasta el momento. En su texto *Las palabras y las cosas* (2010), refiere justamente a esa noción y señala:

...lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad (Foucault, 2010, p. 15)

Aquí se profundiza en la definición de *episteme* que emerge desde un marco de saber acorde a determinados juegos de verdad y de poder en distintas épocas. En el escrito “Michael Foucault por sí mismo”, el filósofo da cuenta de la manera en la que se van constituyendo los pensamientos, las relaciones entre sujeto y objeto, las condiciones para tales relaciones y las reglas que se establecen para el arribo de los juegos de verdad y de las relaciones de poder. En ese texto, bajo el pseudónimo de Maurice Florence, Foucault resalta:

Si por pensamiento se entiende el acto que coloca, en sus diversas relaciones posibles, a un sujeto y a un objeto, entonces una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto; y ello en la medida en que tales relaciones son constitutivas de un saber posible (Foucault, 1994, p. 2).

¿Por qué hacer hincapié en ese tipo de juegos? ¿Sería oportuno relacionar la *episteme* que se ha venido desarrollando con la teoría histórico-crítica de Foucault? La respuesta es concisa: es fundamental articular la constitución e institucionalización de un saber (*episteme*) con la red de relaciones posibles que ha propuesto Foucault y que se establecen como discursos, e incluso como verdades, que poseen una consecuencia concreta en la realidad. Expresa el teórico: "... cuáles son los efectos de esa emergencia sobre lo real y cuál la manera en que, ligando un cierto tipo de objeto a ciertas modalidades del sujeto, ha constituido, para un cierto tiempo, un área e individuos dados, el a priori histórico de una experiencia posible"(Foucault, 1994, p. 2).

Los tipos de juegos y las relaciones de subjetivación y objetivación aludidas por Foucault, serán importantes para el desarrollo de este trabajo, debido a que la construcción de la mirada y la politización de la misma son estructuras y efectos promovidos, precisamente, por esas relaciones de poder y de verdad, pero a ello se hará referencia en otro capítulo.

Lo más interesante en el discurso filosófico foucaultiano es que la teoría no se realiza desde esencialismos, es decir, Foucault no busca la verdad "...sino las reglas según las cuáles, y a propósito de ciertas cosas, lo que un sujeto pueda decir queda sometido a la pregunta por lo verdadero o lo falso"(Foucault, 1994, p. 2). Como se expuso al principio de este capítulo, hay una búsqueda por las condiciones posibles, por las conveniencias, por las normas y por las formaciones factibles de los discursos y su inserción en la vida social. El teórico francés no sólo atiende a las relaciones entre un sujeto con el objeto, sino también a las relaciones del sujeto con sí mismo, que describe como subjetivación y sería la experiencia de

ese sujeto con un status y dentro de un juego de verdad que define y marca su constitución.

Coyunturalmente, Foucault exhortaría a dar un paso hacia atrás, a dar una vuelta en el *camino filosófico* que se detiene en un sujeto que se autoconstituye y da cuenta de todo lo que puede ser objeto de conocimiento, hacia, el análisis de unas prácticas concretas que ubicarían al sujeto en un espacio y una dominación precisa del saber. En este punto radica la faena de precisar cómo a través de esas prácticas se llevan a cabo ciertas relaciones de poder. Nuevamente, el filósofo no busca identificar al poder como ente esencial o como sujeto, sino que intenta desmenuzar o plantear la manera en la que esas relaciones de poder intervienen en la manera de obrar de los hombres, dice:

Se trata del estudio de los procedimientos y técnicas que son utilizados en diferentes contextos institucionales para actuar sobre el comportamiento de los individuos tomados aisladamente o en grupo; para formar, dirigir, modificar su manera de conducirse; para imponer fines a su inacción o inscribirla en estrategias de conjunto (Foucault, 1994, p. 5).

El modo de ser de las relaciones de poder y de los juegos de verdad que, se puede sugerir, son considerablemente semejantes, se convierte en el conducto por el que desembocan los saberes. Las *epistemes* que se forjan en esos juegos son las que determinan, para Foucault, la vida de los hombres, su subjetivación y sobre todo sus relaciones. A diferencia de la noción de *episteme* griega, como la desplegada por Platón o por Aristóteles, la *episteme* de Foucault se forma de un modo diverso y heterogéneo, no se halla en verdades absolutas ni en conocimientos científicos necesarios que interfieran o trunquen esa red de condiciones de posibilidad dada.

Tras la exposición del concepto definido por el filósofo francés, se sigue que la metodología foucaultiana es, desde esta perspectiva, la vía apropiada para problematizar y ampliar la noción de *episteme*. A partir de un diálogo y desde la determinación de jerarquías de poder que perfilar ciertas verdades, o viceversa, se construye ese juego de dominación que se impone en un momento de la historia,

que gana la partida y en otro momento no, que se ve trastocado por la puja, precisamente, de poder que prepara el terreno para el cambio o variación en la *episteme*. La *episteme*, entonces, se configura desde un orden, dentro de un espacio de saber y atravesada por la variante de la posibilidad. Los distintos momentos de la historia de una sociedad han ido constituyendo, modificando, estableciendo esa *episteme* -que Foucault llama la *episteme* de la cultura occidental- y que se afianza con la construcción social, cultural y económica de esas mismas sociedades, empezando –cabe aclarar- con las construcciones particulares y de subjetivación de cada individuo.

En el texto *El pensamiento Foucault*, Guillaume le Blanc da cuenta de, o intenta desplegar, cómo el complejo esquema de pensamiento que tenía el filósofo francés es una especie de reflexión sobre las epistemes. Le Blanc dice:

Hacer una historia crítica del pensamiento es, entonces, buscar el tipo de comunicación entre los centros de pensamiento específicos, lo cual equivale a dar al concepto de *episteme* todo su alcance teórico. La filosofía de Foucault es sin duda, por tanto, una epistemología en el sentido preciso de ser un pensamiento de las epistemes. La episteme no es una teoría general de la ciencia ni su mera duplicación en el discurso filosófico, sino un modo de enlace histórico entre los diferentes acontecimientos de pensamiento. (Le Blanc, 2006, p. 12)

De alguna forma, Le Blanc establece un diálogo epistemológico con *La Arqueología del saber* (1985) en dónde Foucault plantea el procedimiento que utilizan los historiadores para escribir y pensar la historia entendiéndola desde los acontecimientos lineales o desde las grandes continuidades homogéneas de ideas, sin poner mayor reparo en los lapsos de ruptura o discontinuidad. Foucault exhorta a detenerse en las interrupciones, dice: “Interrupciones cuyo estatuto y naturaleza son muy diversos. *Actos y umbrales epistemológicos*, descritos por G. Bachelard: suspenden el cúmulo indefinido de los conocimientos, quiebran su lenta maduración y los hacen entrar en un tiempo nuevo...” (Foucault, 1985, p. 5). Pensar la *episteme* como ese vínculo histórico, como el nexo que conecta el

transcurrir de los acontecimientos y su construcción, posibilitaría entenderla –la *episteme*– como un espacio de juego posible.

Por ello, es fundamental detenerse en esas discontinuidades que habrían preocupado u ocupado a Foucault, porque es precisamente allí en donde se establece la *episteme*. A partir de esos juegos de saberes se podría llegar a ubicar una cualidad mimética en la misma *episteme* que se tratará de exponer posteriormente.

Otro autor, teórico elemental para la disciplina de los estudios visuales, José Luis Brea, es quien retoma el concepto de *episteme* de Foucault sumándole otra palabra que determina un campo preciso de estudio, el escópico. Resulta necesario mencionar a Brea porque el perfil que toma el saber o el conocimiento del mundo, para el teórico español, sería a través de la visión y de la no visibilidad. La descripción que hace Brea es que existe una “... *episteme escópica*: la estructura abstracta que determina el campo de lo cognoscible en el territorio de lo visible.” (Brea, 2007, p. 147) Bajo esta perspectiva, el autor establece que la correspondencia entre lo visible y lo cognoscible no es equivalente, hay posibilidades de ver y conocer más de lo que se ve, así como de conocer lo que se ve sabiendo que hay algo más que podemos ignorar en ello. El campo de lo cognoscible puede ser mucho más vasto en relación al campo visual, por lo que Brea propone la hipótesis del *inconsciente óptico*, pensando que habría en el acto técnico visual algo que se elude, que se escabulle a nuestra apreciación. Dice el teórico: “Extraña fuerza política, que, me permito sugerir, tal vez proviene de la energía intensiva que proporciona la oscilación entre el conocer y el desconocer, entre consciencia e inconsciencia.” (Brea, 2007, p. 147)

Brea opina que el campo de lo cognoscible y el campo de los visible no son equivalentes, que no siempre coinciden, que habría un resquicio profundo y alterno entre lo que se conoce y lo que se ve. A esta idea el teórico agrega que el acto de ver, ese evento óptico-retiniano no responde sólo a formas sin orden ni sentido, sino que:

...lo que el ojo percibe son, en última instancia, significados, conceptos, pensamiento. Algo más que meras formas, pensamientos y significados que, como tales, resultan irrevocablemente de la inscripción de tales formas y tales imágenes en un orden del discurso, en una cierta episteme específica. (Brea, 2007, p. 148)

Habría, desde la perspectiva de Brea, un modo de conformarse de ese campo escópico, y como ha propuesto Foucault y parafrasea el español, es cultural. Ese horizonte está atravesado por muchos presupuestos, por historia, por relaciones y fricciones entre categorías y conceptos, por pertenencias y familiaridades con ciertos regímenes escópicos que soportarían el peso de ese intrincado acto de mirar.

1.2- Lo mimético y la imitación

Para abordar la idea de la imitación, parece insoslayable la referencia al concepto de *mimesis*, tan extensamente debatido en la historia antigua. Sería incorrecto pasar por alto a Platón o a Aristóteles, pensadores que han dejado una profunda huella a través de sus teorías sobre la *mimesis* y sobre muchos otros conceptos, que han constituido y constituyen un acerbo conceptual filosófico ineludible. Otro de los pensadores que proporciona una visión importante para entender la noción esta idea es el teórico español Javier Gomá Lanzón. Este autor dedica tres libros a trazar una historia de la imitación y se convierte en un referente fundamental para esta tesis. Así como también, mencionar, a René Girard con su libro *La violencia y lo sagrado* donde el filósofo francés introduce la categoría de *deseo mimético*, idea que podría complementar la propuesta metodológica realizada en este trabajo.

Ahora bien, en la línea que se ha ido describiendo, uno de los primeros filósofos que teoriza sobre la *mimesis* y que resulta meritorio mencionar es Platón. Para este autor el arte es una emulación, es un plagio de la realidad. Se ha utilizado el concepto de *mimesis* o de imitación principalmente en el libro II, III y X de la *República*, allí despliega con gran rigurosidad la idea de la imitación como eco de la naturaleza. Platón reconoce que imitar es un acto natural que se

produce desde la infancia, sin embargo, se resiste a repetirlo sin una dirección responsable para la educación de los guardianes –personas elegidas y encomendadas a labores de alto grado-, ya que si imitasen a sujetos de mala vida con vicios o propicios a realizar actos ruines, lo llevarían a la realidad de sus vidas, porque es el ejemplo que habrían de seguir. Así, Platón alega en el diálogo del libro II, “¿No has observado que las imitaciones, cuando se las practica desde la infancia, modifican el carácter y la manera de ser, y llegan a cambiar el aspecto físico, la expresión y hasta la forma misma de pensar?”. (Platón, 2004, pp. II, 395 d)

El concepto de imitación o *mímesis* para este filósofo tiene una impronta muy controversial según cuál sea el ejemplo a seguir, esto en el caso de los sujetos, de las actitudes y de la individualidad de los hombres. En el libro X de la República el pensador griego hace una distinción entre la *mímesis* que desarrolla en los libros anteriores para plantear la imitación en el arte. De la misma forma que esgrime la *episteme* como saber absoluto, como conocimiento verdadero, confiere a la *mímesis* el rol antagónico de lo verdadero, en este caso la naturaleza. Afirma que “...el arte imitativo está muy lejos de lo verdadero...”. (Platón, 2004, pp. X, 598 b) En el dialogo personificado por Glaucón y Sócrates, el segundo ilustra al primero con un ejemplo preciso sobre un artesano que fabrica camas. Le explica que hay una idea de cama creada por la divinidad que es la verdadera, luego, en una segunda instancia se encuentra el artesano, el que fabrica la cama semejante a la idea, y finalmente, aparece el pintor, el que copia la imagen de la idea verdadera, es decir, una especie de farsante. Y justifica la idea afirmando que: “El creador de imágenes, el imitador, digamos, no entiende nada del ser sino de la apariencia”. (Platón, 2004, pp. X, 601 c)

No hace falta remarcar que la *mímesis* en Platón está aplicada, en gran medida, a la poesía y a un arte como la pintura, de igual manera, se escapa su estricta doctrina sobre la verdad y lo aparente. No cabe duda que la imitación no pertenece a un mundo auténtico ni legítimo, lejos está, entonces, de ser una idea que engrandezca al hombre o lo dote de algún elemento positivo.

Como el concepto de *mímesis* fue verdaderamente un pilar de la historia del arte, de la estética y de la historia de la pintura a partir del siglo XV, el teórico polaco

Wadyslaw Tatarkiewicz, le dedica un capítulo al concepto en su libro *Historia de seis ideas*. A propósito de Platón, Tatarkiewicz apunta:

Posteriormente a partir del libro X de la República, su concepción del arte como imitación de la realidad se hizo muy extrema: pensó que se trataba de una copia pasiva y fidedigna del mundo exterior. Esta construcción se dedujo principalmente a partir de la pintura ilusionista contemporánea. La idea de Platón era parecida a la propuesta que bajo el nombre de naturalismo se llevó a cabo en el siglo XIX. Su teoría era descriptiva y no-normativa; por el contrario, no aceptaba que el arte imitase la realidad porque, según él, la imitación no es el camino apropiado hacia la verdad. (Tatarkiewicz, 2008, p. 303)

Otro punto interesante, destacado por el historiador polaco, es sobre el origen de la *mímesis* y dice: “Es muy probable que se originara con los rituales y misterios del culto dionisíaco: en su primer significado (bastante diferente al actual) la mimesis-imitación representaba los actos de culto que realizaba un sacerdote –baile, música, canto–”. (Tatarkiewicz, 2008, p. 301)

Entonces, la imitación pasaría, en el siglo V a.C., a ser parte del acervo terminológico de la filosofía hasta la actualidad, siendo claro que hubo un traspaso del término desde el culto a lo filosófico.

También, uno de los pensadores más renombrados en la historia que teorizó sobre el concepto de imitación o *mímesis* fue Aristóteles. Como se sugirió al principio de este apartado, el filósofo griego habría realizado profundas reflexiones sobre cómo la acción de imitar es algo propio del hombre y que este acto conformaría la base de la educación. Describe al hombre como un *animal mimético*.

Para el pensar aristotélico la noción de imitación o *mímesis* posee un lugar primordial en el individuo desde la infancia. En el libro sobre la *Poética* sostiene: “Porque lo primero, el imitar, es connatural al hombre desde niño, y en esto se diferencia de los demás animales, que es inclinadísimo a la imitación, y por ella adquiere las primeras noticias”. (Aristóteles, 2013, p. 19)

Aristóteles formuló, principalmente, que la condición de imitar se originaba en el hombre con la repetición de las prácticas humanas, y gradualmente, el concepto habría desembocado en la idea de una copia fiel de la naturaleza. Sobre esto, comenta Tatarkiewicz: “Aristóteles sostuvo la tesis de que el arte imita la realidad, pero la imitación no significaba, según él, una copia fidedigna, sino un libre enfoque de la realidad; el artista puede representar la realidad de un modo personal”. (Tatarkiewicz, 2008, p. 303)

Circunscribe el acto de imitar a una esfera casi antropológica, para él es una conducta inherente al ser del hombre, y el acto mimético quedaría sujeto a la bifurcación del camino entre el accionar bueno o malo del modelo. En la *Poética* se afirma:

Además de esto, porque los imitadores imitan a sujetos que obran, y éstos por fuerza han de ser o malos o buenos, pues a solos estos acompañan las costumbres (siendo así que cada cual se distingue en las costumbres por la virtud y por el vicio), es, sin duda, necesario imitar. O a los mejores que los nuestros, o a los peores, o tales cuales, al estilo pictórico. (Aristóteles, 2013, p. 12)

Como se ha descrito hasta el momento, la opinión del pensador griego reafirma la mimesis como una imitación de las conductas. Si bien Aristóteles no comulga completamente con la mimesis platónica, parece sostener algunas características que son comunes, sin embargo el presupuesto de una imitación innata empataría con la perspectiva de este trabajo.

Ahora bien, en el libro *La violencia y lo sagrado*, el filósofo René Girard escribe un capítulo dedicado a desarrollar la categoría de *deseo mimético* y de doble monstruoso. Para la reflexión que se forja en este trabajo es importante sólo la noción de *deseo mimético*. Pero, ¿por qué se insta a retomar el planteamiento de Girard y cuál es su relación directa con la *episteme* expuesta en el apartado anterior?

El autor citado, con una tradición antropológica flagrante, esboza una teoría que analiza la idea de lo violento como elemento constitutivo de la mayoría de los

actos de sacrificio que se han efectuado en la historia. Afirma que existe una ambivalencia en esos hechos -como la pureza de lo sagrado y lo espantoso del crimen- ejecutados por el hombre y avalados por el grupo que parece exonerar esa violencia en la elección de una víctima y su posterior acción sobre la misma. También analiza algunas tragedias griegas como *Las Bacantes* o *Edipo Rey* para exponer el mito construido a partir del sacrificio y de la desmesura que se hace carne a través de la violencia ejercida hacia algunos personajes de esos pasajes. Girard hace hincapié en la violencia recíproca, en el doble juego de la llegada y de la partida violenta –en un acto sacrificial- que pasada esa reciprocidad, se nivela, se equilibra; sin embargo deja tras de sí una huella imborrable como por ejemplo la muerte. Escribe el autor:

En Edipo rey, el conflicto trágico se refiere, o parece seguir refiriéndose, a unos objetos determinados, al trono de Tebas, a la reina que también es la madre y la esposa. En las bacantes, Dionisos y Penteo no se disputan nada en concreto. La rivalidad se refiere a la misma divinidad, pero detrás de la divinidad sólo hay la diferencia. (Girard, 2012, p. 150)

El filósofo dirime que al inicio de la rivalidad está un objeto, empero, en la crisis sacrificial la violencia se ve exacerbada y es el motivo que la desencadena con mayor frenesí. Es entonces esa creciente violencia la que incrementa la valía del objeto. Sigue: “Existe inicialmente el objeto, según parece, luego los deseos que convergen independientemente sobre este objeto, y finalmente la violencia, consecuencia fortuita y accidental de dicha convergencia”. (Girard, 2012, p. 151)

El debate que propició Girard en torno a la convergencia del objeto, la violencia y el deseo, parece resaltar la idea de la intensificación de la reciprocidad entre estos dos últimos. Parafraseando al antropólogo, considera que en el sacrificio se crea un círculo en el que el deseo tiene por objeto a la violencia. Cual discurso freudiano sobre las pulsiones y el instinto, Girard reafirma la importancia que cobran los elementos de ese círculo sacrificial: el objeto, el sujeto y agrega un tercero, el rival.

Y entonces, el autor francés, aclara que el antagonismo suscitado por el rival y el sujeto no es fruto del mismo deseo por un objeto, sino que se debe a que ambos desean lo que el otro desea, he ahí el motivo del conflicto. Girard caracteriza al hombre de una gran perplejidad, lo describe como carente de precisión en cuanto a lo que debe desear. Por ello, el modelo a seguir presentado por el rival, despierta ese deseo de imitación que lo dotará del ser del que se siente privado.

