

Ocularcentrismo y occidentalidad. Más allá del debate sobre las modernidades

Ocularcentrism and westernity. Beyond the debate on modernities

José Ángel Bergua

Catedrático de Sociología en la Universidad de Zaragoza. Ha investigado sobre distintas cuestiones teóricas y metodológicas relacionadas con la potencia instituyente de lo social, tales como el desorden, lo sagrado, las anamnesis y lo imaginario. Además de artículos en revistas especializadas y capítulos en obras colectiva. Ha escrito, entre otros, los siguientes libros: La creatividad (es) imposible (2022), Nada. Eones, conciencias e ignorancias (2021), Patologías de la modernidad (2005, 2019), Lo social instituyente (2007), Estilos de la investigación social (2011, 2018), Sociosofía (2017) Postpolítica (2015) y Anarquías (2012). Igualmente, ha dirigido Reinventar los Pirineos (2011), Creatividad: números e imaginarios (2016) y Coolhunting (2007). Correo: jabergua@unizar.es



Laura Moya

Doctora en Sociología de las Políticas Públicas y Sociales por la Universidad de Zaragoza. Está especializada en Disability Studies y teoría crip, Asuntos sobre los que ha escrito varios artículos en revistas especializadas. Pertenece al Grupo de Investigación Sociedad, Creatividad e Incertidumbre, perteneciente a la Universidad de Zaragoza. Correo: lmoya@unizar.es



Recibido: 30 de septiembre de 2022

Aprobado: 7 de diciembre de 2022

Resumen

En la discusión sobre las modernidades, aunque se han cuestionado características propias de ciertas regiones europeas que se habían dado por generales y se han aceptado otras encarnadas en otros procesos históricos, algunos de ellos consecuencia de relaciones de dominación, no han sido tan abundantes las investigaciones que cuestionan ciertos arbitrarios culturales dados por obvios en este campo de análisis, como el ocularcentrismo. En este artículo repasamos algunas de sus consecuencias y proponemos que tanto la comprensión profunda de su naturaleza como las alternativas a su hegemonía hay que abordarlas prestando atención no al marco general de las modernidades sino al de la occidentalidad, si bien esta aproximación plantea el problema de que desborda los propios fundamentos epistemológicos de la sociología.

Palabras claves

Arte, ciencia, ciudad, cuerpo, tacto.

Abstract

In the discussion about modernities, although characteristics of certain European regions that had been considered general have been questioned and others embodied in other historical processes have been accepted, some of them a consequence of relations of domination, there have not been so many investigations. that question certain cultural arbitraries taken for granted in this field of analysis, such as ocularcentrism. In this article we review some of its consequences and we propose that both the deep understanding of its nature and the alternatives to its hegemony must be addressed paying attention not to the general framework of modernities but to that of Westernity, although this approach raises the problem of that goes beyond the very epistemological foundations of sociology.

Keywords

Art, science, city, Body, tactil sense

1. Introducción

La ruptura con las visiones etnocéntricas de las últimas tres décadas, han llevado a revisar la noción de "modernización" (Smelser, 1984, p. 235-249; Eisenstadt, 1972, p. 11 y ss.), alumbrada en Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial y fuertemente criticada desde sus mismos inicios. Inicialmente, la noción presumía que los cambios son unilineales e irreversibles, que se mueven inexorablemente en la dirección de la modernidad, que son graduales en lugar de bruscos o discontinuos, que hay fases o estadios por los cuales inevitablemente cualquier sociedad ha de pasar y que las experiencias europeas y norteamericana son los mejores patrones disponibles para evaluar los cambios de otras sociedades. Como esta última característica ha sido convertida en la principal por los críticos del paradigma, bastantes de las corrientes y autores que han querido salvarlo, han considerado que, si bien la modernización es impulsada desde valores occidentales no es menos cierto que tradiciones culturales distintas a la occidental, como sucede en China, Japón, el mundo árabe, etc., han podido sobrevivir y dar forma a dicho impulso adaptándolo a su especificidad (Solé, 1998, p. 19-22). Para probar esto ha sido necesario dotarse de pruebas históricas, tratadas muy ligeramente por los clásicos, lo cual ha permitido acuñar la noción de "modernidades múltiples" (Pérez-Agote y Capdequí, 2017). No obstante, nuevas críticas, como las representadas por el postcolonialismo (Spivak, 2011) y el giro decolonial (Quijano, 2006), han sugerido que el nuevo paradigma, además de mantener el eurocentrismo del original, al imponerse a otros sustratos culturales ha generado un enorme abanico de problemas que el propio orden traído por la modernidad, incluso en su variante múltiple, es incapaz de pensar. Quijano (2006), por ejemplo, dice que "es necesaria la decolonización epistemológica, para salir de la dominación y dar paso a un auténtico intercambio de experiencias y de significaciones desde las que se construya otra racionalidad y, con ella, algún tipo de universalidad". Sin embargo, ocupar la posición subalterna no es fácil, como no cesan de subrayar los postcolonialistas (Spivak, 2011), pues la protesta suele efectuarse con la lengua y bastante gramática de los dominantes, por lo que acaba teniendo más eco entre los intelectuales del otro lado que entre los nativos propios¹.

¹ Por otro lado, De la Cadena y Starn (2007, p. 1-25) aseguran que si lo otro de la modernidad ha sobrevivido y resulta visible en diferentes partes del mundo, es porque se ha mezclado a todos los niveles con la modernización (desde los negocios que explotan el medio ambiente a los movimientos ecologistas pasando por las distintas familias de marxistas,

Por otro lado, dentro de la propia Europa, además de las modernidades realizadas, hay otras que, por las mismas razones que sucede fuera del continente, apenas se insinuaron y hoy permanecen frustradas. Esto es precisamente lo que sugiere Fernández Ramos (2017) al confrontar los imaginarios históricos en los que arraigan las modernidades de Hobbes y Gracián, partiendo de los conceptos que uno y otro autor utilizan (contrato / trato), los modelos lingüísticos elegidos (*more geométrico* / *senso comunis*), las estructuras comunicativas seleccionadas (argumentación / diálogo) y el horizonte de sentido propuesto (verdad / verosimilitud). La modernidad representada por Hobbes viene del racionalismo emergente del centro-norte de Europa y la que trae consigo Gracián de la actualización del pensamiento analógico medieval que tuvo su hogar en el sur de Europa, principalmente en las penínsulas italiana e ibérica. Según Fernández Ramos (2017) la primera Modernidad se expresa en Hobbes a través de tres metáforas (estado de naturaleza, contrato social y cuerpo político), mientras que la segunda, además de discutir las, exhibe una doble alma, la comunera libertaria y la cristiana popular milenarista, que se manifiesta por primera vez en las Comunidades y Germanías castellanas, repunta en el Barroco y reaparece más tarde en el Romanticismo antiilustrado que se dio España².

