



La mirada latinoamericana

The Latin American gaze

Eva Natalia Fernández

Universidad Autónoma de Querétaro
(MÉXICO)
evafernandezfotografia@gmail.com

Recibido: 29/09/2017

Revisado: 03/10/2017

Aprobado: 30/10/2017

RESUMEN

En este trabajo se pretende problematizar sobre algunos aspectos que intervienen en la constitución de una mirada propiamente latinoamericana –si la hay- desde la época prehispánica hasta la actualidad. Se busca mencionar algunas categorías e ideas que han podido ser cruciales para entender tal mirada que ha ido cambiando y reconfigurándose y, sobre todo, recurrir a pensadores, historiadores, filósofos, sociólogos, que abonan desde sus diferentes disciplinas posibilitando convertir este trabajo en una propuesta interdisciplinaria. La problematización se desarrolla a partir de tres referencias epistémicas: 1- la civilización mesoamericana antes de la conquista, 2- el encuentro de esos dos mundos culturalmente opuestos y 3- una sociedad contemporánea establecida desde la idea del espectáculo. Estos puntos se analizarán con el fin de poner a discusión si existe una mirada propia del hombre latinoamericano.

Palabras clave: Latinoamérica. Mirada. Prehispánico. Conquista española. Espectáculo.

ABSTRACT

In this paper it is tried to problematize on some aspects that take part in the constitution of a proper Latin American gaze - if there is one - from prehispanic times to the present. It seeks to mention some categories and ideas that may have been crucial to understand such a gaze that has been changing and reconfiguring and, above all, resorting to thinkers, historians, philosophers, sociologists, who pay from their different disciplines making it possible to turn this work into a proposal interdisciplinary approach. The problematization is developed from three epistemic references: 1- Mesoamerican civilization before the conquest, 2- the encounter of these two culturally opposed worlds and 3- a contemporary society established from the idea of the spectacle. These points are analyzed in order to put to discussion if there is a look of the Latin American man.

Keywords: Latin America. Gaze. Prehispanic. Spanish conquest. Show.



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 Teotihuacán.
Igualmente fue este sol
de nuestro príncipe, en Tula,
o sea de Quetzalcóatl.
Miguel León, *La leyenda de los soles.*

Introducción

La civilización prehispánica, constituida por una diversidad de culturas entre las que destacan los olmecas, los incas, los aztecas-mexicas, los mayas, los zapotecas, los toltecas, los huastecos, entre muchas otras, con sus particularidades -religiosidad, clase, parentesco, círculo de vida y muerte, alimentación, vestimenta, arte, etc.-, así como la “invención de América” -proposición teórica e ideológica acuñada por el historiador mexicano Edmundo O’Gorman (1995)-, podrían ser puntos de partida o inflexión para entender el modo de ser del hombre latinoamericano en la actualidad.

La cosmovisión de los pueblos prehispánicos –atendiendo a los trabajos arqueológicos, antropológicos y teóricos de Miguel León (2004) o Eduardo Matos Moctezuma (2010), entre otros- se revelaba a través de una fe incuestionable a sus dioses y a sus templos, a sus mitos y a sus antecesores, en una equilibrada armonía de las ciudades que confluían –para estos pueblos- en una totalidad que regía la vida terrenal y divina.

La relación entre lo sagrado y lo político se inserta como un eslabón fundamental en el devenir histórico de Mesoamérica. 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 como se puede trazar una ruta que permita imaginar el dispositivo de visión que tendrían los hombres de ese tiempo, es decir, qué dirigía su mirada.



En este trabajo se intenta trazar esa posible mirada prehispánica, es decir, sugerir un esquema de visión del hombre mesoamericano anterior a la llegada de los españoles y discutir sobre el cambio o reconfiguración de ese esquema luego del arribo de la nueva cultura europea. Esas dos momentos históricos, coyunturales –antes y después de lo hispano-, darían por resultado a un hombre nuevo. A un hombre que contendría una fusión de culturas que lo obligaría a mirar diferente.

Aquí vale la pena hacer una primera salvedad que tiene que ver con el término o denominación Latinoamérica. Si bien esta noción designa un espacio geográfico, político e ideológico –también imaginario desde la propuesta teórica de Néstor García Canclini (2014)-, es un término que contiene una carga simbólica profunda, sin embargo, 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.

