



Cuestionamiento a la noción de “sujeto global”: un análisis a propósito de la noción de episteme foucaultiana*

Questioning the notion of “global subject”: an analysis of the notion of Foucault’s episteme

Néstor David Correa Ortiz**
Clara Mercedes Blanco Ospina***

Recibido: 20-mar-2019
Aceptado: 1-jul-2019

Resumen

En el momento en el que la arqueología de Michel Foucault pone en entredicho la existencia de una “historia general” o de una “historia de las mentalidades”, consecuentemente cuestiona la validez de los llamados “humanismos”. Por ende, la supuesta legitimidad para “hablar en nombre de la humanidad”, no sería sino una de las facetas en las que se manifiesta el poder hegemónico de la episteme. De esta manera, la idea de “sujeto”, como un concepto uniforme y simétrico, entra en crisis.

El presente artículo pretende analizar esas asimetrías del sujeto humano a través de dos vías: el enfoque aportado por las ciencias biológicas y las contribuciones que puede ofrecer para la comprensión de la dimensión histórica humana y por el otro, el análisis de la situación puntual del ininterrumpido choque epistémico entre el poder eurocéntrico y la vida de los pueblos americanos.

Palabras clave

episteme; sujeto; etograma; biología; cultura, humanismo; hegemonía; poder; Latinoamérica.

Agradecimiento

Deseamos expresar nuestra gratitud a Ricardo Barreiro Salazar, profesor jubilado y querido amigo,

cuyas tertulias e ideas, ya fuese en torno al diseño o la concordancia, fueron siempre un maravilloso combustible para las nuestras.

Abstract

At the moment when Michel Foucault’s archaeology questions the existence of a “general history” or a “history of mentalities”, he consequently questions the validity of the so-called “humanisms”. Therefore, the supposed legitimacy to “speak in the name of humanity” would only be one of the facets in which the hegemonic power of the episteme is manifested. In this way, the idea of “subject”, as a uniform and symmetrical concept, enters into crisis.

The present article tries to analyze these asymmetries of the human subject through two ways: the approach given by the biological sciences and the contributions it can offer for the understanding of the human historical dimension and, on the other side, the analysis of the specific situation of the uninterrupted epistemic clash between Eurocentric power and the life of American peoples.

Keywords

episteme; subject; ethogram ; biology; culture, humanism; hegemony; power; Latin America.

* El presente artículo hace parte de los resultados de investigación del proyecto: Epistemes culturales desde la segunda mitad del siglo XX: Un análisis histórico en clave foucaultiana a través del Proyecto de Onda Lumen – Fase II.

** Biólogo. Magíster en filosofía de la Universidad del Valle. Docente del Departamento de Humanidades, Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium. Investigador del Grupo Yeshúa. Correo electrónico: ncorrea@unicatolica.edu.co.

*** Administradora de empresas y magíster en Educación y Desarrollo Humano de la Universidad Nacional de Colombia. Docente del Departamento de Filosofía, Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium. Investigadora grupo Yeshúa. Correo electrónico: cblanco@unicatolica.edu.co.

Los nadie: los hijos de nadie,
los dueños de nada.
Los nadies: los ningunos, los ninguneados,
corriendo la liebre, muriendo la vida,
jodidos, rejodidos:

Que no son, aunque sean.
Que no hablan idiomas, sino dialectos.
Que no profesan religiones, sino
supersticiones.
Que no hacen arte, sino artesanía.
Que no practican cultura, sino folklore.
Que no son seres humanos, sino recursos
humanos.
Que no tienen cara, sino brazos.
Que no tienen nombre, sino número.
Que no figuran en la historia universal,
sino en la crónica roja de la prensa local.

Los nadie,
que cuestan menos
que la bala que los mata.

Eduardo Galeano, “Los nadie” (fragmento)

1. Introducción

Las objeciones planteadas por Foucault (1969), ante una denominada “Historia de las mentalidades”¹ conducen necesariamente a cuestionar la existencia de un sujeto histórico uniforme, totalitario, a dudar de la veracidad de una voz monológica que dé cuenta de la condición humana.