En nuestra opinión, la modernidad puede ser también cuestionada prestando atención a arbitrarios culturales profundamente arraigados en la civilización occidental que las investigaciones sobre los procesos de modernización no han tomado en consideración, al darlos por obvios, si bien han sido objeto de controversia en otros ámbitos. Es el caso de la primacía de la visión en la construcción de la sociedad moderna, que ha excluido a los invidentes y ha sacrificado los otros sentidos, empobreciendo así la vida colectiva, pues han quedado fuera, subalternos o frustrados, otros modos de ser de lo social. Trataremos este asunto a partir del análisis de ciertos rasgos culturales y sociabilitarios que el ocularcentrismo europeo ha instituido desde el siglo XV tanto al construir las ciudades como al desarrollar las artes y las ciencias. En lugar de averiguar cuál es la variante de

feministas y nacionalistas), incorporándose con o sin afán de visibilizarse o de lucha a la política, la ciencia, el arte y otras áreas importantes que han contribuido a transformar, etc. El problema es que cuando estamos ante mixtos e hibridaciones es imposible aislar lo otro.

² Es interesante destacar que esta otra modalidad de Modernidad ya fue argumentada por Manuel Lizcano Pellón (2010). En la actualidad sostiene idéntica tesis, con no menos originalidad, aunque trabajando otras áreas de conocimiento, su hijo Emmánuel Lizcano (2006). También encaja en ese punto de vista la obra de García Calvo (1985, p. 35-122).

modernidad que acoge al ocularcentrismo o qué crítica de tipo postcolonial o postdesarrollista admite, mostraremos que hunde sus raíces en la propia occidentalidad, sustrato de cualquier modernidad que la sociología no sabe o puede considerar, pues nació por y para la modernidad, fallida o no, en cualquiera de sus variantes. Es por esto que, desbordando nuestra disciplina, iniciaremos el análisis de este asunto con algo de Filosofía, reflexión que nace por y para nuestra civilización e incluye, como la sociología en relación a la modernidad, cierta capacidad para sospechar de sí misma y del mundo que lo acoge.

2. La hegemonía de la visión a partir de Gutenberg

Que el sentido de la vista se haya encumbrado como el único capaz de dar acceso al conocimiento y de proporcionar el deleite de lo bello, no es casualidad. Una serie de innovaciones tecnológicas que provocaron cambios en las prácticas y las percepciones táctiles, generaron el paso de una cultura premoderna a una cultura moderna, basada en la hegemonía de la visión. Como explica Jay (2008), una constelación de innovaciones técnicas, estéticas, políticas y sociales, surgidas a principio de la era moderna, contribuyeron para producir lo que se ha denominado la "racionalización de la vista". Estas innovaciones asumieron dos formas: la extensión del alcance y del poder del sistema ocular y el incremento de la capacidad de propagar los resultados de maneras accesibles a la vista (Jay, 2008)³ A este respecto, las tecnologías de difusión, como la imprenta y otros instrumentos mecánicos, dieron lugar a una ascendencia del sentido de la vista que tuvo múltiples repercusiones sociales.

La escritura fonética, en la base de la cultura occidental, ya había provocado una importante disminución del sentido transmitido y de los sentidos intervinientes en la comunicación antes de que llegara la Modernidad. Pese a ello, el alfabeto como tecnología no fue un mecanismo capaz de separar lo visual de lo táctil hasta que con la imprenta apareció la producción en masa de escritos exactamente idénticos y repetibles (McLuhan, 1985). Pese a que cuando se introduce una tecnología en una cultura, se exterioriza un sentido que asciende y se externaliza en un medio que provoca

³ Una de las innovaciones técnicas que captó la atención en esta época fue la cámara oscura, un dispositivo herméticamente cerrado con un pequeño orificio en una de sus paredes, el cual permitía proyectar una imagen invertida en la pared opuesta, siendo utilizado como instrumento auxiliar para el dibujo y la experimentación científica (Jay, 2008).

la ruptura de la interacción en equilibrio de los sentidos, la tecnología del manuscrito no provocó la ruptura del equilibrio sinestético. Como observó McLuhan (1985), fue la tecnología de Gutenberg, la imprenta, a la que siglos de alfabetización fonética prepararon el terreno, la que se convirtió en el invento que ha trazado los rasgos del mundo moderno. El aislamiento visual que se produjo con la imprenta, dio lugar a un público creado por la palabra impresa, con intensa conciencia individual y colectiva de sí mismo y de orientación visual. La imprenta surgió de una separación estática de funciones, fiel reflejo de la segmentación de los sentidos, que aspiró a cuantificar visualmente aquello que no era visual, como el movimiento o la energía, en la base misma de conocimiento aplicado. La imprenta extendió este principio a todo tipo de conocimientos. Pero, además, lo que caracterizó a la imprenta fue su mecanización y repetibilidad, factores que tuvieron repercusión en la ordenación de la sociedad. Esta repetibilidad fue necesaria, por ejemplo, para crear los ciudadanos independientes pero homogéneos de la modernidad.

