



Transmodernidad y decolonialidad. Un análisis crítico de *El tonto y los canallas* de Castro-Gómez.

Garbarino, Maximiliano Alberto (UNLP-IdIHCS)

## 1. Introducción. El surgimiento de la perspectiva decolonial.

En 1992 Aníbal Quijano forjó dos conceptos que se volvieron nucleares: colonialidad del poder (y del saber) y decolonialidad. La red de pensadorxs que se conformó en torno a dichos conceptos produjo una interesante obra. Pasadas tres décadas, y habiendo desaparecido la red, podríamos hablar de un “momento decolonial”. Aquí nos proponemos abordar el reciente balance crítico que Castro-Gómez (2019) hizo sobre el pensamiento decolonial. Para hacerlo, sostendremos además que, en la formulación inicial de la decolonialidad, está ya la tensión misma de sus desarrollos, y que la idea de *transmodernidad* de Enrique Dussel es una alternativa viable para seguir adelante con la reflexión crítica, asumiendo el momento decolonial.

Cuando en 1992 Aníbal Quijano postuló la idea de Colonialidad del poder, no era previsible el carácter articulador, conceptual e institucional, que estaba destinado a adquirir. En su enunciación y su desarrollo posterior, en el mismo Quijano, podemos reconocer una respuesta a una situación de coyuntura muy específica (entendida como “contexto de descubrimiento”): una reacción tanto a la conmemoración de los 500 años de la conquista de América, transformados en descubrimiento o encuentro, como al llamado “consenso de Washington”. Este último marcado, desde una visión crítica, por dos ejes complementarios: el reconocimiento de la imposibilidad de seguir pensando atados a categorías marxistas (recordemos el vínculo teórico de Quijano con Mariátegui y el desarrollo de su propia obra hasta entrados los '80), la caída del imaginario revolucionario y el predominio, en los espacios contestatarios, de un posmodernismo casi adulatorio del orden nuevo, y cuando no, con una remisión de lo político al individuo o al grupo cerrado: la resistencia al poder agotada en sí misma (Quijano, 2019, p. 296).

No vamos a analizar la obra anterior de Quijano a la formulación de los conceptos referidos. Simplemente decir que la idea de “lo cholo” (Quijano, 1980), a pesar del



“genocidio cultural” que Europa primero, y luego las élites locales, ejercieron sobre los pueblos originarios, indica tempranamente la idea de que los subalternos resignifican y reapropian símbolos y prácticas colonizadoras y coloniales. Sin embargo, esas prácticas, según como sean articuladas, pasan a ser o bien marginales (en el sentido de no poner en crisis la colonialidad del poder), o bien funcionales en la medida en que son recapturadas hegemónicamente. Sin embargo, esos elementos quedan, están disponibles. La idea de que el capitalismo en América *no* es la combinación de modos de producción, cuyo futuro es terminar en la clásica relación capital-trabajo analizada por Marx (2002) en el tomo I de *El Capital* también fue un aporte central: en América el capitalismo fue el eje, pero la articulación (no la combinación) se dio entre varios modos de producción.<sup>1</sup> La idea de *heterogeneidad histórico-estructural* forjada al respecto en los años ´60 se va a ir densificando y es nuclear en su pensamiento.

Sería difícil, además, entender a Quijano (y luego a la red decolonial) si no partimos de las ideas lentamente forjadas y fundamentadas, primero por la “teoría de la dependencia” (de la cual Quijano fue parte) y luego por la “teoría del sistema mundo”. No se puede pensar la particularidad de una región (un país, un continente, lo que sea) aislado del resto del mundo, sino como parte de una red mundial cuyo eje organizador es centralmente económico, pero también político y cultural. El capitalismo es la red mundial de comercio y producción donde hay una distribución y una apropiación desigual del *plusvalor* global general del trabajo (división internacional del trabajo)<sup>2</sup>. El colonialismo así mirado no es fruto (contingente) de la expansión capitalista forjada monádicamente en Europa, sino su elemento esencial: “América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista. Una economía-mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América” (Quijano, 2019, p. 135). De la misma manera, la llamada modernidad no es un elemento exclusivamente europeo, auto-engendrado, sino que es entendida como la cultura hegemónica tendencialmente mundial, asentada sobre un componente eurocéntrico.