Una segunda salvedad gira en torno al concepto Mesoamérica, definido por el filósofo y etnólogo alemán Paul Kirchhoff como una zona cultural que habría compartido ciertos rasgos comunes que la distinguirían de otras. La define como:

[...] una región cuyos habitantes, tanto los inmigrantes muy antiguos como los relativamente recientes, se vieron unidos por una historia común que los enfrentó como un conjunto a otras tribus del continente, quedando sus movimientos migratorios confinados por regla general dentro de sus límites geográficos una vez entrados en la órbita de Mesoamérica (Kirchhoff, 2009, p.5).

En este escrito se utilizará el término en el sentido descrito por Kirchhoff, a partir de pensar un hombre situado en una región delimitada que además de estar estudiada como una zona geoespacial habría, también, una suerte de identidad mesoamericana que los convocaría.



El teórico Régis Debray en su libro *Vida y muerte de la imagen* (1994), 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 acerbo 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 pensadores, historiadores, filósofos, sociólogos y demás teóricos de las humanidades, se busca transitar por algunas categorías, conceptos o acuerdos que podrían ser cruciales para entender esa mirada, y sobre todo indagar en el propio seno latinoamericano.

No cabe duda que es imposible callar el peso de tantos años de historia y hegemonía - intelectual y cultural- sobre Latinoamérica. Luego, se abre la pregunta: ¿existe una mirada latinoamericana propia de sus sociedades, fiel a su idiosincrasia y cosmovisión? Para plantearlo habrá que viajar en el tiempo, voltear la mirada y repensar la situación del hombre latinoamericano en una sociedad inmersa en el fenómeno contemporáneo del espectáculo. Tanto Gilles Lipovetsky (2010) como Guy Debord (2008) reflexionan en sus textos 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 (2009) problematiza el concepto de lo híbrido que, coyunturalmente, 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.

El trabajo aquí presentado se desarrollará en tres apartados, el primero que hace hincapié en la forma en que se habría construido la mirada prehispánica –si es que se puede llamar así-



arraigada desde la palabra de los sabios, cimentada desde una sociedad cultural manifiestamente ritual con una dinámica de vida muy distinta a la occidental europea. El segundo apartado descrito a partir del encuentro de los españoles con los hombres mesoamericanos se presenta como un choque de culturas que irremediablemente se fundieron y crearon a ese nuevo hombre americano que adoptó costumbres, creencias y prácticas diferentes a las profesadas por sus ancestros. Remite a ese hombre que habría modificado su mirada -antes prehispánica y ahora fusionada- con la advenida desde el occidente europeo. Y finalmente, un tercer apartado, cabría decir una suerte de conclusión, que aborda muy someramente la idea de una posible mirada latinoamericana contemporánea.

1- La visión/cosmovisión prehispánica

Sin caer en *clichés* latinoamericanistas que insistan en la diferencia o en la búsqueda de 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 del devenir de las culturas -y las que han desaparecido-en América.

En el intento de cartografiar esa mirada, es necesario viajar en el tiempo y observar a las civilizaciones más antiguas, las originarias.

En el texto *Aztecas-mexicas. Desarrollo de una civilización originaria*, el antropólogo e historiador Miguel León 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, 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 se reveló en todos los campos de la vida de esas culturas: económica, social, cultural, artística y religiosa.

Uno de los elementos culturales más importantes de la representación mesoamericana, a partir de la interpretación de algunos antropólogos y arqueólogos, es la intrínseca relación entre los discursos sagrados y los discursos de poder. La religiosidad profesada por esa sociedad adquiriría una gran correspondencia con la autoridad política, que se hallaba 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?, una respuesta viable sería: 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 respetada que otra. En el libro escrito por Eduardo Matos Moctezuma, *La muerte entre los mexicas*, el arqueólogo precisa la idea:

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, 2010, p.91).

Es de suma importancia describir esa manera de concebir el cosmos, su universo, su contexto, porque la relación hombre-naturaleza en estas sociedades es un eslabón casi insoluble. 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, del imperio 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, 2004, p.35). Se reconoce en algunos 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 tributados, ya que de ellos 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, 2010, p.69).

Haciendo hincapié en el poder que posee la naturaleza en la vida cotidiana de los hombres 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, 2006, p.101).

Entonces, la experiencia 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 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, 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 una comunión con el entorno natural y se organizaba en relación al estudio del calendario, de la astrología y del clima. Todo ello implica una mirada, 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 habían cuestionamientos, la devoción y la obediencia presidía toda conducta. Vale la pena referirse a la importancia que le otorgaban estas personas al conocimiento y a la moral, ya que serán esas plataformas las que generen las condiciones de posibilidad, los presupuestos, para mirar.

Retomando el desarrollo de la civilización mesoamericana, durante el periodo clásico prehispánico, el enriquecimiento arquitectónico, creativo y 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, 2004, p. 30).

