

# La visión: entre la apariencia y la idea

ELEONORA MUNTAÑOLA THORNBERG\*

*Ver: acción de percibir por los ojos los objetos mediante la acción de la luz. Mirar: función de aplicar la vista a un objeto.*

Diccionario de la Real  
Academia Española

## La visión

La vista y lo que percibimos ver son dos elementos clave para una reflexión sobre la visión desde la antropología. Al analizar desde una óptica interdisciplinar las relaciones entre imagen y cultura, hemos hecho hincapié en cómo vemos y las particularidades de las maneras de ver. Sin embargo, no hemos analizado las fronteras fisiológicas de nuestras visiones. Uno de los objetivos de esta introducción es resaltar las diferencias entre el ver sin la intencionalidad de mirar, es decir, entre la facultad de ver y la naturalidad con la que la vista concentra la atención al encontrarse frente a un foco de interés inmediato y la mirada que no se encuentra en el ámbito fenomenológico del ver sino del mirar.

Josep M. Català Domènech dice que “la mirada es pues una construcción compleja, compuesta de una voluntad y del gesto que pone en relación la vista con un determinado objeto cuyo interés procede subjetivamente a su visión propiamente dicha”.<sup>1</sup> Estas diferencias, a menudo se aceptan como axiomas, de la misma forma

\* Universidad Autónoma de Barcelona.

<sup>1</sup> Josep M. Català Domènech, “La rebelión de la mirada: introducción a una fenomenología de la interfaz”, en *Formats*, núm. 3, 2001.

que se asimilan, sin reflexionar a fondo las definiciones de ver y mirar que difunde el Diccionario de la Real Academia Española. Siguiendo dichas definiciones, todos los animales que no son ciegos ven, así como todos los seres humanos miran. Sin embargo, no todos ven y tampoco todos miran de la misma manera.

Para adentrarnos en las diferencias entre el ver y el mirar, desde una perspectiva antropológica, nos detendremos en un aspecto importante en la relación entre mirar y ver. Me refiero a las disminuciones físicas de la vista y cómo éstas afectan a la visión. Por ejemplo, cuando un anciano pierde parcialmente la facultad de la vista, ve más a través de lo que recuerda —de la memoria visual—, que de lo que es capaz de visualizar. Si su ceguera se debe a problemas circulatorios y/o a una mácula en la retina, posiblemente haya perdido casi totalmente la visión central y tenga que acostumbrarse a depender de la visión periférica. Ver desde el centro o desde la periferia implica una diferencia consistente, aunque no se pueda hablar de visiones totalmente periféricas o completamente céntricas.

Sin embargo, ¿cómo ve el mundo, a sí mismo y a los otros, un ser humano anciano que ve sombras, en lugar de caras con rasgos perfilados? Es decir, un individuo con realidades cercanas siempre desenfocadas. Según una anciana con pérdida de un 90 por ciento de la visión central, considerada por la institución de salud pública, como legalmente ciega, “ver es una sorpresa cotidiana”. A veces no sólo no puede enfocar, que es la característica primordial de los que pierden la visión central, sino que su vista varía considerablemente según las condiciones de luz e iluminación de su entorno inmediato. Según la cantidad de luz que su retina asimila y dependiendo de dónde le llega esa luz, ve formas más o menos amorfas y sombras más intensas o más suaves.

Como nos explica la filosofía japonesa tradicional, si lo importante no es la luz sino el juego de las sombras, la anciana “juega” con sus sombras, rescata la luz de la nebulosidad en la que se encuentra e intenta enfocar. Sin embargo, no puede. Como su problema es circulatorio, dependiendo de la sangre que le llega al cerebro y del deterioro de su nervio óptico, puede ver algunos objetos con más o menos claridad. Al no poder enfocar, se acostumbra a distinguir a las personas y a los objetos familiares reconociendo elementos característicos de las personas conocidas. De este modo, las formas reconocibles y reconocidas se van moldeando en su visión.

Estas imágenes acaban construyendo un universo de recuerdos, de memorias visuales que le hacen ver lo que fisiológicamente no puede ver.