Gracias a los hallazgos procedentes de las ciencias biológicas y a la comprensión de la forma en la que se ha introducido el sujeto no occidental en la “historia general”, la sospecha foucaul-

1 La historia de las mentalidades se entiende como aquel tipo de historia en el que se pretende establecer unas representaciones de la cultura y de las relaciones sociales de una época, a través de un enfoque generalmente hermenéutico. Historiadores como Marc Bloch (1943) y Lucien Febvre (2001) se preocuparon por la elaboración de una historia monológica, con características sintéticas y totalizantes, pretendieron dar cuenta del modo de pensar del hombre de una época. Desde la óptica foucaultiana, tal ejercicio es deleznable, pues no ofrece sino la hermenéutica de un sujeto que pretende ser “ese” hombre, pero que de ninguna manera lo es en concreto, tan solo es una ideología impulsada por el ejercicio del poder a través de la elaboración conceptual.

tiana se robustece: por una parte el hombre es sencillamente un ser viviente, dotado de sensibilidad y racionalidad, solo que dada su doble condición de vulnerabilidad corporal frente a los desafíos que le plantea la naturaleza y al mismo tiempo el desarrollo cognitivo de su cuerpo, al estar dotado de un cerebro complejo, hacen que este se vea impelido a construir otro *etograma*²: la cultura, en la cual le es posible cumplir las obligaciones intrínsecas de la vida. Por otro lado, el poder hegémónico dominante de cada época no solamente cumple el rol de administrar el orden político y económico, sino también se arroga el papel de creador de asimetrías entre sujetos procedentes de tradiciones culturales diferentes, respecto a los sujetos connaturales y a las tradiciones conceptuales que imperan en ese marco epistémico dado.

De esta manera, el humano se “adapta” a diferentes entornos sociales a través de la creación de elementos culturales contingentes, los cuales no necesariamente están en consonancia con los de otras epistemes, es decir que el etograma es variable, cambia con la episteme, el sujeto es desigual, la historia no es un compendio general y la igualdad de los hombres no es otra cosa que la validación de un poder impuesto, triunfante a la sazón de la victoria en la guerra y/o el desarraigo cultural del otro, del derrotado. Por ende, el encuentro de una cultura con otra es en realidad el choque de dos etogramas. Se trata literalmente de un choque: siempre será violento, siempre será el encuentro frontal de dos poderes y siempre se llevará a cabo una imposición hegémónica.

2 Para hacer claridad sobre lo que entendemos por etograma, nos referiremos a lo que alguna vez escribiera el naturalista dieciochesco Charles-Georges Leroy (1768), en sus *Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux, avec quelques lettres sur l'homme* de 1768, quien afirmaba: “Me gustaría tener la biografía completa de cada animal. Mi deseo es que después de estudiar su carácter individual, apetitos naturales y modo de vida, el observador procurase verlo en situaciones que puedan oponerse a la satisfacción inmediata de sus necesidades [...]. Situaciones cuya naturaleza variable rompe la regularidad de su proceder cotidiano y le fuerza a recurrir a nuevos ingenios” (1994). De esta manera, diremos que el etograma es el compendio más exhaustivamente posible de formas de comportamiento de una determinada especie animal, sometida a distintas variables ambientales.

2. *Homo sapiens* como unidad biológico-cultural

Así como unas especies viven en el océano por ejemplo, otras lo hacen en los bosques de montaña, otras en las grandes praderas y están plenamente adaptadas a esas zonas de vida, la especie humana se vio impelida a la tarea de construir organizaciones sociales como una necesidad para generar un ambiente menos adverso a su existencia. Tal tarea se cumple de acuerdo con situaciones propias de su realidad, frente a las cuales debe dar una respuesta *adaptativa*. El hombre no es pues, ni una especie “superior”, ni el fin del proceso evolutivo, simplemente es una especie entre las muchas que han surgido en la dinámica viviente; constituye un modelo biológico más, en medio de otros muchos. Como tal, presenta en su estructura ontológica, unas disposiciones filogenéticas que constituyen *a priori* los fundamentos de su vida en sociedad, sobre los que construye las creencias ideológicas, los sistemas normativos, las instituciones y aún, el derecho positivo (Correa y Barreiro, 2011), todo esto mediado por el ejercicio del poder, el cual toma forma según la episteme funcional –en buena medida–, determinando los valores a los que debe responder un sujeto ideal perteneciente a ese sistema epistémico.