La vida diaria 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 muestra un orden jerárquico y una ocupación espacial a partir de la pertenencia a una clase social y religiosa.

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, 2004, p. 35).

Habiendo así, distintos sectores diferenciados unos de otros como clases sociales y espaciales, se entiende 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. (Sahagún, 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 ostentaban estas personas.

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, 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, 2012, p.140).



Desde ese entonces se encuentran vestigios de una mirada guiada a partir del respeto que se tenía a los pintores escribas y a los sabios. Señala el autor en el mismo artículo: Una vez más se repite que los sabios son los que *quitlatlazticate in amoxtli, in tlilli, 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, 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 *tlamatini*:

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 (Sahagún, 2006, p.22).

Lo que se ha intentado describir –partiendo de las reflexiones y los textos de Portilla, Moctezuma y Sahagún, dado que ellos abrevan a partir de fuentes primarias- es una cosmovisión prehispánica, mesoamericana; se ha buscado evidenciar una forma de pensar, de actuar, de vivir del hombre mesoamericano. Para ello es interesante detenerse en los elementos religiosos, políticos, naturales, que se imbrican y hacen posible la construcción de esa cosmovisión. La historia de los pueblos de Mesoamérica se encuentra ampliamente documentada en los libros de historia, antropología y arqueología mexicana, 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 mencionará la línea



histórica de los acontecimientos, pero sí se rescatarán casos que aporten 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 un credo. 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 mexica. 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 cosmos.

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 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 el autor:

[...] 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, adquirirían 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, 2004, p.108).

Es claro el objetivo que se perseguía, nadie dudaba de ese mandato supremo 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 arguye, que el discurso del líder guerrero y su séquito de *tlamatinime* generaron unas condiciones posibles para pensar y ver en su sociedad la naturalidad del acto del sacrificio oscilando entre el deber y el honor.

Entonces, se puede 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 Levi-Strauss (1971) sobre el pensamiento primitivo. Este autor 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 generalización 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 (Levi-Strauss, 1971, p.27).

El carácter sagrado que tenía el decir del sabio en estos pueblos prehispánicos demuestra que el peso de la palabra y del conocimiento mítico, son la plataforma que da cuerda a esa máquina mecánica, parafraseando a Levi-Strauss. En otro apartado del texto *Arte, lenguaje, etnología*, el pensador 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 (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. Aquí valdría la pena señalar, que este supuesto se asienta desde la interpretación de los autores antes mencionados: Portilla, Matos Moctezuma y Sahagún, quienes hacen un trabajo hermenéutico que posibilita argumentar esta tesis. 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 en relación a su constitución cultural.



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 de pensamiento. Este es un punto importantísimo para pensar la mirada latinoamericana actual, es decir, luego del encuentro de esos dos mundos. Una mirada 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 para los hombres mesoamericanos, aportó 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* (Dussel, 1994, p.126)- es un punto crucial para entender y pensar la mirada latinoamericana actual.

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* (2000).



Ahora, si se piensa en el descubrimiento de América, dicho correctamente al encuentro de dos mundos, e incluso porqué no, a su invención-como diría el pensador Edmundo O’Gorman (1995)- no se puede negar la 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. Y por qué no decir que el corolario es una nueva mirada. 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 arrojado 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 y no como 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 ese encuentro. 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, 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 y 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* (2000) 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 historiador Edmundo 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 mercedamente olvidado (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. 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, una especie de empresa de asimilación. 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 (Tardán, 2010). 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, debió modificar casi en su totalidad su representación del mundo.

La profesora e investigadora austríaca Johanna Broda (2003), 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, 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. El hecho fue una re-significación 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, 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 encuentra 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 histórica errónea 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 estaba. 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 1994) 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. El autor afirma 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 subdesarrollada. 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, entonces, 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 se transformó esa 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 de la necesidad de reconstruir un 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. Una suerte de lentes a través de los cuáles podían mirar. Si el color del lente 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 unos lentes distintos 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. Dos referencias de una mirada latinoamericana iniciada con la prehispánica, y continuada -sin dejar de lado un proceso de fusión con Europa-, con características de asimilación que establecieron las posibilidades de pensar esa mirada hoy. Una mirada latinoamericana situada en una cultura mundializada.

3- Conclusión: ¿una 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* (2010)

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* (2014).



