

# **DECOLONIZAR LA ANTROPOLOGÍA. UNA CRÍTICA FILOSÓFICA AL CONCEPTO DE HUMANO: INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>**

DECOLONIZING ANTHROPOLOGY. A PHILOSOPHICAL  
CRITIQUE OF THE CONCEPT OF HUMAN:  
INTRODUCTION

Marc Rölli<sup>2</sup>  
*Academy of Fine Arts Leipzig.*

## **Resumen**

El presente texto es una traducción de la Introducción del libro de Marc Rölli *Anthropologie dekolonisieren*, publicado en 2021, en el cual el autor realiza un recorrido histórico y conceptual por medio del cual da cuenta de distintas estructuras coloniales de pensamiento que pueden encontrarse en el discurso antropológico. A través de este denso recorrido que concentra los temas que se desarrollan a lo largo del libro, el autor busca sentar las bases para un enfoque filosófico que responda a los desafíos de los debates poscoloniales actuales. De este modo, se localizará el problema de

---

<sup>1</sup> Originalmente publicado como Rölli, M. (2021): "Einleitung" en *Anthropologie dekolonisieren. Eine philosophische Kritik am Begriff des Menschen*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 9-24.

<sup>2</sup> Marc Rölli es Profesor de Filosofía en la Hochschule für Grafik und Buchkunst (HGB) / Academy of Fine Arts Leipzig. Previamente fue profesor en Zúrich y Estambul. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran Gilles Deleuze. *Philosophie des transzendentalen Empirismus* (2003, 2012, 2016) y *Kritik der anthropologischen Vernunft* (2011).

Recibido 27-04-2023 – *Estudios Posthumanos*, Año II, Nro. 2, primavera de 2023, ISSN: 2953-4089, pp. 157-180 – Aceptado 02-06-2023.

la discriminación estructural de los “Otros” que surge de estos debates en la historia de la filosofía, a la vez que se lo reconstruye en los tópicos contemporáneos de la antropología. Estos tópicos incluyen lo propio y lo extraño, el hombre y la mujer, el humano y el animal, el mundo y el medioambiente, la raza y la cultura, la tierra y la técnica, la masa y la elite, el pueblo y la propaganda, los medios y la crítica. Un laxo hilo atraviesa estos diversos temas y los reúne para hacer emerger de ellos la repetición de un nítido patrón estructural.

**Palabras clave:** Decolonial – Poscolonial – Antropología – Antropología filosófica

### **Abstract**

The present text is a translation of the Introduction to Marc Rölli’s book *Anthropologie decolonisieren*, published in 2021, in which the author takes on a conceptual and historical journey through which he puts forth diverse colonial thought structures that can be found in anthropological discourse. In this dense introduction that presents the topics to be discussed throughout the book, the author seeks to lay the groundwork for a philosophical approach that answers to the challenges of the contemporary postcolonial debates. The problem of structural discrimination against the “Others” raised in these debates is localized in the history of philosophy and reconstructed within the contemporary topics of anthropology. These include the familiar and the foreign, man and woman, human and animal, world and environment, race and culture, earth and technology, mass and elite, *Volk* and propaganda, media and criticism. A loose thread runs through these different themes and binds them together until the repetition of their structural patterns emerges clearly.

**Keywords:** Decolonial – Postcolonial – Anthropology – Philosophical anthropology

En la tradición de pensamiento “europea-occidental” existe una imagen antropológica del humano que puede ser designada como “colonial”. Esta imagen separa a los humanos que se corresponden con su concepto de aquellos que no lo hacen. Su diferencia mutua hace evidente una distancia colonial entre humanos que son lo que son, y humanos que son considerados esencialmente como otra cosa. Unos se comprenden como civilizados, dotados de razón, formados en todas las áreas y con una moral afianzada. Su ideal corporaliza, en cierto modo, al europeo normal: masculino, sano y adulto. Se destaca a partir de la oscuridad de los otros, que parecen atrapados en una repetición mística limitante con lo animal. La construcción epistémica del otro, de seres humanos inferiores, marginados, o subdesarrollados da cuenta de un aspecto decisivo de la praxis colonial. Walter Mignolo habla de una “exterioridad” que acompaña constantemente la idea de humanidad: “Bárbaros” o “primitivos” (2010: 61). Y Achille Mbembe determina que “es un presunto vacío de humanidad lo que caracteriza esta diferencia” (2016: 130):<sup>3</sup> seres humanos que no son (auténticamente, realmente, propiamente) humanos. Este es el absurdo que se introduce en lo más profundo de la imagen antropológica del humano.

La doble cara del humano es fabricada en la literatura antropológica. Aunque esto no valga de manera exclusiva, es cierto en notable medida. Este tipo de literatura trata sobre un fenómeno discursivo moderno que surge en la segunda mitad del siglo XVIII. Gira en torno a nuevos campos de conocimiento que convergen en una figura epistémica del ser humano. Podríamos pensar, por ejemplo, en la historia natural de los seres humanos de Buffon, o en la narración del estado de naturaleza de Rousseau, en la creciente relevancia de la fisiología empírica y la psicología, o también en los tratados científicos sobre las cualidades específicas de pueblos y “razas” que surgían de la literatura de viajes colonial. En el concepto

---

<sup>3</sup> Mbembe se refiere aquí a un ser humano imaginario, el “negro”.

de humano firmemente antropológico se encuentra, a plena vista, una impresionante y ampliamente ramificada producción de saberes que pueden ser integrados de forma peculiar. Precisamente por este motivo había calificado Michel Foucault como “antropológica” la estructura epistémica de las ciencias humanas modernas (1968: 331-333).