Dentro de este contexto, resulta un ejercicio interesante –o cuando menos terapéutico– considerar al animal humano como una especie que se ha apropiado de la superficie del planeta de una manera bastante particular. *Homo sapiens*, al carecer de determinadas posibilidades adaptativas que están presentes en otros seres de la naturaleza (garras, cloroplastos, alas, branquias, zancadas, escamas, autofecundación, etc.) dispone en cambio de otras: un cerebro dotado de un buen tamaño y de circunvoluciones profundas, así como de manos prensiles con pulgares oponibles. Estos mecanismos corporales de los humanos han logrado no permitirle la adaptación al medio ambiente que le rodeaba, sino al contrario, modificar el ambiente según sus deseos y

necesidades, construir uno totalmente diferente, el cual se ha desarrollado en paralelo a su normatividad social.

Pero, ¿cómo contribuir en esta vía a la explicación de la génesis de las complejas estructuras de poder en nuestra especie? El ser humano, al estar inmerso en ese nuevo etograma, sobrelleva procesos de selección, no solo natural sino también artificial (el factor dinero y su enorme poder en las comunidades humanas constituye un excelente ejemplo). De esta manera, la cultura –que constituye su rasgo característico y diferenciador del resto de los seres de la naturaleza– no es un producto consciente logrado por la supuesta superioridad humana, sino el recurso adaptativo que estuvo a su alcance –en ausencia de otros–, una necesidad apremiante para su supervivencia, una estrategia de vida cuya prevalencia en el tiempo no ha sido exhaustivamente probada.

Ante esto, plantearemos que la más completa manera de comprender las dinámicas del sujeto humano es abordándolo como un ser integral, para lo cual es necesario comenzar a conocerlo *desde su naturaleza*, puesto que está adherido de modo irremediable a una doble estructura física y biológica que no puede evadir. Sin duda, nuestra especie es el resultado del proceso evolutivo de la vida en interacción siempre activa con su medio.

Como ser vivo, el hombre es un organismo que comparte su origen primigenio con las demás formas de vida terrestres. Su constitución morfológica, psíquica y racional es resultado de la evolución con la intervención de las complejidades de la selección natural, en un devenir transcurrido desde las formas de vida más elementales hasta la aparición de las formas zoológicas más derivadas. Posee en común con todos los seres vivos una semejante infraestructura bioquímica: está constituido a partir de información contenida en moléculas de ADN, trae consigo desde su ontogenia,



una instrucción codificada que es producto de la herencia filogenética de su especie, de la donación cromosómica de sus progenitores y de una combinación aleatoria de genes que le dan a cada individuo su singularidad y aportan en la construcción de su identidad personal.

De esta forma, sostenemos que la *primera* diferencia del hombre con el animal no es todavía la manifestación del pensamiento lógico-racional, sino *su cuerpo*, su constitución anatómica y morfológica. Biológicamente, incluso se puede argumentar que es un organismo, “inferior”, “inmaduro”. Su probada neotenia, su retardo y lentitud en el desarrollo de funciones vitales de adaptación (Bolk y González, 2007) lo hacen un ser extremadamente vulnerable en el medio natural³.

En una suerte de “compensación”, la masa encefálica de nuestra especie es particularmente grande. Ello se puede explicar también a partir de su propia neotenia: su hueso palatino presenta una atrofia que contribuye a un prognatismo reducido, esto es, la no aparición de un hocico, lo que permite un mayor espacio para la emergencia de una bóveda craneana más voluminosa. Esta paradoja le ha asegurado una exitosa