---

<sup>1</sup>Si bien no es exactamente el lenguaje que usa Quijano, creemos que es del todo clarificadora la diferencia entre combinación y articulación establecida por Mouffe y Laclau (1987). La primera implica la relación externa entre entidades autoconstituidas (o constituídas por fuera de la relación); la segunda, la centralidad ontológica de la relación, y como tal, la alteración de identidad de los elementos que entran en relación.

<sup>2</sup>Además de la explotación que ya de por sí implica el plusvalor, la apropiación del mismo a nivel global es diferencial, esto tiene que ver con las diferencias de composición orgánica del capital (básicamente tecnología) que desplaza plusvalor generado en la periferia al centro (ver, por ejemplo, Dussel, 2014).



Ahora bien, en el nuevo espacio coyuntural, como dijimos, es que surge el pequeño texto de Quijano, disconforme con casi todo, llamado “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, donde la idea de *colonialidad del poder* viene a indicarnos, primero, que la estructura colonial de poder, esto es, de producción, distribución y apropiación de los bienes, de los cuerpos, de los símbolos, no termina definitivamente con los procesos de independencia latinoamericanos, sino que, *aggiornado*, con sus mutaciones y etapas, pervive en sus efectos y estructuras organizativas y mallas de relaciones de poder.

Ahora bien, en 1992, Quijano plantea una crítica a lo que considera los dos paradigmas modernos (en realidad uno) por antonomasia: el individualismo, metodológico o sustancial (llamado también atomismo o, de una manera más que forzada, liberalismo), que redujo al ser humano a individuo aislado relacionado exteriormente con otros; y el otro paradigma, dominado por la idea de la totalidad que, en su forma de organismo o sistema, e incluso con un componente crítico en muchos casos (ya que muestra la necesidad del poder) proponía una inteligibilidad plena, tanto sincrónica como diacrónica, de la sociedad.

El posmodernismo es visto como una corriente que, por un lado, muestra las heterogeneidades sociales, algo que necesariamente hay que incluir en cualquier pensamiento emancipatorio, pero a la vez, solo incita una dispersión cuya política se remite a prácticas individuales o de grupos cerrados, quizás hasta paradójicamente, resustancializados.

Uno de los puntos que condensa mejor las críticas a estos paradigmas es la idea la crisis de la relación “sujeto-objeto”. Si bien no hay citas en Quijano, algunos antecedentes básicos son el Heidegger (1958) de “La época de la imagen del mundo” y Adorno y Horkheimer (1997) con su “Dialéctica del Iluminismo”. Quijano parece más bien apuntar a una crisis del conocimiento puesta sobre la mesa por la posmodernidad (¿quizás Lyotard?, ¿quizás las teorías de la complejidad?). En todo caso, la idea es que la relación sujeto-objeto que se constituye en la llamada modernidad, es una relación que agota a cada uno de los términos en su objetividad, los encierra en una identidad, y los relaciona de manera externa. Agreguemos que esta relación es jerárquica: es el sujeto el soberano, es de algún modo quien está “del lado de lo divino” (pensemos en la salvación del alma cristiana, en las ideas innatas de Descartes, las leyes naturales del iusnaturalismo, etc.). Es el sujeto, así ensimismado, quien, a través de la abstracción matematizante domina lo que se le enfrenta. De esta manera, el sujeto pretendidamente sin atributos históricos-sociales, pero que es el sujeto moderno europeo (sin la previa



aniquilación o encubrimiento colonialista de los otros no hay sujeto universal), se presenta frente a *lo otro* que es el (y lo) conquistado. No hay reciprocidad, igualdad, comunicación: los conquistados son objetos. Por ello, afirma Quijano,

el paradigma europeo de conocimiento racional, no solamente fue elaborado en el contexto de, sino como parte de una estructura de poder que implicaba la dominación colonial europea sobre el resto del mundo. Ese paradigma expresó, en un sentido demostrable, la colonialidad de esa estructura de poder (2019, p. 110).

La *episteme* moderno-colonial es parte de la estructura de poder. El *colonialismo* moderno implica genocidio y, destrucción cultural mediante (p. 106), una dominación política, cultural y social, cuyo centro de ejercicio en principio está en otro lado; la *colonialidad* se refiere al esquema de poder posterior a la independencia política, cuyo lastre colonial es constituyente. Al respecto, la modernidad tuvo como uno de sus ejes la constitución de una malla de relaciones de dominación, resistencia y explotación en torno a la categorización racial (en el sentido de categorías biológicas de seres humanos que determinan las posibilidades y los límites de su racionalidad científica, moral y ético-política), la categorización económica en clases y de la categorización sexual.