Tras el avance de todo el texto 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 ritual prehispánica que debió transformarse para adaptarse a unas nuevas condiciones dadas por los hombres llegados a América y cómo ello ha marcado, o mejor dicho ha permeado tan notoriamente al hombre nacido en Latinoamérica en la época contemporánea. Este salto en la historia –de la época prehispánica a la época contemporánea- da lugar a discutir con algunos teóricos, ya que la tesis última de este trabajo es vislumbrar la construcción de la mirada latinoamericana, haciendo la salvedad de que esa construcción no puede ser llevada a cabo sin una intención de politizarla. Dado que la huella política jamás se escapa en la finalidad de consolidar un tipo de mirada, es decir, la dirección de la visión a través de prácticas, visualidades, medios, consumo, alimentación, entre muchos factores más, no es inocente.

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 (2014) parece preguntarse justamente por qué constituye ser latinoamericano en la actualidad. 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 hoy.

La perspectiva aquí planteada, una de muchas que se podrían problematizar, es que la sociedad del espectáculo, idea teorizada por algunos pensadores contemporáneos y acuñada como categoría o concepto por Guy Debord (2008) en su libro *La sociedad del espectáculo*, es ese tercer momento referencial que sigue abonando al reconocimiento de una mirada latinoamericana. El sociólogo francés describe el modelo contemporáneo de sociedad utilizando esa categoría en la que confluye 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 y 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* (2009) de García Canclini, se hace una descripción a la similitud en la que caen, frecuentemente, las grandes ciudades cosmopolitas de muchos países. Los viajeros parecen tener la sensación de estar en el mismo lugar en cualquiera de ellas. El boom de los barrios chino, vietnamita o islámico en la ciudad de México o en Buenos Aires también parecen ser muestra de esta realidad que crea simetría entre lugares y culturas disímiles en cualquier país. La



vecindad en el vestido, en la comida, en las prácticas religiosas o de consumo, 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.

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 (Canclini, 2009) 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 (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 convierten en un fenómeno contemporáneo.

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 cada vez más 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 singularidad.



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, 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 nuevos discursos que son muy fuertes y 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 públicas, favorece a la consolidación de ideologías y pensamiento escasamente crítico en las sociedades, ya que dentro de la imposición de gustos, de marcas y prácticas culturales, se encuentra el 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 (2012) 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 un concepto interesante 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 vida al concepto 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 esa suerte de plataforma para una vida cotidiana que contemple la diferencia y el eclecticismo. Está, en gran medida, difundido mediáticamente el cruce, la fusión o el encuentro de muchas culturas a lo largo de todo el territorio latinoamericano. 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 (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 alcanza un número de 40 millones de mexicanos viviendo allí, aproximadamente. Es decir, existe una realidad cultural 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.

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.

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 nos 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 entendida desde la fugacidad del espectáculo.

Referencias

- Benjamin, W. (2012). *Escritos Franceses*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Broda, J. (2003). "La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista", *Grafyia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Número 2, 14-28.
- Debord, G. (2008). *La sociedad del espectáculo* (3ª Ed.) Madrid: Pre-textos.
- Debray, R. (1994). *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, Barcelona: Paidós Ibérica.
- 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.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- García, N. (2009). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, México: Debolsillo.
- _____. (2010). *De qué hablamos cuando hablamos de resistencia*. *Estudios visuales* (7), 15-22.
- _____. (2014). *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Buenos Aires: Paidós SAICF.



- Kirchhoff, P. (2009) *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*. [versión electrónica] Al fin liebre ediciones digitales: Xalapa. Obtenida el 29 de octubre de 2017 de <http://.alfinliebre.blogspot.com>
- León, M. (2004). *Aztecas-mexicas. Desarrollo de una civilización originaria*. Madrid, España: Algaba ediciones.
- _____. (2012). *La riqueza semántica de los códices mesoamericanos*. U. Instituto de Investigaciones Históricas. Ed. *Estudios de cultura Nahuatl* (43), 139-160.
- Levi-Strauss, C.(1971). *Arte, lenguaje, etnología. Entrevistas con Georges Charbonnier*, México: Siglo veintiuno editores S.A.
- Lipovetsky, G., & Juvin, H. (2010). *El occidente globalizado. Un debate sobre la cultura planetaria*. Barcelona, España: Anagrama.
- Matos, E. (2010). *La muerte entre los mexicas*. México, México: Tusquets editores México.
- _____. (2006). *Tenochtitlan*. México, México: Fondo de Cultura Económica.
- O’Gorman, E. (1995). *El proceso de la invención de Améric*, México: Fondo de Cultura económica.
- Tardán, I. (productor). (2010) “La conquista”, programa número 5 de *Discutamos México* [serie de televisión y radio]. México: CONACULTA.
- Sahagún, B. (2006). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.