3 Es bien sabido, a través de estudios de morfología comparada, que el ser humano es un animal carente de cualquier tipo de especialización y por tanto está cargado de primitivismos perpetuados en su descendencia. En otras palabras, es un animal neoténico, esto es, que conserva rasgos inmaduros o infantiles, incluso en sus etapas adultas y a lo largo de todo su ciclo de vida. Su ausencia de especialización no es simplemente una cuestión de orden meramente orgánico, sino que además también tiene consecuencias en el espacio en el que habita y se desarrolla, en su etograma (González y Hernández, 2000). Lous Bolk ya evidenció esta situación a través de diversos estudios anatómicos (Bolk y González, 2007) y por su parte, Portmann y Gehlen (1993), ya habían hecho referencias a ciertas particularidades de este mismo tenor en la década de 1920. Dentro de estas características morfológicas se cuentan cuestiones como la presencia de una piel desprovista de protección, con un pelaje incipiente, carencia de órganos de defensa (glándulas productoras de veneno, cuernos, mimetismo, garras), largo período de cuidado parental que se extiende inclusive más allá de la madurez reproductiva, dilatada tendencia al juego que persiste a lo largo de toda su vida, dentición mixta indeterminada, en la que confluyen características de hervivoría y carnivoría, suturas caranaeales abiertas luego del nacimiento (fontanela), pérdida de masa muscular, acumulación excesiva de grasa y ralentización de sus tasas metabólicas, desintegración de sus sistemas instintivos, entre muchas otras cuestiones. En palabras del propio Portmann (1964), se trata de un ser “desesperadamente inadaptado” (González y Hernández, 2000).

supervivencia en la lucha contra las adversidades de la realidad exterior. Así, su racionalidad –reforzada por el lenguaje, el trabajo asociado y su poderosa sensibilidad emocional– le proporcionó la capacidad de conquistar todos los ambientes y de ese modo, le posibilitó construir cultura e instituciones para el cumplimiento de los fines de la vida. Esto lo convirtió en un primate capaz de transformar las condiciones del medio ambiente para ponerlo a su servicio y darse a la tarea de ejecutar el proyecto existencial de *hacerse él a sí mismo como ser*.

En este ensayo acogemos la tesis sociobiológica y decimos que la personalidad individual y los factores que determinan la conducta y la acción humana –incluida la actitud ante el mundo– son el resultado, no solo de la influencia del medio ambiente, sino que son el producto de la interacción dinámica entre la constitución orgánico-genética y las condiciones del entorno sociocultural. Y en la síntesis de esta simbiosis entre herencia y cultura buscamos la verdadera esencia del ser-de-lo-humano, que por supuesto difícilmente será unívoca.

De esta manera, no es lícito pensar en un humanismo que dé cuenta del hombre como una especie constituida por un sujeto general. Este primer proyecto moderno de la globalización, al que se le apostó más decididamente en la sociedad europea desde aquel 1789, por supuesto no es más que el producto de concebir la historia como un *telos* universal, como el unánime escenario en el que se parapeta *el hombre*. Pero, como buen escenario, más allá de sus fastuosas luces y sombras a través de las cuales ese *ecce homo* habla en nombre de todos nosotros, se termina también desvaneciendo como una ilusoria representación cada vez que pronuncia sus líneas.

El hombre tiene un origen remoto en la evolución de la materia. Está hecho de los mismos elementos de las estrellas y los planetas. Su cuerpo se halla sometido –y por extensión su psiquismo

y su conducta— a las leyes de la física: gravitación, inercia, acción y reacción, atracción y repulsión, entropía, etc. Somos un sistema integrado de átomos y moléculas. Todo movimiento corporal, por pequeño que sea, recibe su energía de la luz solar; incluso la energía vital no es otra cosa que una forma orgánica de energía electromagnética. Por ello, las acciones humanas son, en última instancia, flujos de energía cósmica. Igual que el resto de la *naturaleza*, el hombre es creación, conservación y destrucción. Su existencia individual y su historicidad están influidas por la dinámica del orden y el caos, unidas al principio de incertidumbre que rige a Universo.

La bioquímica demuestra que la materia viva está constituida por la misma estructura atómica y molecular que las cosas inanimadas e inertes. Pierre Grassé (1986) nos dice que si separamos al hombre de la naturaleza nos alejamos de la posibilidad real de comprenderlo plenamente. Que el desarrollo de su vitalidad y la consecución de sus propósitos existenciales se hallan circunscritos por las condiciones cósmicas. El animal humano está adherido a una realidad física de la que no puede escapar. Las sociedades humanas construyen los elementos propios de su cultura, en directa consonancia con tales características; por lo tanto, pese a tener todos los humanos una filogenia compartida, la manera en la que esta se manifiesta en la emergencia de sus sistemas de valores, sus creencias, su *ethos* —es decir, la manifestación de un sujeto propio—, es contingente.