Pese a no poder distinguir colores y tener muchas dificultades con las distancias, la anciana es autónoma y puede salir sola a la calle. ¿Cómo lo consigue? Por un lado con la ayuda de la memoria visual, por el otro la visión periférica que le permite, en ocasiones, al mirar de lado, o por el rabillo del ojo, percibir nítidamente una figura o un objeto. Además, para las grandes extensiones, el horizonte o el firmamento, puede usar el 10 por ciento de visión central que aún tiene. Por lo tanto, con su forma de ver, esta anciana marca no sólo una manera de percibir, sino un cuestionamiento en profundidad de cómo las ciencias clasifican el mundo físico y el entorno social en el que habitamos.

Deberíamos analizar cultural y antropológicamente las disminuciones en la visión y tal vez así podríamos acercarnos más a una lectura crítica sobre la percepción visual. Otro ejemplo ilustrativo me lo explicó un oftalmólogo especializado en retina. Uno de sus pacientes, un obrero de los ferrocarriles, empezó a perder la visión central a los 60 años. En una de las visitas, él comentó que cada vez que intentaba enfocar veía solamente las vías del tren. El oculista trató de calmar su ansiedad, explicándole que no veía visiones sino que su memoria visual era más fuerte que su capacidad fisiológica de visión.

Tanto el obrero como la anciana han tenido que aceptar una serie de sorpresas visuales que no siempre les han ayudado en su cotidianidad. A lo largo del proceso de deterioro de su visión central han tenido que “ver de memoria”. Para ellos, la luz es más la falta de sombras y el control de contrastes que la luminosidad en sí misma.

### *Visiones parciales*

Al diferenciar entre el ver físico —vale decir la vista— y el ver psicológico cultural, puedo relacionar algunos aspectos enmarcados en las categorías fisiológicas y neurológicas necesarias para poder ver y cómo en las ciencias sociales y humanas se han interpretado estas insuficiencias. De este modo, las desligamos de los contextos culturales donde surgieron y en donde se hicieron patentes. No

estoy implicando que vaya a tratar el tema de la visión desde la medicina o desde la oftalmología, solamente intento describir el fenómeno visual desde el punto de vista de los padecimientos fisiológicos para así incluirlos en el *fluir* de las metáforas culturales y sociales sobre la visión.

Esta incursión en un tema, ampliamente analizado desde la gnoseología occidental, la semiología, la literatura, la teoría social del arte, entre otras disciplinas, no pretende ser un compendio sobre una nueva manera de ver las insuficiencias fisiológicas desde el pensamiento antropológico, sino un abrir las posibilidades de comprensión desde la antropología de aspectos específicos del ver que están enraizados en las concepciones culturales que los han hecho posibles.

Al reflexionar sobre visiones parciales —en este caso debido a las insuficiencias físicas que afectan a la vista—, estoy marcando un parangón, una vez expuestas las distintas maneras de ver, entre lo parcial fisiológico y lo parcial cultural, para explicar cómo funciona la mediación entre el ver y el mirar.

Este parangón me sirve de apoyo conceptual para una nueva forma de entender lo que es una visión limitada, como correlato objetivo, de cómo se vislumbra lo que es el hombre y sobre todo la imagen del hombre, del *anthropos*.

Según Josep M. Català Domènech,<sup>2</sup> la facultad de ver es absolutamente pasiva: el animal ve todo aquello que se coloca en el campo de visión. Sin embargo, en ningún caso se produce una verdadera mirada. Para incursionar en el análisis de la visión, desde el pensamiento antropológico, creo necesario, aunque sea muy brevemente, diferenciar la visión de la mirada, ya que varios de los autores contemporáneos en las ciencias sociales y en las humanidades, al tratar el tema han iniciado nuevos y agitados debates que vuelven consistentemente a la dicotomía visión/mirada y a enmarcar al *Homo sapiens sapiens* entre lo biológico y lo humano.<sup>3</sup>

De igual modo, podríamos analizar la idea de “realidad” y “experiencia”. Si la realidad siempre es cambiante y el intento por conseguir la objetividad es ilusorio,<sup>4</sup> tenemos que ser cuidadosos en lo que aceptamos como experiencias visuales como consecuencia de

<sup>2</sup> *Idem*.