Para aclarar su estatus cabe recordar a Buffon y a Kant. Las dos secciones de la historia natural de los seres humanos de Buffon se ocupan respectivamente de los “hombres individuales” y de “la historia del género” (2008: 831). Ambas secciones se apoyan en una reflexión general sobre los humanos que los separa de todos los otros vivientes, especialmente de los animales. A los animales no les falta “fuerza mecánica” ni “herramientas materiales”, sino que les falta “fuerza espiritual y la auténtica facultad de pensar” (2008: 831)<sup>4</sup>. La razón caracteriza la esencia del ser humano, aunque no sea el tema de investigación en la historia natural. También en el caso de Kant la reflexión estrictamente filosófica sobre el humano es contrastada fundamentalmente con una reflexión empírica. A la vez, Kant rechaza la previa concepción cartesiana –que Buffon aún continuaba con sus descripciones sobre la doble naturaleza corporal-espiritual del humano–, en tanto insiste en una justificación del conocimiento científico con énfasis crítico. Este paso es crucial para la antropología.

Aquí se trata de distinguir dos cosas. En primer lugar, comienza en este punto un pensamiento filosófico que exige una relevancia orientadora para el desarrollo de las ciencias de los humanos. Se despliega con y en un discurso filosófico de la antropología, que comienza efectivamente con Kant. Justamente la pregunta por la esencia del humano, que mantiene al animal a distancia, continúa en su núcleo con tradiciones humanistas previas, en especial en lo que respecta a una relación jerárquica entre espíritu y naturaleza. En segundo lugar, se encuentra el giro

---

<sup>4</sup> “El hombre es un ser racional, el animal uno irracional” (2008: 671).

crítico para una nueva orientación de todo saber empírico que no esté asegurado sobre el fundamento del método físico-matemático. Biología, cultura e historia indican, en el comienzo del siglo XIX, áreas del saber cuyos fundamentos teóricos resultan cuanto menos problemáticos. Ya Kant había asumido las consecuencias de esto para la psicología; son fundamentalmente las mismas que lo llevaron a concebir la antropología como disciplina exclusivamente pragmática<sup>5</sup>.

En otras palabras, en Kant emerge la antropología no una sino dos veces. Está, por un lado, como filosofía no llevada a cabo que se relaciona con la esencia del humano, aunque solo pueda tomarla desde una perspectiva exclusivamente crítica. Y luego está como ciencia empírica de hecho llevada a cabo, en el sentido de una filosofía popular, que sin embargo no muestra pretensiones de plantear o responder la pregunta por la esencia del humano. Es solo esta antropología la que Kant trata en sus lecciones desde 1772 con estricta regularidad, y que aparecen bajo el título de una *Antropología en sentido pragmático* en la edición del libro de 1798. Así, supone una esencia del humano –y la pone en juego al mismo tiempo en su proyecto sistemático (Kant, 2009). La esencia se articula en la primera parte como “Persona” y en la segunda como “carácter puro”<sup>6</sup>. De esta manera determina el concepto de humano, aunque Kant se ocupe de forma exclusivamente “pragmática” con las facultades y los caracteres en su propia antropología<sup>7</sup>. Es fácil ver

---

<sup>5</sup> Según Kant, los fenómenos psíquicos no son matematizables. Dado que ya tampoco pueden ser tratados a la manera de una metafísica de escuela [*schulmetaphysich*], se encuentran tematizados de modo exclusivamente pragmáticos (y separados de su forma pura *a priori*) en la antropología.

<sup>6</sup> No es ninguna casualidad que Kant comience su Antropología con una reflexión sobre la conciencia de sí en el sentido de una “Yoidad” que elude a todos los animales: “El que el ser humano pueda tener al Yo entre sus representaciones, lo eleva infinitamente por sobre todos los otros seres vivientes sobre la tierra. Gracias a eso, él es una *persona* [...]”. La explicación de este fenómeno podría resultarle bastante difícil al antropólogo” (2009: 23-24).

<sup>7</sup> “Una antropología tal, considerada como *conocimiento del mundo* que viene después de la *escuela*, no se llama todavía propiamente *pragmática* cuando

cómo tanto los aspectos patológicos y pedagógicos de la doctrina antropológica de las facultades [*Vermögenslehre*] (conocer, sentir, desear), como también la presentación de su carácter empírico (género, pueblo, raza) se orientan a una norma esencial, en la que los enfermos y los niños participan tan poco como las mujeres, las “razas” no-europeas o la plebe.

Esta ambivalencia entre la esencia o la naturaleza superior de los humanos y su vida empíricamente representable no puede ser totalmente suprimida a través de clasificaciones disciplinarias. Esta ambivalencia se vuelve evidente ya en Buffon, cuando afirma una “distancia inconmensurable” entre humano y animal, y sin embargo explica que el cuerpo humano se asemeja “al de los animales, y que en un registro de todos los seres naturales es necesario ubicar [al cuerpo humano] en la punta de la clase animal” (2008: 671, 667). Aquí no solo obra una distinción [*Differenz*] metódica, más bien se traduce la principal diferencia [*Unterschied*] entre humano y animal en la muy evidente suposición de que es justamente el humano quien está en la cima de las distintas formas de vida. Cabe preguntarse el porqué de esto, siendo que la significación metafísica de la esencia del humano no jugaría en verdad ningún rol en la historia natural. En Kant se refleja la estructura teórica de su filosofía sistemática en la estructura conceptual de la *Antropología en sentido pragmático* (1798). Hay en el ámbito del conocimiento humano empírico una reflexión *cuasi* filosófico-antropológica con peso epistemológico. Según Kant, esto se vuelve cada vez más claro en la formación del discurso de la antropología filosófica en los comienzos del siglo XIX. Y esto muestra su fuerza integradora, en tanto en él es reunida una multitud de desarrollos científicos no-filosóficos en los fundamentos de su estructura teórica: en discursos

---

contiene un conocimiento extenso de las *cosas* del mundo, p. ej. de los animales, plantas y minerales de diversos países y climas, sino cuando contiene el conocimiento del ser humano como *ciudadano del mundo*” (2009: 12). El conocimiento pragmático no es de historia natural –y presupone a “la escuela”, esto es, a la filosofía trascendental y sus disputas con las preguntas por la esencia.

fisiológicos y luego también biológicos, en psicología, antropometría, medicina y pedagogía, pero también en trabajos históricos o etnológicos que se vinculan con culturas y religiones, así como en los campos de saber del arte, política y economía. No es ninguna sorpresa que en todos los campos previamente nombrados surgieran, ya en las primeras décadas del siglo XIX, antropologías que en gran medida intervenían la mirada de las ciencias especializadas con preguntas (filosóficas) más generales sobre la vida humana (Sombart, 1938: 96-130).