Así como los animales y las plantas están predispuestos a adaptarse a su entorno por selección natural, el hombre no solo hace lo mismo, sino que al transformarlo, se ve forzado a acondicionar su conducta y sus modos de vida a las modificaciones materiales, institucionales y normativas que él mismo ha creado. La adaptación exitosa de un organismo garantiza, no solo su supervivencia, sino su éxito reproductivo. Igual sucede en la especie humana: si se sabe

adaptar al mundo sociocultural que lo rodea, ya sea siguiendo los patrones y sistemas normativos impuestos por los factores de poder, o ya sea propiciando cambios en esos sistemas de valores (cuestión harto complicada, dada la poderosa estructura sobre la que una episteme suele adherir a los sujetos de cada época), entonces se podría afirmar que han emergido una suerte de mecanismos de adaptación social de orden epistémico.

3. Zoon politikón

La constitución morfológica y funcional de la especie humana es el resultado de varios millones de años de evolución. De hecho, su psiquismo y su habilidad racional son producto de esa evolución superditada al complejo influjo de la selección natural. Al igual que el resto de los seres vivos, el hombre, sus productos racionales y, en últimas su cultura son el resultado de la interacción entre su propio genotipo y el medio ambiente en el que se encuentra inmerso (Alcock, 1998).

De acuerdo con el propio Alcock (1998), la acción de cazar y matar presas peligrosas empujó a los primeros humanos a trabajar de manera organizada, cooperativa y con un alto grado de planificación. La selección natural tiende a favorecer a aquellos miembros que colaboran entre sí en el grupo, tanto para la consecución de alimento como para las acciones de defensa y ataque; estos obtienen una ventaja evolutiva sobre los grupos menos sociales o sobre los individuos solitarios, al verse beneficiados por la sinergia de las fuerzas unidas, producto del trabajo en equipo.

Esta ventaja evolutiva puede suponer también, según el autor, una de las principales causas de la formación del *instinto homicida* en la especie humana. Parece que nuestros antepasados bien pudieron matar, no solo a sus presas, sino a otros miembros de su misma especie, en tanto esta acción les significaba una posibilidad más eficaz de asegurar los alimentos, el territorio y la posesión



de compañeras o compañeros sexuales, y garantizar la viabilidad de su descendencia. Por tanto, la agresión humana en contra de sus congéneres contiene en sí misma elementos propios de esa denunciada disgragación del sujeto, la cual solamente se podría dar en una especie neoténica como la nuestra. En términos concretos, argumentamos que una de las grandes pruebas de la inexistencia de un “sujeto global”, de un “humano general”, estriba precisamente en la probada capacidad que tiene nuestra especie de atentar contra sus propios semejantes, cuestión que se hace más conspicua, sobre todo cuando ese otro es culturalmente visto como inferior o desconocido. El agredido, por tanto, debe primeramente ser desprovisto de su estatus cultural o de una escala de valores que lo equipare con el agresor.

Tales victorias cruentas –compartidas además con diversas especies de mamíferos– bien pudieron nutrir la vanidad de su ego y, paradójicamente, proporcionar mayor cohesión social. Sumado a ello, la debilidad y la larga dependencia de las crías, que exigen amor y cuidados por muchos años, sumado al atractivo que los bebés significan para los adultos, son factores que contribuyen a la consolidación de uno de los más sofisticados e importantes mecanismos de flujo del poder en una episteme: la familia, la cual por supuesto no sería posible –al menos no tal y como la conocemos– sin la neotenia humana, por medio de la cual se hacen necesarios esos inusitados períodos de crianza referidos.

De este modo reafirmamos la tesis de la no oposición entre biología y cultura: por el contrario, las construcciones culturales son una prolongación de las exigencias instintivas de la vida en un nivel ontológico diferente, caracterizadas por una intención finalista de la acción humana. Ya escribía Henri Piéron: “La hominización intelectual debe situarse en el cuadro general de la evolución” (1969, p. 41).