<sup>3</sup> Ver Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, 2000.

<sup>4</sup> Comentarios de Anna Tsing en un seminario de doctorado. Departamento de Antropología Social, Universidad de California, Santa Cruz, Estados Unidos, 1994.

un problema visual físico o las relacionadas con diversas formas de ver. Sin embargo, no podemos eludir que ver nítidamente y poder enfocar son dos características de la vista, que todos deseamos mantener. Además, sabemos que a partir de los 40 años de edad, cuando el nervio óptico está cansado e inicia su proceso de deterioro, se va perdiendo la capacidad de enfocar rápidamente y con agudeza. Si la pérdida es irreversible, es cuando se cuestiona cómo se va a continuar viendo. Estas formas de ver, que acabo de explicar con los dos ejemplos, se deben tomar en cuenta en nuestra reflexión antropológica sobre la visión. Otro ejemplo clarificador es el de quienes padecen cataratas. La membrana, cual si fuera una tela, emborrona cada vez la vista, es como una pantalla que se desenfoca cuando se está proyectando una película.

Para ver hay que tener conciencia del acto de ver. Por lo tanto, la visión central y/o periférica no se puede encasillar en una serie de características incambiables, ya que no hay forma de diferenciar diversas maneras de ver, si no se pueden comparar y contrastar unas con otras.

Cuando comparamos distintas percepciones visuales, en muchas ocasiones no pensamos en los seres humanos con características fisiológicas que les hacen diferenciarse de la mayoría. Por ejemplo, un daltónico no distinguirá toda la gama de colores que “existen”. Sin embargo, dependiendo de la cultura a la que pertenezca el individuo en cuestión, la gama de colores y su clasificación variarán considerablemente. De la misma manera, un hipermetrope, o un miope —por supuesto tomando en cuenta las especificidades de su visión— “verán” de formas diversas un objeto, una situación o un contexto del que en general los que carecen de una disminución óptica “ven” igual. Con esto no quiero decir que se acepta una realidad empírica de nuestro mundo; lo que estoy enfatizando es que los “ojos” existen en esta narrativa y son significativos en sí mismos y en cómo funcionan. Según Gregory Bateson,

Los procesos de percepción nos son inaccesibles; sólo tenemos conciencia de los productos de esos procesos y, desde luego, son esos los productos que necesitamos. Estos dos hechos generales son para mí el comienzo de la epistemología empírica: primero que yo no tengo conciencia de los procesos de construcción de las imágenes que conscientemente veo, y segundo, que en estos procesos inconscientes aplico toda una gama de presupuestos que se incorporan a la imagen determinada.

Todos sabemos actualmente que las imágenes que “vemos” son en realidad fabricadas por el cerebro o la mente. Pero poseer este saber intelectual es muy distinto de darse cuenta de que verdaderamente es así.

Este aspecto se impuso a mi atención cuando visité a Adalbert Ames en Nueva York, cuando estaba realizando experimentos de cómo dotamos a nuestras imágenes visuales de profundidad. Este oftalmólogo trabajaba con pacientes que padecían aniseiconía, vale decir en cuyos ojos se formaban imágenes de diferente tamaño. Ello le llevó a estudiar los componentes subjetivos de la percepción de la profundidad. Fui pasando de un experimento a otro. Cada uno de ellos incluía alguna especie de ilusión óptica que afecta a la percepción de la profundidad. Cuando terminamos fuimos en busca de un restaurante. Mi fe en mi propia formación de imágenes estaba tan conmocionada que apenas podía cruzar la calle, no me sentí seguro de que los automóviles que se acercaban estaban realmente en cada momento donde parecían estar.<sup>5</sup>

También el “cuerpo” —lugar en el que percibimos y “vemos” nuestras realidades visuales—<sup>6</sup> nos puede ilustrar acerca de cómo nos situamos en este universo de imágenes según nuestra calidad de vista. Si usáramos la visión periférica, en lugar de la central, si pudiéramos ver desde los márgenes, nos daríamos cuenta de que lo único que podemos hacer es intentar ser menos etnocéntricos. Así como aceptar que nuestra estrategia es el reflexionar y el combinar diferentes maneras de aproximarnos al detalle y a la contextualización. Las formas de ver una cultura, las imágenes que nos permitimos ver de la misma, son dos conceptos clave para la interpretación y representación del mundo natural.