Volvemos a una idea antigua pero cuyas implicaciones son tal vez ignoradas; el deseo es esencialmente mimético, se forma a partir de un deseo modelo; elige el mismo objeto que ese modelo. El mimetismo del deseo infantil es universalmente reconocido. El deseo adulto no es diferente en nada, salvo que el adulto, especialmente en nuestro contexto cultural, casi siempre siente vergüenza de modelarse sobre otro; siente miedo de revelar su falta de ser. (Girard, 2012, p. 153)

De alguna forma, lo que dice Girard es que para el hombre común se torna casi imposible asumir que necesita un modelo, es incluso vergonzoso reconocer que las voces sociales y culturales dictan patrones que, al final de cuentas, serán imitados. En el adulto, a diferencia del niño que responde a órdenes precisas de imitación y de ejemplo, la crisis por la ambivalencia del deseo por lo otro y la falta de originalidad en ello, provocaría señales contradictorias en el hombre, que el autor define como *double bind* o el doble imperativo contradictorio. Este hecho no hace más que propiciar un eterno retorno que funda las relaciones del individuo. Asevera que "...si bien el deseo es libre de posarse donde le place, su naturaleza mimética le arrastrará casi siempre al callejón sin salida del *double bind*. La libre mimesis se arroja ciegamente sobre el obstáculo de un deseo concurrente; engendra su propio fracaso y este fracaso, a su vez, reforzará la tendencia mimética". (Girard, 2012, p. 154)

Para trasladarse del tópico del *deseo mimético* al de la imitación, sería interesante citar a Javier Gomá Lanzón con una idea que traza el puente de lo

mimético en René Girard hacia el concepto de imitación: el deseo. Expresa Lanzón en el noveno capítulo de su texto *Imitación y experiencia*:

...pues si se demuestra de un modo convincente que el modelo imitado participa de una cierta ley universal, pese a su concreción personal, entonces la imitación de ese modelo no supone un ceder a deseos o impulsos irreflexivos ni caer preso de un contagio colectivo, sino que, por el contrario, abre al sujeto la posibilidad de acceder a la forma de racionalidad y universalidad que el modelo representa, siguiendo además la inclinación del deseo. (Gomá Lanzón, 2014, p. 196)

Es elemental rescatar la teoría sobre la imitación de Javier Gomá Lanzón, teórico español que ha ganado popularidad y renombre por su libro *Imitación y experiencia* que, dicho sea de paso, arroja luz a la noción de *mimesis* o imitación – mismo término que viene del latín *imitatio*- y sostiene el trabajo que se ha venido desarrollando. En la presentación de su libro Lanzón afirma que:

Este empeño pedía una extensa investigación de hechura académica. Porque un pensamiento que aspira a poner en el centro de su meditación el universal concreto del ejemplo, debe justificar con buenas razones su pertenencia a la vista de las tendencias dominantes de la filosofía contemporánea, que caen casi sin excepción dentro del universal abstracto del lenguaje. (Gomá Lanzón, 2014, p. 6)

El filósofo español asegura que trazar una historia de la imitación, concepto de una naturaleza tan simple y cotidiana, se convierte en una ardua tarea, dada la complejidad y la presunción de temas que afectan a los académicos contemporáneos. Referir a la experiencia de la vida y a la idea de imitación en los hombres como un acto natural y fundamentalmente humano podría considerarse simplista, sin embargo Lanzón instiga a valorar el tema como una de las ideas que puede atravesar de inicio a fin toda la historia de Occidente, particularmente en Europa.

La imitación se convierte en tema teórico al menos de tres formas: como experiencia, como categoría y como técnica. A diario el hombre hace la experiencia, en sí mismo y en los demás, del alto grado en que está, siempre estará y ha estado invariablemente expuesto a la influencia moral y social de ejemplos de todo género. (Gomá Lanzón, 2014, p. 11)

Una de las propuestas más contundentes esbozada por Gomá Lanzón es que la imitación se puede identificar como hilo conductor de la historia de Occidente. Afirma que ha tenido más fuerza en la antigüedad y que con el advenimiento de la Modernidad se habría opacado enormemente por la ortodoxa concepción de sujeto consolidada, precisamente, en esa época. Parafraseando a Lanzón, ese sujeto kantiano autónomo, ubicado por encima de todo, no puede evitar verse expuesto *factiblemente* a la moralidad de los otros hombres. Sigue:

Los hombres vivimos en un horizonte de modelos; sin poder evitarlo, desde antes de ser sujetos, nuestro yo está expuesto a la influencia de las conductas de los otros y ésta no cesa cuando adquiere una subjetividad autónoma. Por otra parte, no podemos evitar tampoco ser ejemplo constante para los demás y que nuestro comportamiento se les ofrezca a estos como ejemplo o antiejemlo. Somos ejemplos rodeados de ejemplos, envueltos en una red de influencias recíprocas. (Gomá Lanzón, 2014, p. 15)

Ahora bien, otra de las tesis influyentes de Gomá Lanzón para este trabajo es la contraposición entre la imitación y el *universal abstracto del lenguaje*. El autor piensa que la disposición del pensamiento responde a una estructura lingüística, sostiene que “El lenguaje estructura y categoriza el pensamiento, pensar es razonar sintácticamente con palabras: nombrar, definir, clasificar, argumentar”. (Gomá Lanzón, 2014, p. 21). Apoyado en este presupuesto, reconoce en el pensamiento del siglo XX una sujeción al giro lingüístico. Por ello, rescata la voz de Ortega y Gasset para proponer un cambio en la manera tradicional del pensar filosófico. Con la inclusión de la *experiencia de la vida*, como una especie

de acerbo experimental del hombre a lo largo de su vida, ello permitiría marcar un giro en el pensamiento contemporáneo, que para Lanzón conduce al *universal concreto*.

Cuando el autor menciona la *experiencia de la vida* abre una vía alterna, que lejos de una teoría recurrente o de peso categórico en la historia de la ideas, permite -a raíz de esa experiencia adquirida, de ese saber acumulado- darle un uso como si fuera una especie de guía que concierne a las conductas éticas; a diferencia de usarla -la experiencia de la vida- con la pretensión de cambiar la naturaleza. Gomá Lanzón sugiere que la experiencia de la vida debe entenderse como:

...el repertorio de ejemplos y antiejemplos concretos que un hombre acumula en su conciencia con el paso del tiempo y que le sirven para adaptar la novedad de una situación presente a lo ya vivido y experimentado en el pasado con el fin de repetir el éxito o evitar el fracaso de una acción anterior. (Gomá Lanzón, 2014, p. 49)

La disertación sobre el modo en que el hombre debería actuar, siguiendo un modelo, inventando otro, o, simplemente dejando su accionar al peso de la experiencia, podría ser complicado y móvil de unos cuantos libros. Lo que parece establecer Lanzón en su extenso escrito, es que existen diferentes formas -premodernas- de imitación y de contexto: la *imitación de la naturaleza*, *imitación ontológica de la ideas* y la *imitación retórico-poética*. Ello apunta a la existencia de un esquema de modelo-copia, presente en los distintos tipos de imitación y que parecen remontar al discurso platónico. Aparece, entonces, con claridad el modelo en los distintos tipos de imitación: en el primero el acto mimético está dado por la copia de la naturaleza, en el segundo hay una repetición del modelo de las ideas y en el tercero, se imita a los antiguos. En cada uno de estos esquemas se advierte que los modelos están dados por categorías intemporales y fijas, es decir, no están interpretados por un sujeto. Sin embargo, Gomá Lanzón puede identificar una cuarta forma de imitación, ahora en la época contemporánea, se trata de la *imitación moral de prototipos*, dice que:

...el modelo ahora es una persona libre y creadora, no un canon intemporal y prefijado; la copia es igualmente un sujeto libre y creador, no una réplica inerte. No basta ya con copiar lo más exactamente posible el modelo porque ahora cada uno de los elementos conserva su autonomía y su autenticidad, y lo que se ofrece a la imitación es la conducta y el ser del prototipo. (Gomá Lanzón, 2014, p. 194)

Ahondar en la teoría de la imitación de Javier Gomá Lanzón es, desde la perspectiva de este trabajo, una ruta posible muy enriquecedora para entender las conductas humanas de las sociedades contemporáneas. Lanzón utiliza el concepto de *macroimitación* para describir la forma que toma la imitación al interior de las sociedades, en la organización de las mismas y que subyace a la transmisión de ideas y comportamientos de los miembros de una cultura. Tiene que ver con la manera de cohesionar a un conjunto, aquí interfiere la formación de los grupos sociales y su consecuente transformación en naciones, es decir, una tradición generacional de pertenencia a un grupo.

Hasta el momento se ha indagado sobre el concepto de la *mimesis* y de la imitación en distintos momentos históricos y bajo diferentes concepciones ideológicas, desde Platón y Aristóteles hasta Girard y Lanzón. Los primeros, pioneros de una *mimesis* ilustrada por la copia y la apariencia, como contraposición a la verdad y enmarcada en un canon inamovible, con variaciones entre uno y otro, pero siempre en una misma línea representada, en gran medida, por la emulación de la naturaleza. Los segundos, ubicados en una tradición contemporánea que conciben a la *mimesis* o a la imitación dentro de un proceso de afirmación del deseo o como parte constitutiva del ser del hombre social.

Lo que sigue de esta reflexión es la delimitación y definición de una *episteme* con tintes miméticos o de imitación que dialogue con distintos momentos de la historia de Occidente y de Latinoamérica.

1.3- Una *episteme* con tintes miméticos

Hay que atravesar el camino, ¿Cómo plantear la construcción de una *episteme* con tintes *miméticos*? ¿Por qué irrumpe ese presupuesto? ¿Sirve para entender cómo se ha ido configurando la mirada, cómo se han perfilado los modelos a seguir y cuál ha sido su influjo en la forma de vida de la cultura latinoamericana? Elucidar esa problemática es uno de los compromisos de esta tesis, proponer cómo se ha constituido una *episteme mimética* que podría atravesar toda la historia de Occidente y de Latinoamérica. Y no es una simple pretensión, es emplazar esa categoría en el horizonte de los conceptos cardinales de la historia. ¿Cómo se intenta pensar a esa *episteme*?. La *episteme mimética* o *episteme de imitación* podría tener lugar en unas condiciones dadas de consolidación de un saber aunado al elemento de la *mímesis*, de la copia; reconociendo en esa *episteme* al ejemplo, cayendo en cuenta de que las posibilidades para que un conocimiento se asiente trae aparejado la imitación de otro modelo, no puede pensarse una *episteme* sin influencia externa alguna. Esa forma de entender la posibilidad de construirse un saber desde la imitación como principio natural, es la propuesta metodológica que se sostiene en esta tesis.

El concepto de *episteme* es retomado de la teoría de Foucault, se asume que ese saber conformado discursivamente tiene lugar por ciertos valores, por esquemas de orden, de pensamiento, por categorías y estructuras sociales que generan las condiciones para que surja. Una vez dadas sus posibilidades, su positividad, cabe agregar, que el elemento de la imitación se suma a ese campo de condiciones para afianzar esa posición. Como apunta el autor de *La arqueología del saber*, la positividad de los discursos –su *a priori* histórico- hace inapelable el reproche a esos mismos discursos. Cuando se forja una práctica, en palabras de Foucault, una *episteme*, automáticamente se reubica la práctica y pasa al dominio del poder.

En los apartados anteriores se pudo precisar que la acción de imitar y el concepto de *mímesis* –no el de la palabra sino el de su significado-, como tal, es tan antiguo como el hombre. Sin caer en *clichés*, ya Gomá Lanzón trabaja en

extenso cómo la imitación es algo innato en el individuo, la estructura de un ejemplo o de un modelo es uno de los argumentos básicos en el aprendizaje y la educación de cualquier persona. Otro punto de suma importancia, destacado por el mismo teórico, es el campo de los grupos sociales, la pertenencia a un ámbito común que, además, tiene el poder de dirigir e imponer los modelos a través de hábitos al interior del grupo:

Una sociedad sin gobierno carece de posibilidades de éxito en la selección natural de las naciones. Por ello las sociedades que sobreviven mejor a las luchas son las sociedades con gobierno. El gobierno promulga una ley rígida, precisa, concisa, imponiendo a todos los miembros de la comunidad las mismas costumbres y usos, los mismos modelos que asemeja a sus miembros: el objeto de semejantes sociedades es crear lo que podría llamarse un núcleo de costumbres (cake of costum). (Gomá Lanzón, 2014, p. 248)

Se resalta la idea de una cohesión social mediada por la regla, porque parece asemejarse al esquema de consolidación de un saber como lo sugiriera Foucault. La relación potencial entre los elementos que emergen de un ámbito posible de construcción del saber, se convierten en el eje directriz de una conducta o una costumbre acuñada por el régimen dominante de una sociedad o nación.

Así como Lanzón logra sistematizar la imitación en cuatro categorías posibles, parece necesario puntualizar que enfatiza la idea y la diferencia entre las tres primeras, premodernas, y la cuarta y última, como apéndice de la cultura contemporánea.

A propósito de René Girard y su concepto de mimesis en relación al deseo, el teórico español sostiene que la imitación para Girard tendría relación con la *imitación de prototipos*, es decir, de un sujeto particular. Cabe remarcar, que la aportación de Girard sobre el deseo mimético y la copia del objeto que desea el rival, ayuda a establecer una línea conductora, una vía metodológica para desembocar en cómo el deseo funciona en la construcción de la mirada. Javier Gomá Lanzón advierte que:

Si Adorno concebía una mimesis mágica, que rechaza, y otra racional, plenamente admisible y más hipotética que real, Girard se concentra en la mala mimesis y la instituye en el origen y motor del hombre y de la historia. Hay un rasgo que es característico de Girard y que lo singulariza (...). Los demás se interesan por la mimesis en el arte o en los textos literarios, forma de imitación que se ha caracterizado de premoderna, en tanto que la imitación que Girard investiga es la cuarta, la imitación de personas. (Gomá Lanzón, 2014, p. 320)

Para enmarcar el presupuesto de la *episteme mimética* es obligado inscribir a esa categoría en un paradigma filosófico. Persiguiendo la senda de Foucault y de Lanzón, parece ineludible empatar a los dos conceptos referidos con el *giro lingüístico*. Cuando se hace mención a este movimiento -más allá de respaldar a uno u otro autor que participe de alguna tradición, vale puntualizar que se habla del instituido por los estudios semióticos de Saussure y seguido por los estructuralistas y posestructuralistas- se piensa en el lenguaje como estructura que edifica desde el pensamiento hasta el mundo sensible, que atañe a todo lo que puede ser nombrado. Así como Foucault –cuando afirma que se está determinado por el lenguaje, que incluso cuando se ve, se distingue escritura, palabras- y como Lanzón –quien sostiene que la preeminencia del lenguaje como paradigma de la época actual no hace más que seguir perpetuando el pensar abstracto- en este trabajo se asume esa postura.

Si bien Michael Foucault no toma partido por perpetuar un paradigma de pensamiento, sí da cuenta y reconoce en todo su trabajo teórico, la supremacía de la estructura lingüística como sistema que estructura el mundo, el de su época y el actual. Lanzón se suma a este presupuesto, del lugar que ocupa el giro lingüístico desde hace siglos, estableciendo el nexo entre lo real, lo que se piensa y lo que se dice. Si existe algo que no se puede pensar porque no se puede expresar en palabras, parece que no existe. Bajo este presupuesto el teórico afirma:

La voz griega “*logos*” extiende su campo semántico a la vez al pensamiento, al lenguaje y a la realidad, y expresa esa coincidencia esencial en la filosofía de la identidad entre la “razón”, “lo que se dice” y “lo que es”. La identidad entre el pensar y el ser aparece como una identidad *lingüística*. (Gomá Lanzón, 2014, p. 21)

Si se puede sostener que preexiste un logoscentrismo como soporte del pensamiento y como única vía, hasta el momento, de estructurar el pensamiento, la imitación como acto innato y natural sin preconceptos no tendría lugar. Ahora bien, Gomá Lanzón inquiere en lo antiguo de ese paradigma, en lo escueto que es para el lenguaje, ya que sólo posibilita nombrar abstracciones –universal abstracto- a diferencia de singularizar y personalizar los objetos –universal concreto- y las cosas del mundo. Si el lenguaje como epicentro de lo cognoscible no permite singularizar ni abarcar más allá de lo que se puede nombrar, podría ser factible un espacio intersticial donde las imágenes abarcaran ese campo significativo y simbólico.

A propósito de las imágenes, de su despliegue portentoso en la cultura contemporánea –que no repara en fronteras, lenguas o situación económica- algunos teóricos como José Luis Brea, Keith Moxey o W.J.T. Mitchel, proponen a la imagen como el eslabón de un lenguaje estructurado e interpretado a partir del campo visual. Sin ir muy lejos Brea advierte sobre un cambio de paradigma, de logos a imagos, como origen y generación del conocimiento. En una nota de la revista Estudios Visuales, el pensador español comentó:

...desde la reflexión sobre la importancia de la visualidad en cuanto a la construcción identitaria –en los procesos de individuación y socialización- y de la sujeción, hasta la reflexión sobre el cambio de paradigma cultural y filosófico que podría conllevar un giro que desplazase el centro de su ontología desde el logos hasta la imagen, en la aparición inquietante y sugestiva de un nuevo y pregnante “*imagocentrismo*”. (Brea, 2003, p. 6)

La afirmación del surgimiento, sin alicientes, de un nuevo paradigma parece atrevido, sin embargo, tras el estudio y la lectura de la teoría de Keith Moxey o de Mitchell, entre otros, incluso del mismo Brea, se recobra el sentido o la intencionalidad de esos teóricos de los estudios visuales por propiciar un cambio en la concepción estructuralista y ortodoxa del giro lingüístico. Es una apuesta por enfocar desde otro punto de vista. Sería la posibilidad de empezar a pensar la cultura desde adentro, a partir de las producciones que nazcan desde la cultura misma, desde un momento social, político y económico que para bien o para mal es claramente visual e inminentemente virtual. La imagen rige las estructuras de pensamiento como las palabras lo hicieron en su momento histórico, la sociedad contemporánea se reconoce en la imagen.

Capítulo 2 La “politización” de la mirada europea: cristiana y moderna

La auténtica imagen del pasado solo aparece en un relampagueo. Imagen que no surge sino para eclipsarse por siempre en el instante siguiente. La verdad inmóvil que no hace más que esperar a quién la busca no corresponde, en modo alguno, a ese concepto de la verdad en materia de historia. Este se apoya, mas bien, en el verso de Dante que dice: una imagen única, irremplazable del pasado se desvanece con cada presente que no ha sabido reconocerse aludido por ella.

Walter Benjamin, Escritos franceses.

Vista como un fenómeno de la historia de la cultura y valorada de acuerdo a la función que cumplió en ella, la filosofía teológica de la edad media aparece como uno de los principales factores del surgimiento de un nuevo conjunto clásico de cánones discursivos, el de la cultura propiamente europea. Ejecutora de la necesidad de universalizar el texto mítico judeo-cristiano, el de los dos testamentos de la biblia –texto que por definición estaba atado a las singularidades de una lengua y una cultura naturales-, fue sin duda una construcción autoritaria.

Bolívar Echeverría, La modernidad de lo barroco.

La tradición –como un murmullo- heredada de los hombres europeos que se atravesaron con las tierras americanas, se ha convertido en una voz imposible de callar.

La historia que constituye a Occidente, las raíces que establecieron un relato de este lado del atlántico, son el punto de partida para encontrar la hendidura por donde se ha ido consolidando y formando una *mirada*. Desde el nacimiento de Cristo, la propagación de la religión cristiana y la estructura política impuesta por el régimen dominante, se ha ido afianzando un sistema que ha enseñado a los hombres a ver. Trasladar el concepto de politización de Walter Benjamin a esos años es casi disparatado, sin embargo, con la unificación de la institución eclesiástica y el Imperio Romano, dadas ciertas condiciones de dominación y necesidad de las masas, se habría politizado la mirada de los hombres y mujeres que conformaron y vivieron ese momento de la historia.