La actualmente muy discutida colonialidad del poder no es solo un problema epistemológico. No puede ser reducida a la historia de la antropología. Pero ésta ofrece un buen campo de acción para reunir una serie de temas clave y ponerlos a la vista. Cuando Aníbal Quijano reconoce en el racismo una “construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial” (2000: p. 201), resulta evidente buscar un encuentro crítico con el pensamiento antropológico en el que la doctrina de la raza jugó, desde Kant, un rol cada vez más importante. También se inscriben en los conceptos antropológicos de desarrollo de tipos biológicos o históricos, representaciones de una primitividad o salvajismo naturales que justifican un ordenamiento jerárquico en el sentido del progreso civilizatorio –y una legitimación del comercio de esclavos y del trabajo forzado en las plantaciones. La fisionomía y la caracterología constituyen, por su lado, una parte integral de la literatura antropológica, y se apoyan por lo general en estudios comparativos de craneometría que encuentran su medida normativa en antiguas esculturas y representaciones ideales de hombres blancos y caucásicos (hasta nórdicos). Decolonizar la antropología significa determinar y deshacer su estructura epistémica colonial y las relaciones de poder que ella implica. Sin embargo, no parece resultar tan evidente que esto es posible y urgentemente necesario a través de una crítica de la razón antropológica.

Hay una serie de motivos para esto. Un motivo reside en la falta de claridad de los campos discursivos antropológicos asignados a las distintas disciplinas. Otro motivo tiene que ver con que no hay una filosofía del pensamiento decolonial que sea determinable de manera inequívoca. Por un lado, el pensamiento moderno emancipatorio, formado en Kant, Hegel y Marx, se encuentra bajo asedio (de Sousa Santos, 2014). A ellos se les recrimina una posición universalista que no alcanza a hacerse cargo de la “problemática colonial” –ni de la “problemática de la mujer” – de forma consecuente (Cesaire, 2006)<sup>8</sup>. Por otro lado, las posturas críticas con la modernidad que se orientan hacia Nietzsche o hacia el estructuralismo, no se encuentran en posición de ocuparse directamente de la colonialidad del poder. Quizás tienen las municiones necesarias para ello, pero tienden a tratar las preguntas fundamentales en un nivel demasiado abstracto. Además de esto se encuentra como tercer motivo el particularmente estrecho entramado de la historia colonial, confeccionada a la medida de las necesidades europeas, con la del capitalismo. Si es cierto que con las modificaciones “neoliberales” en las relaciones laborales, la posición flexible del individuo o las tecnologías de información globalmente conectadas se llevó a cabo un cambio de época al interior de las economías, ¿cómo resultaría enfrentar las actuales políticas de la vida con una crítica de la antropología? Incluso Foucault parece no perseverar en sus investigaciones –siempre investidas de una crítica de la antropología– sobre el dispositivo de la sexualidad en sus lecciones sobre la historia de la gubernamentalidad, y parece precisamente considerar al problema del racismo como anticuado de cara a los desafíos neoliberales (2007: 268). Sobre todo, parece resultarle difícil a muchos ver en las

---

<sup>8</sup> Carla Lonzi habla de un “problema de la mujer” (2017). En ambos casos, la tesis de la diferencia (Negro/Humano, Mujer/Varón) es justificada no esencial, sino históricamente. Precisamente allí reside la divergencia epistémica de la diferenciación colonial o patriarcal entre seres humanos, que argumenta asumiendo una naturaleza determinada (e inferior) del otro género o de la otra “raza”.



críticas realizadas por las filosofías de la diferencia, la denominada filosofía posmoderna, algo más que una descripción afirmativa de una transformación contemporánea.

Esta transformación “posindustrial” no deja intacto el complejo de poder de la colonialidad. Y sin embargo, refiere a un pasado que no cesa de renovarse y actualizarse una y otra vez. Posee un estatus implícito en tanto transmite la estructura epistémica de un suceso discursivo. Y se muestra manifiestamente en las interdependencias globales de las relaciones económicas y políticas que no desaparecieron con las luchas por la liberación de las tierras colonizadas. Todo esto suscita su crítica decolonizadora. No debe sorprender que esta crítica sea comprendida aquí como una crítica que no solo “nos” incumbe en Europa, sino que “nosotros” también debemos llevar a cabo. Finalmente, la relación de poder colonizadorx/colonizadx fue (y es) una relación que implica a ambos lados<sup>9</sup>. En tanto fenómeno europeo, el discurso colonial exige un enfrentamiento crítico con las tradiciones de pensamiento que lo engendraron y que, precisamente, siguen teniendo efectos en la comprensión académica de sí misma de las culturas del saber “occidentales”. En efecto, esta crítica no es una “salida (eurocéntrica) individual”; más bien está vinculada a un concepto radicalmente pluralista de intercambio transcultural, a un devenir-minoritario que despoja a las rigurosas representaciones de la totalidad moderna de su fundación. Mignolo formula la siguiente condición para una crítica productiva: “cuando el colonizador debe ser decolonizado, no puede volverse agente de su propia decolonización sin el acompañamiento intelectual de los

---

<sup>9</sup> Tanto Frantz Fanon como Aimé Césaire refieren constantemente a este asunto. No solo la o el colonizado es degradado en animal, también el colonizador se hace a sí mismo animal, aunque sea de otro modo y como actor (Mignolo, 2010: 16-17; Mbembe, 2016: 249).