Con un acercamiento antropológico a lo que han significado, para la historia de los conocimientos científicos occidentales la perspectiva y el punto de vista, se intentará plasmar cómo se ha visto, pensado, interpretado y representado el ser humano en varios momentos críticos en la construcción del pensamiento antropológico.

<sup>5</sup> Gregory Bateson, *Espíritu y naturaleza*, [1980] 1990, pp. 28-33.

<sup>6</sup> Nancy Sheper-Hugues (*Death Without Weeping*, 1996) analiza diferentes formas de ver en su etnografía sobre madres brasileñas que viven en condiciones de extrema pobreza, quienes aceptan con alegría la muerte de sus bebés. La autora insiste en que las emociones no se pueden ver, ni tampoco estipular que la gente no sufre porque no expresa su tristeza y sufrimiento. Mas aún, no se puede constatar que no saben que están sufriendo, o que se están defendiendo del sufrimiento, bloqueándolo.

## La imagen del *anthropos*

Para la antropología cada vez era más evidente que en torno de los otros existe una especie de halo o aura especial que va más allá de la definición de identidades tribales, étnicas, nacionales o personales: un halo que señala a aquellos seres ajenos, extranjeros y bárbaros, que se hallan fuera del círculo propio del ego, sea entendido como un enjambre colectivo o una partícula individual.<sup>7</sup>

Al usar como metáfora las maniobras de los soldados estadounidenses en Painland, Fort Bragg, Carolina, Roger Bartra<sup>8</sup> comenta sobre el peligro inminente que existe cuando se cree que el simulacro es la realidad.

La existencia de los mitos polares de la otredad, de los procesos de dislocación crítica y las funciones legitimadoras de las redes imaginarias del poder político, se comprueba en las manifestaciones contraculturales de principios del siglo XX como punto de partida, y la emanación de la globalidad del imperio posmoderno nos enfrentamos en los ámbitos diacrónico y sincrónico con distintos cánones de poder (colonial, imperial, ritual y material). Ahora sabemos que nuestras civilizaciones y nosotros mismos somos mortales.

El fenómeno global supera con creces los marcos de la civilización. ¿Está llegando por fin la verdadera historia universal? Con el aumento de todo tipo de fundamentalismos vemos refuncionalizaciones de rasgos abigarrados antiguos, nuevas mutaciones y ancestrales sobrevivencias. Con este marco de referencia en mente, Bartra trata comprender la sociedad occidental, las identidades y máscaras de los occidentales al desnudo. Sin embargo, lo peligroso en el ámbito real de la situación de enmascaramiento político que vive occidente —con sus demonios desde Al Qaeda hasta Saddam Hussein y sus voceros protestantes y mesías evangelistas— es que no sepan distinguir dónde acaba la realidad y dónde empieza la fantasía.

Cuando George Bush admiraba un simulacro de un ataque de los rebeldes a un pueblo estadounidense —incluida la representación de gritos en su contra—, le pareció emocionante y sobre todo se tranquilizó y se sintió orgulloso al darse cuenta de que los buenos

<sup>7</sup> Roger Bartra, "El otro y la amenaza de transgresión", en *Desacatos*, 2002.

<sup>8</sup> Roger Bartra, "Cultura y política: las redes imaginarias del poder político", ponencia presentada en el Congreso de Antropología del Estado Español, septiembre 2002.

ganaron y estaban de su parte. Qué bien actuado y montado estuvo el *show* de la guerra en Painland, tanto que los soldados estadounidenses que fueron a Afganistán dijeron que el contexto, las situaciones y lo que habían visto no era muy diferente de los simulacros en Painland. Y así estamos entre simulacro y realidad.