“Politizar el arte”, esa es la afirmación de Benjamin en el último párrafo de su ensayo más trascendente, politizar el arte es la respuesta a la estetización de la política. En todo momento de la historia ha habido politización, esa acción intencionada de manipulación de ideas, pensamientos y adhesiones de las sociedades, es intrínseca a las relaciones humanas. La efervescencia del cristianismo en el siglo II tuvo lugar y también cobijo, bajo el ala protectora de un poder político que lo necesitaba.

Con el atisbo de esa nueva fe, de ese nuevo paradigma de pensamiento - subterfugio para la universalización de doctrinas e ideales- se abrió un horizonte atiborrado de novedades. Así como el cristianismo se encontró con un imperio romano que necesitaba cambios y buscaba otras posibilidades, la semilla sembrada por sus profetas pronto se expandió por esas tierras.

Un planteamiento interesante para problematizar el tópico del florecimiento del catolicismo en los siglos III y IV, es la idea que presenta Ramón Teja en su texto *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, dónde la propagación y el asentamiento del pensamiento cristiano tuvieron que relacionarse forzosamente con unas condiciones dadas de la historia, no con una simple idea de religión

ajena al curso de los acontecimientos y que se debía concebir extraña y externa a lo que sucedía. En palabras de Foucault, esas condiciones de posibilidad prepararon el terreno para que se gestara una episteme. El cristianismo apareció entonces como un actor fundamental para la institucionalización de una religión que siguió y sigue vigente en la actualidad. Apunta Teja: “Pues el cristianismo ha sido a lo largo de sus dos mil años de historia, no solo una religión, sino una manera de concebir el mundo y la sociedad” (Teja, 1990, p. 21).

Durante la edad media en Europa, la permanencia de esa ideología que se encontraba anclada en el centro de la cultura, tuvo momentos de esplendor y otros de decadencia. Sin embargo, la forma de predicar su doctrina se iría transformando en relación a las necesidades y condiciones del momento. Cuando el sector de poder que encabezaba la institución cristiana en Europa tuvo que valerse de imágenes, lo hizo con seguridad y de forma eficiente. José Luis Romero es su texto *La edad media* Explica que:

Sobre estas concepciones del mundo y del transmundo se superpuso la doctrina cristiana. Se la enseñó pacientemente mediante la predicación, explicándola repetidamente a quienes casi no podían entender el conjunto de abstracciones que suponía (...) las últimas nociones sobre el universo y la vida sólo pudieron transmitirse a fuerza de simplificarlas y reducirlas al sistema de ideas que se albergaba en el espíritu del oyente. (Romero, 2001, p. 122)

Se puede apuntar entonces que el cristianismo, como ideología y forma de ver el mundo constituye un hecho muy importante en la conformación del pensamiento y de la estructura escópica de las sociedades europeas y luego americanas, a lo largo de los siglos. Hubo un antes y un después de su asentamiento en la cultura occidental ya que el personaje de Cristo ha sido el ejemplo y motor de un ideal de hombre, que se ha trastocado, modificado y reformulado en distintos momentos del devenir de la historia, pero siguió siempre presente.

Así como también, con el advenimiento de la modernidad, se transforma ese paradigma teocéntrico, el hombre como medida de todas las cosas instaura una

nueva era, la de un hombre nuevo que es inicio y fin en sí mismo. La supremacía de la razón penetra en la estructura de pensamiento de los hombres y otra vez se modifica el régimen de visión.

Bolívar Echeverría, teórico latinoamericano, en su libro *La modernidad de lo barroco* presenta ciertas ideas que esclarecen aspectos de la cultura y de la sociedad de la modernidad en Occidente, afirma que:

El conjunto de los viejos valores de uso, que tal vez pudo ponerse en pie nuevamente después de mil años de devastación cristiana, le resulta demasiado limitado al hombre nuevo, es un espejo deficiente de las potencialidades que descubre –inconexas, incoherentes, informes- en sí mismo, una imagen disminuida de la identidad que quisiera tener. (Echeverría, 2000, p. 143)

En el segundo capítulo de esta tesis, a través de la descripción y el análisis de algunos momentos de la historia que han fungido como pliegues en la linealidad de los acontecimientos, como *interrupciones* -concepto de Foucault en la *Arqueología del saber*-, se intentará mostrar cómo con la institucionalización del cristianismo y con el asentamiento de la modernidad como estructura de la vida de los hombres, se establecieron dos formas de ver, dos estructuras escópicas que generalizan –en gran medida- un modelo que estuvo totalmente politizado.

En el apartado 2.1. se abordará la noción de *politización del arte* descrito por Walter Benjamin y su relación con la *politización de la mirada*, apelando a la más estricta intencionalidad que este le adjudicara, se establecerá un vínculo entre el régimen escópico establecido en la Europa medieval y su transformación en los siglos posteriores bajo la hegemonía moderna.

En el apartado 2.2. se pondrá énfasis en el período de alineación de un régimen escópico con el auge del cristianismo como eje directriz del sentir y actuar de los hombres. Con el advenimiento de la modernidad, ese régimen cambió, se trastocó, el hombre como epicentro del mundo y de las posibilidades de su raza tomó el poder acentuando –o mejor dicho exacerbando- su ímpetu de

autosuficiencia y prescindiendo de todo rasgo de religiosidad, o incluso, situándose por encima de la naturaleza misma.

Finalmente, en el apartado 2.3. se concluirá relacionando la noción de politización con la noción de mirada, puntualmente con los dos esbozos de ella en diferentes momentos de la historia de Occidente, que posibilitarán entender la episteme que abría dirigido y posibilitado esa especie de régimen escópico en Europa.

2.1. El concepto de politización

Uno de los primeros conceptos que es menester desarrollar para introducirse en el marco filosófico es el de *politización del arte*.

En 1936, Walter Benjamin escribía en su afamado ensayo “La obra de arte en la época de su reproductibilidad mecánica” sobre la *estetización de la política* y sobre la *politización del arte*. El autor enunciaba que con la pérdida del valor ritual en la producción artística se trastocaba el sentido del arte, cambiaba su efecto. El arte se convertía, de esa forma, en un “producto” que poseía una función política y que además, se acrecentaba con la tecnificación. Benjamin expresa:

Su alienación de sí por sí ha llegado al punto de hacerla vivir su propia destrucción como una sensación estética “de primerísimo orden”. En esto reside la estetización de la política perpetrada por las doctrinas totalitarias. Las fuerzas constructivas de la humanidad le responden con la politización del arte. (Benjamin, 2012, p. 198)

Se añade a esta idea, que cuando Walter Benjamin se refiere a *politización del arte* lo hace luego de todo un ensayo en el que expone cómo la tecnificación y la masificación de la producción y la mercancía, producto del capitalismo, acaban con toda sutil aparición de lo ritual o lo sagrado en los objetos u obras de arte. Hay una insistencia del teórico en la diferenciación entre lo original y lo que es copia de ello. Cuando el producto, el arte, se politiza es porque entra en diálogo con las leyes del mercado y de la reproducción en masa. Si bien el carácter fundamental

de la propuesta que hace el autor es, en gran medida, filosófica, cabe mencionar que el concepto de *politización* permite abordar el campo de la mirada desde una perspectiva contemporánea.

Retomar el concepto de politización es relevante para establecer las dimensiones en el que este tendrá acción. La noción de politizar parece estar legitimando un cambio de sentido en el arte, parece que esa acción de lo político comienza a afectarlo en su relación de oposición entre lo ritual y lo reproducible. El arte para Walter Benjamin, arte puro y aurático, es el que tiene un valor medido por lo sagrado o lo tradicional, es decir, el que encontró un espacio idóneo para su contemplación y que posee la característica de original.

¿Entonces cómo este tipo de arte se politiza? Bien, puede sugerirse que la noción de politización en Benjamin posee un dejo de tristeza en relación a las características que debería tener el arte que se encuentran en decadencia. Cuando este se politiza –el arte- podría decirse que la acción de la masificación, de lo reproducible, de lo técnico, hacen su aparición como categorías que desprestigian su existencia en el mundo. Cabe señalar que el filósofo alemán pone a dialogar dos ideas: *estetización de la política* y *politización del arte*. Ambos presupuestos suman fuerza política a la concepción moderna del pensamiento del hombre del siglo XX. Estetizar lo político implica añadir un elemento atractivo a la praxis política llevada adelante por una clase dirigente. Si bien su alusión al fascismo es notoria en esta representación, la exacerbación de los discursos emocionales y las campañas políticas –publicitarias- fervientemente engalanadas, abren un nuevo camino en el *modus operandum* de esos grupos políticos que tienen gran aceptación por la cultura de masas.

En su texto *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, Susan Burk Morss advierte el propósito del teórico al desplegar esa idea, dice:

Benjamin nos está diciendo que la alienación sensorial está en el origen de la estetización de la política, estetización que el fascismo no inventa sino que meramente administra. Hemos de asumir que la alienación y la política estetizada, en tanto condiciones sensoriales de la modernidad, sobreviven al

fascismo, y que del mismo modo lo sobrevive el goce obtenido en la contemplación de nuestra propia destrucción. (Buck-Morrs, 2005, p. 171)

La crítica de Buck-Morss está centrada en la trascendencia de la alienación en cualquier situación política. Para la autora, Benjamin intuía la supremacía de la producción masiva y del capitalismo en todas las esferas de la vida humana, pero ahora estetizadas.

El propio Benjamin asevera en *Escritos franceses* que el tipo de gobierno o representación política necesita de alguna manera estetizar su objeto, el político. Sin embargo, para él, llevan a un único hecho, dice: “El estado totalitario conduce necesariamente a una estetización de la vida política. Todas las iniciativas de estetización política culminan en un punto. Ese punto es la guerra moderna. (Benjamin, 2012, p. 197)

El filósofo alemán le da una vuelta de tuerca al discurso filosófico, refiriéndose a la *politización del arte* parece estar apelando a un acto de resistencia. Que el arte se politice podría percibirse o concebirse como una estrategia emancipadora de lo puramente artístico dando paso a una oportunidad política contundente.

Pero ¿por qué abordar el campo de la mirada desde la noción de politización? ¿Qué contexto, qué discursos o qué elementos permiten la politización? Para explicar esa idea es pertinente citar al crítico mexicano Enrique Krauze, quien expone en la Revista *Letras Libres* las acepciones del término que nos ocupa, dice:

Politizar es una palabra relativamente nueva en castellano. No aparece en el Diccionario de la Real Academia Española (edición de 1970). Significa al menos tres cosas: una concentración excesiva en la política a expensas de las diversas zonas de la realidad, una concentración excesiva en los aspectos más superficiales de la propia política, y la tercera acepción que consigna el mismo diccionario, en su edición vigente: Dar orientación y contenido político a acciones, pensamientos o personas que, corrientemente, no lo tienen. (Krauze, 2012)

La tercera construcción del concepto sería, desde la perspectiva planteada, la acertada. La orientación, la alineación del pensamiento o de las acciones de los individuos que conforman una sociedad, dar un orden, podría constituir el espacio idóneo para la inserción o proliferación de ideas que provocarían comportamientos o nuevas opiniones entre los sujetos.

La figura de un líder, así como la posibilidad de comulgar con opiniones o pensamientos afines entre los sujetos, es la estrategia más fuerte en las sociedades occidentales. Si bien no existe la pretensión de dirimir toda la responsabilidad de las ideas a una sola persona, cabe sugerir, que con el acervo de experiencia, de historia, de inconsciente, de cultura, se va cimentando un sentir compartido, un imaginario, los individuos se ven atravesados por ese cúmulo de sentido que determina un camino, que muchas veces es el mismo.

Para Walter Benjamin estaba muy claro de qué forma el poder dominante estetizaba la política, de qué forma dirigía la mirada de la sociedad, por ello la resistencia residía en *politizar el arte*.

La politización del arte, en este trabajo, viaja –como diría Mieke Bal- para ocuparse del campo de la mirada. La propuesta metodológica de la teórica neerlandesa es valerse de algunos conceptos propios de ciertos campos o disciplinas para analizar otros. Explica:

Pero los conceptos no están fijos, sino que viajan –entre disciplinas, entre estudiosos y estudiosas individuales, entre periódicos históricos y entre comunidades académicas geográficamente dispersas. Entre las disciplinas, el significado y alcance del valor operativo de los conceptos difiere. Estos procesos de diferenciación, deben ser evaluados antes, durante y después de cada “viaje”. (Bal, 2003, p. 31)

Con la idea de no perder el sentido original que Benjamin le otorgó, el concepto adquiere otra fuerza al explorar el mundo de la mirada.

Se entiende la politización de la mirada como la acción de dirigirla, de limitarla –a la mirada- en relación a un grupo social determinado. Si el énfasis del acto de

politizar se hallaba en el arte, ahora está puesto en la mirada, la resistencia a la dominación ideológica ejercida por el poder político radica en la dirección de la forma de ver de una sociedad. Y no sólo la dirección de la mirada se halla en el acto de dominio sino también en todos los procesos de publicidad, de estandarización de modelos y de circulación de imágenes e ideas.

Walter Benjamin ya pronosticaba cómo el estado organizaría a las masas, la afectación que tendría a la vida social la incidencia del dominio político sobre los gustos o preferencias del hombre común. Ese estado totalitario se valdría de la estética para que su impacto se tornase indiscutible y contundente.

Hasta el momento, en relación al postulado benjaminiano *politización del arte*, se ha hecho la presentación de una postura política, la del filósofo alemán, en correspondencia al lugar que el arte ocupaba en la sociedad y la manera en la que debía resistir al impacto del capitalismo y la modernización. Metodológicamente, de la mano de Mieke Bal, esa politización se traslada a la mirada, una mirada construida, edificada y sostenida por una estructura escópica que se intentará detallar en el apartado siguiente.

2.2. La construcción de una mirada europea

2.2.1 Cristianismo politizado

Acaso el más significativo punto de coincidencia de la tradición romana y la tradición cristiana sea la conciencia de un orden medieval, esto es, la certidumbre de que la vida del individuo, cualesquiera sean sus determinaciones circunstanciales, se inserta en un sistema universal.

José Luis Romero, La edad media.

Como bien se ha mencionado en la introducción a este capítulo, se busca identificar un quiebre en la historia, el intersticio por el cual se enseñó, a una sociedad en el siglo I y II y luego la de los siglos siguientes, a mirar la vida política, económica y cultural con ciertos ojos, o con determinados lentes. También, observar cómo se traspuso una creencia politeísta, es decir, los ritos que

respondían a la religiosidad de los romanos comprometidos con sus dioses, a una fe absoluta en un solo dios; así como las implicaciones que ese cambio paradigmático trajo consigo en el comportamiento y las relaciones entre ellos.

La puntualización sobre la temprana, la alta y la baja edad media, señaladas por José Luis Romero es su texto *La edad media*, proporciona un esquema lineal-temporal que permite comprender la importancia de las invasiones, las guerras, los emperadores, los bárbaros, las pestes; como agentes de unas circunstancias dadas para el desarrollo de los trece siglos que comprenden este espacio en la historia de Occidente.

Desde el punto de vista de su fisonomía cultural, la temprana edad media no podría comprenderse si no se considerara el proceso de transformación que se opera en el imperio romano a partir de la crisis del siglo III. Esa crisis abarca todos los aspectos de la vida y se advierte en su estructura económica, en su régimen social, en su organización política y en los distintos aspectos de su actitud espiritual((Romero, 2001, p. 109)

Es profundo, demasiado extenso y muy pretencioso abarcar el asentamiento del cristianismo en el mundo europeo del siglo III o la concepción del universo y la imagen del mundo que tenían los hombres de la edad media. Esta tarea comprendería analizar interminables acontecimientos que fueron sucediendo y cambiando, que nacieron y se extinguieron según los poderes políticos, religiosos o económicos que estuvieron de turno.

Ahora bien, pensar en estos dos momentos, uno religioso y el otro histórico y temporal –haciendo una descripción muy a grandes rasgos- presupone una observación y una intencionalidad que aquí será arbitraria, ya que se intenta encontrar en esos dos momentos las claves para la consolidación de una forma de mirar en el antiguo imperio, es decir, para encontrar una estructura de visión que haya imperado en determinado momento de la historia de la Europa de los siglos pasados.

El cristianismo posee una larga historia: de puja de poder, de alianzas, de hendeduras, de esplendor. Ese sistema de pensamiento comienza a pisar más

fuerte con la expansión de los primeros cristianos que predicaban sobre una religión que remitían a Jesús de Nazareth.

Las cuatro líneas cristianas propugnadas por los seguidores de Jesús alcanzaron alrededor del año 300 d.C. el terreno más fértil para la conversión de los fieles de todas las clases sociales. La proliferación de feligreses se acentuó con la posición política tomada por Diocleciano quien afianzó esa estructura religiosa constituyendo el punto de partida fundamental de una época que logró amalgamar tradiciones, creencias y disposiciones. Se concreta la labor con el Edicto de Milán en 313- aunque se debe tener en cuenta que Ramón Teja afirma que el Edicto de Nicomedia fue anterior al de Milán-, cuando Constantino establece la libertad de culto. Escribe Romero:

...y fue Constantino quien imaginó, con extremada agudeza, invertir la política de su antecesor y propugnar una unificación espiritual basada no en la vieja religión, que parecía no decir ya nada a los espíritus, sino en esta otra que apelaba a los sentimientos y, sobre todo, contaba con una vasta y vigorosa organización eclesiástica capaz de convertirse en eficaz apoyo del poder imperial (Romero, 2001, p. 111).

El impulso de la fe cristiana fue amparado por el poder político; los ideales y creencias enseñadas por el papado pronto fueron las mismas que la cabeza del mismo imperio. Afirma Ramón Teja en su libro sobre el cristianismo que desde su punto de vista éste –el cristianismo- fue un producto del Imperio, una construcción extraordinaria que encastró en la historia y en las necesidades sociales como anillo al dedo. Lo describe como una irrupción muy afortunada en la historia de Occidente, se opone a la idea de que el cristianismo tenga que concebirse como un bálsamo o un acontecimiento aislado, hace hincapié en que éste fue una irremediable corolario de la historia.

Recapitulando, en el hecho de la unificación de iglesia e imperio se encuentra un acontecimiento fundamental para entender la conformación de una estructura escópica. Constantino establece la unificación de la iglesia y el estado y se convierte en el primer emperador cristiano, se produce un cambio substancial

en la cosmovisión general del pueblo. Imagen que se reafirmaría aún más cuando Constantino donara tierras italianas para la administración de la Iglesia, siendo posteriormente los Estados Pontificios, en resumen: el dominio tangible de dios sobre la tierra.

El traspaso de la concepción de un hombre politeísta a la idea o figura de un hombre monoteísta y poderoso, ya que esa era la imagen presentada por la unión de religión y estado, implicaría una nueva estructuración del ideal de hombre que tenía la sociedad romana. Este nuevo hombre era instado a creer en ciertos valores y condiciones que le proporcionarían una vida después de la muerte, sus actos en la tierra tendrían un efecto en la vida posterior, celestial, que estaría dominada en gran medida por la dualidad de los conceptos de bien y mal.

La filosofía cristiana era sólida y persistente, podía calar hondo en los fieles y contaba con el importante apoyo del estado imperial.