*condenados*” (2010: 31-31)<sup>10</sup>. También en este sentido se comprende el presente trabajo como radicalmente democrático.

Quizás una reconstrucción de los vínculos decoloniales de la historia de la antropología en el largo siglo XIX se encuentre con suficiente precomprensión para no ser concebida como un asunto artificial y demasiado laborioso. Precisamente, desde una perspectiva filosófica es notable que la antropología sea percibida en la mayoría de los casos solamente como un fenómeno esporádico, que más bien surge de manera dispersa en los trabajos de Kant, Hegel o Feuerbach ocupando estudios especiales, y que no vale como un discurso compacto e internamente coherente. Este diagnóstico recién esclarece la continuidad del pensamiento antropológico en la filosofía y la organización del saber antropológico desde ámbitos no-filosóficos que éste ha llevado a cabo (Capítulo 1). Sin embargo, se trata precisamente de esto, en la medida en que las posiciones idealistas proporcionan estándares normativos a los más variados modelos de desarrollo, que son responsables del juicio de valor sobre la inferioridad de determinados humanos. Foucault ya había destacado el específico trasfondo antropológico de la “perversión” como también de la “degeneración” (en el contexto de la eugenesia y la higiene racial) en el discurso sobre la sexualidad. El cliché de la “bio-política” produce la vinculación –discutida una y otra vez– del discurso sobre la población en la economía política del siglo XVIII tardío hasta la utopía nacionalsocialista de la cría de humanos.

Sin embargo, el foco de este libro no está ahí. Para mí se trata fundamentalmente de la pregunta sobre qué resta hoy en día de la antropología en conjunto con sus más o menos conocidos vínculos coloniales o incluso racistas. En el ámbito germanoparlante se ha difundido desde los años '50 la suposición de que la antropología

---

<sup>10</sup> También Mbembe habla del aspecto recíproco de la praxis de la decolonización: “Por un lado, salir de cualquier tipo de estatus victimario. Por otro lado, romper con la «buena conciencia» y la denegación de la responsabilidad” (2016: 276).

filosófica surge en los años 1920, y que, en el contexto del desarrollo de la fenomenología y la hermenéutica (con Dilthey, Husserl y Heidegger), presenta una nueva forma de filosofar, quizás un poco conservadora, pero sin embargo relevante para la época. Esta opinión puede apoyarse en sus protagonistas, en tanto –fuera de unas pocas excepciones– ni Max Scheler ni Helmuth Plessner discuten con las tradiciones antropológicas previas (ni afirmativa, ni histórica, ni críticamente). Dado que no parece haber tal tradición, lo nuevo no tiene porqué distinguirse de ella. Tampoco parecería haber ninguna herencia que debiera ser derribada. Es justamente esta suposición la que marca una situación problemática que, desde mi perspectiva, vuelve necesario un trabajo crítico-genealógico.

De ninguna manera este trabajo se reduce a objetos filosóficos o histórico-filosóficos. Pero puede ser mostrado que la episteme antropológica sigue desplegando sus fuerzas directivas también en muchos otros campos teóricos. Quizás ya no posea la misma evidencia en sus estrategias de desvalorización. Pero esto solo hace su decodificación más difícil y sutil. Por un lado, la etnología o la antropología de la cultura parecen comenzar a sustraerse lentamente del antiguo régimen colonial alrededor del cambio de siglo XX. Por otro lado, sin embargo, no consigue hacer desaparecer las relaciones jerárquicas entre la ciencia y la “existencia salvaje” a través de los nuevos métodos de investigación y enfoques de teoría de la cultura que introduce (Capítulo 2). Se comporta como la vanguardia artística con el llamado primitivismo (Einstein, 2002). Otros problemas, aunque similares, se presentan con las teorías de la secularización, que, a través del uso de la razón, se creen a salvo en lo que respecta al esclarecimiento de preguntas religiosas sobre la fe. ¿Pero no vive en la razón, en cierta medida, una polifonía democrática que no puede ser transformada sin pérdidas en un único registro tonal dominante? ¿Qué pensar de la postura híbrida que transforma en puras supersticiones todo lo que contradice su autovaloración? ¿No es el nuevo realismo, ampliamente discutido en los últimos años, un último intento en esta dirección para dar

finalmente con tierra firme? (con el furor de la crítica al fideísmo en Meillassoux, 2015).<sup>11</sup>

También la psicología de masas que surgía hacia fines del siglo XIX se desarrolla desde el pensamiento antropológico (Capítulo 4).<sup>12</sup> La masa es la parte inferior de la propia población que, del mismo modo que otros “tipos inferiores de humanos”, se iguala a una manada que quiere ser correctamente dirigida y protegida. Sus necesidades naturales priman por sobre sus facultades espirituales y, en suma, se deja manejar fácilmente porque el individuo de la masa “pierde la cabeza”. El concepto de masa muestra rasgos coloniales en su naturaleza salvaje y desenfrenada, y se inmiscuye igualmente en las estrategias propagandísticas políticas y económicas que reproducen el estilo de conducción despótico que se le adjudica. Los modelos críticos de consumo de masas, medios de masas y sociedad de masas aún se mantienen acrílicos frente a su propia tradición. Su rostro contemporáneo se manifiesta en el llamado populismo y sus teorías. La masa asume la forma de un cuerpo nacional (*Volkskörper*)<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Ningún ídolo sobre pared blanca –¿pero no es esta pared a la vez “pintura ausente”, como refiere Stoichita con respecto a la disputa de pintura del siglo XVI? (Stoichita, 1998: 110).