Ver y cómo percibimos el ver, nos anima a revisar cómo se “ha visto” el *anthropos* desde la antropología social. Un dato histórico, la no inclusión de los indígenas americanos entre los hombres con alma. Sobre todo el no haberlo aceptado hasta que el Papa lo estableciera. Este hecho sitúa a la antropología en una plataforma conceptualmente resbaladiza, ya que las imágenes sobre los salvajes y los bárbaros —como monstruos humanoides que ferozmente destrozaban la idea renacentista sobre el hombre— nos muestra la dificultad de analizar al *anthropos* desde una perspectiva científica y lo menos etnocéntrica posible. Aun aceptando que la antropología del siglo XXI es autocrítica, todavía no se ha erradicado de esta disciplina “el gusto por la existencia del salvaje”. El hombre del año 2004, como el de la revolución neolítica, sigue impregnado por los mitos de la naturaleza y por la voluntad de continuar mostrando su superioridad.

Como analiza Andre Langaney,<sup>9</sup> la antropología social intenta mostrar “la imagen hombre y su representación”, desde la perspectiva del investigador. Por lo tanto, aunque éste sea autocrítico, su forma de verse y de ver a los otros va a estar muy influenciada por el contexto académico y las fronteras que éste construye. La imagen del *anthropos* ha pasado por múltiples transformaciones que han provocado una reflexión general y radical del etnocentrismo implícito en la antropología social.

Los antropólogos se encargan de volver a situar la imagen del *anthropos* constantemente, pero no se han generalizado críticas sistemáticas de la concepción de cuerpo y mente. Si se hubiese hecho, al analizar el papel del ser humano en la construcción de las culturas y en relación con la naturaleza, la influencia de otros grupos o de otras culturas en el cuerpo y la mente, en el ver del sujeto occidental, hubiese sido distinto. Por ejemplo, recordemos la relación de los aborígenes australianos con la tierra y aceptemos lo que ellos creen, es decir, que la tierra no les pertenece sino que ellos son parte

<sup>9</sup> Langaney et al., *La más bella historia del hombre*, 1999.

de ella. Podríamos intentar que su ideología influyera en nuestra visión, ya que en aquella cultura los hombres pertenecen a la tierra, son parte integrante de ella, como los animales o como los árboles. Es un concepto magnífico, de gran valor ético y estético, muy distinto y más generoso y justo que el concepto de propiedad privada que impregna a las sociedades occidentales. Pero la antropología, a pesar de la autocrítica, desde dentro y desde fuera de la disciplina, sigue estableciendo fronteras que impiden acceder a visiones más interdisciplinarias y desde los márgenes.

La imagen del *anthropos*, en el caso antes expuesto del aborigen australiano, estudiada a profundidad por Fred Myers y Faye Ginsburg, nos remite a la idea de *aboriginality*, concepto difícil de traducir por su especificidad y complejidad teórica al mismo tiempo. Cuando Ginsburg inició su investigación sobre el papel de la radio y el uso del video por grupos aborígenes, llegó a la conclusión de que en su manera de filmar, editar, montar y visualizar los videos creados por ellos mismos, nos encontrábamos con una serie de características intraducibles e intrasferibles que la autora acuñó con el término “aboriginalidad”. Este concepto se relaciona con todos los elementos incluidos en estos videos, video-clips, video-cápsulas etcétera, que no son traducibles a otros videos pero que forman un frente común con otras producciones indígenas.

Lo importante de esta aproximación antropológica es que parten del análisis de la visión y de las formas de mirar indígenas para lograr una mayor comprensión de la concepción de la persona y del ser humano.

El *anthropos* se “ve” desde la antropología social como el “objeto de estudio” y como el “sujeto” al mismo tiempo. Para la antropología, la *episteme* clásica significa el momento crítico en el que se construye una representación del ser humano, del *anthropos*. Éste es nombrado y clasificado por el pensamiento occidental, dentro de una ciencia general del orden. A partir de esta nominación, los otros se despliegan en el cuadro general de las ciencias por medio de la taxonomía y la clasificación. En el conjunto de las ciencias occidentales del siglo XIX, la antropología asumía su quehacer como disciplina, que describía e interpretaba a los otros. También aceptó una de sus identidades, como encargada de estudiar y describir a un ser humano desde el cual se proyectaron, según su punto de mira, todas esas otredades que desde el siglo XVI amenazaban a la civilización europea.