¿Influye la filosofía del hombre sobre la religión o influye la religión en la filosofía del hombre? La historia demuestra que la influencia ha sido mutua. El pensamiento judío dio marco al concepto del hombre como imagen de Dios; y el concepto es ético-religioso. El judaísmo es la raíz del cristianismo y, junto con el cristianismo, influyó en gran medida en el Islam. (Radhakrishnan, 1964, p. 469)

En algunos casos, parece ineludible la necesidad del hombre de creer en algo superior. Esa necesidad jugó un papel fundamental, los individuos que se encontraban en una búsqueda espiritual dieron con una religión que se interesaba por sumar adeptos, por enriquecer cuantitativamente su presencia social, y que tenía la misión de crear una imagen del mundo distinta a la conocida hasta el momento.

Un elemento importante del cristianismo para funcionar de manera eficaz entre los hombres fue la apelación a la imagen. La cantidad de símbolos que desbordaron la fe cristiana y católica han constituido uno de los medios más poderosos para la adhesión y propagación de esa religión. En el libro *El concepto del hombre*, Radhakrishnan comenta que: “Para un católico reverente, la cruz es

un símbolo sagrado. Observando su forma, su espíritu es arrastrado a la contemplación de la esencia misma de la fe cristiana”. (Radhakrishnan, 1964, p. 168) A diferencia de la religión judía o la islámica, el rol de la imagen para el catolicismo tiene un protagonismo arrasador, acceder al común de la gente a través de una imagen que explica la vida de Cristo o la vida después de la muerte y un posible más allá, fueron temas que ilustrados, llegaban de manera rápida y clara al pueblo. Tanto la vida de Cristo como la filosofía predicada por los seguidores de Jesús aportaron al imaginario social muchos elementos atrayentes por los cuáles convertirse a la religión cristiana. La posibilidad del perdón, de la salvación y de una vida después de la muerte, constituyen aspectos muy significativos a la hora de inclinarse por una creencia o elegir una forma de vida.

Todo lo ofrecido por la religión cristiana sumado al apoyo imperial perpetrado por los emperadores romanos después de Constantino se convirtió en una oferta imposible de rechazar.

Sin ir muy lejos, el hecho concreto que respalda la disputa o tolerancia de las imágenes como instrumentos para la conversión religiosa fue la Querella Iconoclasta en el siglo VIII. Es un acontecimiento relevante porque fue un asunto de estado, es decir, había pleno conocimiento del poder que conllevaba la imagen, por lo que León III, emperador entre 717 y 741, envió a terminar con toda imagen o símbolo que generara adoración o idolatría. Como explica Jorge Barbé Paiva en su artículo “Repercusiones de la Querella Iconoclasta en el Imperio Bizantino (717-843). Consecuencias en los ámbitos religiosos, artísticos y políticos”, fue un pleito de base teológica de dos clanes que defendían un pensamiento: iconoclasta e iconódulo, y que finalmente tendría consecuencias irremediables en el imperio.

Por las actas del Concilio de Elvira (España), se sabe que el cristianismo antiguo, post primitivo, era adverso al culto y adoración a las imágenes religiosas, pero ante la decadencia de la cristiandad a partir de Constantino el Grande, se fue introduciendo esa costumbre debido a la influencia pagana; pero a raíz de las invasiones y de la influencia de los musulmanes, al parecer enemigos de la idolatría, surgió un movimiento iconoclasta, y fue cuando el emperador León III, oriundo de Anatolia, menos dado a la idolatría que los

griegos, comprendió lo justo de las burlas de los infieles, y dentro del paquete de sus reformas imperiales, introdujo la prohibición del culto de las imágenes en el año 730, y aquello duró por más de un siglo, situación conocida en la historia como la controversia de las imágenes.(Concilio de Nicea, 57)

La búsqueda de difusión de una espiritualidad apegada a la religiosidad católica que tenía León III, irrumpía de forma contradictoria con la vida adoptada en los monasterios por monjes y monjas. Es decir, había una corrupción latente en la sociedad bizantina que no profesaba con fidelidad los mandatos o propuestas católicas imperantes. La desfachatez o camino de vida alejado de los principios de Cristo se hacía carne en los monasterios. Era uno de los caminos más ventajosos para cualquier persona que quisiera vivir de la iglesia; la comida y la vivienda, así como las posibilidades de acercamiento al saber, estaban aseguradas. En estos ámbitos y a partir de la paupérrima fe, se incrementaba la idolatría y tergiversación del poder real de una imagen religiosa en los fieles.

Dadas estas características sociales, aunado a la falta de seriedad y al poder que adquirían los monasterios, el emperador bizantino –de cuna oriental– ordena la destrucción de ídolos o imágenes.

Este hecho de disputa entre la conservación y contemplación de imágenes o no, es muy relevante porque fue una lucha que duró aproximadamente un siglo. Ello demuestra que la utilización de iconos religiosos y representaciones visuales, en esa época, era crucial para la educación religiosa y política de los bizantinos.

En el año 843 se decretó la restauración de los iconos durante el gobierno de la emperatriz Teodora.

Claro está, que en este trabajo se han retomado sólo algunos aspectos que habrían contribuido a modificar la manera de ver de la sociedad europea de esos siglos.

En este apartado se ha destacado la incidencia que el cristianismo ha tenido en la conformación de un nuevo paradigma, en la educación, hacia una manera de pensar, de concebir al hombre, al mundo y a las acciones que en él se realizan.

La conclusión que se obtiene de la incorporación del cristianismo y toda su parafernalia -en gran medida visual- en la vida y cultura de los hombres dio por resultado una variación en la mirada. Si antes las tradiciones, los dioses y relaciones sociales se entablaban de una forma, no hay duda que paulatinamente, la incidencia de este modelo religioso hizo mella en la conciliación de la religión nueva con el estado. La utilización de imágenes y representaciones visuales en la conversión y adoctrinamiento de los fieles, la disputa por ello durante el siglo VIII, así como las amenidades que ofrecía el cristianismo en la tierra y en el cielo, posibilitaron que la concepción y percepción de las sociedades cambiara. El ejemplo de Cristo, su imagen y vida como modelo a seguir, fue y es uno de los arquetipos más significativos y simbólicos en la historia. La imitación, forjada en esa episteme judeo-cristiana, constituye el primer momento relevante de arraigo de un régimen escópico en la sociedad europea.

2.2.2 Modernidad politizada

Hay una forma de experiencia vital –la experiencia del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida- que comparten los hombres y mujeres de todo el mundo de hoy. Llamaré a ese conjunto de experiencias la modernidad.

Marshall Berman, Todo lo sólido se desvanece en el aire.

La Modernidad, período influyente en la historia de occidente, se despliega como una suerte de paradigma de pensamiento o modelo ideológico-económico que rigió la vida de los hombres e involucró años de asentamiento y construcción de ideas, de sentido, de imágenes y de modelos. Aunado, por supuesto, a la singular especificidad de cada modernidad inscrita en su contexto propio de aparición.

Es así, como no puede tener las mismas características una modernidad constituida desde los valores e ideales franceses, que, una modernidad emergida desde una conquista en América. Retomando al siglo XV como un tiempo de florecimiento en la historia occidental que tuvo por protagonista al Renacimiento

como acontecimiento que propició ese efervescente y a la vez incipiente espíritu moderno.

Martin Jay, historiador estadounidense y crítico cultural contemporáneo, en su texto *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, dedica un sugestivo capítulo a los regímenes escópicos en la modernidad. Allí realiza una descripción de la forma en la que ha prevalecido, o mejor dicho, ha primado, en la época moderna, el sentido de la visión por encima de los demás sentidos. Afirma:

Suele decirse que la era moderna ha estado dominada por el sentido de la vista de un modo que la aleja de sus predecesores premodernos y, posiblemente, de sus sucesores posmodernos. Dando comienzo con el Renacimiento y con la revolución científica, la modernidad ha sido considerada, por lo general, simple y resolutivamente ocularcéntrica. La invención de la imprenta, según el conocido argumento de McLuhan y Ong, reforzó que se privilegiase lo visual, apoyado por invenciones tales como el telescopio y el microscopio. “El campo perceptual constituido de este modo”, afirma un estudio típico, “era fundamentalmente no reflexivo, visual y cuantitativo”. (Jay, 2003, p. 221)

Jay no sólo encuentra la preeminencia de lo visual a través de categorías o acciones propias del acto de ver, como la perspectiva, la lectura de un libro o la observación a través de un telescopio, sino que localiza como antecedente básico de la impronta cartesiana sobre el sujeto, a las imágenes retinianas, es decir, a una representación visual que posibilitó propugnar una idea en el campo filosófico. Hace alusión también a la metáfora filosófica de Richard Rorty sobre el espejo de la naturaleza, al estudio sobre la vigilancia de Foucault que privilegia la mirada y no se olvida de Guy Debord con su sociedad del espectáculo.

A partir del planteamiento de Jay, con la intención de especificar el horizonte desde el cual se cobija la idea de la existencia de regímenes escópicos propios de la modernidad, se muestran fragmentos de un discurso rememorado por algunos teóricos, que parecen encontrar en esos lapsos de la modernidad –

entre el siglo XV y el XIX- pistas para la consolidación de un dispositivo – generalizado- de ver.

El Renacimiento, concebido como un período de transición entre la edad media y la edad moderna, posibilitó la formalización de algunas ideas y prácticas reflejo del humanismo. Como una suerte de despojo de la espiritualidad cristiana, algo así como un desencanto de las promesas eternizadas y propagadas durante la etapa histórica anterior, la fuerza de ese nuevo período en la historia radicaba en el poder del hombre, en sus ambiciosas posibilidades y en una concepción del mundo que rescindía lo ya establecido. Un nuevo hombre y por consiguiente un nuevo mundo. Mundo que gira en torno a ese hombre.

Más allá de cualquier especulación, ese proceso de transmutación de un hombre muy religioso hacia otro hombre pensado desde sí mismo, tuvo y tiene sus particularidades en el tiempo, el sentido de la autonomía o la independencia de dios son, justamente, procesos simbólicos que siguen su propio ritmo.

Ahora bien, esos procesos duraron años, es aproximadamente en el siglo XVII cuando el sistema económico capitalista comienza a sonar con más intensidad. Y cuando la irrefrenable condición demasiado humana del hombre encuentra su cauce con la libertad mercantil y con la afirmación de una sociedad burguesa rebasada por un espíritu progresista y expansivo, "...el valor de uso tradicional y las formas sociales que se expresaban en él reciben de parte del mercado un impacto destructivo del que ya nunca más podrán reponerse en la historia de la modernidad". (Echeverría, 2000, p. 143)

Ese hombre moderno se despoja de ataduras rituales o místicas para abrir sus brazos a un nuevo Dios que ofrece placeres terrenales más concretos: el mercado y sus juegos de consumo, oferta y demanda. Bolívar Echeverría, teórico latinoamericano, en el libro *La modernidad de lo barroco*, dilucida la idea:

...El movimiento que retrata de manera paradigmática lo que será la actividad cultural en la modernidad es el movimiento renacentista dirigido a copiar o "rimodernar" las formas antiguas, adaptándolas a la necesidad que tiene el nuevo señor urbano de confeccionarse un mundo a su medida y de inventarse una identidad acorde con sus ambiciones. (Echeverría, 2000, p. 143)

La racionalidad que comenzaba a imperar en ese hombre del Renacimiento y la transformación –o mejor dicho el cambio – de paradigma, fungió como el detonante principal para que las sociedades de ese momento dirigieran sus miradas hacia la libertad y la autonomía. Con la transposición del teocentrismo al antropocentrismo, los hombres tenían la capacidad de hacerse responsables de sus propias vidas, se despojaban de sus ataduras religiosas para dar paso a una visión autónoma, de autodeterminación y en donde la noción de *sujeto* comenzó a desempeñar un rol fundamental en la vida social, fue el nacimiento de los *hombres nuevos*. En el texto *El pensamiento moderno* Luis Villoro afirma que:

Surge un ideal desconocido hasta entonces: los que encarnan lo que Maquiavelo llama “hombres nuevos”. Son hombres que no sienten determinado su destino por el lugar que ocupan, sino que están empeñados en labrárselo mediante su acción. Los nuevos individuos fascinan al Renacimiento. (Villoro, 1992, p. 21)

Son los hombres que inician una búsqueda individual y comienzan, poco a poco, a modificar el mundo en el que viven adjudicándose el poder de transformar la naturaleza. La dominación del hombre sobre su entorno y su pretensión emancipadora, posibilitan la hegemonía de la *razón instrumental* que, posteriormente y hasta la actualidad, regirá la vida humana e implantará las reglas que ordenarán al mundo. Es el afán por la transformación -raíz de ese intelecto ilimitado, rector y dador de sentido- el elemento que hizo posible que los hombres fundasen una segunda naturaleza, ya no dada, sino construida por ellos mismos, cumpliendo con las pretensiones de manipulación y preeminencia de su raza -la humana-.

Ahora bien, ¿qué se entiende por modernidad?, Echeverría expresa que es “...el carácter peculiar de la forma histórica de totalización civilizatoria que comienza a prevalecer en la sociedad europea en el siglo XVI” (Echeverría, 2000, p. 144).

Asimismo, ese cambio en la cosmovisión de la sociedad moderna se atribuye a la transformación tecnológica, es decir, a una modificación en la *operatividad instrumental* que afectaba directamente el trabajo de los hombres. La revolución tecnológica expelle al sujeto hacia la cima de cualquier montaña y sienta las bases para el fortalecimiento del capitalismo como sistema económico imperante.

Cabe entonces afirmar, que el impacto que generó la transformación del sistema laboral aunado al descubrimiento fehaciente de una posibilidad de emancipación y conquista de lo desconocido, propició que el espíritu de la modernidad se disparara extáticamente y que se endiosara todo alcance que el hombre pudiera tener. Dice Echeverría:

De todas las modernidades efectivas que ha conocido la historia, la más operativa de todas y la que por tanto ha podido desplegar de manera más amplia sus potencialidades ha sido hasta ahora la modernidad de las sociedades industriales de la Europa noroccidental: aquella que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, se conforma en torno al hecho radical de la subordinación del proceso de producción y consumo de la riqueza social al capitalismo, a una forma muy especial de organización de la vida económica (Echeverría, 2000, p. 147)

Las posibilidades de autosuficiencia en cuanto al dominio de la máquina y de la reorganización del trabajo y sus efectos, está en correspondencia con las necesidades sociales. Necesidades creadas e inventadas por el mismo sistema económico –qué ágilmente se convirtió en cultural y social- y que, parafraseando a Echeverría, denotan lo “hiper-humanista” del régimen creado por el hombre y su desmesura en el afán de superación de la misma naturaleza. Prosigue el autor:

El buen éxito económico de su estrategia como animal *rationale*, tanto en la competencia mercantil como en la lucha contra la naturaleza, confirma al “hombre nuevo” en su calidad de sujeto, fundamento o actividad

autosuficiente, y lo lleva a consolidarse y sustancializarse en calidad de subjetividad pura. (Echeverría, 2000, p. 151)

Marshall Berman, autor francés de *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, parafraseando a Octavio Paz en su texto *Corriente alterna*, describe qué pasa cuando se vuelve la mirada a la esencia de la modernidad. Advierte que se pueden encontrar afinidades y similitudes entre la vida de los modernos de antaño y los modernos contemporáneos. Exhorta a pensar y detenerse en ciertos motores que quizá avivaron a otras sociedades, que nada tienen que ver con las actuales, y que siguen estando desbordadas de contradicciones y retrocesos. Reflexiona sobre un “...insaciable deseo de crecimiento...” (Berman, 2011, p. 26), que desemboca de lleno en las *preocupaciones modernas* que aquejaban y aquejan a los hombres.

La elección propia y libre del hombre posibilita una reconstrucción de su estructura de pensamiento, nutre la necesidad de concebirse y ver distinto. El cambio en la mirada es la consecuencia de una modificación en la forma de vida y de pensamiento de las distintas sociedades. Cuando el hombre moderno se ve capaz de progresar, de alcanzar metas sin depender de que Dios lo quiera, se efectúa una transformación verdadera en la vida moderna.

Tanto Marshall Berman como Walter Benjamin destacan, entre muchos pensadores o literatos, la obra de Charles Baudelaire, por considerarlo uno de los pocos espíritus que delataban con objetividad ese sentir del moderno, esa displicencia que atravesaba la subjetividad de ese hombre.

Este desarrollo del humano, en el marco de la supremacía de la razón, es lo que generó las condiciones sociales y culturales que Benjamín haría notar en sus ideas sobre la reproducción. Se debe atender a que estas condiciones no eran bien vistas o agradables a los ojos del filósofo alemán y para denunciarlo recurrió a las palabras de Baudelaire, quien en *Las flores del mal* dice: “¡Míralos, alma, son en verdad espantosos! Vagamente ridículos, maniqués noctámbulos; terribles, singulares, igual a los sonámbulos, fijan quien sabe donde sus tenebrosos ojos”.

(Baudelaire, 1997, p. 109) Por su parte Walter Benjamin, recuperado por Hernández Sotelo, afirmaba que:

No se trata de ninguna clase, de ningún colectivo, cualquiera que sea su estructura. No se trata de otra cosa sino de la amorfa multitud de los transeúntes del público de la calle. Esa multitud cuya existencia Baudelaire no olvida jamás, no ha posado como modelo para ninguna de sus obras. (Hernández Sotelo, 2008-2010, p. 17).

Se entiende de las palabras de estos pensadores que el acaecimiento de semejante impronta racional -incluso siglos después- no fue aceptada ni aplaudida por algún sector de la sociedad. Describían un automatismo, hablaban de maniqués, es decir, muñecos inertes sin expresión ni vida, individuos que recorrían las calles dormidos sin conciencia de sus acciones y sin reparar en lo que sucedía alrededor. Es importante resaltar que la descripción de los autores se llevó a cabo cuando la modernidad se encontraba en crisis. Cuando el mundo ya había vivido las crueldades más oscuras ejecutadas por el hombre hacia el hombre y cuando las promesas de felicidad y progreso eran ya cuentos de otra época.

El tipo de hombre moderno que se ha ido bosquejando y su manera de comportarse en ese nuevo mundo inundado de máquinas e industrialización, delinean el traspaso de una forma de vida a otra. Ese cambio en la vida está acompañado por otro en la estructura del pensamiento.

Lo que se ha buscado en este apartado es describir qué pasa con el sentir y pensar del hombre moderno, de qué prescinde, qué incorpora y cómo se trastoca casi en su totalidad el esquema social, el concepto del hombre, del dinero como valor de cambio; el rol que la velocidad comenzó a tener en las rutinas diarias, el consumismo y otras actividades aprendidas e internalizadas. Cómo todo ello va conformando y consolidando un hombre nuevo, un hombre que no necesita de dios ya que se tiene a sí mismo.

La época moderna constituye un espacio en la historia que desborda de cambios, de ideas y de máquinas, ese contexto social-cultural-político y

económico no soslaya la transformación que se produjo en el dispositivo de visión. Partiendo de la preeminencia del sentido de la visión durante esta época, parece relevante remarcar la inexorable aparición de nuevos regímenes escópicos. Como lo afirma Jay en su artículo, la época moderna está sellada por lo visual.

Durante la edad media con el cristianismo se focaliza un tipo de mirada, con el incremento de subjetividad y mercantilismo en la época moderna se trastocan los regímenes para constituirse unos nuevos, inaugurados, en gran medida, a partir de la visión, de la mirada.

2.3. Primera coyuntura: la politización y la mirada europea como el esbozo de un régimen escópico.

“...es en virtud de lo político que la vida social es posible”.

Mieke Bal, *Conceptos viajeros en las humanidades*.

En este último apartado se esboza el camino que se ha ido persiguiendo para visualizar los puntos de la historia –arbitrarios- que han consolidado un tipo de mirada en cierta dirección de la historia.