En efecto, la lectura en la antigüedad y en la Edad Media se realizaba en voz alta y la literatura estaba concebida como una conversación con un auditorio. Sin embargo, la imprenta trae el libro, dirigido a ser leído por una masa de individuos aislados e independientes, cada uno con sus ojos y en silencio (Romanynshyn, 1993). En efecto, según la investigación de Chartier (1999, p. 105 y ss.) sobre los hábitos de lectura entre los siglos XVI y XVIII, si la forma libro tiende a imponer una recepción individual y silenciosa, tanto entre las clases altas como en las bajas se practicará una lectura en voz alta y una recepción colectiva. Esta práctica de lectura no se daba porque parte del auditorio no supiera leer. Más bien sucede que la forma oral de transmitir historias, típica de la premodernidad, se apropia del libro, favorecedor de una recepción silenciosa e individualizada, y le impone una práctica de lectura distinta. Por lo tanto, en las lecturas en voz alta se mantiene un hábito oral premoderno del que la cultura de la imprenta tardará en desprenderse. Incluso los mismos escritores, caso de Fernando de Rojas (en *La Celestina*) o Miguel De Cervantes (en *El quijote*), sabedores de la existencia de ese hábito de lectura, escribieron partes de sus libros teniendo en cuenta al oyente. Sin embargo, esta época en la que lo premoderno sinestésico se mezcla con la hiperestesia visual que comienza a aparecer, será sustituida por otra en la que prevalecerá la vista, desaparecerá la sinestesia, se bloquearán de las emociones y los sujetos se separarán. En palabras de McLuhan (1985, p. 94) "La imprenta

es la fase extrema de la cultura del alfabeto, que destribaliza o descolectiviza al hombre". En efecto, "la imprenta eleva las características visuales del alfabeto a la más alta intensidad definidora". Así que la imprenta "comporta el poder individualizador del alfabeto fonético mucho más allá que la cultura del manuscrito pudo hacerlo jamás. La imprenta es la tecnología del individualismo"

El ser humano moderno se hizo pues visual y a partir de ese momento vivió preocupado por las apariencias, la conformidad y la respetabilidad. Por otro lado, a medida que con la imprenta se hizo uniforme y se individualizó, facilitó la creación de grandes organizaciones centralizadoras (McLuhan, 1985). Además, el desarrollo de la autoconciencia occidental y la separación cada vez mayor entre el yo y el mundo, es la que va en paralelo con la creciente hegemonía del ojo, dado que, como explica Pallasmaa (2006), la vista nos separa del mundo, mientras que el resto de sentidos nos acerca a él. Finalmente, la reducción de la experiencia a un solo sentido dio lugar a la posición fija que ocupa el lector de textos tipográficos, desde la cual se considera que cuanto más estrechamente se limitan los datos para razonar acerca de algo o estos vienen a través del mismo canal sensorial, más capaces somos de alcanzar la exactitud de nuestro razonamiento, aun cuando este es mucho más restringido en su alcance (McLuhan, 1985). Este hábito es imprescindible para que se asienten el espacio unificado y la perspectiva.

3. El encumbramiento del sentido de la vista en el acceso al conocimiento

Pese a que la asimilación del alfabeto permitió a los griegos la priorización del sentido de la vista en el acceso al conocimiento, su matriz audiotáctil impidió la hegemonía de la visión. Platón mostró el ascenso de la visión al dividir los sentidos entre la vista -identificada con el sol (la divinidad), el ojo de la mente (el intelecto humano) y el alma- y el resto de sentidos -confinados en el ser material, el cuerpo, opuesto negativo del alma-. Sin embargo, el legado táctil-muscular de Platón en el Mito de la Caverna, muestra cómo, aunque se privilegió la visión, se dudaba de ella, pues "vemos a través de los ojos, pero no con ellos" (Jay, 2008). Pese a ello, el pensamiento helénico fue privilegiando poco a poco la visión por encima del resto de sentidos. Por eso, en la mayoría de los textos filosóficos de la Grecia Clásica abundan las metáforas oculares que asocian el conocimiento a la visión clara y consideran la luz como metáfora de la verdad (Pallasmaa, 2006). Esta relación cada vez más estrecha entre conocimiento, visualidad y veracidad, dio lugar a la elevación del estatus de la visión y

proporcionó la base para el perspectivismo cartesiano y el ocularcentrismo occidental moderno (Jay, 2008; Kavanagh, 2004).

Crary (1996) explica el perspectivismo cartesiano a partir de la metáfora de la cámara oscura, que posiciona al espectador y sujeto de conocimiento dentro de una sala oscura, completamente descorporeizado y separado del mundo observado (distancia favorecida por el sentido de la vista). Como explica Hernández (2007), del mismo modo, la perspectiva proporciona un punto de vista ideal, imaginando al observador como una persona inmóvil, monocular y separada de lo que ve, reducida a un punto de vista externo y eterno. Desde la aparición de la perspectiva, lo visible, observable, medible y cuantificable se convertirá en índice de lo real, mientras que lo invisible y no observable, lo no medible y cualitativo, o bien será traducido a la visión o permanecerá en el plano secundario de lo subjetivo (Romanyshyn, 1993). De este modo, el perspectivismo cartesiano allanó el camino al ocularcentrismo occidental moderno.

El ocularcentrismo engloba un conjunto de discursos y prácticas que han convertido el predominio de la visión en el rasgo principal de la cultura occidental, principalmente en su versión moderna (Levin, 1993). Aunque esta hegemonía se basa en ciertas tecnologías, por debajo de todas ellas actúa una epistemología expresada a través de metáforas visuales, que es dominante en la ciencia occidental moderna⁴. En efecto, la vista se ha considerado que es el sentido capaz de proporcionar el acceso más inmediato y veraz al mundo exterior observado, así que ha fusionado la capacidad visual con la propia cognición (Kavanagh, 2004; Jenks, 1995). Mirar, ver y conocer han quedado entrelazados y es por eso que un extenso vocabulario visual ha nutrido y sigue inspirando tanto a los métodos y técnicas de investigación de la ciencia como al propio pensar. En efecto, con los conceptos buscamos visión e iluminación, especulamos, inspeccionamos, nos concentramos, reflexionamos, construimos puntos de vista, elaboramos sinopsis, etc. Sin embargo, no reconocemos ni