La antropología física señaló el siglo XVIII como el momento a partir del cual inició su proceso de constitución como disciplina científica diferenciada. Pero la antropología ilustrada no representó un momento originario para la disciplina; mas bien constituyó el espacio epistemológico en que Occidente permitió la construcción de un discurso sobre la naturaleza humana, misma que difiere sensiblemente de la que actualmente concebimos.

En Occidente, el siglo XVIII marcó el inicio de un criterio de cientificidad que pretendió encajonar a lo real en un sistema racional de “verdades” científicas. La realidad se convirtió entonces en un conjunto de estructuras independientes, cuyo funcionamiento le es exterior, y provocó un orden restrictivo estático de las realidades por medio de las bases teóricas que elaboraba.

Los conocimientos científicos que han tratado de aprehender la realidad a través del concepto de estructura delimitan el campo de estudio y el espacio teórico de los objetos a estudiar, o de las imágenes a crear, a través de una jerarquía interna de las diferentes determinaciones, efectuando una traducción de la realidad que no considera los procesos que la conforman.

Si en las ciencias humanas el hombre que vive es estudiado desde la biología; el que trabaja es visto desde la economía, y el que habla se analiza desde la lingüística y la semiótica, la antropología estudia al ser humano incluyendo su imagen, aun en la súper especialización de las subdisciplinas, el objetivo es la comprensión de la humanidad en sus diferentes aspectos.

La imagen del *anthropos*, clave tanto para la antropología física, como para la antropología social y cultural, debe incluir una vertiente crítica y autorreflexiva, estableciendo nexos teóricos y conceptuales, mediaciones y articulaciones con la antropología social y cultural.

De lo que se trata entonces, es de reflexionar, primero sobre la forma en que hemos construido nuestros conocimientos de la realidad, a través de teorías que requieren una revisión urgente que nos ayude a pensar en la realidad y la imagen del *anthropos*, como parte de un complejo proceso de construcción histórica. Tenemos que rebasar nuestra idea de un mundo ordenado y regido por leyes absolutas e inamovibles, y permitarnos “(...) pensar hoy que los términos de locura / sensatez, como dice Edgar Morin, no se excluyen más que en ciertos niveles, y no en todos, no en los más

fundamentales; hay que pensar, en fin, en términos complejos estos problemas urgentes que nos importan.”<sup>10</sup>

Las representaciones, símbolos, mitos e ideas están englobados por las nociones de cultura. Para la cultura son su memoria, sus saberes, sus programas, sus creencias, valores y normas. En este universo de signos en el que vivimos los hombres, las ideas son las mediadoras en las relaciones de los seres humanos entre sí, con la sociedad y con el mundo.<sup>11</sup>

Desde este sistema hemos construido las ciencias y, a pesar de su evidencia, ninguna ha querido conocer la categoría más objetiva del conocimiento, la de la que conoce.<sup>12</sup> Ninguna ciencia ha querido reconocer su propia historicidad y sus orígenes culturales humanos.

Es por ello que insisto en la urgente necesidad de revisar profundamente los principios sobre los cuales hemos construido nuestra noción de realidad y los sistemas de verdades que fundamentan nuestros conocimientos “científicos”. Para buscar nuevas alternativas, no ya en lo claro y lo distinto, sino en lo oscuro y lo incierto, no del conocimiento seguro, sino de la crítica de la seguridad.<sup>13</sup>

Actualmente, el gran reto para el conocimiento científico es la necesidad de abrirse al reconocimiento de una realidad en la que individuos, familias, sociedades, ciudades y naturaleza —todos ellos atravesados por la diversidad y la distinción—, interactuamos y nos retroalimentamos constantemente. Un elemento importante es la capacidad simbólica del ser humano y el uso del lenguaje.

El lenguaje humano, de donde sale el “ser” humano, nos hace visualizar tipos concretos de imágenes con las que vivimos. Los seres humanos viven alrededor de las ideas de placer y dolor, intentando conseguir el nivel máximo de satisfacción. Éstas son las pulsiones que nos hacen reaccionar y ponernos en movimiento. El concepto que filtra la voluntad del individuo es el cuerpo. El cuerpo humano, situado en el centro de la percepción que tenemos de nuestro universo, es el concepto en el que se basa la idea de sociedad.