Si algo ha quedado claro es la intencionalidad que tendría Benjamin a la hora de hablar de politización. La forma en la que la orientación de los pensamientos e ideas es manipulada, constituye, en gran medida, lo que aquí se describe como la construcción de un régimen escópico. Es justamente en la acción de circunscribir el pensamiento en donde radica la formación de un tipo de mirada, cuestión aunada a muchos fenómenos externos por los que se ve atravesado el hombre. La confluencia de todas esas particularidades finalizan en la dirección de la percepción del individuo. En una formación de gusto, de adhesión, de alineación ideológica.

En el texto *El archivo escotómico. Pequeños pasos para una cartografía de la visión*, Miguel A. Hernández Navarro recupera la aportación de *régimen escópico* realizada por el teórico Christian Metz, quien lo definiría por primera vez en el espacio cinematográfico. Se puede decir que más de un teórico se ha valido

de ese dúo de palabras para explicar algún fenómeno en algún campo determinado, y no cabe duda que se seguirá resignificando.

Hernández Navarro, profesor de la Universidad de Murcia, también lo describe, y expresa que:

Un *régimen escópico*, pues, sería mucho más que un modo de representación o una manera de comprensión. Ha de ser entendido como el complejo entramado de enunciados, visualidades, hábitos, prácticas, técnicas, deseos, poderes...que tienen lugar en un estrato social determinado (Hernández Navarro, 2007, p. 48)

Establece un amplio campo de acción para la construcción de un régimen escópico, estructura que se relaciona -en gran medida- desde la perspectiva de esta investigación a la idea desarrollada por Foucault de juego de verdad. Ya que allí, en ese juego y a través de la episteme, es donde nace y donde se gesta un nuevo régimen escópico.

El régimen escópico, entendido como lo puntualiza Hernández, comprende varias esferas de la vida del hombre: social, cultural, psicológica, económica; esa formación no se produce de inmediato ni forzada por alguien, es como una pared que se va edificando ladrillo a ladrillo. Son muchos los factores que confluyen en esa construcción, no siempre son visibles, algunos flotan en el imaginario colectivo, otros se traen con la historia de vida de cada individuo, así como en muchas ocasiones simplemente -y necesariamente- se imitan.

Forman parte de un régimen escópico tantos elementos concretos como situaciones inconscientes y externas al sentido coloquial. En relación a la modernidad, Marshall Berman expresa que ese:

Crecimiento que destruye tanto los paisajes físicos y sociales de nuestro pasado como nuestros vínculos emocionales con estos mundos perdidos; nuestras desesperadas lealtades a los grupos étnicos, nacionales, de clase y sexo, de los que esperamos que nos den una identidad sólida, y a la internacionalización de la vida cotidiana -de nuestros vestidos y objetos

domésticos, nuestros libros y nuestra música, nuestras ideas y fantasía- ...
(Berman, 2011, p. 26).

Ese crecimiento inusitado y veloz de las sociedades en el auge de la modernidad, hizo olvidar al individuo, justamente, esas adhesiones y pertenencias que lo constituían como sujeto social.

Berman insta a pensar en qué es lo que produce el sentimiento de pertenencia a la modernidad.

La técnica fue una de las claves que sustentó el cambio de régimen y la consolidación de un paradigma distinto. La máquina, la serie, lo reproducible, todo ello respondía y fue posible gracias a una mente más ágil, que exigía subirse en el tren de la velocidad.

La vida del hombre moderno estaba asentada sobre otra dinámica, las posibilidades de progreso y de concreción efectiva de lo antes inimaginable, desbordarían, de veras, los alcances del pensamiento concediendo un par de alas a la utopía.

El régimen de visión gestado en la modernidad tiene su correspondencia en el valor de cambio del dinero, en el consumo, en la serie, en la modificación del lugar de trabajo y las relaciones laborales y sociales que esto trajo aparejado. Explica el autor francés que "...Baudelaire, que hizo más que nadie en el siglo XIX porque los hombres y mujeres de su siglo tomaran conciencia de sí mismos como modernos" (Berman, 2011, p. 130).

Gonzalo Curto, en su texto sobre Cultura visual y espacio público-privado, llama la atención sobre el lugar de la imagen en esa vorágine de sentido, expresa cómo la imagen gana un terreno arrollador en los imaginarios culturales pasando a ser uno de los pilares fundamentales de la edificación de la mirada y de su sentido. Dice:

Desde nuestro punto de vista, junto a los regímenes de visión y de mirada a que nos hemos referido, hay que atender, sí, al lugar y la función de las imágenes, pero sobre todo al de los *imaginarios*, porque los órdenes políticos se sustentan y se expresan precisamente en *imaginarios culturales*. Éstos no

consisten sólo en repertorios de imágenes o representaciones compartidas, ya que las imágenes no son entidades o eventos inconexos (Curto, 2010, p. 21).

Como se ha desarrollado en el apartado sobre la modernidad, durante el asentamiento del cristianismo sucedió del mismo modo, ese inconsciente colectivo estaba impregnado de la luz del cristianismo; y el sincretismo, llevado adelante por Constantino y sus sucesores- manipuló, de alguna forma, el pensamiento y la estructura del imperio en cuanto a la estructura social, familiar y económica. Esos momentos fungen como dos parteaguas para la dirección y el rumbo que tomaría la historia de Occidente en Europa y luego en América.

Si bien el régimen escópico estructurado en Europa fue imitado y trasladado a América, el traspaso o equivalencia a este otro lado del océano tuvo variaciones y nuevas motivaciones por parte de los pobladores. Ese punto será desarrollado en el capítulo tercero de este trabajo.

Capítulo 3 La mirada latinoamericana

Este sol, su nombre 4- Movimiento,
éste es nuestro Sol,
en el que vivimos ahora,
y aquí esta su señal,
cómo cayó en el fuego el Sol
en el fogón divino,
allá en Teotihuacan.
Igualmente fue este sol
de nuestro príncipe, en Tula,
o sea de Quetzalcóatl.

Miguel León Portilla, *La leyenda de los soles*.

¿Cuándo y cómo aparece América en la conciencia histórica? Esta cuestión, cuya respuesta obviamente supone la reconstrucción de un proceso que desde ahora voy a llamar el proceso ontológico americano, constituye la pregunta fundamental de este trabajo.

E. O'Gorman, *La invención de América*

La civilización prehispánica, constituida por una diversidad de culturas entre las que destacan los olmecas, los incas, los aztecas-mexicas, los mayas, entre otras muchas, con sus particularidades -religiosidad, jerarquía, guerra, vida y muerte, alimentación, vestimenta, arte, etc.-, hasta la “invención de América” -proposición teórica e ideológica acuñada por el historiador mexicano Edmundo O’ Gorman (1995)- presenta un recorrido bastante preciso del modo de ser del hombre prehispánico, es decir, del hombre antes de la llegada de España a América. La vida de las sociedades que florecían en esas tierras guardaba una estrecha simetría en relación al culto a sus dioses. La cosmovisión de los pueblos mesoamericanos,

siguiendo los trabajos arqueológicos, antropológicos y teóricos de Miguel León Portilla (2004) o Eduardo Matos Moctezuma (2010), entre otros, revelaba una fe incuestionable a sus dioses y a sus templos, a sus mitos y a sus antecesores, así como una equilibrada armonía en la construcción de sus ciudades, ya que estas unidas a lo anterior –la cosmovisión-, confluían –para los prehispánicos- en una totalidad de la vida terrenal y divina. Fueron muchos los grupos indígenas que se alzaron a lo largo de todo el continente. Recuperando la voz de León Portilla se pueden señalar dos focos de civilización originaria en América: uno en la zona andina, civilización extendida desde Perú hasta el norte de Argentina y Chile, y otro, el foco mesoamericano, comprendido por México y parte de Centroamérica. Las culturas prehispánicas son el punto de partida para entender el modo en el que se ha ido construyendo la imagen del hombre mesoamericano. Resulta el eje central de una jerarquización de la mirada, de una cosmovisión, es decir, de una visión estructurada del cosmos, de la manera de dirigir el ver. Los alemanes lo describen como *weltanschauung*, una visión del mundo.

La cosmovisión prehispánica regida por la unión de lo sagrado y lo político juega un papel primordial. Ese rico universo cultural previo a la conquista europea era conducido por los sabios, por “..los llamados poseedores de la tinta negra y roja”, y es a partir de esa dirección, cómo se puede trazar una ruta franca que permite encuadrar el dispositivo de visión que tenían los hombres de ese tiempo y analizar qué regía su pensamiento y cuál era el vector que presidía la conducta, la jerarquía y la inclinación de la mirada.

La intención de esta búsqueda es la de sugerir un tipo de régimen escópico, un modelo de visión que abarque la cosmovisión prehispánica y permita indagar sobre una posible mirada latinoamericana contemporánea.

Aquí es conveniente hacer una primera salvedad: cuando se problematiza sobre el concepto de régimen escópico, este término no es utilizado en su sentido casi dogmático de rigidez o estructura inamovible referida a la acción de ver. Se emplea desde la disciplina de los estudios visuales, otorgándole el sentido dado por el teórico español José Luis Brea, quien se adscribía a una postura ideológica estructuralista, con tintes faucaultianos, es decir, un régimen escópico que se va

construyendo, que no está acabado en sí mismo, que se encuentra en constante movimiento. Si bien las palabras apelan a una interpretación tajante y poco flexible, la utilización de esa idea en este texto es indudablemente dinámica.

Asimismo, la segunda salvedad tiene que ver con el término o denominación Latinoamérica. Si bien esta noción designa a un espacio geográfico, político e ideológico, su utilización en esta investigación estará reducida a un sector de Mesoamérica, específicamente México. Latinoamérica designa a un tipo de hombre, al que nació en la América Latina en oposición a la América Anglosajona, al que se enraíza en una cultura y en una región que comparte historia de lucha e identidad, al hombre que es parte de lo llamado Occidente y a la vez excluido.

Relegado está el hombre latinoamericano en gran parte de los libros de lectura obligatoria en el ámbito académico de la teoría y la filosofía de las artes o la historia. Sin ir lejos, el teórico Régis Debray (1992) en su libro *Vida y muerte de la imagen*, asegura describir la historia de la mirada en Occidente sin dedicar una sola página a la historia de la mirada en América Latina. ¿Es que acaso la mirada en Latinoamérica no es occidental?, ¿cabe pensar, eventualmente, que los historiadores se tornan medievales y se adscriben a la más estricta acepción del término occidental que incluye sólo a Europa? Quizá, haciendo caso omiso al mencionado *epistemicidio*, habría que preguntar si existe el acervo bibliográfico adecuado para documentar esa historia elemental para pensar Latinoamérica desde el presente, e incluso desde el futuro, o simplemente elucubrar –como propone Enrique Dussel (1994) en algunos de sus textos- que habría una omisión intencionada. Por ello, apelando a las ideas de los pensadores, historiadores, filósofos, sociólogos y demás teóricos de las humanidades, se busca transitar algunas categorías u opiniones que podrían ser cruciales para entender esa mirada, y sobre todo recurrir a pensadores del propio seno latinoamericano.

No cabe duda que es imposible callar el peso de tantos años de historia y hegemonía europea -intelectual y cultural- sobre el continente americano, específicamente Latinoamérica. Luego, se abre la pregunta: ¿existe una mirada latinoamericana propia de sus sociedades, fruto fiel de la idiosincrasia y

cosmovisión de sus culturas y formas de vida en la actualidad? Para plantearlo habrá que voltear la mirada y repensar la situación del hombre latinoamericano en una sociedad inmersa en el fenómeno contemporáneo del espectáculo. Tanto Gilles Lipovetsky como Guy Debord reflexionan en sus trabajos sobre esa figura – el espectáculo- que subyace a la vida común de las sociedades y que se ha convertido en un engranaje de la cultura actual. Néstor García Canclini problematiza el concepto de lo híbrido que, convenientemente, parece contener la idea de una cultura mezclada, fusionada, una cultura que lejos está ya de buscar una identidad, sino de entender esas nuevas condiciones de posibilidad propias del mestizaje, de la migración, del sincretismo; posibilidad que admite construir una mirada y significarla desde nuevas epistemes.

3.1 La visión prehispánica

Sin caer en *clichés* latinoamericanistas que insistan en la diferencia o en la búsqueda de la identidad, resulta crucial remontar la investigación casi 2000 años antes de Cristo. Porque el problema de una posible mirada latinoamericana es un trabajo que aqueja al presente y al pasado, que se asienta sobre múltiples sucesos que la han dirigido y la dirigen, además de mantener una estrecha relación con los pliegues e interrupciones más significativos de la institucionalización de las culturas que forman parte de América y las que han desaparecido.

En el intento de cartografiar una mirada se hace necesario viajar, entonces, en el tiempo y observar a las civilizaciones más antiguas, las originarias.

Es importante aclarar que los antecedentes aquí presentados son una ruta elegida para plantear el problema de una mirada latinoamericana politizada, de más está decir que existen muchas más.

En el texto *Aztecas-mexicas. Desarrollo de una civilización originaria*, el antropólogo e historiador Miguel León Portilla (2004) define a la población de Mesoamérica como una civilización originaria desde el segundo milenio *antes de Cristo*, como uno de los focos de desarrollo urbano junto con Egipto,

Mesopotamia, Valle del Río Indo, Valle del Río Amarillo en China y la región Andina.

Para precisar la noción de civilización originaria, Portilla hace una distinción entre el concepto antropológico de cultura y el de civilización, reconociendo que “El concepto de civilización, en su acepción antropológica, no se contrapone a cultura, sino que es una forma más desarrollada de ella”. (León Portilla, 2004, p. 15) Siendo un foco originario de civilización, hacia el 2300 A.C. afirman los antropólogos que comienza una etapa formativa en tierras americanas. Se encuentra documentada la existencia de un conjunto de *vasijas toscas y cafetosas* en el valle de Tehuacán y otras en el estado de Puebla y de Guerrero. Datado en esas fechas, comienza un crecimiento inusitado en Mesoamérica, que se empata con la aparición de Los Olmecas. Ese florecimiento de la civilización originaria mesoamericana se reveló en todos los campos de la vida de esa cultura: económica, social, cultural y religiosa.

Uno de los puntos más importantes, desde la perspectiva planteada, es la fusión entre los discursos sagrados y los discursos de poder. La religiosidad profesada por las sociedad mesoamericana poseía una gran correspondencia con la autoridad política encabezada por hombres que eran considerados dioses y con los dioses mismos. Ahora bien, ¿cómo se fusiona lo sagrado y lo político en una sociedad cultural?, a partir de la cosmovisión, que no es otra cosa que una construcción –haciendo uso de un concepto occidental para esbozar la idea de obra, de edificación, de estructura- realizada por una esfera que es más seguida y respetada que otra. En el libro escrito por Eduardo Matos Moctezuma, *La muerte entre los mexicas*, el arqueólogo precisa la idea de cosmovisión:

Los diferentes pueblos de la tierra tienen una idea acerca de la estructura del universo. Los mexicas no fueron ajenos a esto y es así como de la observación del universo y de la posición que el hombre guarda en relación a él le da las pautas necesarias para establecer una imagen de él. El conjunto de ideas y pensamientos por medio de los cuales se concebía el orden universal y el lugar que dentro del universo ocupaban el hombre, la tierra, los dioses y los astros; ese orden estructurado del universo y todo de lo que de el

se deriva es lo que entendemos por “cosmovisión”. (Matos Moctezuma, 2010, p. 91)

Es de suma importancia describir esa manera de concebir el cosmos, su universo, su contexto, porque la relación hombre prehispánico-naturaleza es un eslabón casi indisoluble. Si bien de la cultura Olmeca no existe un registro vasto para sumirse sin deslices en su filosofía, de los siglos posteriores se destacan mitos, calendario, dioses y fiestas que representan ese diálogo fluido entre el hombre y la naturaleza, o por qué no arriesgarse a sugerir, de la soberanía oportuna de la naturaleza sobre la vida del hombre. Uno de los ejemplos lo constituye el calendario, “se sabe que se valieron del tonalpohualli, cuenta de los destinos, sistema de 260 días, y del cómputo del xihuitl, año solar de 360 días” (León Portilla, 2004, p. 35). Se reconoce, por estos textos de antropólogos y arqueólogos mexicanos, que las fiestas y épocas del año tenían una correspondencia con lo que sucedía en la naturaleza, los festejos adjudicados a las deidades que representaban fenómenos climáticos eran muy respetadas, ya que de ellas dependía el futuro y la eventualidad del alimento de la sociedad. Eduardo Matos Moctezuma, en su texto titulado *Tenochtitlan*, lo explica:

El año trópico se dividía en dos grandes apartados, según las temporadas de lluvias y la de secas –vida y muerte- que se presentaban con una duración de meses muy similares entre una y otra; a su vez se podía subdividir en cuatro momentos relacionados con equinoccios y solsticios. (Matos Moctezuma, 2010, p. 69)

Haciendo hincapié en el poder que poseía la naturaleza en la vida de Mesoamérica, el arqueólogo mexicano sigue: “la ciudad de Tenochtitlan se planificó con base en la imagen del cosmos. Ya se dijo como el movimiento solar es el que prevalece para la orientación de ésta hacia el poniente y el centro está ocupado por el espacio sagrado” (Matos Moctezuma, 2006, p. 101).

Entonces, la vivencia de la naturaleza aunada a la religiosidad de la cultura mesoamericana y a la obediencia propugnada por la clase política, define un tipo

de hombre y de sociedad que persigue un discurso claro, que obra en congruencia con lo impuesto por sus dioses en la tierra y en el cielo, y por ende, por las contingencias naturales. León Portilla define dentro de Mesoamérica cinco regiones, las cuales compartían en gran medida el culto a ciertos dioses y una similitud de tradiciones. Dioses como “...el señor de la lluvia, la diosa del agua, el Dios viejo, la pareja creadora, el Sol y la Luna, la Serpiente Emplumada” (León Portilla, 2004, p. 30), encabezaban la organización religiosa que regía la vida de los hombres y su supervivencia.

No cabe duda, que el discurso cultural y político atendía enormemente a la comunión con la naturaleza y se organizaba en relación al estudio del calendario, de la astrología y del clima. Todo ello propone una mirada. Comporta un dispositivo que permite esgrimir en una sociedad un modo de percibir y de ver. Teniendo en cuenta que la voz de los *tlamatinime* –los sabios- era sagrada, por lo tanto no acaecían cuestionamientos; la devoción y la obediencia presidía toda conducta. Vale la pena referirse a la importancia que prescribían estas personas concedoras del conocimiento y la moral, ya que serán quienes generen las condiciones de posibilidad para ver de cuál o tal forma.

Retomando el desarrollo de la civilización mesoamericana, durante el periodo clásico prehispánico, el enriquecimiento arquitectónico, creativo, artístico, se vio exacerbado. Portilla enuncia que “Otro de los grandes logros del clásico mesoamericano fue el perfeccionamiento de sistemas calendáricos que llegaron a tener extraordinaria precisión, así como el desarrollo de formas de escritura.” (León Portilla, 2004, p. 30)

La vida cotidiana de los hombres mesoamericanos arroja datos sobre el modo de comportamiento o inclinaciones que tenían en su quehacer diario; así como la distribución de su ciudad, Teotihuacán, que sugiere un orden jerárquico y una ocupación espacial a partir de la pertenencia a una clase social y religiosa.