El cerebro humano nace ya listo, con sus millones de neuronas y su incommensurable red de interrelaciones entre estas, con predisposiciones a la adaptación del individuo a una vida social, a una cultura (Pinker, 2005). Tales predisposiciones biológicas tan solo necesitan ser azuzadas por la asociación material con otros y la performatividad del lenguaje en un contexto real. Esta consideración es importante en el desarrollo de nuestra hipótesis de trabajo, pues argumentamos precisamente que lo que pueden crear los hombres en la vida social obedece a predisposiciones propias de la naturaleza humana; lo que la evolución gestó en la filogenia de nuestra especie es lo que la especie puede hacer. Aquejlo para lo cual no hay predisposición genética no le es posible. La evolución biológica trae el *a priori* de lo que se manifiesta en la evolución cultural. De hecho, en la vida animal no humana ya se daban fenómenos sociales de dominación, jerarquización, agresión, egoísmo, altruismo, rivalidad, luchas de poder, etc., mucho antes de la emergencia de nuestra especie. Por lo tanto, estos elementos se replican en la cultura en otra escala ontológica.

4. Nativo y no nativo americano

Desde ese punto de partida, nos preguntaremos por la dimensión del sujeto inmerso en una episteme que debió de chocar de frente con otra, cuestión que se puede evidenciar fácilmente, por ejemplo, en el rastreo de la realidad latinoamericana. ¿Cómo surge su pretendida realidad epistémica teniendo en cuenta que la inserción del nativo americano en la historia universal es el resultado, no de un encuentro de culturas, sino de la imposición de una concepción del mundo ajena a sus orígenes y a sus vínculos ancestrales con la naturaleza, a su hermandad con los demás seres vivos? No hubo lugar para alguna pretendida acción comunicativa, sino un choque de poderes, una confrontación de epistemes.

Por supuesto esta cuestión dilata su complejidad a la sazón de la implacable influencia conceptual del cristianismo en América y, por otra parte, a la más contemporánea sumisión de la élite intelectual local ante las corrientes de pensamiento europeo. Paradójicamente, el pensamiento historiográfico de Foucault, pese a ser también él un intelectual circunscrito a esa tradición europea occidental, ajena al contexto americano, puede ser útil como piedra de toque para emprender la formulación de un marco de análisis que permita, o al menos que estimule, una visión antropológica propia, es decir, el entendimiento de la acción humana y de los fenómenos sociales a partir de elementos de una episteme local específica, ya no a merced de las dinámicas del poder ocultas tras la mascarada de realidades pretendidamente universales.

De esta manera, es posible fundamentar una crítica básica a la existencia de un sujeto universal, dicha crítica estriba en que el sujeto no perteneciente a la tradición occidental se ve inmerso en el relato histórico de forma forzada, posterior, añadido marginalmente, una suerte de accesorio enarbolado dentro del gran andamiaje “universal”. En el caso puntual de ese “hombre americano”, de ese “hombre del Nuevo Mundo”, su inserción se logra a fuerza de la imposición de unos valores culturales desconocidos e inéditos para él, evidenciados en elementos como la evangelización, en esa desconocida fe cristiana, lo cual aportó significativamente al desarraigado de su propio universo epistémico que, de un momento a otro, debió de asumir como incorrecto, más aún, como *salvaje*, como algo que está por fuera del canon de lo *humano*, si se quiere, como *inhumano*. Desde allí llegó la equiparación de la emergente condición blasfema del nativo americano –al presentar un sistema de valores espirituales diferente–, a la de animal, bestia o subhumano. Dicha situación se repite con la llegada de poderes hegemónicos europeos a otros tantos pueblos alrededor del mundo.

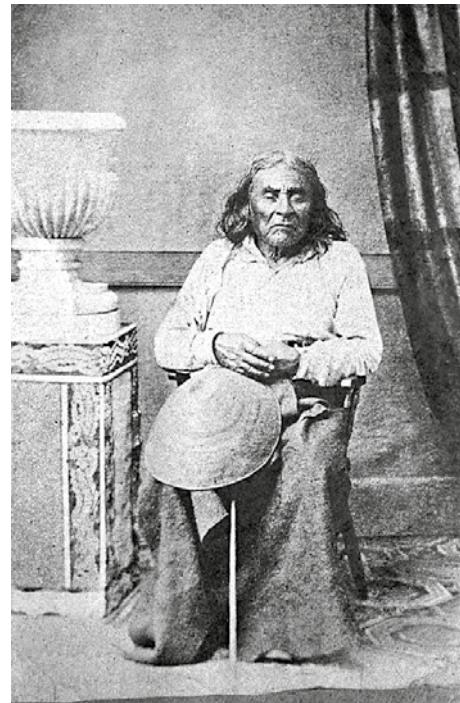


Figura 1. Única fotografía conocida del jefe Seattle (1786–1866), perteneciente a las tribus suquamish y duwuamish

Fuente: Museum of History and Industry Washington (1864). E.M. Sammis. Licencia libre.