⁴ La relación entre visualidad y veracidad no aparece sólo en la ciencia occidental moderna, sino que es una interrelación distintiva de más ámbitos de la modernidad occidental. "En el marco jurídico, el testimonio del testigo ocular frecuentemente prevalece sobre lo solamente oído. La misma palabra evidencia, como ha sido apuntado a menudo, deriva del latín *videre*, ver. Metafórica o literalmente, muchas filosofías, idealistas tanto como empiristas, han privilegiado la iluminación, las luces, la transparencia, y la claridad en su búsqueda de la verdad. La teoría, cuya raíz se halla en la palabra griega *theoria*, ha sido a menudo relacionada con la experiencia visual de mirar a una representación teatral. De todos los sentidos, la visión ha parecido el más desinteresado por ser el más distanciado de lo que percibe." (Jay, 2007: 90).

asumimos expresa o deliberadamente el origen visual de todas esas operaciones. Al contrario, les adjudicamos un carácter neutro, desvinculado de cualquier sentido. No se quiere reconocer que la ciencia occidental moderna reposa en el reconocimiento a la vista de una capacidad absoluta para circunscribir el mundo y hacerlo inteligible. En efecto, solo lo que puede ser observado y medible adquiere el estatus de "realidad", mientras que una amplia gama de experiencias sensoriales, junto con las "realidades" que logran captar, quedan excluidas (Romanyshyn, 1993; Jay, 2003; Gómez, 2010).

No solo eso. El ojo y sus técnicas se convirtieron en testigos autorizados para canonizar o censurar los modos de acceso y explicación del mundo. Por ejemplo, han desarrollado la necesidad de lejanía y desconexión con lo observado, que pasa a ser denominado "objeto". Por lo que respecta al "sujeto", también queda borrado, convertido en un frío, abstracto y descorporeizado algoritmo, pues no se considera que forme parte del contexto material que produce la observación (Gómez, 2010). Al contrario, la descorporeización implica una alta pasividad, puesto que quién observa se define como un espectador imparcial y exclusivamente racional (Gómez, 2010). Esta manera de posicionarse también será fundamental en el arte occidental anterior a la explosión de los ismos.

4. El punto de vista del espectador de óleos

El arte de la alta Edad Media, principalmente eclesiástico, defendió el uso de imágenes como una herramienta útil para la educación de los fieles. Sin embargo, las discusiones entre la veneración y la adoración, entre la representación y el fetichismo, dieron lugar a la autonomización secular de lo visual, permitiéndose así que el arte se liberase de las tareas sagradas a las que hasta entonces había estado ligado (Jay, 2008). La progresiva desnarrativización de lo ocular (es decir, de la imagen como herramienta transmisora de la palabra) dio lugar a una gran transformación. El mundo dejó de ser un texto inteligible y pasó a ser un objeto observable pero carente de significado. Esta pérdida de la narración fue posible gracias a la perspectiva; es decir, gracias a la traducción del espacio tridimensional a las dos dimensiones del lienzo. Así se alcanzó la ilusión de que el mundo fuera tal cual quedaba representado (Jay, 2008).

Para Berger (1972, como se cita en Jay, 2008), la perspectiva, que es establecida por primera vez en la pintura del Renacimiento y se convierte en una característica esencial del arte europeo, hace que todo se centre en el ojo

inmóvil y monocular del abstracto espectador. Este hábito condujo a una práctica visual en la que los cuerpos, tanto el del pintor como el del espectador, quedaran en suspensión, entre paréntesis. De este modo, el pintor ya no parecía emocionalmente implicado en el espacio que representaba y el espectador tampoco quedaba involucrado por el cuadro (Jay, 2008).

Puesto que la aparición de la perspectiva coincidió con el surgimiento del cuadro al óleo como mercancía para su venta o posesión (Jay, 2008), esta conversión en mercancía, subrayó aún más la separación entre el cuadro, el pintor y el espectador. Es cierto que, como dice Alpers (1983, como se cita en Jay, 2008), si bien la perspectiva tuvo una gran repercusión en el arte sureño de la época, la pintura holandesa, más descriptiva, no se basaba en los mismos postulados de la visión en perspectiva. Sin embargo, pese a haber otras culturas visuales, el arte racionalizado de los perspectivistas continuó siendo dominante, principalmente por su íntima y simbólica relación con la visión científica occidental moderna.

5. Distancia y control en la ciudad moderna

Así como la posesión del cuadro favoreció la separación entre este, el pintor y el espectador, ambos incorpóreos, así también el sentido de la vista permitió la posesión y la distancia en las ciudades. Como explica Urry (2008), el sentido de la vista permite la posesión y la propiedad, puesto que hace posible el control a distancia, combinando desprendimiento y dominio del objeto observado. Son precisamente estas propiedades de control y distancia las que quedaron de manifiesto en la construcción de las ciudades modernas. Al igual que las técnicas innovadoras de la época favorecieron la aparición de tecnologías que privilegiaban la visión, distintos elementos de marcado carácter visual fueron emergiendo en las ciudades, tales como ventanas de vidrio, espejos, postales, etc., que subrayan las características de la superficie y las apariencias (Urry, 2008).

Uno de los primeros elementos que caracterizan a las ciudades de la Modernidad son los balcones. Como explica Benjamin (1969, como se cita en Urry, 2008), el balcón se convierte en un elemento que muestra de superioridad de quien lo ocupa frente al hacinamiento de las ciudades del siglo XIX. El balcón, como elemento de la ciudad que privilegia el sentido de la vista, hace posible que la persona que en él se encuentre, quede separada de la escena, convirtiéndose en

espectador de la misma. De este modo, el observador quedará distanciados del con-tacto con las muchedumbres, así como de sus ruidos y olores, muy importante esto último, pues apela al sentido que, antes de la vista, comenzó a ordenar el espacio urbano a base de higiene. En efecto, la localización de la insalubridad se efectuó no con la vista sino con el olor y los primeros restos que se decidió expulsar de la ciudad fueron los de los muertos. Después la emprendieron con las clases bajas. Más exactamente con sus desordenadas e inmorales costumbres. De este modo los higienistas concluyeron que "los pobres son aquellos que huelen con particular intensidad y, adicionalmente, no notan su propio olor" (Illich, 1989, p. 99). Así que fue por una redefinición de lo que son buenos y malos olores por lo que comenzó la domesticación higiénica de las masas. Para ello se crearon baños públicos que, con el tiempo, fueron individualizados y en prisiones e internados se ordenó un baño de lluvia cada 15 días y otro de pies cada semana. El agua templada se convirtió así en un "detergente" contra el mal olor y el jabón fue asociado por primera vez con el lavado del cuerpo⁵.