Con la intención de objetivar la investigación es apropiado mencionar que la gran ciudad de Teotihuacán fue una urbe vasta, con calles importantes que organizaban la dirección y posición de sus centros ceremoniales, políticos, administrativos y las casas-habitación de la gente común. La Avenida de los

muertos y la transversal este-oeste fungían como vectores que dividían esa ciudad en cuatro, sobresaliendo la pirámide del sol y de la luna por su imponente arquitectura y carácter religioso. Señala Portilla que:

Dando crédito a uno de los textos, cabe pensar que “los señores, los que gobernaban, fueron los sabios, los concedores de las cosas ocultas, los poseedores de la tradición”. Probablemente la autoridad suprema tenía de hecho un doble carácter, a la vez político y religioso. Se ha afirmado así que Teotihuacán fue metrópoli de un gran estado teocrático”. (León Portilla, 2004, p. 35)

Habiendo así, distintos sectores diferenciados unos de otros como clases sociales y espaciales, se distingue que la dirección del pensamiento estaba manejada por un grupo político-religioso que, además, estaba caracterizado por poseer una alta cultura. Fray Bernardino de Sahagún en su reconocido libro *Historia general de las cosas de Nueva España*, da cuenta de la valía e importancia que poseían los *tlamatinime* en la construcción de un dispositivo de visión en Mesoamérica, dice

El sabio es como lumbré o hacha grande, espejo luciente y pulido de ambas partes, buen dechado de los otros, entendido y leído; también es como camino y guía para los demás. El buen sabio, como buen médico, remedia bien las cosas, y da buenos consejo! y doctrinas, con que guía y alumbrá a los demás, por ser él de confianza y de crédito, y por ser cabal y fiel en todo; y para que se hagan bien las cosas, da orden y concierto con lo cual satisface y contenta a todos respondiendo al deseo y esperanza de los que se llegan a él, a todos favorece y ayuda con su saber. (Sahagun, 2006, p. 21)

No solo era el sentir de las culturas lo que le daba poder a los sabios-filósofos de Mesoamérica, también el documento material, los códices, los cantares y las imágenes que versan sobre la conducción natural que estas personas tenían.

En el artículo “La riqueza semántica en los códices mesoamericanos”, Portilla explica cómo antes de la llegada de los españoles el pueblo prehispánico ya documentaba la vida y los pensamientos en los manuscritos de papel –códices-, cerámica o grandes lienzos de algodón que son “...transmisores de significación” (León Portilla, 2012, p. 143), manuscritos que habrían sido fuente fundamental de la historia actual, muchos fueron destruidos y sólo otros pocos se conservan al otro lado del Atlántico. Afirma el historiador mexicano “...son muchas y muy grandes las significaciones que tienen los antiguos manuscritos que se elaboraron a lo largo de los siglos en diversos lugares de Mesoamérica antes de la llegada de los españoles” (León Portilla, 2012, p. 140)

Desde ese entonces se encuentran vestigios de una mirada guiada por la gran estima que se les tenía a los pintores escribas y a los sabios. Dice Portilla en el mismo artículo: Una vez más se repite que los sabios son los que *quitlatlazticate in amoxtli, in tllili, in tlapalli, in tlahcuilolli quitquiticate*: quienes están viendo, “los que abren las hojas de los libros, los que cuidan de la tinta negra y roja, las pinturas”. (León Portilla, 2012, p. 148)

Existen imágenes y referencias, en otros códices, a la muerte, a las plantas y alimentos, a los animales, al clima; como universos fundacionales de su cosmovisión, por ende, como pilares de la estructura jerárquica que imperaba en su sociedad. La referencia a lo sagrado es precisa, a partir de esas imágenes se educaba al pueblo. En el *Libro de los coloquios*, de Fray Bernardino de Sahagún – posterior a la conquista- se relata la imagen de un *tlamatinime*:

Los que miran, los que se afanan con el curso y el proceder ordenado del cielo, cómo se divide la noche; los que están mirando [leyendo], los que cuentan [refieren o que leen], los que despliegan [las hojas de] los libros, la tinta negra, la tinta roja, los que tiene a su cargo las pinturas. Ellos nos llevan; nos guían, dicen el camino. Los que ordenan cómo cae el año, cómo siguen su camino la cuenta de los destinos y los días, y cada una de las veintenas, de esto se ocupan, de ellos es el encargo, la encomienda, su carga: la palabra divina. (León Portilla, 2012, p. 148)

Lo que se ha intentado desarrollar es una descripción de las condiciones que prepararon el terreno para la consolidación de una cosmovisión, de una forma de pensar, de actuar, del hombre mesoamericano. Para ello se busca atender a todas las causas, elementos religiosos, políticos, naturales, que se imbrican y hacen posible ese diálogo. La historia de los pueblos de Mesoamérica se encuentra ampliamente documentada en los libros de historia, antropología y arqueología mexicanos, las sucesiones en el poder, los distintos tlatoani – gobernantes-, las guerras por la conquista de nuevas tierras y, también, las edades del sol. Por ello no se repetirá la línea histórica de los acontecimientos, pero sí, se rescatan casos que sumen datos capitales a la tesis planteada.

Luego de la aparición de los aztecas-mexicas, durante la transición del quinto sol, el discurso religioso y político así como la voracidad por someter más pueblos a su dominio, estaba ligado en su totalidad a una creencia.

Ese quinto sol, el de movimiento, había surgido en Teotihuacán creado por los dioses, mientras vivió Quetzalcóatl y cuando debía tener lugar el avance de la historia del pueblo mexicana. Como los soles anteriores, tendría un final, una especie de fin del mundo que a diferencia de traer caos o sufrimiento, para los hombres que habitaban Mesoamérica no era un problema, era causal a la historia de su humanidad.

Ellos pensaban que “Si los dioses se habían sacrificado en Teotihuacán para que el sol y la luna se movieran y los hombres existieran, de igual forma, con el sacrificio de los humanos, con su sangre, debía fortalecerse la vida del sol” (León Portilla, 2004, p. 108). Cuantos más corazones y vidas se le ofrecieran a Huitzilopochtli, el sol, mayor sería la fuerza de su luz y su calor. La cacería de hombres y pueblos para el sacrificio en pos de su dios se acrecentó. Como afirma Portilla:

...no dudaron ya de que realizaban una suprema misión al someter a otras naciones y obtener víctimas para el sacrificio. Las guerras de conquista, emprendidas por cuenta propia, y no como antes en servicio de Azcapotzalco, adquirían honda connotación religiosa y un sentido de místico acercamiento a

la divinidad de cuya fuerza dependían el existir del mundo y la totalidad de los seres humanos. (León Portilla, 2004, p. 108)

Es claro el objetivo que se perseguía, nadie dudaba de ese mandato divino que intentaba alimentar el fuego del sol a partir de la expiación humana, cada hombre era una ofrenda y en esos actos no había nada que cuestionar. Se inquiere, que el discurso del líder guerrero y su séquito de *tlamatinime* generaron unas condiciones de posibilidad para pensar y ver en su sociedad, la naturalidad del acto del sacrificio oscilando entre el deber y el honor.

Se podría entonces sugerir que la mirada del hombre mesoamericano giraba en torno a la palabra del escriba, a la voz de ese hombre sabio que *decía el camino*, que mostraba lo que se debía ver. Sería la de los *tlamatinime* una primera referencia, desde el punto de vista de este trabajo, de construcción de la mirada del hombre mesoamericano que posibilitaría pensar en una estructura escópica regida por lo sagrado. Una reseña fehaciente de institucionalización de una episteme, de elaboración de una plataforma de pensamiento y visión que alude al mandato sagrado y mítico como soporte fundamental. Si bien se ha explicitado que la noción de régimen escópico remite a una idea dinámica, cabe remarcar que su posibilidad de acción radica en el crecimiento constante y repetitivo de la voz del sabio como narrador de cómo se debe ver y hacer. Por ello la sociedad anterior a la llegada de los españoles puede ser descrita como una sociedad fría, a partir de la conceptualización de Claude Lévi Strauss (1971) sobre el pensamiento primitivo. Sugiere la correspondencia entre una sociedad fría-pensamiento salvaje y una sociedad caliente-pensamiento científico. Parece que en el primer tipo de sociedad el conocimiento se reafirma y sostiene a partir del mito, a través de una historia inamovible que persiste, se produce una totalización de la realidad y del mundo concebido que no posibilita transformación alguna. Las sociedades frías se empatan en gran medida con las sociedades primitivas mientras que las calientes lo hacen con las sociedades occidentales. Por otro lado, el segundo tipo de sociedad, caliente, se encuentra en revisión constante, siempre mutando, esbozando una hipótesis y reformulándola. Tiene un modo de operación

segmentario, es decir, un conocimiento fragmentado del mundo y no-totalizado que puede ser más eficaz para la organización y capacidad de acción sobre el conocimiento. Proponer a la sociedad mesoamericana como una sociedad fría, primitiva, tiene mucho sentido en tanto que, los mitos e historia sobre sus dioses y asentamiento de Tenochtitlan, poseen una continuidad y una circularidad que registra la casi nula transformación de su historia. El etnólogo realiza una analogía entre las sociedades y las máquinas, menciona que:

En pocas palabras, las sociedades se parecen un poco a las máquinas y sabemos que hay dos grandes clases de estas últimas: las máquinas mecánicas y las máquinas termodinámicas. Las primeras son aquellas que utilizan la energía que se les proporcionó al principio de su funcionamiento y que, si estuviesen muy bien construidas, si no hubiese razonamiento y calentamiento, podrían funcionar de manera teóricamente indefinida con la energía inicial que se les dio al principio. Mientras que las máquinas termodinámicas, como la máquina de vapor, funcionan en virtud de una diferencia de temperatura entre sus partes, entre la caldera y el condensador; producen un enorme trabajo, mucho más que las otras, pero consumiendo su energía y destruyéndola progresivamente. (Charbonnier & Levi Strauss, 1971, p. 27)

El carácter sagrado que tenía la palabra del anciano, el sabio en estos pueblos prehispánicos, demuestra que el peso de la palabra y del conocimiento mítico sostiene la plataforma que da cuerda a esa máquina mecánica, parafraseando a Levi Strauss. En otro apartado del texto *Arte, lenguaje, etnología*, el antropólogo francés sostiene:

Hay gran número de sociedades primitivas (...) en la que se observa un esbozo de sociedad política y de gobierno o bien popular, o bien representativo, puesto que las decisiones son tomadas por el conjunto de la población reunida en gran consejo, o bien por los notables, los jefes de clanes o sacerdotes que son los jefes religiosos. (Charbonnier & Levi Strauss, 1971, p. 30)

Al reflexionar, entonces, sobre la relación entre las sociedades que cuentan con un pensamiento mítico como motor de su cosmovisión, en oposición a las sociedades que comportan un pensamiento científico y dinámico, se sostiene que el dispositivo de la mirada dominante en la sociedad fría prehispánica está basado en una creencia de orden sagrado. Dirigida –la mirada- por la voz de los sabios que guían el camino y dicen qué ver. En el segundo caso, la sociedad occidental se presenta como una cultura de idiosincrasia segmentaria que asume otro tipo de mirada, otras posibilidades de construcción de la visión y un sustento histórico y religioso movable. La descripción de esas dos sociedades, la mesoamericana y la española llegada a América, abre dos caminos incompatibles. El peso de la palabra del sabio y del conocimiento adquirido de una es incuestionable, mientras que en la otra los cambios y las mutaciones que se suscitan dan nuevo curso al dominio del conocimiento, esto permite la convivencia de más de una corriente. Este es un punto importantísimo para pensar la mirada latinoamericana actual, es decir luego del encuentro de esos dos mundos, originada por un brusco cambio de lo cultural a lo no cultural, desde la teoría levistraussiana, sin perder de vista el estigma cristiano de la evangelización en Mesoamérica. Se opone el carácter cultural asentado en lo sagrado y mítico y el no cultural apoyado en la fragmentación y en el cambio constante de ideas y creencias. La llegada de los españoles a México significó el advenimiento de otro paradigma, una idea del cosmos diferente a la existente hasta el momento que puso en disputa valores, ideas y costumbres. Esa gran contradicción y lucha de *visiones del mundo – weltanschauung-* es un punto crucial para entender y pensar la mirada latinoamericana actual.

3.2 Cruce de miradas: el encuentro de dos mundos

Los indígenas no podían percibir en el otro una otredad o alteridad independiente. Una soledad histórica, la falta de una experiencia del otro, según la explicación materialista de Octavio Paz, había mantenido incuestionada en las culturas americanas aquella profunda resistencia oriental

a imaginar la posibilidad de un mundo de la vida que no fuera el suyo. La otredad que ellos veían en los españoles les parecía una variante de la mismidad o identidad de su propio yo colectivo, y por tanto un fenómeno perfectamente reducible a ella (en la amplitud de cuya definición los rasgos de la terrenalidad, la semi-divinidad y la divinidad pertenecen a un continuum). Tal vez la principal desventaja que ellos tuvieron, en términos bélicos, frente a los europeos consistió justamente en una incapacidad que venía del rechazo a ver al otro como tal: la incapacidad de llegar al odio como voluntad de nulificación o negación absoluta del Otro en tanto que es alguien con quien no se tiene nada que ver.

Bolívar Echeverría, La modernidad de lo Barroco

Ahora, si se piensa en el descubrimiento de América, dicho correctamente al encuentro de dos mundos –como bien ha señalado León Portilla- e incluso, porqué no, a su invención-como diría el pensador Edmundo O’Gorman (1995)-, no se puede negar la fuerte herencia europea en América Latina, ya que hace parte del entramado de culturas que forjan la identidad de estos pueblos y son el resultado de las sociedades que conviven hoy en día. Pero sí es importante resaltar que esa constitución del hombre americano luego de la llegada de los españoles se encuentra sujeta a un acontecimiento crucial para entenderlo: la fusión entre una esencia prehispánica y otra europea, no una al lado de la otra, sino, la combinación de dos naturalezas que dan por resultado un ser americano nuevo. Las preguntas serían: ¿cómo se produjo el cambio de una mirada ya existente a una distinta, dirigida por los *conquistadores* y *evangelizadores* del viejo mundo?, ¿cuánta violencia se ejerció en ese acto?, ¿sí la hubo? o ¿ese universo cristiano fue arropado por los pobladores de este lado del Atlántico con gran fervor?. Lo que sigue a este planteamiento es sobre el ser latinoamericano, ¿se puede englobar la denominación territorial de más de 20 países que conforman Latinoamérica, con disímiles costumbres, pensamientos, miradas y economías, cual seres iguales y con una misma historia?

El historiador mexicano Edmundo O’Gorman, en su lúcido texto sobre *La invención de América*, hace un análisis importante acerca del porqué se debe ver

a ese encuentro como una invención a diferencia de un descubrimiento. Cabe mencionar que la forma en la que se originó la mirada del habitante de Mesoamérica, no desde un lugar de conquista sino de encuentro, cambiaría en gran medida la propia subjetivación del hombre latinoamericano actual. Afirma O'Gorman en su texto:

La consecuencia de la reducción de esas culturas a sólo la esfera propia a la sociedad natural fue que el ser sui generis que hoy se les aprecia quedó cancelado como carente de significación histórica "verdadera" y reducido a la nula posibilidad de recibir los valores de la cultura europea; a la posibilidad, en una palabra, de realizar en América otra Europa, y ése fue el ser, por consiguiente, con el que, en el orden moral, fue inventada aquélla. (O'Gorman, 1995, p. 61)

La obligada aprehensión de la cultura europea, parece haber sido una de las causas de imposición y violencia que se vivió en esos años. La realización de otra Europa en América supone la apropiación de un ser, de una naturaleza respaldada por otros valores, otras creencias y otra historia. Como se ha sugerido con anterioridad, el choque de esos dos mundos promovió un importante cambio en la consolidación y en el re-direccionamiento de un dispositivo escópico. Por otro lado, no sería correcto adjudicar a una cultura tan diferente a la actual, occidentalizada, el concepto de régimen escópico, sin embargo, cabe su uso para actualizar la discusión sobre la mirada y su politización, es decir, para renovar y re-conceptualizar desde la teoría contemporánea la problemática de un dispositivo visual.

En este segundo apartado del capítulo sobre la mirada latinoamericana, se desarrolla el encuentro entre los españoles y los habitantes de Mesoamérica, entre dos naturalezas de fondo contrapuestas, dos concepciones del mundo que se oponen desde su estructura ideológica, dos sociedades peleadas por el elemento cultural. El concepto que se ajusta con mayor precisión al planteamiento de este trabajo es el de encuentro, ya que tanto la idea de invención o de descubrimiento no resuelve en su totalidad el acaecimiento constituido por la

llegada de los europeos a América y la relevante implicación que ello tuvo para el desarrollo del mundo desde entonces.

A partir de la idea de encuentro de dos mundos se podrá establecer un bosquejo del modo de ser del hombre mesoamericano, de la revitalización de una posible mirada nacida de la palabra de los *tlamatinime*, los sabios prehispánicos, hacia otra, atravesada y modificada por una mirada asentada en la figura de un individuo libre y dividido, de una esencia moderna efervescente y una religión turbia en su representación y accionar.

Ese escenario es el que constituye el punto de partida para estudiar esa nueva mirada, inscrita en un suceso dialógico que dio vida a un nuevo ser, por ende a una nueva mirada. Dentro de la imagen de mirada latinoamericana, o como se ha especificado en la introducción: Mesoamericana, se inscribe su relación con la cosmovisión ancestral, devastada en gran medida, así como el camino que ha recorrido esa mirada hacia los tiempos contemporáneos. Bolívar Echeverría en su libro *La modernidad de lo barroco* problematiza el encuentro de dos mundos desde una perspectiva ontológica, recurre al mundo experimental y posible vivido por el hombre prehispánico en oposición al del hombre europeo con plena consciencia de la otredad. El objeto propuesto por Echeverría para discernir qué pasó en ese encuentro y sus consecuencias, o simplemente para describir los hechos, se adscribe en un marco que sirve de referencia para entender el pensamiento latinoamericano posterior. Si bien el autor hará hincapié en un extracto de la historia constituido por la modernidad, ello alcanza sólidas aportaciones para describir la mirada hasta la actualidad.

El análisis de Occidente realizado por Gilles Lipovetsky y Hervé Juvin (2010) en *El occidente globalizado, un debate sobre la cultura planetaria* presenta una perspectiva potente y acertada sobre el contexto en el que se despliega la mirada y se retroalimenta, sobre cómo se reafirma el escenario y las condiciones posibles para la repetición de una episteme. No queda más que desentramar las condiciones por las cuáles se inserta esa episteme de imitación y repetición en una cultura que funge como un parteaguas en el modo de vida de las sociedades contemporáneas.

Retomando el tema, O’Gorman propone que el ser americano tiene una doble vertiente: un ser histórico o de mundo ya constituido y un ser moral que debía realizarse a imagen y semejanza de Europa. La transposición española de costumbres, instituciones, catolicismo, cultura e idioma fue efectuada con éxito “a pesar” de los indígenas, que habrían sido uno de los grandes escollos a sortear por los políticos colonizadores. Afirma O’Gorman que:

En este programa de liberación y transformación el indígena quedó al margen por su falta de voluntad o incapacidad o ambas, de vincularse al destino de los extraños hombres que se habían apoderado de sus territorios, y si bien no faltaron serios intentos de incorporado y cristianizado, puede afirmarse que, en términos generales, fue abandonado a su suerte y al exterminio como un hombre sin redención posible, puesto que en su resistencia a mudar sus hábitos ancestrales y en su pereza y falta de iniciativa en el trabajo, se veía la señal inequívoca de que Dios lo tenía merecidamente . (O’Gorman, 1995, p. 63)

Es decir, la cosmovisión indígena no fue considerada o tenida en cuenta en la conformación de ese hombre nuevo americano que habitaba las tierras descubiertas. Había una episteme de imitación y de copia de un modelo trasladado de Europa a América. Esa mirada –la del hombre mesoamericano- fue exterminada, de forma literal y simbólica, ya que los indígenas convertidos al catolicismo adoptaron un esquema para aprender a ver como el europeo conquistador. La labor evangelizadora puede pensarse como una escuela para re-aprender a mirar. Sin embargo, la etérea conservación de creencias y costumbres se dio a partir del sincretismo y de la re-significación que los indígenas hicieron de lo que formaba parte de su cosmos. Otro dato que no es de menor relevancia es la disminución de alrededor del 97% de la población indígena en Mesoamérica, hecho destacado por el antropólogo Rodrigo Martínez Baracs en el programa número cinco de “Discutamos México” realizado por el Gobierno de la República. Si bien la eliminación de ese alto número de habitantes no se debió únicamente a la matanza intencional de los españoles, sino también a las enfermedades y a las guerras, es sugerente que junto con ese número de personas desaparecieran

costumbres, tradiciones y ritualidad. El 3% restante de población indígena debió adaptarse a otra forma de vida y debió modificar casi en su totalidad su cosmovisión.