<sup>12</sup> La psicología de masas de Gustave Le Bon surge sobre el trasfondo de sus trabajos de historiografía de la cultura –dicho con Edward Said: típicamente “orientales” –, que presuponen estudios de fisiología humana y cerebral. (Le Bon, 1894). Naturalmente tenemos también el argumento sobre la “conciencia de rebaño” y “horda primitiva” [*Urhorde*] de Marx y Freud.

<sup>13</sup> Los términos alemanes “*Volkskörper*”, “*völkisch*” y demás variaciones son de muy difícil traducción al español. Si bien podría ser simplemente traducido por “cuerpo del pueblo” y “del pueblo” respectivamente, estas traducciones no dan cuenta del trasfondo étnico-nacionalista que este término implica en alemán, particularmente si se tiene en cuenta su vinculación con la política e ideología nacionalsocialista, que utilizaba estos términos para justificar la existencia de diferencias raciales entre grupos étnicos y afirmar consecuentemente la superioridad de unos sobre otros. De este modo, traducimos “*Volkskörper*” por “cuerpo nacional” en función de su referencia indirecta al nacionalsocialismo, mientras que traducimos “*völkisch*” como “etno-nacional”, en tanto este concepto implica una referencia patente a la antropología nacionalsocialista. (Nota del traductor)

homogéneo que parece articularse en las pocas voces que entran en juego con la pretensión de representarla y ayudarla a conseguir sus derechos.

El pensamiento etno-nacional [*völkisch*], que en el último tiempo aparece cada vez más en la escena política, no encuentra en última instancia sus raíces en la antropología etno-nacional que triunfaba en los tiempos del nacionalsocialismo en Alemania. También esta ideología puede bien ser situada en el marco de una historia de la antropología, en tanto se encuentra en estrecha relación con la problemática del racismo de la crítica poscolonial. Una filosofía que tenga por propósito decolonizarse a sí misma hace bien en enfrentarse con su propia historia del pensamiento antropológico. Esta historia culmina en una forma totalitaria de biopolítica y plantea simultáneamente, una vez más, la pregunta de cómo se constituye hoy en día de diferentes maneras en las relaciones capitalistas neoliberales alrededor del globo. Las relaciones de poder actuales de la “sociedad de control” no solo ponen en marcha procesos de minorización alternativos, sino que también producen inequidades sociales que se estabilizan unas a otras (Deleuze, 2006: 263-286). Las políticas de integración y solidaridad luchan precisamente con esta dinámica –y por lo general no consiguen hacerles frente a los efectos polarizantes de las campañas moralizadoras, es decir, “destabuizantes”. También aquí se muestra que aferrarse a estereotipos antropológicos impide una interrupción efectiva de la espiral de odio y violencia: por un lado, las elites cosmopolitas, que no están en situación de percibir su posición privilegiada en calidad de beneficiarios de una lógica de modernización global; y por el otro, los conservadores que reclaman sus culturas nacionales y sus tradiciones establecidas (en la relación entre varón y mujer, blanco y negro), se ven amenazados por los desarrollos globales.

Por otro lado, las lógicas raciales antropológicas, que generan identidades minoritarias, ya se encuentran presentes en las

relaciones entre humano y animal. Esto se vuelve claro en los ejemplos de los “humanos salvajizados” o de los rostros humanos “animalísticos”, que no se corresponden con las expectativas de una estética fisionómica y que disfrutaban de ejemplar relevancia en la literatura antropológica hacia fines de siglo XVIII (Herder, 1959: 102, 107). Según Herder, la forma del humano marca un modo de organización de las fuerzas vitales que se eleva desde la oscuridad del reino animal desde que éste yergue con creciente sensibilidad (y el correspondiente cerebro). En el cráneo del simio “parece alterada la dirección de la forma” que conduce a la “la libre y hermosa formación” de la cabeza del humano (4)<sup>14</sup>: la fisionomía de las “razas” toma las reflexiones de este estilo y ubica entre el simio y el europeo al pueblo africano, asiático, e indoamericano. Incluso la antropología social, con sus representaciones de una histórica “pelea de razas” alrededor del 1900, finge poder garantizar sus teorías sobre la base de conocimientos craneométricos (Woltmann, 1903). Con la diferenciación de mundo circundante y mundo es desplazada la diferencia animal-humano a un ámbito que separa la apertura excéntrica del mundo y el *pathos* de una existencia propiamente abismal, de un comportamiento rutinario y dirigido por instintos con horizontes de vida privados de perspectiva. La humanidad, nuevamente demarcada respecto del animal, se yergue a partir de estructuras que no puede ni dejar ir ni afirmar realmente –y pone en juego con esto, una vez más, una universalidad que se funda ahora en la capacidad de reflexionar sobre la propia finitud. Sobre el trasfondo de las discusiones antropológicas sobre la etología uexkülliana puede comprenderse el concepto de devenir-animal, propuesto por Gilles Deleuze y Félix Guattari, como un concepto que termina tanto con la diferencia mundo-mundo

---

<sup>14</sup> La psicología comparativa de Herder mantiene estrecho vínculo con los trabajos de Haller, Blumenbach o Camper, e instruye con su modelo de las fuerzas orgánicas, de manera totalmente decisiva, las especulaciones de la filosofía natural sobre la tríada reproducción-irritabilidad-sensibilidad, que desde el joven Schelling y su interpretación de la doctrina kantiana del organismo, definen persistentemente a la antropología.

circundante como también con el menosprecio a los animales (o también a lo oscuro, a lo incomprensible, etc.) en la comprensión filosófica de sí mismo del pensamiento racional (Capítulo 6) (2002: 239-316). Por otro lado, en los estadios de fútbol se perpetúa la misantropía marcada por el colonialismo y apoyada en la diferencia con el animal a través del racista “grito de simio” dirigido a deportistas negrxs.