Todo lo que sucede en la vida del ser humano queda marcado en su cuerpo. No sólo los tatuajes y las incisiones efectuadas durante

<sup>10</sup> Edgar Morin, *El Método I. La naturaleza de la naturaleza*, 1981.

<sup>11</sup> Edgar Morin, *El Método IV. Las ideas*, 1992, pp. 116-117.

<sup>12</sup> Edgar Morin, *op. cit.*, 1981.

<sup>13</sup> Edgar Morin, *op. cit.*, 1992.

un rito de iniciación, sino todas las experiencias que vive durante su existencia. En antropología se reitera la necesidad de estudiar el cuerpo humano desde varias disciplinas pero no se ha hecho de forma continua. Varios estudios en el campo de la neurología han defendido la idea de que las actividades sociales humanas pueden reducirse a procesos neurológicos y cerebrales. Es decir, que desde una óptica reduccionista, algunos neurólogos de Estados Unidos han defendido una postura hiperracional que opta por un recuento neuronal de la conciencia humana.<sup>14</sup>

En 1999, Lakoff y Johnson<sup>15</sup> ofrecieron un informe sobre el proceso de concientización y conceptualización basados en una serie de estructuras de neuronas en el cerebro. A estas estructuras las denominaron “el inconsciente cognitivo”. Según estos autores, el cerebro contiene estructuras neorológicas establecidas y se acepta que las metáforas se elaboran en nuestro cerebro fisiológicamente debido a su propia naturaleza de nuestro cuerpo y la del mundo en el que habitamos. Se ha aceptado que sin ser innatas, las metáforas que tenemos la posibilidad de aprender son limitadas en número y se dispersan por el planeta. Según los reduccionistas, debido al número limitado de categorías y metáforas que podemos admitir en nuestro cerebro, no las podemos cambiar fácilmente. De esta manera, estamos reduciendo la diversidad humana a un universal que implica un funcionamiento cognitivo igual en todos los seres humanos.

La crítica más efectiva, desde la antropología social al reduccionismo de los neurólogos, ha consistido en revisar las variaciones culturales. Todas las culturas no entienden ni conceptualizan de la misma forma la emotividad, el afecto o el significado. Por lo tanto, postular por una experiencia física universal emplazada en hendiduras específicas del cerebro humano es reduccionista y ha ido ganando adeptos en el campo de los neurocientíficos de la informática. Para los antropólogos sociales, sin embargo, la tendencia a no tomar en cuenta la dimensión social de la experiencia, a no entender el significado del cuerpo desde un análisis cultural y social implica muchos peligros. Tal vez una forma de luchar en contra del reduccionismo científico es elaborando etnografías que

<sup>14</sup> George Lakoff y Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, 1999.

<sup>15</sup> *Idem.*

presentan al ser humano como ser social. Es decir, no somos todos iguales aunque estamos relacionados, somos humanos solamente mientras estemos conectados unos con otros. La creatividad humana es activa e inventa constantemente nuevas opciones. Los seres humanos provenimos de una serie de procesos evolutivos, pero nuestra variabilidad y cómo la analizamos es una prueba fehaciente de que no se puede reducir la adquisición de conocimiento a una estructura cerebral. Podemos aprender mucho de las ciencias cognitivas, sobre todo en lo que respecta a los sistemas simbólicos y a las capacidades humanas. También es cierto que al comparar a los homínidos con otros primates, no se han encontrado en éstos últimos sistemas simbólicos naturales que les permitan la elaboración de un lenguaje como el nuestro. La base neurológica de nuestra habilidad para crear lenguajes simbólicos no se debe a la diferencia de categorías en la estructura cerebral, sino solamente a una redistribución cuantitativa de las partes ya existentes.