Con la conversión de la vista en el sentido dominante, la ordenación de las ciudades cambió de estilo. Por ejemplo, permite construir el rascacielos, que facilita mirar como espectador hacia abajo y controlar a la multitud. En la actualidad, los autobuses turísticos contemporáneos ofrecen una mirada parecida, tan alejada de los olores y el tacto con los viandantes, como lo hacen los rascacielos. Lo mismo ocurre con la videovigilancia de centros comerciales, calles o plazas. Por cierto, este poder y control que permite la vista está en sintonía con la uniformidad y la repetibilidad que produce la imprenta, la cual fue fundamental para facilitar la administración de los habitantes y las cosas en el mundo moderno. Dicho de otro modo, los distintos procedimientos activados desde la vista dan lugar a un mundo panópticos (Foucault, 1985), basado en una mirada unidireccional (pues unos ven a otros pero no son vistos), que sustituye al ver-y-ser-visto practicado por las gentes en su vida ordinaria (Bergua, 2002), el cual, además, es más capaz de facilitar la interacción con otros sentidos.

⁵ No obstante, a pesar del empeño puesto por los higienistas, aún costó 200 años convencer a las clases bajas de que el olor a mierda resultaba insoportable. Conviene recordar que hasta hace unas cuantas décadas los niños han sido apartados con frecuencia del agua y que algunos adultos no han sido bañados hasta morir. Hoy las campañas educativas parece que han logrado vencer todas las resistencias y dar lugar a un individualismo pulcro. Introducido en ese armazón caracterológico el sujeto "se siente obligado a vivir en un espacio sin cualidades y espera que todas y todos los demás permanezcan dentro de su propia piel. La idea de que sus orígenes puedan ser notados es embarazosa para él y otros le producen asco si huelen" (Illich, 1989: 101). Véase Bergua (2008).

La teoría arquitectónica moderna desde Leon Battista Alberti también está muy influido por este paradigma, pues el interés por la percepción visual, la armonía y la proporción son fundamentales en los escritos de los arquitectos modernos, tales como Le Corbusier (como se cita en Pallasmaa, 2006), para quien "yo no existo sino a condición de ver" y "sólo se necesita ver claramente para comprender". Añade Pallasmaa (2006) que la hegemonía de la visión ha dado lugar a una arquitectura narcisista y nihilista. Por una parte, la arquitectura se vuelve narcisista cuando es un juego intelectual y artístico de autoexpresión y se separa de las relaciones con otros ámbitos, valores e incluso juegos de la vida colectiva. Además, la arquitectura nihilista es aquella que, en lugar de reforzar la experiencia centrada en el cuerpo y la experiencia integrada del mundo, aísla el cuerpo y hace imposible una significación de carácter colectivo, provocando así que la arquitectura se convierta en un viaje visual carente de significado. Por otra parte, dicho privilegio de la visión también ha tenido su repercusión en el planeamiento urbano. Los procesos de planeamiento han favorecido al ojo idealizado y descorporizado, siendo los principios funcionalistas de la zonificación y el planeamiento, así como las visiones altamente idealizadas y esquemáticas, reflejos de esta higiene óptica (Pallasmaa, 2006). Por eso, también, el predominio de la visión en la arquitectura y el planeamiento urbano ha dado lugar a ciudades actuales con edificios-imagen que adoptan la estrategia del marketing y de la publicidad.

6. Occidentalismo

Todo lo anterior nos lleva a cuestionar, como hace el paradigma de las Modernidades Múltiples, el modelo europeo de modernización, pues un aspecto del mismo, el ocularcentrismo, a pesar de ser bien conocido, no ha recibido toda la atención que merece. Esto quizás se ha debido a que, si cuestionamos el proyecto de Modernidad europeo instituido en base a su ocularcentrismo, también debe ser cuestionado el propio proyecto de occidentalidad, pues desde sus orígenes nuestra civilización decidió colocar en el centro la visión, así que criticando aquel centrismo no sólo cuestionamos ciertos modelos de modernidad sino sus propias condiciones de posibilidad. Llegados a este punto, la referencia a Heidegger es inevitable.

Del mismo modo que la filosofía nació con el olvido del ser (Heidegger, 2001: 72-73), la historia de la Sociedad occidental, arquetipo o modelo que influye en cada vez más

sociedades o dimensiones de ellas en el mundo, es la historia de otra falta de memoria. Si el olvido del ser consiste en desactivar cierta presencia por el procedimiento de convertirla en mera re-presentación metafísica, el olvido de ciertos *socius* fundacionales tiene que ver con una suplantación similar de otras tantas presencias. Y del mismo modo que la retirada del ser es ocultada con el verbo "ser", así también las retiradas de los *socius* son ocultadas por el paradójico (pero nada singular) procedimiento de apelar de un modo vacío y fugaz a ellos. Sin embargo, la anodina palabra "es" no ha desaparecido todavía porque, si así ocurriera, el hombre, perdería ya del todo esa esencia suya que, aún olvidada, mantiene su influencia. De hecho, "si se le sustrajera la posibilidad de decirla, ninguna catástrofe en el planeta sería comparable a ese acontecimiento" (Heidegger, 2012, p. 105). Por la misma razón, los *socius* fundacionales, aun manifestados superficialmente, continúan estando y funcionando porque si la posibilidad de expresarlos desapareciera, al momento el propio orden se derrumbaría.

Uno de esos *socius* olvidados hace referencia al *corpus*, permanentemente representado a la vez que temido y siempre insistente a la vez que esquivo, desde la Grecia Clásica, pasando por la iconografía cristiana y la mirada científica, hasta llegar al espectáculo corporal de la postmodernidad. Este cuerpo que insiste y se resiste a la asimilación no es el idealizado, canonizado y subsumido en el superficial juego de diferencias que las modas regulan. Tampoco es la fuente telúrica de placer que atrapa un importante montante de deseo que actúa como combustible en el actual régimen fármaco-pornográfico (Preciado, 2014). Es más bien el cuerpo anodino y habitualmente imperceptible que siempre está ahí, olvidado por su huésped, salvo cuando se daña, enferma o tara. Estas "anomalías" permiten que el cuerpo esquive el ideologema de la autonomía y, en consecuencia, libere su carácter interdependiente, así como su vocación populadora. Pero ese cuerpo también elude la jerarquía de órganos con sus correspondientes sensaciones o perceptos. Este cuerpo, en fin, hace estallar todas las categorías con las que ha pretendido ser normalizado.