Las discusiones en torno al Antropoceno, que discuten el significado de las crisis climáticas ocasionadas por los humanos, han conducido, en tiempos de un posthumanismo ampliamente difundido, a una reacción que se evidencia antropológicamente: han conducido al retorno de la humanidad en el sentido de su no despreciable capacidad de acción (Capítulo 7). Una línea importante en estas discusiones se encuentra en la antropología de la técnica, que fue desarrollada por Ernst Kapp apoyándose en el amplio discurso de la antropología filosófica naturalista en los años 1870 (1877). En el fondo, se trata aquí de la pregunta sobre si los humanos están en posición de dominar la tecnología que emplean en el consumo industrial de energía terrestre. ¿Encuentra la tecnología su fundamento en los humanos, y puede ser su finalidad, en consecuencia, reconducida a ellos una y otra vez –o acaso los descentra infernalmente y los enreda en su propia dinámica, de la que el ser humano ya no puede hacerse cargo? ¿Y no se aferra precisamente el denominado transhumanismo, con sus transgresoras fantasías de aceleración, bajo el disfraz de la inteligencia artificial, al anticuado ideal del humano perfecto? (Kurzweil, 2013) ¿Cómo comportarse frente a una tecnicidad que – en palabras de Bruno Latour– se plasma en redes de actores compuestas por colectivos de actantes tanto humanos como no-humanos?

También en el campo de la teoría de medios, desde los trabajos de Marshall McLuhan, las cuestiones antropológicas han sido constantes campos problemáticos que se hacen palpables en el

carácter pasado de la Galaxia Gutenberg bajo el signo de una nueva era de la electricidad o la digitalización (Capítulo 8) (McLuhan y Fiore, 2015). Si los medios de comunicación son en sí mismos el mensaje que se transmite a través de ellos, ¿no significa esto que las capacidades de fundación antropológicamente determinadas deben abandonarse con ellos? Una vez más, el primitivismo del pensamiento salvaje se opone a la cultura civilizada del entendimiento y la escritura, que, en una versión romántica del estado de naturaleza, se proyecta sobre tiempos cibernéticos y posthumanos. Este posthumanismo, sin embargo, se basa a su vez en un modo de pensamiento antropológico, en la medida en que se orienta hacia una imagen ideal que revive al “ser humano completo” en la relación armoniosamente equilibrada de sus lados consciente e inconsciente o espiritual y natural. Cercana a la postura de Arnold Gehlen o incluso de Claude Lévi-Strauss, esta estrategia de superación del ser humano llanamente racional y orientado al progreso no consigue, en última instancia, dejar atrás la utopía antropológica del ser humano redescubierto o recién nacido. Según McLuhan, es precisamente la expansión del ser humano inducida por los medios de comunicación la que posee un poder hipnotizador masivo que ata la popularidad [*Popularität*] colectiva en lugar de liberarla.

La pregunta planteada por Arturo Escobar y Walter D Mignolo en 2004 sobre la posibilidad de conectar la teoría crítica con el discurso de la decolonización que critica a la modernidad podría ser respondida a través de la solidez de sus reflexiones críticas respecto de la antropología (Mignolo, 2010: 7-9).<sup>15</sup> De hecho, hay una tradición correspondiente que va desde las conocidas *Tesis sobre*

---

<sup>15</sup> “¿Qué debería aspirar a ser la teoría crítica cuando los *damnés de la terre* (los condenados de la tierra) están puestos en la escena junto al proletariado de Max Horkheimer o junto a la actual traducción de proletariado como multitud? ¿Qué transformaciones son necesarias en la Teoría crítica si el género, la raza, y la naturaleza se incorporan plenamente en el marco conceptual y político?” (Mignolo, 2010: 8). Mignolo diferencia la idea de “liberación” de la de “emancipación” apelando a Enrique Dussel (Dussel, 1977)



*Feuerbach* de Marx hasta la confrontación realizada por Jürgen Habermas entre la historia de la filosofía y la antropología filosófico-naturalista (Habermas, 1958: 18-35).<sup>16</sup> Siguiendo el ejemplo de la actualmente redescubierta *Negativen Anthropologie* de Ulrich Sonnemann, se llevará a cabo un ensayo de investigar el potencial de crítica a la antropología de la teoría crítica (Capítulo 9). Resulta evidente que la muy general descripción utilizada del presente, que apunta a fenómenos de crisis de alienación que surgen con el uso de la razón instrumental, se entromete en algunos puntos importantes para un análisis preciso del pensamiento antropológico en conjunto con sus aspectos coloniales. Ensombrece, en cierto modo, sus finos contornos. Sonnemann no toma realmente en cuenta las tradiciones previas de antropología filosófica –y con estas la elaboración de la humanidad entre lo humano y lo inhumano–, sino que se contenta en gran medida con rechazar una determinación objetivante, o mejor dicho normalística del humano, que se encuentran en el discurso antropológico contemporáneo y también en Marx y Freud, al menos cuando son interpretados de forma aislada uno de otro. Sin embargo, el faltante de críticas deviene, casi inevitablemente, en una ausencia total de crítica que se articule en el contacto con temáticas poscoloniales.