La relación de exterioridad sujeto-objeto, la racionalización y las categorizaciones (que organizan la sociedad tanto objetiva como subjetivamente), son elementos constitutivos de la modernidad y del colonialismo y la posterior colonialidad. Esta última, además, conlleva la colonización del imaginario y la colonialidad epistémica que refiere a la validez exclusiva y universal de las formas de conocimiento moderno-europeas.

Quijano va a seguir profundizando y densificando su análisis. Su impugnación al paradigma moderno y posmoderno llega incluso a señalar al énfasis clasificatorio de la *episteme* moderna como una suerte de callejón sin salida: se comienza categorizando especies animales, pasa luego en el peor de los casos a catalogar razas humanas, y en el mejor, a clasificar en clases sociales, fijando identidades de modo forzado. Pensar en categorías taxonómicas es el reverso del mismo guante que fija a las “gentes” en la vida social. Para Quijano, el ansia de las clases que explotó con Linneo se extendió a la visión de la sociedad. La clase, biológicamente definida, se trasladó a lo social como una clasificación de entidades encerradas en sí mismas. Otras metáforas biológicas también se constituyeron con un peso similar: estructura, procesos, organismo (p. 180). Contra esto Quijano propone una *teoría histórica de la clasificación social* (p. 183).



Raza, clase y sexo/género son los sistemas clasificatorios definitorios de la colonialidad, no solo por su contenido, sino por su *modalidad* justamente clasificatoria. Quizás la forma más sencilla de enunciar las implicancias de la noción de Colonialidad del poder es hablar de una *formación mundial*<sup>3</sup> capitalista-moderna-racialista-patriarcal-eurocéntrica pensando en que no hay una prioridad ontológica, no hay una jerarquía en la serie ni una simple coetaneidad casual, hay una intrincada trabazón heterárquica de implicancias cruzadas. Este último concepto de heterarquía (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, pp. 9-24) fue acuñado contra la idea de jerarquía que, manifiestamente o no, implica una “última instancia” ontológica que determina a las demás. La heterarquía no se compromete ontológicamente, sino que intenta marcar las trabazones complejas, muchas veces incoherentes, otras que se potencian entre sí, que finalmente dan como resultado un orden (siempre endeble).

Ahora bien, frente a la denuncia de la profundidad de la colonialidad del poder, y atendiendo a la vez a que la heterogeneidad histórico-estructural que implica tanto dominación y explotación como resistencia, tanto hegemonía (cultural, colonizadora de imaginarios, subjetivadora, etc.) como elementos subalternos pervivientes, surge la pregunta, por un lado, de si el rechazo a la modernidad es total o hay algo rescatable; y por el otro, qué es lo que subsiste subalternizado, cómo funciona, qué grado de potencialidad emancipadora tiene, cómo es articulable, etc.

Cabe aclarar que no todo contenido cultural, económico, religioso, político o la esfera que sea (según la modernidad las ha dividido en esferas, claro) por el hecho de no ser moderno tiene valor emancipatorio. No existe para nada una vuelta a una supuesta felicidad premoderna. No hay vuelta atrás, no hay descolonización<sup>4</sup> (e incluso no sabemos si sería deseable *a priori*). Al respecto, Quijano asegura que “la persistencia del imaginario aborígen bajo las condiciones de dominación, ha fundado la utopía de la reciprocidad, de la solidaridad social y de la democracia directa” (2019, p. 150). Es

---

<sup>3</sup>Hablamos de formación y no de sistema, justamente porque este último connota una lógica cerrada donde la identidad de los elementos está perfectamente ajustada al todo (algo que contradice la idea de heterogeneidad histórico-estructural). La idea de formación, de larga discusión en el marxismo y retomada por Foucault como “regularidad en la dispersión” o por Laclau y Mouffe (1987) como tensión entre contingencia y un ordenamiento suturado de modo contingente, es más atinada porque pone en relevancia la heterogeneidad de origen de los elementos que la componen, así como su articulación no necesariamente ajustada a una lógica pura. Decimos también “mundial” porque muchas veces se olvida que Quijano no deja de referirse al carácter mundial, no local o aislado de la matriz.