Volviendo al Ser, el hecho de que haya sido olvidado no es una casualidad ni un error, pues la *alezeia* griega, traducida como "verdad" en todas las lenguas, designa, en realidad, un "desocultamiento" (Heidegger, 2005), por lo que su opuesto no es lo falso o errado, sino lo oculto, así que tal verdad no puede entenderse más que a partir del juego o dialéctica del mostrarse y del retraerse en el que está

inscrita⁶, siendo indiferente que tales movimientos se correspondan con una realidad objetiva que pueda dictaminar lo que es o no verdad. Eso ocultado es el propio Ser. Ahora bien, ¿por qué añadir que el cuerpo es ocultado o se retrae? Pues por la propia naturaleza de la "verdad"

En efecto, si bien Heidegger asegura que el desocultamiento de la verdad o *alezeia* tiene que ver con la "luz" y el "mirar" convocados por el desocultar o "abrir", nuestro autor no habla de un mirar del ojo, sino más bien del mirar de la palabra. De ahí que, como el animal no habla, aunque tenga ojos resulta que no ve (Heidegger, 2005, p. 184-190). En fin, el filósofo más importante del siglo pasado, que culmina y a la vez fulmina el giro griego, en la base del modo de autoinstitución occidental que se ha extendido por todo el planeta, nos habla de una corporalidad tan metafísica como lo es el "ser" en la filosofía. Si esta padece el olvido de ese ser con el que confiesa tratar, también ese cuerpo constantemente mencionado y apelado desde distintos flancos padece un olvido y ocultamiento: el de su materialidad junto con sus sensaciones. En el caso de Heidegger, mediante el procedimiento de señalar el "ver" y negar su órgano, el ojo, lo cual lleva, en fin, a eliminar el propio ver. De todas formas, el olvido del cuerpo comienza realmente antes, cuando se elige el mirar y el ojo para ponerlos por encima de otras facultades y órganos, como el escuchar y oído de los presocráticos y del ultimísimo o resueltamente postmetafísico Heidegger. Igualmente se olvida el cuerpo cuando, con la entronización de la vista o cualquier otra facultad, se olvidan las interconexiones entre ellas. Pero más allá de estos olvidos es más importante el hecho de que, desde sus orígenes, la *alezeia* o verdad descansa en el olvido y desfiguración metonímica (a través de la vista) del cuerpo, de los que los otros olvidos y desfiguraciones son, probablemente, más allá de sus singularidades, consecuencia. Quiere esto decir, en fin, que el *corpus* es un lugar de visita obligada para conocer una de las intimidades principales de occidente y resolver o afrontar, con ella, una importante parte de sus problemas.

Jean-Luc Nancy (1992), un filósofo que parte de la experiencia de haber sido operado para recibir el corazón de "otro" dice que "el cuerpo es el ser de la existencia" y que, por ese motivo, esa disciplina filosófica tan importante, "la ontología", sólo puede ser la ontología del

⁶ Aunque Heidegger, en un principio, tras reconocer la retirada u ocultamiento del Ser, esperaba su reaparición, no es menos cierto que más tarde se despreocupó de ese y de cualquier otro fundamento (Schürman, 2017). Nosotros participamos de este segundo punto de vista.

cuerpo, por lo que no es que tengamos un cuerpo, sino que lo somos. Sin embargo, tal cuerpo debe ser entendido como algo siempre expuesto. No a la vista, en la base de la escritura y el logos, instrumentos responsables de la reducción y empobrecimiento del mundo, como ya mostrara McLuhan (1985), sino, sobre todo, al tacto, al tocar y ¡al préstamo! ¿Para ese pensamiento haría falta una escritura también inseparable del cuerpo, tal como sugiere De Peretti (2004, p. 70-76)? Quizás ya exista y sea el tatuaje. Aunque el tatuaje es habitual y se tiene en muy alta estima en todas las culturas primitivas⁷, tanto la antigua Grecia como el propio Cristianismo (Resfield, 2004, p. 21-24), menospreciaron esta escritura al considerar inferior lo corporal y terrenal frente al alma y el mundo de las ideas. No obstante, a pesar de la fobia occidental a los tatuajes, en Francia, durante la primera mitad del siglo XIX, se popularizó entre marineros, trabajadores y convictos. El siguiente gran impulso lo recibió a mediados del siglo XX con el *rock and roll*, pues pasó de gentes y grupos marginales a instalarse, de la mano de los jóvenes, en el centro mismo de la sociedad. Hoy el tatuaje incluso está superado por prácticas como el *scratching* (rasgados), los *brandings* (quemados), la introducción de prótesis (cuernos, escamas, etc.), la amputación (de falanges), la perforación (de mejillas), las lenguas bífidas, etc.⁸.

Sabemos por Bajtin (1990) y Hoggart (1970) que la cultura popular, contrariando el culto al alma de las élites religiosas y distintas clases de éticas ascéticas que se encumbraron en las esferas política y económica, han subrayado la corporalidad a través de fiestas que tienen su epicentro en el carnaval, igualmente con la afirmación de la sexualidad y las grandes comidas, e igualmente con el "espíritu D'Orlick" (Hoggartt, 1970), nombre de un personaje de Dickens que gusta de exhibir y hacer ostentación de su mugre, y también a través de refranes, chistes, etc. en los que abundan las referencias a la convivencia con orines, pedos, boñigas, etc. En este sentido, conviene recordar que en 1530 el manual de las buenas costumbres de Erasmo decía que no es correcto saludar a quien orina y defeca, y que, en 1598, en la corte de Braunschweig se ordenaba que "nadie ensucie con orina u otras porquerías las escalinatas, las escaleras, los pasillos y los aposentos antes, durante o

⁷ Clastres (1981) sugiere que la escritura sobre el cuerpo expresa en las sociedades sin élites o igualitarias la pertenencia concreta e inolvidable (por el recuerdo de dolor que trae consigo su impresión) a la comunidad. En las sociedades con élites y Estado esa escritura es la ley, tiene un carácter abstracto y está administrada por un cuerpo de especialista (los leguleyos) al servicio directo o indirecto del Estado.