La profesora e investigadora austríaca Johanna Broda, en el artículo “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista” afirma que:

Las comunidades indígenas han adoptado diferentes estrategias frente a las imposiciones de la jerarquía eclesiástica colonial. Envuelto en un complejo proceso de ideologización, la religiosidad popular ha aceptado formalmente los símbolos de la religión dominante, en tanto que en el nivel profundo de su dinámica ha mantenido lealtades a los cultos tradicionales gestados en el seno de las comunidades devocionales. (Broda Prucha, 2003, p. 17)

Más allá de la conciliación de cultos y tradiciones, prehispánicas y católicas, se filtra una realidad concreta de adaptación al medio por parte de los originarios de América que anula las buenas razones o buenas intenciones de quienes creían que la evangelización en el nuevo mundo era la puerta a la salvación. Fue, una resignificación forzosa de su propia vida, de todo lo construido por ellos hacía miles de años. El acto mediador entre un antes y un después es atestiguado por una nueva mirada, por una modificación en el dispositivo visual que obliga a cambiarse las gafas, de unas mesoamericanas a unas europeas. Así de abismal fue la transformación de una cosmovisión asentada en una historia vasta y profunda, por otra, medio impuesta por unos hombres y una cultura que nada tenía que ver con el pensamiento cultural y sagrado imperante hasta el momento. Las palabras de Edmundo O’Gorman a propósito de América son en gran medida sugerentes cuando se refieren a ella, dice: “Real, verdadera y literalmente América, como tal, no existe, a pesar de que exista la masa de tierras no sumergidas a la cual, andando el tiempo, acabará por concedérsele ese sentido, ese ser. (O’Gorman, 1995, p. 31)

La noción de unas tierras, de un descubrimiento o un nuevo mundo se halla subsumida al sentido primero que ese espacio territorial y cosmogónico tenía. Si

bien los teóricos latinoamericanos urden nuevos pensamientos y visiones acerca del hecho, es oportuno distinguir entre la idea de invención, descubrimiento o encuentro. La tesis fundamental de Edmundo O'Gorman aboga por denunciar una interpretación errónea histórica al hablar del descubrimiento de América. Enrique Dussel, por otro lado, tilda la posición teórica de O'Gorman como eurocentrista en el intento del mexicano de actualizar un *ser de América* producto de una copia fiel de Europa.

Sin más, parece que los españoles se inventaron unas tierras, un territorio que no descubrieron a conciencia ni habitaron sabiendo a ciencia cierta dónde estaban. Afirman ambos autores que Cristóbal Colón nunca supo que había llegado a otro continente, murió pensando que había llegado a la India.

El filósofo argentino –Dussel- propone que América se descubrió con Sebastián Elcano, en 1520, porque allí sí habría obrado la conciencia y el conocimiento del otro, de un habitante distinto al europeo, de una tierra nueva y del reconocimiento de espacios geográficos como el estrecho de Magallanes. Dussel afirma, entonces, que:

“Des-cubrir”, entonces, y esto aconteció histórica o empíricamente de 1502 a 1507, es el constatar la existencia de tierras continentales habitadas por humanos al este del Atlántico hasta entonces totalmente desconocidas por el europeo, lo cual exige “abrir” el horizonte ontológico de comprensión del “mundo de la vida cotidiana (Lebens-welt)” europeo hacia una nueva “comprensión” de la historia como Acontecer Mundial (weltliche Ereignis), planetario. (Dussel, 1994, p. 35)

Un encuentro con otro mundo como fenómeno antropológico e histórico puede representar otra faceta que disidiera con la concepción de lo “descubierto”, como otredad, con la exigencia europea de civilizarlo. Sigue Enrique Dussel “El “Conquistador” es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su “individualidad” violenta a otras personas, al Otro”. (Dussel, 1994, p. 40)

La conquista como acontecimiento sugiere el choque de dos culturas, de dos mundos ampliamente distintos, parafraseando a Dussel, de un sujeto moderno,

libre, a otro, limitado por sus costumbres y ritos. Esa relación súbita, casual, e inagotable en su producción de sentido, tanto para unos como para otros, ocasionó violencia y sometimiento, así como gloria y crecimiento de la individuación y del ego europeo. El filósofo argentino expone:

La primera relación entonces fue de violencia: una relación "militar" de Conquistador-Conquistado; de una tecnología militar desarrollada contra una tecnología militar sub- desarrollada. La primera "experiencia" moderna fue de la superioridad cuasi-divina del "Yo" europeo sobre el Otro primitivo, rústico, inferior. Es un "Yo" violento-militar que "codicia", que anhela riqueza, poder, gloria. (Dussel, 1994, p. 44)

Es, por ende, la invención de América y sus consecuencias: mestizaje, violencia, exterminio, dominación, nueva cultura, sumisión, entre otras cosas, una segunda referencia para plantear o replantear cómo evolucionó la construcción de la mirada, ahora desde un punto, justamente, de efervescencia americana. De la palabra sagrada de los *tlamatinime* se transita hacia la imposición –violenta o no- de una nueva religiosidad, por ende debían reconstruir su universo sagrado y simbólico para establecer un nuevo régimen visual. Claro está que el universo mesoamericano no entiende de regímenes visuales. La concepción de unas condiciones de posibilidad que abonaran a una especie de esquematización dinámica, que fungiera como filtro –dentro del cual se encontraba su cosmovisión, sus circunstancias presentes, su cambio drástico de religiosidad, su economía, su sentir, las enfermedades o el clima, etc.- de todo lo que cimentaba su percepción y visualidad en tanto escenario de su vida actual. Algo así como las gafas a través de las cuales podían ver, si el color del lente de unas gafas es azul o rojo, claramente habrá distorsión del color real de las cosas, o se dejará de ver la totalidad, es posible pensar que cada cultura posee unas gafas distintas que les permite ver de una forma diferente.

Se han mencionado hasta el momento, dos puntos en la historia en los que se hallan vestigios de cambio en la edificación del modo de ver del hombre

americano. En principio del paso de un régimen de visión establecido desde lo sagrado a un segundo régimen impuesto desde el propio hombre.

3.3. Segunda coyuntura: episteme mimética en la mirada latinoamericana contemporánea

Se acabó eso de enorgullecernos de nuestra cultura. Nuestra cultura es la de todo el mundo, nuestro único orgullo es estar dentro del flujo, fundirnos con lo común, someternos a la norma de la indiferenciación cultural, ¿no es esto lo que se enseña a los futuros ejecutivos de las multinacionales que fabrican clones indeterminados para los que nada que sea humano debería ser sensible?

G. Lipovetsky; H. Juvín, *El Occidente globalizado*

La primera hipótesis es que, aún reconociendo el vigor y la continuidad de la historia compartida, lo latinoamericano no es una esencia, y más que una identidad es una tarea.

Néstor García Canclini, *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*

Tras el avance de todo este capítulo que tiene por objeto reflexionar sobre la idea de una mirada latinoamericana, se han desarrollado algunos conceptos o tópicos específicos que permiten discernir entre un tiempo prehispánico, un tiempo de encuentro -entre la cultura existente en Mesoamérica en el siglo XV y otra hispánica- y un momento de fusión que produjo un nuevo ser americano. También, hay una inquietud por esbozar qué sucedió con la tradición y religión prehispánica que debió transformarse para adaptarse a unas nuevas condiciones dadas por los hombres llegados a América. Posteriormente, con la intención de dilucidar lo que aconteció en los años posteriores y que ha marcado tan notoriamente al hombre nacido en Latinoamérica, para luego tomar posición en la época contemporánea. Este salto en la historia –de la época prehispánica a la época contemporánea- da lugar a discutir con los teóricos, ya que la tesis última de este trabajo es vislumbrar una episteme mimética en la construcción de la mirada latinoamericana, haciendo

la salvedad de que esa construcción no puede ser llevada a cabo sin un acto, premeditado o no, de politizarla.

Entonces surge la pregunta por el régimen contemporáneo de visión del hombre latinoamericano. En el texto *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo* Néstor García Canclini parece preguntarse justamente por qué significa ser latinoamericano en la actualidad. Es interesante descubrir que estadísticamente existe un alto número de latinoamericanos diseminados por todo el mundo, es decir, y parafraseando a Canclini, América Latina está incompleta. La migración, movimiento espacial que parece transportar mucho más que el cuerpo de una persona, se presenta como un fenómeno contemporáneo que implicaría nuevas estrategias de relación social y cultural. Son esos vínculos los que permiten encontrar los campos de acción de algunas epistemes que provocan la repetición de patrones aprendidos en las diferentes culturas, y que son el caldo de cultivo de las auténticas y contemporáneas correspondencias entre los hombres, la cultura, la economía y la sociedad.

Para problematizar esta idea parece obligado contextualizar el marco cultural, político y simbólico de las sociedades latinoamericanas. La perspectiva aquí planteada es que la sociedad del espectáculo, teorizada por algunos pensadores contemporáneos y acuñada como categoría o concepto por Guy Debord en el libro *La sociedad del espectáculo*, es ese tercer momento referencial que sigue abonando al reconocimiento de una mirada latinoamericana.

Salvaguardando el planteo realizado al inicio de este escrito, donde habrá que seguir ahondando en la pureza de miradas regionalistas o aceptando que la exacerbación de globalidad, la hibridación –en palabras de Néstor García Canclini- como cruce entre culturas, ha llegado a unificar, incluso, las miradas. El autor argentino se acerca al concepto de lo cultural para ponerlo en juego o en discusión con otras nociones que pretenden describir los procesos de interculturalidad, dice:

Pero la importante historia de fusiones entre unos y otros requiere manejar la noción de mestizaje, tanto en el sentido biológico –producción de fenotipos a partir de cruzamientos genéticos- como cultural: mezcla de hábitos, creencias y formas de pensamiento europeos con los originarios de las sociedades

americanas. No obstante, ese concepto es insuficiente para nombrar y explicar las formas más modernas de interculturalidad. (García Canclini, 2009, p. XI)

A partir de esos nuevos conceptos que permiten describir con mayor precisión las fusiones y los cruces que efectivamente dan vida a nuevas prácticas, se entiende la idea de lo híbrido. Canclini lo explica a partir de la figura del exiliado quien posee una visión más amplia de su contexto, ya que reconoce y ha vivido dos culturas. Y paradójicamente esas nuevas formas de hibridación, que según el teórico argentino trasciende o superan a los conceptos de sincretismo, mestizaje o fusión, se dan en la actualidad, es un fenómeno contemporáneo.

Guy Debord -sociólogo francés- describe el modelo contemporáneo de sociedad utilizando la noción de espectáculo. Confluye para el autor en este concepto lo visual y el consumo, como dos elementos que encauzan, de alguna manera, a la cultura de cada sociedad y que ayudan a construir la forma de mirar y percibir lo que sucede en el mundo. Dice Debord que “el espectáculo es el momento en el cual la mercancía alcanza la ocupación total de la vida social” (Debord, 2008, p. 55). Es decir, a través de la experiencia del espectáculo se despliegan las posibilidades de crear un entorno que construye imágenes, ideas, políticas, visualidades y estructuras de pensamiento. Este tipo de posibilidad real de experimentación de una sociedad espectacular es la que se vive generalmente en Latinoamérica. La imagen y semejanza europea de sociedad, que a través de los años y de la historia se ha colado en imágenes, publicidad, música, ideales o prácticas de consumo, es tan fuerte, es un saber mimético tan intrínsecamente arraigado, que se repite y recrea en muchos actos cotidianos. Desde la religión, la comida, la indumentaria, el diseño, la educación, muchas categorías que son vitales para la formación y vida de una persona, en gran medida son copia de otra.

Las coyunturas sobre la imitación de un modelo europeo o sobre la copia fiel de estados o prácticas, parecen ser una voz más dentro del amplio abanico de posibilidades que se despliega todos los días. En el texto *Culturas híbridas* de García Canclini, éste hace una descripción de la analogía en la que incurren las

grandes ciudades cosmopolitas de muchos países. Los viajeros parecen tener la sensación de estar en el mismo lugar en cualquiera de ellas. Explica, el autor, el boom de los barrios chino, vietnamita o islámico en la ciudad de México o en Buenos Aires. La semejanza en el vestido, en la comida, en las prácticas religiosas o místicas, parece hacer mella en una gran cantidad de culturas que con el paso de los años disminuyen su singularidad o la originalidad propia de su idiosincrasia primigenia.

Entonces surge la pregunta, ¿las sociedades latinoamericanas contemporáneas luchan por una identidad?, ¿si existe la identidad hoy?, o será que ¿ciertos fenómenos culturales y sociales homogeneizan a los hombres? Buena parte de los rasgos distintivos y característicos de cada sociedad –desde la perspectiva de Canclini- parecen diluirse bajo un horizonte de globalidad que unifica, con el paso de los años, todo lo que nos particulariza y otorga pertenencia. Al respecto, en su texto *¿De qué hablamos cuando hablamos de resistencia?*, Néstor García Canclini expone:

La espectacularización ofrecida por los medios (y por exhibiciones artísticas obedientes a las reglas del espectáculo) se dedica a neutralizar el disenso social o a convencernos de que algún poder mágico (político, de un héroe o una comunidad sobreviviente) puede evitarlo ¿Quién les encarga a los medios y a las artes proporcionar una organización de lo sensible en la que se diluyan las discrepancias de lo percible y lo pensable? (García Canclini, 2010, p. 29)

Otro de los teóricos que hace un discernimiento preciso de la situación del mundo occidental actual –sin omitir que su punto de partida y contexto es Francia- es Gilles Lipovetsky. En uno de sus textos titulado *El occidente globalizado. Un debate sobre la cultura planetaria*, el autor realiza una clara descripción de la forma en la que el mundo occidental se encamina a una unificación global. Guardando toda proporción y atendiendo a muchos países que desde el inicio de su historia han resguardado y asentado sus prácticas culturales y sus tradiciones, cabe señalar que –según Lipovetsky- ha habido un cambio en la internalización de la conciencia social. La discusión se inclina, entonces, hacia occidente ya que es

el contexto fehaciente que posibilita las condiciones para la formación de regímenes escópicos en la actualidad. Parece que a través del espectáculo se condicionan ciertos imaginarios o se sugieren ciertos enfoques que fungen como el escenario más propicio para la formación de dispositivos de visión. Estos teóricos que han discutido e imaginado el devenir de algunas de las sociedades occidentales entendiendo el sistema económico vigente en su historia, así como observando al gran imperio mediático que distribuye imágenes, publicidad e información, desde hace varios años, son los que se aventuran a pensar o proponer otras alternativas a la idea de cultura. Es así como Gilles Lipovetsky y Jean Serroy acuñan el término cultura-mundo, que representa la fusión entre cultura y economía como estructura social productora de sentido de la vida del hombre. La unión entre estos dos pilares genera discursos que alimentan la conciencia social y que son tan fuertes que pueden ser aprehendidos fácilmente por el común de los hombres. Se debe proponer que este panorama cultural enriquecido y regido, en gran medida, por imágenes y políticas, favorece a la consolidación de ideologías y pensamiento poco crítico en las sociedades, ya que dentro de la imposición de gustos, de marcas y prácticas culturalmente bien vistas, se encuentra un mercado. Como infiere Lipovetsky en su libro, el mercado y la economía pasan a formar parte de un engranaje obligado dentro de la cultura. Así como Walter Benjamin pronosticara en su ensayo “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, y afirmara que lo estético se estaba politizando y lo político estetizando, parece que el autor francés -Lipovetsky- se encuentra con una *cultura mercantilizada* y una *economía culturalizada*. Refiere que:

Si la cultura-mundo comercial difunde por todas partes normas e imágenes comunes, también funciona como un poderoso instrumento de desterritorialización e individuación de las personas y los estilos de vida. Por un lado, los derechos humanos que consagran los principios de libertad individual y de igualdad no cesan de minar los dispositivos sociales que dificultan la libre disposición de uno mismo. (Lipovetsky & Juvin, 2010, p. 57)

La cultura-mundo es una idea crucial en este trabajo para perfilar los escenarios reales donde se consolidan imaginarios, miradas, identidades, que es puntualmente el espectáculo como modelo de sociedad. Los vaivenes que ha sufrido el concepto de cultura o su mutación hasta la actualidad, parece que le han otorgado al concepto vida para escabullirse y no dejarse constreñir o encasillar en una única definición. Ya que para reflexionar sobre una mirada dentro de un seno social y político como Latinoamérica, es ineludible comulgar con una idea de lo que es la cultura en un espacio geográfico. Es la presencia de nuevas formas de convivencia cultural la que solventa una especie de plataforma para una vida cotidiana que contemple la diferencia y el eclecticismo. Está altamente difundido mediáticamente el cruce, la fusión o el encuentro de muchas culturas a lo largo de todo el territorio latinoamericano, y que, no se agota en esas tierras, sino que trasciende y supera el océano para aterrizar y enraizarse en otros focos culturales y sociales. Sostiene García Canclini:

Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, recluyendo lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales. (García Canclini, 2009, p. 71)

Las fronteras impuestas por los estados en Latinoamérica como en otros lugares del mundo ya no son funcionales al sistema. Habrá que detener el tiempo unos segundos para repensar cuáles son las consecuencias fehacientes de eliminar fronteras o de establecerlas rígidamente. Un ejemplo lo constituye México y Estados Unidos, allí se erige una frontera, un límite, que si bien se encuentra establecido, estadísticamente el número de mexicanos viviendo en el norte es de 33 millones aproximadamente. Es decir, existe una realidad cultural y contundente que supera cualquier protocolo nacional fronterizo. La hibridación de la cultura que

se da en ese espacio geográfico que repite costumbres, lengua, vestimenta o comida, es un hecho en sí mismo y obliga a plantear la existencia de una nueva cultura. El concepto de hibridación de Canclini por su carácter dinámico y móvil, comporta un modo de ser que se ajusta a múltiples situaciones y períodos. Como bien explica el teórico argentino:

Tal vez la cuestión decisiva no sea convenir cual de estos conceptos abarca más y es más fecundo, sino cómo seguir construyendo principios teóricos y procedimientos metodológicos que nos ayuden a volver este mundo más traducible, o sea convivible en medio de sus diferencias, y a aceptar lo que cada uno gana y está perdiendo al hibridarse (García Canclini, 2009, p. XXI)

Para encauzar la discusión y concluir, vale decir que siempre existe un costo de oportunidad. Es decir, las transformaciones y las causas de interculturalidad o multiculturalidad aunado a los procesos de hibridación, posibilitan ganar mucho y perder otro tanto. Cada mutación en la cultura trae aparejada consecuencias. Y justamente es el desafío que tienen las sociedades contemporáneas.

Lejos de los discursos inconsistentes o esencialistas, es necesario pormenorizar qué sucede con la idea de cultura, y cómo la formación de la mirada debe ser parte constitutiva, y lo es, de los procesos culturales.

Luego de la discusión y problematización a lo largo de todo este escrito, el final del camino arroja a más interrogantes y nuevas propuestas. Uno de los temas más significativos que se desprende de este capítulo es la noción de cultura contemporánea, porque desde la perspectiva aquí planteada no puede separarse de la noción de mirada.