La exigencia de una ampliación necesaria del horizonte de pensamiento crítico es planteada también en el feminismo italiano de Carla Lonzi (Capítulo 10). Para ella se trata de remarcar el lugar de la mujer en el pensamiento de Hegel y Marx –justificados por una filosofía naturalista– como un ideario patriarcal. Su crítica apunta en el fondo a la característica antropológica que postula una determinación natural de la mujer en la diferencia de género, y que

---

<sup>16</sup> Desde otro sitio, Odo Marquard afirma el contraste entre naturaleza e historia, posiblemente también en el sentido de política de derecha o izquierda, (2007). Amy Allen emprende el ensayo de decolonizar la teoría crítica desde adentro en su nuevo libro. Sus consideraciones apuntan al concepto de progreso (implícitamente en un sentido de filosofía de la historia) –con Adorno contra Habermas. Queda abierta la cuestión de si una crítica de la antropología puede situarse junto a ellos (Allen, 2019).

se ocupa de que –a diferencia del varón– la mujer se vea restringida a un modo de existencia pasivo y dominado por los sentidos. No basta, por consecuencia, con transferir el modelo emancipatorio histórico-filosófico a las problemáticas feministas, en la medida en que no haya sido reconocida la fijación antropológica de la naturaleza femenina como problema fundamental de un movimiento de mujeres estancado en sí mismo. De modo similar, bell hooks vuelve evidente para el “feminismo negro” americano que los objetivos políticos de los movimientos de liberación no pueden ser alcanzados mientras no se lleven a cabo en conjunto con una posición crítica e interseccional respecto al racismo, patriarcado y capitalismo. Precisamente este enfoque es el que proporciona el encuentro aquí propuesto con la tradición antropológica.

El libro termina con algunas referencias a una antropología decolonizante, que puede ser comprendida como “minoritaria”, de la mano de Eduardo Viveiros de Castro (2010: 13). Esta antropología realiza no solamente una crítica de sí misma, sino que encuentra a la vez puntos de partida positivos en un pensamiento de la inmanencia. “Inmanente” significa, antes que nada, “pluralista”. Y no precisamente en el sentido de la tradición del liberalismo político. Más bien, debe pensarse en Nietzsche y su idea del perspectivismo<sup>17</sup>. Con esto se encuentra también en la tradición filosófica europea –y en el pragmatismo americano– un

---

<sup>17</sup> Sobre esta idea se apoyan también las Hibbert-Lectures impartidas por William James en 1907 en el Manchester College en Oxford, que dos años más tarde serían publicadas bajo el título *Un universo pluralista*. Refiero a estas lecciones porque vuelven evidente que bajo el pluralismo debe ser comprendido una concepción filosófica del conocimiento de la realidad efectiva [*Wirklichkeitserkenntnis*] –en el caso de James: el denominado empirismo radical– que penetra en la teoría política. Como dice James: “El mundo pluralista es así más como una república federal que un imperio o un reino” (2009: 200). Mientras el monismo de una filosofía idealista conduce a consolidar jerárquicamente relaciones de dominación elitistas, el enfoque pluralista se inclina, como es el caso del pragmatismo americano de John Dewey, a explicitarse en una sofisticada teoría de la democracia. Reflexiones similares sobre un pluralismo radical pueden encontrarse en Paul Feyerabend, Michel Serres y Gilles Deleuze.

pensamiento de la multiplicidad que precisamente puede volverse productivo en la teoría de la cultura etnológica. Sería posible identificar en él precisamente esa reflexión antropológica que se exige como complemento filosófico en la etnografía (Ingold, 2008: 68-92)<sup>18</sup>. Con ello se evita, en el marco de una metareflexión científico-dogmática, poner una posición humana sobre la otra. Las diferencias antropológicas, tal como son transmitidas desde la tradición colonial de la Característica, pueden ser eliminadas de una vez y para siempre *en la teoría*. Lo mismo vale para la suposición de ámbitos culturales homogéneos en tanto puede ser mostrado que las identidades culturales son (deben ser) producidas y reproducidas con mucho esfuerzo –y esto siempre sobre el trasfondo de procesos transculturales primarios.

Puede ser que la praxis decolonizante de Frantz Fanon ya no nos parezca contemporánea. Y sin embargo, hay actualmente “condenados de la tierra”, marginados, desplazados, reclusos, humillados y degradados, lo que según Mbembe está vinculado a un “racismo institucional” (Mbembe, 2016: 267, 275, 276).

La exclusión, la discriminación y la selección en nombre de la raza siguen siendo factores estructurantes –aunque a menudo negados– de la desigualdad, de la ausencia de derechos [...], inclusive en nuestras democracias actuales. [...] No se puede hacer como si la esclavitud y la colonización nunca hubieran existido, o como si las herencias de esta triste época hubieran sido liquidadas completamente (275).

Este no es el caso, pues da igual si se trata de minorías que son mantenidas bajo control por una mayoría fuerte o

---

<sup>18</sup> El “etnopluralismo” identitario comprende, por el contrario, bajo un plural de etnias, un número muy limitado de ámbitos culturales (o raciales) fijos y cerrados. La ocupación del concepto corresponde a la estrategia política de evitar un verdadero pluralismo (por ejemplo, como “multiculturalismo”).

representativa, o si trata de poblaciones enteras que son impotentes desde una perspectiva económica. Mbembe habla de la “ascensión a la humanidad” que solo puede lograrse una vez que se ha eliminado el “peso de la raza” (262-263 [traducción modificada]; también Mignolo, 2010: 83).