⁸ Véase al respecto el magnífico trabajo de Rojo Ojados (2014).

después de las comidas" (Elias, 1993, p. 173 y ss.). Así que hasta bien entrada la era de la sociedad cortesana el hacer las necesidades en el espacio público era habitual. Aún entre los siglos XVII y XVIII otro gran moralista, La Salle, seguía insistiendo en que "en el caso de las necesidades naturales la decencia manda (incluidos los niños) que no se las satisfaga más que en los lugares en que no pueda ser visto" (Elias, 1993, p. 184). Tanto interés en subrayar asuntos que hoy consideramos asociados al sentido común obliga a recordar y tomarse en serio el hecho de que, en otro tiempo, los hombres y mujeres tuvieron en muy alta estima los deshechos corporales con los que convivían. De hecho, la medicina antigua ensalzó la capacidad de toda clase de excrementos y orines para curar enfermedades y reprobó la contención. Pero es que, además, en el lenguaje ordinario, en poemillas satíricos y en fiestas como las del carnaval, las referencias a cagadas y meadas eran constantes. En realidad, esta positivización de orines y boñigas formó parte de un complejo cultural popular que afirmaba la materialidad y corporalidad de la existencia oponiéndola al exceso de espiritualidad y reprobación de los instintos que primero el cristianismo y luego el burgués respaldaron. De ahí que la curva civilizatoria iniciada en el siglo XVI encontrará gran resistencia y necesitará divulgar normas de comportamiento como las antes mencionadas. Pero es que, al heredero de ese impulso civilizatorio, el burgués, también le costará apartar a las gentes de sus cuerpos. De hecho, aún hoy permanecen en expresiones, juramentos, bromas y ciertas fiestas ese arcaico y grotesco interés por las excrecencias⁹.

Esta convivencia con el propio cuerpo, sobre todo en su versión más grosera y pantagruélica, que las gentes han mantenido en su vida ordinaria, ha dificultado que la exclusión de los animales (provocada por la subordinación del cuerpo a un alma que ellos no tienen), haya sido del todo aceptada. De hecho, hasta la revolución industrial los animales vivían tan próximos a los hombres que un observador del siglo XVII, el inglés Keith Thomas, dijo que "incluso su lenguaje expresa un sentimiento de afinidad entre ellos" (Despret y Porcher, 2007, p. 15-16)¹⁰. Es precisamente contra

⁹ Véase al respecto un texto anónimo del siglo XIX que durante muchos años tuvo Dalí como libro de cabecera: "Fragmentos del Arte de tirarse pedos o Manual del Artillero Socarrón, por el Conde de la Trompeta, médico del Caballo de Bronce para personas estreñidas", (Dalí, 1996, p. 243-253) Folletos de esta clase parece que eran muy populares después de la misma Revolución Francesa.

¹⁰ Esa relación es tan intensa y se da desde hace tanto tiempo que se puede hablar, como hace Haraway (2003, p. 28-29), de "coevolución". De hecho, la historia de la gripe es inimaginable sin la coevolución de humanos, cerdos, aves y virus (p. 31). Esta coevolución no es sólo material o biológica sino también, (¿como consecuencia de lo anterior?) interior o anímica (p. 35).

esta proximidad que se construirá la zootecnia", una disciplina científica que trata a los animales, desde un punto de vista industrial, como máquinas productoras de carne, leche, piel, etc. De todas formas, incluso en el inhóspito contexto de las granjas modernas y a pesar de las animalicidas técnicas y ciencias que sirven a aquellas de soporte, los humanos y los no humanos siguen prestándose diaria y cotidianamente atención de un modo que recuerda al de antaño¹¹. Además de esta sorda e irreductible resistencia contra la objetivación de animales cercanos que impuso el naturalismo, no conviene olvidar que, por esa misma época, de la mano de cierta sensibilidad ecologista, animales extremadamente alejados de la convivencia ordinaria (chimpancés, ballenas, delfines, elefantes, etc.) pasaban a ser observados, tratados y mirados casi como los domésticos. E igualmente es necesario recordar que, un tiempo después, olvidada la relación de familiaridad con el ganado, una primatóloga, Thelma Rowell, decidió estudiar a los animales domésticos con tanta paciencia como a los chimpancés. Quiere todo lo anterior decir que, en realidad, la distinción entre humanos y animales jamás funcionó del todo bien y que sus vínculos e incluso voluntad de relación siempre estuvieron presentes y reclamaron atención.

Discusión y conclusiones

En este artículo hemos visto que la autoinstitución de occidente a partir del sentido visual, luego muy importante en el proceso de modernización, pero que mucho antes, con el nacimiento de la filosofía, ya había cerrado definitivamente el paso a otros sentidos y a otros modos de pensar, forma parte de un complejo entramado de relaciones que no solo dejan de lado el cuerpo, del que se abstrae una vista que termina siendo metafísica, pues también acaban quedando fuera otros tipos de escritura, una de ellas el tatuaje, un agregado colectivo, las multitudes, cuya pasión corporal está aún presente, y el trato con unos animales a los que nuestra civilización privó de alma (Simondon, 2008), lo que permitió convertirlos en máquinas productoras de carne, huevos, leche, etc.

¹¹ Aunque la zootecnia ha reconocido que el cuidador no es un mero ejecutor sino un actor más del sistema, el animal todavía no ha abandonado su condición de objeto, aunque la reclamación del bienestar animal (solicitado para mejorar la calidad de la carne -según el punto de vista del consumidor- y la propia vida del animal -según los defensores de los animales-) parece apuntar a una recuperación del vínculo hombre-animal (Porcher, 2002, p. 27-49). Sin embargo, ese vínculo, tal como muestra el estudio del trabajo diario de los ganaderos y operarios en las granjas tecnologicadas nunca ha desaparecido. Ciertas encuestas muestran que, a pesar del modelo taylorista, siempre ha habido una relación de amistad entre cuidador y animal (p. 236). En efecto, el 84% dice que está bien con los animales y piensa que ellos también están bien con él.