La mirada latinoamericana ha ido cambiando con el transcurrir de sus posibilidades. De ser dirigida por la sabiduría de un escriba a ser guiada por los hombres que desembarcaron en las nuevas tierras y enseñaron otra forma de mirar. Ese quiebre de lo inamovible a lo mutable debe considerarse como elemento clave y fundacional de la mirada contemporánea en Latinoamérica.

Puntualmente, es necesario detenerse en el hoy. La mirada se encuentra homogeneizada, pero ¿se puede hacer una distinción efectiva entre Latinoamérica y el resto del mundo?

A modo de conclusión, es menester replantear esa forma en la que se es parte de algo llamado Occidente que al mismo tiempo excluye. Quizá no sea acertado marcar con gran fervor una línea divisoria entre un mirar propio del hombre latinoamericano y otro modo diferente del hombre del resto de Occidente. Porque finalmente, Latinoamérica se ha proyectado a partir de ese viejo mundo, son pocos los vestigios de esa gran civilización mesoamericana, la hibridación cultural ha hecho mella en el camino. Sin caer en un esencialismo latinoamericanista, es importante encontrar las particularidades y posibilidades identitarias que muestren una mirada emparentada con la realidad de las culturas latinoamericanas y no surgida desde la fugacidad del espectáculo.

De la palabra sagrada de los *tlamatinime* se transita hacia la imposición – violenta o no- de una nueva religiosidad, por ende debían reconstruir su universo sagrado y simbólico para establecer un nuevo régimen visual.

CONCLUSIONES

Repensar (...) qué significa hoy ser latinoamericano es, entonces, interpretar la persistencia y los cambios de una historia conjunta que se niega. Es retomar la búsqueda de Alfonso Reyes en el sur del Continente, la de Arnaldo Orfila en México, la historia de estudios compartidos, exilios y migraciones en esta región, la fraternidad en el cine y la literatura, el tango, el bolero y el rock, en músicas y telenovelas cuyas ganancias por exportación no están lejos de lo que el petróleo, los granos y el turismo, aportan a estos países. Y hacernos cargo, al mismo tiempo, de las tendencias centrífugas que exaltan más la competencia que la reciprocidad.

Néstor García Canclini, *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*.

Latinoamericano. Extraña fusión que se origina de un legado prehispánico – vigente o no- y de una herencia española. Suponer una mirada latinoamericana, propia o emancipada, conlleva enfrentarse a una disertación contradictoria y eventualmente significativa de lo que es una sociedad en la actualidad.

A través de toda esta tesis -entramado de autores, ideas y apremios- se comenzó una búsqueda por esclarecer algunas dudas y certezas sobre el modo de construcción de la mirada. Tras definir conceptos como episteme, politización, mimesis, imitación, cosmovisión, régimen escópico o mirada, se perfiló un camino para dialogar –desde una perspectiva individual- con esa impronta cultural irremisiblemente latinoamericana que exhorta a reflexionar sobre nuestro lugar en el mundo. ¿Existe un ser latinoamericano puro?, ¿se puede fragmentar la mirada latinoamericana de la occidental?, ¿será posible entender las nuevas formas de la cultura latinoamericana como híbridas?

Son varios los supuestos y problemas que se distinguieron a lo largo de este proceso, las conclusiones alcanzadas son un importante punto de partida.

En el **capítulo 1: *Se habla de episteme***, se desarrolló la idea de una *episteme mimética* o *episteme de imitación*. Para llegar a ese concepto fue necesario recorrer la historia y rastrear el origen de la idea. Platón, Aristóteles y Michel

Foucault lo definen –desde dos líneas de investigación ampliamente divergentes- como saber, guardando todo proporción.

Platón definió a la *episteme* como ciencia y como saber sobre las cosas del mundo, lo entendió como un juicio del individuo dentro de una reflexión para justificar el conocimiento previo a la experiencia. Ese conocimiento era necesariamente verdadero. El filósofo griego recupera otras acepciones sobre el conocimiento, sin embargo, el sentido que claro es el de conocimiento científico verdadero. En esta primera línea de pensamiento –Platón y Aristóteles- que ubica a la *episteme* como saber absoluto, como elemento incuestionable en la teoría filosófica griega antigua, se presenta al conocimiento como opinión, como creencia, como ciencia o como pensamiento discursivo; es un acercamiento a las ideas, no es la experimentación sensible del mundo como lo afirma Aristóteles. Del pensamiento platónico se desglosa que el conocimiento, como verdadero y científico, son categorías a la que no cualquiera puede llegar. Su juicio sobre la *episteme* se halla encasillado en un esquema invariable y de acceso limitado. Afirma Platón en la República: “Por lo tanto es necesario que el verdadero amante de la ciencia aspire, desde su primera juventud, a la verdad absoluta.” (Platón, 2004, pp. VI, 485 c)

Fue forzoso para este trabajo recuperar la voz platónica, al igual que la aristotélica, simplemente por respetar la tradición y viaje de los conceptos, sin embargo, para efectos de utilidad en la propuesta de *episteme* que aquí se señala no tienen mucho que ver.

En la misma línea de pensamiento está Aristóteles, quien señala: “Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista.” (Aristóteles, Metafísica, 2012, p. 4)

El desarrollo de la filosofía aristotélica en relación al saber, parece estar sujeto al concepto de experiencia. Si bien se cuela un vestigio de luz, a diferencia del dogmático Platón, en el pensamiento de este filósofo –Aristóteles- sobre las posibilidades de conocer, sigue siendo en torno al uso de la intuición intelectual relacionada con la experiencia. Allí reside la diferencia con la *episteme* de Platón,

que no concebía el conocimiento auténtico fuera del mundo de las ideas, el mundo sensible no era digno de acceder al saber necesario y verdadero.

Recapitulando, la episteme mimética que se propuso en el primer capítulo tiene sus raíces en la noción de episteme postulada por Michel Foucault. Se advierte un drástico giro en torno al concepto que ahora retoma fuerza y dinamismo en la epistemología contemporánea. El filósofo francés piensa a la *episteme* como una complejidad, como un entramado que debe estar sujeto a circunstancias y juegos posibles. En su texto *Las palabras y las cosas* (2010), refiere justamente a esa noción y señala:

...lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hundan su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad (Foucault, 2010, p. 15)

Los tipos de juegos y las relaciones de subjetivación y objetivación aludidas por Foucault fueron cruciales para el desarrollo de este trabajo, debido a que la construcción de la mirada y su politización son estructuras y efectos promovidos, precisamente, por esas relaciones de verdad y poder.

Las *epistemes* que se forjan en esos juegos son las que determinan, para Foucault, la vida de los hombres, su subjetivación y sobre todo sus relaciones. A diferencia de la noción de *episteme* griega, como la desplegada por Platón o por Aristóteles, la *episteme* de Foucault se forma de un modo diverso y heterogéneo, no se halla en verdades absolutas ni en conocimientos científicos necesarios que interfieran o trunquen esa red de condiciones de posibilidad dada.

Así, en el segundo apartado del capítulo se recupera el concepto de mimesis. Bajo la misma tradición, platónica y aristotélica, pero con la salvedad que desde la filosofía contemporánea, el teórico español Javier Gomá Lanzón diserta sobre la imitación a partir de un tratado convincente. El filósofo español asegura que trazar una historia de la imitación, concepto de una naturaleza tan simple y cotidiana, se convierte en una ardua tarea, dada la complejidad y la presunción de

temas que afectan a los académicos contemporáneos. Referir a la experiencia de la vida y a la idea de imitación en los hombres como un acto natural y fundamentalmente humano podría considerarse simplista, sin embargo Lanzón instiga a valorar el tema como una de las ideas que puede atravesar de inicio a fin toda la historia de Occidente, particularmente en Europa.

Es así como quedó conformada la propuesta de una episteme mimética - desde la episteme foucaultiana y la definición de imitación de Gomá Lanzón- la cual se define como la repetición de saberes, practicas, perspectivas de vida, imágenes, cultos -que implica positivamente un acto político- y que ha ido constituyendo la mirada o la experiencia de los hombres. Esta forma de ver es señalada como régimen escópico.

En el **capítulo 2: Sobre la “politización” en el Occidente europeo**, se dirimió sobre los conceptos de politización y de régimen escópico en dos momentos de la historia de Occidente: La edad Media y La Edad Moderna. La tesis de Walter Benjamin sobre la *politización del arte* y la *estetización de la política* fue un parteaguas para iniciar la discusión.

“Politizar el arte”, esa es la afirmación que hizo Benjamin en el último párrafo de su ensayo más trascendente, politizar el arte es la respuesta a la estetización de la política. En todo momento de la historia ha habido politización, esa acción intencionada de manipulación de ideas, pensamientos y adhesiones de las sociedades, es intrínseca a las relaciones humanas. Ambas ideas suman fuerza política a la concepción moderna de pensamiento del hombre del siglo XX. Estetizar lo político implica añadir un elemento atractivo a la praxis política llevada adelante por una clase dirigente.

Benjamin le da una vuelta de tuerca al discurso filosófico, refiriéndose a la *politización del arte* parece estar apelando a un acto de resistencia. Que el arte se politice podría percibirse o concebirse como una estrategia emancipadora de lo puramente artístico dando paso a una oportunidad política contundente.

Se entiende la politización de la mirada como la acción de dirigirla, de limitarla –a la mirada- en relación a un grupo social determinado. Si el énfasis del acto de politizar se encontraba en el arte, ahora está puesto en la mirada, la resistencia a

la dominación ideológica ejercida por el poder político radica en la dirección de la forma de ver de una sociedad. Y no sólo la dirección de la mirada se halla en el acto de dominio sino también en todos los procesos de producción, de estandarización de modelos y de circulación de imágenes e ideas.

En correlación con los regímenes de visión y construcción de una mirada, se propuso en esta tesis que en la edad media y en la modernidad se hallan vestigios de dos saltos en los dispositivos, parece que ciertas circunstancias políticas, culturales, sociales y económicas interfirieron en la percepción dentro de un imaginario colectivo. El primer acontecimiento lo instituyó el cristianismo. Afirma Ramón Teja en su libro sobre el cristianismo que desde su punto de vista éste –el cristianismo- fue un producto del Imperio, una construcción extraordinaria que encastró en la historia y en las necesidades sociales como anillo al dedo. Lo describe como una irrupción muy afortunada en la historia de Occidente, se opone a la idea de que el cristianismo tenga que concebirse como un bálsamo o un suceso aislado, hace hincapié en que éste fue una irremediable corolario de la historia. Utilizando palabras de Foucault, esas condiciones de posibilidad prepararon el terreno para que se gestara una *episteme*. El cristianismo apareció entonces como un actor fundamental para la institucionalización de una religión que siguió y sigue vigente en la actualidad. Resume Teja: “Pues el cristianismo ha sido a lo largo de sus dos mil años de historia, no solo una religión, sino una manera de concebir el mundo y la sociedad” (Teja, 1990, p. 21).

Otro de los momentos de la Edad Media que fueron cruciales para enseñar a los hombres a ver fue la apelación a la imagen en el siglo VIII y la disputa por su utilización entre iconódulos e iconoclastas.

El otro periodo, el moderno, es el que detonó la condición de ver como paradigma central de esa época. Parafraseando a Martin Jay, todo lo relacionado con la modernidad en sus inicios tiene un corolario visual.

Además, ese hombre moderno se despojó de los vestigios rituales para abrigar a un nuevo Dios, él mismo, así como el contexto político y económico lo impulsaba a creer en la posibilidad del progreso a corto plazo. Ese cambio contundente en la internalización de nuevas posibilidades trastocó el sentir y pensar del hombre

moderno. Casi en su totalidad se vio tambaleado su esquema social, su concepto del hombre, el dinero como valor de cambio; el rol que la velocidad comenzó a tener en las rutinas diarias, el consumismo y otras actividades aprendidas e internalizadas. Y ello fue conformando y consolidando un hombre nuevo, un hombre que no necesitaba de dios ya que se tenía a sí mismo.

A través de la noción de politización como manipulación de ideas y de la exhortación a descubrir estos dos momentos arbitrarios en la historia para ejemplificar los cambios en la construcción de la mirada de los hombres, se proyectó la hipótesis de la politización de la mirada en Europa como modelo a seguir en las sociedades latinoamericanas.

En el **capítulo 3: La mirada latinoamericana**, se indagó sobre el legado prehispánico en relación al encuentro de dos mundos: América y Europa. Uno de los aspectos más relevantes es que la cosmovisión prehispánica estaba regida por la unión de lo sagrado y lo político, ello constituía la plataforma principal y fehaciente de su lugar en la cultura. Ese rico universo cultural previo a la conquista europea era conducido por los sabios, por “..los llamados poseedores de la tinta negra y roja”, y es a partir de esa dirección, cómo se puede trazar una ruta franca que permite encuadrar el dispositivo de visión que tenían los hombres de ese tiempo y analizar qué regía su pensamiento y cuál era el vector que presidía la conducta, la jerarquía y la inclinación de la mirada.

Una de las claves que se consiguieron con este capítulo es entender la importancia que tenía para los hombres prehispánicos el cosmos, su universo, su contexto, porque la relación hombre prehispánico-naturaleza es un eslabón casi indisoluble.

Se afirma que la mirada del hombre mesoamericano giraba en torno a la palabra del escriba, a la voz de ese hombre sabio que *decía el camino*, que mostraba lo que se debía ver. El tipo de sociedad prehispánica cultural, se emparenta, en gran medida con la descripción levi Straussiana de las sociedades frías y calientes. La correspondencia entre una sociedad fría-pensamiento salvaje y una sociedad caliente-pensamiento científico. Las sociedades frías se empatan en gran medida con las sociedades primitivas mientras que las calientes lo hacen

con las sociedades occidentales. Resulta relevante mencionar esta distinción porque el abrupto cambio de cultura por imposición, cambió completamente la cosmovisión de una sociedad que lejos estaba de tener características occidentales.

La llegada de los españoles a México significó el advenimiento de otro paradigma, una idea del cosmos diferente a la existente hasta el momento que puso en disputa valores, ideas y costumbres. Esa gran contradicción y lucha de *visiones del mundo – weltanschauung-* es un punto crucial para entender y pensar la mirada latinoamericana actual.

La obligada aprehensión de la cultura europea fue una de las causas de imposición y violencia que se vivió en esos años. La realización de otra Europa en América supone la apropiación de un ser, de una naturaleza respaldada por otros valores, otras creencias y otra historia.

La imagen y semejanza europea de sociedad, que a través de los años y de la historia se ha colado en imágenes, publicidad, música, ideales o prácticas de consumo, es tan fuerte, es un saber mimético tan intrínsecamente arraigado, que se repite y recrea en muchos actos cotidianos. Desde la religión, la comida, la indumentaria, el diseño, la educación, muchas categorías que son vitales para la formación y vida de una persona, en gran medida son copia de otra.

Para finalizar, este recorrido que se ha hecho -desde un mundo prehispánico unido a un cosmos y a una ritualidad perfecta, hacia la incorporación de una nueva forma de vida y concepción del mundo como la hispana- vale para encontrar el componente híbrido desde el siglo XV en América. Dejando de lado todo juicio de valor, la fusión de culturas y tradición, raza y religión, se encuentra presente desde ese momento histórico crucial. Que hubo sincretismo no cabe duda, que se perdieron elementos fundamentales que hacen parte de nuestra historia como latinoamericanos, tampoco.

Ahora bien, la mirada latinoamericana se construye a partir de otras miradas, de otros modelos, de ejemplos cotidianos como diría Javier Gomá Lanzón, la imitación hace al hombre. Esa copia de patrones o secciones de otras culturas van conformando una especie de collage de la cultura que se reconoce en

otras. Parece insoslayable decir que la cultura contemporánea es una cultura híbrida, como sostiene el filósofo argentino Néstor García Canclini. Habría que descubrir qué particularidades de nuestro híbrido latinoamericano nos posibilita a pensar la totalidad de la vida de los hombres de estas tierras despojadas de cualquier tinte europeo que, dicho sea de paso, no responde a la historia y cultura que se vive en los países latinoamericanos. La mirada latinoamericana se encuentra politizada, pero ¿la politización no constituye una forma de educar y de producir vuelcos en la historia?

REFERENCIAS

- Curto, G. (2010). Cultura visual y espacio público-privado.
- Charbonnier, G., & Levi Strauss, C. (1971). *Arte, lenguaje, etnología*. México: Siglo veintiuno editores S.A.
- Le Blanc, G. (2006). *El pensamiento Foucault*.
- León Portilla, M. (2012). La riqueza semántica de los códices mesoamericanos. (U. Instituto de Investigaciones Históricas, Ed.) *Estudios de cultura Nahuatl* (43), 139-160.
- León Portilla, M. (2004). *Aztecas-mexicas. Desarrollo de una civilización originaria*. Madrid, España: Algaba ediciones.
- Lipovetsky, G., & Juvin, H. (2010). *El occidente globalizado. Un debate sobre la cultura planetaria*. Barcelona, España: Anagrama.
- Sahagun, B. (2006). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno*. México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Tatarkiewicz, W. (2008). *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Madrid, España: Tecnos, Alianza.
- Teja, R. (1990). *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*. Madrid, España: Istmo.
- Aristóteles. (2013). *Arte Poética, arte retórica*. México, México: Porrúa.
- Aristóteles. (2012). *Metafísica*. (V. G. Yedra, Trad.) Málaga, España: Gredós.
- Buck-Morris, S. (2005). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires, Argentina: Interzona Editora S.A.
- Bal, M. (2003). Conceptos viajeros en las humanidades. *Estudios visuales* .
- Baudelaire, C. (1997). *Las flores del mal*. Buenos Aires, Argentina: Refece editor.
- Benjamin, W. (2012). *Escritos Franceses*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berman, M. (2011). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México, México: Siglo XXI editores.

- Brea, J. L. (2007). Cambio de régimen escópico: del inconsciente óptico a la e-image. *Estudios visuales* , 145-163.
- Brea, J. L. (2003). Estudios visuales. Nota del editor. *Estudios visuales* (1), 5-7.
- Broda Prucha, J. (2003). La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista. *Grafyfia* , 2.
- Dussel, E. (1994). *1492: el encuentro del otro, el encubrimiento del mito de la modernidad*. La Paz, Bolivia: UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Plural Editores.
- Debord, G. (2008). *La sociedad del espectáculo*. Madrid: Pre-textos.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México, México: Era.
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: siglo XXI editores.
- Foucault, M. (1985). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI editores.
- Hernández Sotelo, A. (2008-2010). Una reflexión sobre la modernidad de Charles Baudelaire y Walter Benjamin. *ENAH* .
- Hernández Navarro, M. Á. (2007). *El archivo escotómico de la modernidad. Pequeños pasos para una cartografía de la visión*. Murcia, España: Ayuntamiento de alcobendas patronato sociocultural.
- García Canclini, N. (2009). *Cultura híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, México: Debolsillo.
- García Canclini, N. (2010). De qué hablamos cuando hablamos de resistencia. *Estudios visuales* (7), 15-22.
- Girard, R. (2012). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Gomá Lanzón, J. (2014). *Imitación y experiencia*. Madrid: Taurus.
- Krauze, E. (10 de Diciembre de 2012). La politización de todas las cosas. *Contra los paliativos inhumanos* .
- Matos Moctezuma, E. (2010). *La muerte entre los mexicas*. México, México: Tusquets editores México.
- Matos Moctezuma, E. (2006). *Tenochtitlan*. México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (2004). *República*. Buenos Aires: Eudeba.

O'Gorman, E. (1995). *El proceso de la invención de América*, México: Fondo de Cultura económica.

Radhakrishnan, S. y. (1964). *El concepto del hombre*, México: Fondo de Cultura Económica.

Romero, J. L. (2001). *La edad media*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.