No se tratará entonces de reencontrar la humanidad en el sentido universal del humanismo tradicional. Como Mbembe o Mignolo no se cansan de explicar, en el posicionamiento epistémico colonial del ser humano se esconde una pretensión universalista que siempre aparece al mismo tiempo como “fundamentalismo” culturalista, es decir, como racismo antropológico (Mignolo, 2010: 115). Una vía de escape de este complejo de poder solo puede encontrarse cuando un pensamiento radicalmente pluralista o situado se pone en su lugar y lo derrumba (Mbembe, 2016: 253, 256). El objetivo no puede ser la “separación respecto del mundo”, sino solo la “afirmación de su diversidad” (2016: 247). La “decolonialidad” abre “horizontes de vida pluriversales en vez de universales” (Mignolo, 2010: 77)<sup>19</sup>. Hay que resistirse a las “sirenas de la insularidad” y “declosionar” la “secesión del mundo” (Mbembe, 2016: 251, 247)<sup>20</sup>. Sería erróneo “reclamar el título de universalidad para un provincialismo” (Anibal Quijano, citado en

---

<sup>19</sup> En su gramática de mundos posibles, Jorge Luis Borges descifra un enfoque radicalmente pluralista que conduce a la decolonización. (Mignolo, 2010: 112). Véase sobre esto, en relación con Leibniz y Deleuze, también Rölli, 2018: 135-175.

<sup>20</sup> Una palabra más respecto a las discusiones surgidas en torno a Mbembe y a los críticos de Israel de la BDS (Boycott, Divestment and Sanctions). Desde mi perspectiva, la teoría de las estructuras coloniales de Mbembe, orientadas a la historia de África, es ampliamente independiente de las asumidas por el entorno del BDS (y probablemente también por Mbembe), que consideran que las políticas de asentamiento israelíes son típicamente coloniales. Pero precisamente el pensamiento en bloque que se consolida en la lucha de posiciones enfrentadas –y se radicaliza a tal punto que la teoría poscolonial y la crítica del antisemitismo deberían, contra toda razón, ser consideradas incompatibles–, reproduce finalmente la problemática. Por el contrario, la solución yace en la formación de alianzas heterogéneas, en el pensamiento-otro del otro, en un pluralismo intrépido: por ejemplo, promover los “proyectos de diálogo entre palestinos e israelíes” y no bloquearlos por ninguna de las partes (Cheema, 2020: 49).

Decolonizar la antropología. Una crítica filosófica al concepto de humano:  
Introducción

Mignolo, 2010: 11). Si esta reflexión llega ella misma a ser una reflexión *cuasi* antropológica que no oscile más entre lo general y lo particular, conseguirá entonces, quizás, suspenderse en el vacío del humano desaparecido.

*Traducción de Tadeo González Warcalde*  
UBA – Bergische Universität Wuppertal

## Bibliografía

Allen, A. (2019): *Das Ende des Fortschritts. Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie*, Frankfurt de Meno, Campus.

Leclerc de Buffon, G-L. (2008): *Allgemeine Naturgeschichte* [1749-1804], Frankfurt de Meno. Hay traducción al español: Leclerc de Buffon, G-L. (1832-1835): *Obra completa de Buffon*, Barcelona, Impr. de A. Bergnes y C<sup>a</sup>. Disponible en: <https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=483241>.

Cesaire, A. (2006): "Discurso sobre la negritud", en *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.

Cheema, S.-N. (2020): "Kritik und Kritik an der Kritik. Warum die BDS-Debatte in eine Sackgasse führt", en *Texte zur Kunst*, Año 30, N° 119, Berlin, 47–51.

Deleuze, G. (2006): "Post-scriptum sobre las sociedades de control" en *Conversaciones*, Madrid, Pre-textos.

Deleuze G. y Guattari, F. (2002): *Mil Mesetas*, Valencia, Pre-textos.

Dussel, E. (1977), *Filosofía de la liberación*, México D.F., Edicol.

Einstein, C. (2002): *La escultura negra y otros escritos*, Barcelona, Ediciones Gustavo Gili.

Foucault, M. (2007): *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

----- (1968): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. [1966], Buenos Aires, Siglo XXI.

Habermas, J. (1958): "Anthropologie", en Diemer, A. y Frenzel, I. (eds.): *Das Fischer Lexikon Philosophie*, Frankfurt de Meno, Fischer, pp. 18–35.

Herder, J.G. (1959): *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires, Losada.

Ingold, T. (2008): "Anthropology is Not Ethnography", *Proceedings of the British Academy*, N° 154.

James, W. (2009): *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*, Buenos Aires, Cactus.

Kant, I. (2009). *Antropología en sentido pragmático* [1798], Buenos Aires, Losada.

Kapp, E. (1877): *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten*, Braunschweig, Druck und Verlag von George Westermann.

Kurzweil, R. (2013): *Menschheit 2.0. Die Singularität naht*, Berlin, Lola Books. (Hay traducción al español: (2012) *La Singularidad está cerca. Cuando los humanos transcendamos la biología*, Berlín, Lola Books).

Le Bon, G. (1894): *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Paris, Félix Alcan.

Lonzi, C. (2017): *Escupamos sobre Hegel*, Buenos Aires, Tinta Limón.

McLuhan, M. & Fiore Q. (2015): *El medio es el masaje, un inventario de efectos*, La Marca Editora. Buenos Aires.

Marquard, O. (2007): *Dificultades con la historia de la filosofía*, Valencia, Pre-textos.

Meillassoux, Q. (2015): *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires, Caja Negra.

Mignolo, W. (2010): *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires, Ediciones del Signo.

Mbembe, A. (2016): *Crítica de la razón negra*, Barcelona, NED Ediciones.

Quijano, A. (2000): “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, E. (comp.): *La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.

Sombart, W. (1938): “Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Anthropologie”, en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phys.-math. Kl.*, N° XIII, 96–130.

de Sousa Santos, B. (2014): *Epistemologías del Sur*, Madrid, Akal.

Stoichita, V.I. (1998): *Das selbstbewusste Bild. Vom Ursprung der Metamalerei [1993]*, München, ed. Brill | Fink.

Viveiros de Castro, E. (2010), *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz.

Woltmann, L. (1903): *Politische Anthropologie. Eine Untersuchung über den Einfluss der Descendenztheorie auf die Lehre von der politischen Entwicklung der Völker*, Eisenach, Thüringische Verlags-anstalt.