Toda esta trama y sus muchas derivaciones forman el suelo impensado sobre el que se levanta la modernidad en cualquiera de sus variantes. Aunque recuperar dicha trama permite tratar con todas las sociabilidades apartadas, es difícil que esto pueda hacerse desde la sociología si esta disciplina no es capaz de "mirar" antes de la modernidad, lo cual desafía su propio sustrato epistemológico. Dicho de otro modo, el desocultamiento o revelación del ocularcentrismo como característica principal de la modernidad, si bien puede ser "visto" por la sociología y admite cierto análisis desde ella, llega un momento en que se vuelve imposible, pues exige lidiar con la occidentalidad y abordarla, al menos inicialmente, en términos filosóficos.

Referencias

- Bajtín, M. (1990). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza.
- Bergua, J. A. (2002). *La gente contra la sociedad*. Zaragoza: Mira.
- _____. (2008). "Ideology, Magic and Spectres. Towards a Cultural Analysis of Water". *Current Sociology*, 58 (5): 757-778
- Clastres, P. (1981). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
- Dalí, S. (1996). *Diario de un genio*. Barcelona: Tusquets.
- De Peretti, C. (2004). "La otra escritura del *corpus-in-mundo*". *Anthropos* (205): 70-76.
- Despret, V. y Porcher, J. (2007). *Être bête*. Arles: Actes Sud.
- Crary, J. (1996). *Techniques of the Observer*. Cambridge: The MIT Press.
- Chartier, R. (1999). *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa.
- De la Cadena, M. y Starn, O. (2006). "Introduction". En De la Cadena, M. Y Starn, O. (eds.), *Indigenous Experience Today*. Nueva York: Berg, pp. 1-25.
- Eisenstadt, S. N. (1972). *Modernización, movimientos de protesta y cambio social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Eliás, N. (1993). *El proceso de civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1985). *Vigilar y castigar*, Madrid: Siglo XXI.
- García Calvo, A. (1985). *Razón común*. Zamora: Lucina.
- Gómez López-Quinones, A. (2010). "Visibilidad variable en el documental: los límites del ocularcentrismo en

- Invisibles". *Bulletin of Hispanic Studies*, 87 (2): 242-257.
- Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Heidegger, M. (2001). *Tiempo y Ser*. Madrid, Tecnos.
- _____ (2005). *Parménides*. Madrid: Akal.
- _____ (2012): *Heráclito*. Buenos Aires: Elhilodeariadna.
- Hernández Navarro, M. A. (2007). *El archivo escotómico de la modernidad. Pequeños pasos para una cartografía de la visión*. Madrid: Ayuntamiento de Alcobendas.
- Hoggart, R. (1970). *La culture du pauvre*. Paris: Seuil.
- Illich, I. (1989). *H2O y las aguas del olvido*. Madrid: Cátedra.
- Jay, M. (2003). "Devolver la mirada. La respuesta americana a la crítica francesa al ocularcentrismo". *Estudios visuales*, 1: 60-81.
- _____ (2007). "¿Parresía visual? Foucault y la verdad de la mirada", *Estudios visuales*, 4: 7-22.
- _____ (2008). *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: Akal.
- Jenks, Ch. (1995). "The Centrality of the Eye in Western Culture: An Introduction". En Jenks, Ch. (ed.), *Visual Culture*. Londres y Nueva York: Routledge, pp. 1-25.
- Kavanagh, D. (2004). "Ocularcentrism and its Others: A Framework for Metatheoretical Analysis". *Organization Studies*, 25 (3): 445-464.
- Levin, D. M. (1993). *Modernity and the Hegemony of Vision*, Berkeley. University of California Press.
- Lizcano, E. (2006). *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas*. Madrid: Ediciones Bajo Cero/Traficantes de Sueños.
- Lizcano Pellón, M. (2010). *Tiempo del sobrehombre*. Madrid: Instituto de Estudios Panibéricos y Sepha.
- McLuhan, M. (1985). *La Galaxia Guttenberg*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Nancy, J.-L. (1992). *Corpus*. Paris: Métailié.
- Pallasmaa, J. (2006). *Los ojos de la piel*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Pérez-Agote, J. M. y Capdequí, C. (2017). De la modernidad a las modernidades múltiples: Un debate inagotable. *Sociología Histórica*, 7: 1-9.

- Porcher, J. (2002). *Eleveurs et animaux: reinventer le lien*. Paris: PUF.
- Preciado, B. (2014). *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Quijano, A. (2006). "El Movimiento Indígena y las Cuestiones Pendientes en América Latina". *Revista Tareas*, 119: 31-62.
- Romanyshyn, R. D. (1993). "The Despotic Eye and Its Shadow: Media Image in the Age of Literacy". En Levin, D. (ed.), *Modernity & The Hegemony of Vision*. Berkeley: University of California Press, pp. 339-360.
- Reisfeld, S. (2004). *Tatuajes. Una mirada psicoanalítica*. Barcelona: Paidós.
- Rajo Ojados, A. B. (2014). *Modificaciones corporales extremas*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra (tesis doctoral).
- Simondon, G. (2008). *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. Buenos Aires: La Cebra.
- Smelser, N. J. (1984). "Hacia una teoría de la modernización". En Etzioni, A. y E., *Los cambios sociales*. México: FCE, pp. 235-249.
- Spivak, G. (2011). *¿Puede hablar el subalterno?*. Buenos Aires: Cuenco de Plata.
- Urry, J. (2008). "City Life and the Senses". En Bridge, G. y Watson, Sophie (eds.), *A Companion to the City*. Oxford: Blackwell, pp. 388-397.

Imaginación o barbarie.

Editado en:

Bogotá D.C. Colombia

Universidad Santo Tomás

Facultad de Sociología

Carrera 7 No. 51 A -11

5878797 Ext. 1541

ISSN 2539-0589

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada

CC BY-NC-N

La dirección de Imaginación o Barbarie, así como la RIIR y la Universidad Santo Tomás no se identifican necesariamente con los textos publicados y no se hacen responsables de su contenido.