El jefe Seattle (1786–1866), perteneciente a las tribus suquamish y duwuamish fue un líder indígena, recordado por ser un intermediario entre los pueblos indígenas ubicados en la naciente unión norteamericana y quienes ostentaban el poder político angloparlante. Uno de sus discursos, muy célebre y popularizado a través de escritores de habla inglesa, es la respuesta al presidente norteamericano de aquel entonces, Franklin Pierce, ante la oferta de este de comprar las extensas tierras que ocupaban los nativos. De aquel texto se extraen los siguientes fragmentos:

Yo no entiendo, nuestras costumbres son diferentes de las tuyas. Tal vez sea porque soy un salvaje y no comprendo. No hay un lugar quieto en las ciudades del hombre blanco. Ningún lugar donde se pueda oír el florecer de las hojas en la primavera o el batir de las alas de un insecto. Mas tal vez sea porque soy un hombre salvaje y no comprendo. El ruido parece solamente insultar los oídos [...]. Soy un hombre salvaje



y no comprendo ninguna otra forma de actuar. Vi un millar de búfalos pudriéndose en la planicie, abandonados por el hombre blanco que les disparó desde un tren en marcha. Yo soy un hombre salvaje y no comprendo cómo es que el caballo humeante de hierro puede ser más importante que el búfalo, que nosotros sacrificamos solamente para sobrevivir. (citado por Crowley, 1999)



Figura 2. La muerte del cacique taíno Hatuey, en la actual Cuba, grabado de Theodor de Bry (s. XVI)

Fuente: Biblioteca Miguel de Cervantes (2014).
España. Dominio público.

El relato del fraile dominico Bartolomé de las Casas sobre el particular, consignado en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1522), versa así:

Y sólo [sic] porque huía de gente tan inicua y cruel y se defendía de quien lo quería matar y oprimir hasta la muerte a sí y a toda su gente y generación, lo hibieron [sic] vivo de quemar. Atado al palo decíale un religioso de San Francisco, santo varón que allí estaba, algunas cosas de Dios y de nuestra fe [...], y que si quería creer aquello que le decía, que iría al cielo, donde había gloria y eterno descanso, y si no, que había de ir al infierno a padecer perpetuos tormentos y penas. Él, pensando un poco, preguntó al religioso si iban cristianos al cielo. El

religioso le respondió que sí, pero que iban los que eran buenos. Dijo luego el cacique, sin más pensar, que no quería él ir allá, sino al infierno, por no estar donde ellos estuviesen y por no ver tan cruel gente.

Esas asimetrías, modificadas a la sazón de la episteme dominante, obviamente persisten aún en nuestra “época” –tan pretendidamente incluyente– y se evidencian en cuestiones como la manera de ser concebidos los derechos humanos para las minorías étnicas, por parte de los poderes políticos planetarios, pues estos pueblos,

[...] como sujetos de derechos colectivos, a la vez anteriores y superiores a los Estados, son transformados en una suerte de ‘niños del mundo’, es decir en ‘patrimonios de la humanidad’, de los que cada Estado debe dar cuenta ante la comunidad internacional. (Trujillo, 2014, p. 2)

Tal infantilización del sujeto, no perteneciente a las facciones del poder hegemónico, no es gratuita, de hecho, en el imaginario colectivo este termina siendo agrupado con los infantes, los inmigrantes, las personas en condición de discapacidad, es decir, junto a aquellos denominados como “ciudadanos pasivos” que convenientemente figuran como nulos contribuyentes en el desarrollo del establishment.

Las efigies de los “pueblos indígenas”, los “pueblos afro”, los “consejos comunitarios”, los “líderes sociales”, ligados en el discurso contemporáneo al “cuidado del medio ambiente” y equiparables también a la figura del “buen salvaje”, son representaciones humanas que comparten un destino común en la presente episteme: pertenecen a la escala de lo vulnerable, del “todos debemos cuidar” de “lo nuestro”, de “lo que se extinge”, del lo desprovisto de toda independencia epistémica, existente solo por obra y gracia de la representación en conciencia del sujeto hegemónico.