Así como ven y explican los otros nuestro proceso de ver, estaremos de acuerdo con lo que Donna Haraway<sup>16</sup> definió como “situated knowledge”. Un “conocimiento situado” es el que al aceptar que todo proceso de adquisición de conocimiento es subjetivo, debe intentar acercarse a “la objetividad” lo más posible con el fin de que cumpla con los requisitos implícitos de un producto científico. Para lograrlo, uno de los aspectos a tratar con cuidado y detalle es la contextualización, así como la explicación sistemática y exhaustiva de los criterios de selección. El transitar del ojo humano por las imágenes nos recuerda que todas las actividades que realizamos implican ver. Ver el cuidado de cómo entender la visión y la percepción, ver rojo, o ver verde, ver con más intensidad o ver con tonos apagados, ver con perspectiva o sin ella. Las formas de ver están ligadas irreductiblemente a nuestra visión ancestral y contemporánea de las imágenes, así como a las representaciones de nuestros cuerpos y vidas.

El mundo contemporáneo está inmerso en la sucesión agobiante de las rupturas y su virtualidad produce un vacío que sólo puede llenarse con la diversidad cultural y las tradiciones. En el mundo de lo efímero, de la prisa, del estrés, de alguna forma hay que volver a percibir cómo vemos y qué vemos, para recuperar las visiones artesanales de nuestro caminar por el mundo. El gesto de colocar

<sup>16</sup> Donna Haraway, *Primate Visions*, 1989.

algo ante los ojos para verlo expresamente, para ejercer sobre él un proceso hermenéutico generado por la visión, no puede por tanto dejar de sorprendernos cuando le prestamos la atención que merece. Lo más curioso, si recordamos la anterior reflexión en torno al desasosiego que supone ver interrumpida la propia mirada, es que cuando ejecutamos el gesto de construirla, es decir, cuando levantamos un libro, una pintura o cualquier otro objeto para situarlo ante nuestros ojos, no estamos haciendo otra cosa que interrumpir nuestra visión.

## Bibliografía

- Bartra, Roger, "El otro y la amenaza de transgresión", en *Desacatos*, primavera-verano 2002.
- , "Cultura y política: las redes imaginarias del poder político", ponencia presentada en el Congreso de Antropología del Estado Español, septiembre 2002.
- Bateson, Gregory, *Espíritu y naturaleza*, Buenos Aires, Amorrurtu, [1980] 1990.
- Baudrillard, Jean, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1987.
- Benjamin, Walter, *Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1971.
- Català Domènech, Josep M., "La rebelión de la mirada: introducción a una fenomenología de la interfaz", en *Formats*, núm. 3, Universitat Pompeu Fabra, 2001.
- Durand, Gilbert, *Lo imaginario*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000.
- Haraway, Donna, *Primate Visions*, London, Routledge, 1989.
- Lakoff, George y Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York, Basic Books, 1999.
- Langaney et al., *La más bella historia del hombre*, Buenos Aires, Andres Bello, 1999.
- Laurel, Brenda, *Computers as Theatre*, Addison-Wesley Publishing Co., 1993.
- Laurel, Brenda (ed.), *The art of human-computer interface design*, Addison-Wesley Publishing Co., 1994.
- Michel Levin, David (ed.), *Sites of Vision*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1999.
- Morin, Edgar, *El Método I. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1981.
- , *El método IV Las ideas*, Madrid, Cátedra, 1992.
- Pozas Horcasitas, Ricardo, *Elena Climent*, México, Conaculta (Punto de Fuga), 2000.
- Serrano Carreto, Enrique, "El hombre escindido. Apuntes para una historia de la antropología física y sus objetos biosociales", tesis de licenciatura, México, ENAH, 1987.
- Sheper-Hugues, Nancy, *Death Without Weeping*, Berkeley, California University Press, 1996.
- Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2000.
- Watzlawick, Paul y Krieg (eds.), *El ojo observador*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Weigel, Sigrid, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*, Barcelona, Paidós, 1999.

- Westman, Robert. S., "Nature, Art, and Psyche: Jung, Pauli, and the Kepler-Fludd polemic", en Vickers, Brian (ed.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Zemelman, Hugo, "Límites disciplinarios", conferencia dictada en la ENAH, México, 1997.
- Zizek, Slavoj, *Mirando al sesgo*, Barcelona, Paidós, 2000.