Figura 3. Ejemplos iconográficos que ilustran la percepción popular del nativo americano en occidente

Fuente: Peter Mountain (2012). Licencia genérica de atribución. Disney Enterprises, Inc, and Jerry Bruckheimer Inc. & Redacción Publimetro.pe. (2017).

Dos ejemplos iconográficos ilustran la percepción popular del nativo americano en occidente en la figura 3. Johnny Depp a la izquierda, con un cuervo muerto en la cabeza y la cara pintada de un inefable maquillaje blanco con negro, en el papel de un supuesto indígena potawatomi, de nombre *Tonto* (traducido en la versión en español como *Toro Sentado*, para evitar confusiones peyorativas), en el *remake* para la gran pantalla, de *The lone ranger* (2013). A la derecha se encuentra el humorista peruano Jorge Benavides, interpreta a la *Paisana Jacinta*, indígena analfabeta que llega a la capital en busca de un futuro mejor. La actuación de Benavides ha sido numerosas veces señalada de racista y grotesca por diversos sectores de la sociedad (imágenes con libre licencia de utilización).



Figura 4. Espectáculos cómicos denominados Blackface

Fuente: Institute for Advanced Technology in the Humanities. Universidad de Virginia (1832). Licencia de uso libre.

Principalmente en el siglo XIX y principios del XX eran muy comunes los espectáculos cómicos denominados Blackface. Se trataba de una parodia a la población esclava afro, bajo la interpretación de un humorista blanco que maquillaba su tez de colores oscuros y exageraba sus facciones para hacerlas caricaturescas e "imitar" a las gentes venidas del continente africano. Uno de los humoristas más famosos de este estilo fue Thomas Dartmouth Rice (1808-1860), quien cosechó un notable éxito en presentaciones en los Estados Unidos con su personaje Jim Crow, el cual, según diversos relatos de la época, estuvo inspirado en un esclavo con una discapacidad física que Dartmouth Rice conoció en uno de sus viajes. El acto fue tan popular que se llamaba peyorativamente a las personas afro con el apelativo de "Jim Crow" y a las leyes de segregación racial estadounidenses se les denominó popularmente, "leyes Jim Crow".

5. Referencias

- Alcock, J. (1998). *Animal behavior: an evolutionary approach* (6º ed.). Sinauer.
- Bloch, M. (1943/2012). Introducción a la historia. Fondo de Cultura Económica de España.
- Bolk, L., y González, W. (eds.). (2007). *El hombre problema. Retardación y neotenia*. Universidad del Valle.
- Correa, N., y Barreiro, L. (2011). Bases de una ontología del hombre latinoamericano. En *Criterio Libre Jurídico*, 8(2), 9-22.
- Crowley, W. (ed.). (1999). *Chief Seattle's Speech*. History Link.
- De Las Casas, B. (1522/2019). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Casa editorial del escritor Luis López Nieves.
- Febvre, L. (2001). Europa, la génesis de una civilización. Editorial Crítica.
- Foucault, M. (1969/1970). La arqueología del saber (A. Garzón del Camino, trad.). Siglo XXI Editores.
- González y Hernández. (2000). Tecnología y técnica: tres perspectivas. *Energía y Computación*, 9(1).



- Gehlen, A. (1993). Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo. Ediciones Paidós Ibérica.
- Grassé, P. (1986). *El Hombre, ese Dios en miniatura*. Editorial Orbis S. A.
- Leroy, Ch. (1768/1994). *Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux, avec quelques lettres sur l'homme*. The Alden Press.
- Piérion, H. (1969). El desarrollo del pensamiento conceptual y la hominización. En *Los procesos de hominización* (pp. 41-53). Grijalbo.
- Pinker, S. (2005). *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. Paidós Transiciones.
- Portmann, A. (1964). *New Paths in Biology*. Harper & Row.
- Trujillo, I. (2014). Fronteras de la animalización: sobre la (des)figuración del enemigo. *Actuel Marx Intervenciones. El humanismo y sus ficciones*, (17), 127-147. http://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2017/04/Vida_Violencia_y_Guerra._Sobre_las_actua.pdf