<sup>4</sup>Descolonización aquí tiene el sentido preciso referido. Distinta es la idea de descolonización de Rivera Cusicanqui (2010) que tampoco implica un volver atrás. Por lo demás, ella es una crítica acérrima del “giro decolonial”.



claro que no se trata de una reivindicación identitaria abstracta ni mucho menos una propuesta multiculturalista. Lo que está en juego es valorar prácticas sociales distintas que contienen una dimensión potencialmente emancipatoria. Las críticas surgidas en medio de la colonización de parte de Waman Poma de Ayala (1615) o de El Inca Garcilaso de la Vega (1609) no son solo la denuncia del crimen colonizador, *son propuestas éticas y políticas basadas en prácticas sociales pre-existentes*.

El hecho de que no haya un balance exhaustivo por parte de Quijano de estos elementos se debe al menos, creemos, a dos cuestiones. Una es de carácter epistémico: el balance se debe hacer luego de una discusión, un cruce, una ponderación práctico social, no puede quedar en manos de la academia estrictamente. La reconstitución de un horizonte de esperanza no es el resultado de un laboratorio sino de luchas concretas<sup>5</sup>. Pero, por otra parte, la coyuntura todavía exige que el giro decolonial en su fase crítica afirme su posición.<sup>6</sup>

A esto hay que sumarle el otro interrogante ya referido: qué de la modernidad es rescatable. Quijano es inequívoco cuando dice que se “malograron las promesas emancipatorias de la modernidad”, es decir, reconoce un eje esperanzador. El riesgo de no hacer un balance de la misma es el del desplazamiento a una impugnación de plano. La concepción profunda de Quijano es que la heterogeneidad no es solo alteridad en relación a la modernidad, sino que la modernidad misma, y cualquier estructura en cualquier plano social, es siempre heterogénea en sí misma. Para ponerlo en otros términos: debemos pensar a la modernidad como una serie más o menos articuladas de lógicas o racionalidades (para usar un término más ajustado a Quijano) dominantes, que interactúan entre sí, y que subalternizan o soterran otras prácticas o racionalidades, incluidas aquellas que perviven marginalizadas o capturadas en el mismo centro de ejercicio hegemónico. Así, las esperanzas emancipadoras son también parte de la modernidad. El riesgo (creemos) es desplazarse, como decíamos, y ver en la modernidad capitalista un bloque sin tensiones, una lógica colonial y colonizadora pura.

## 2. Del giro decolonial al momento decolonial.

---

<sup>5</sup>En sus últimos escritos, Quijano (2019, pp. 361-376) resaltó la emergencia de la idea de “Bien vivir” como un articulador posible.

<sup>6</sup>“En primer término, la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y significaciones como base de otra racionalidad que pueda pretender con legitimidad, alguna universalidad” (2019, p. 116).



Esto último es lo que sucedió según el filósofo Santiago Castro-Gómez. El pensador colombiano, con la publicación de *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno* en 2019, diagnosticó una deriva de buena parte del pensamiento decolonial hacia una impugnación absoluta de la modernidad y, más concretamente, hacia la idea de que la lógica colonial es la lógica desnuda de la modernidad. Dominación y explotación de las gentes (en términos raciales), dominación y explotación de la naturaleza (incluidos seres humanos, como manipulación, como “poder sobre”), y dominación y explotación patriarcal, agotan el sentido de la modernidad.

Si bien, siempre según Castro Gómez, nadie de la red decolonial original sostenía algo semejante, lo cierto es que cambios coyunturales en la política mundial y en particular en la latinoamericana, sumados a un creciente debate entre quienes recogieron el guante decolonial (para ponérselo, o como contrincante), no podían menos que generar rupturas y desplazamientos. Al respecto, hay que discriminar al menos dos cosas. Primero, algo que tiene que ver con las decisiones políticas de enfilarse o no con los nuevos regímenes populares de Latinoamérica. Cuando decimos *decisión*, lo decimos en el pesado sentido en que insistía Derrida: decidimos cuando no tenemos todos los elementos para tomar la decisión “correcta” absolutamente garantizada (no porque epistemológicamente nos falten datos, sino porque ontológicamente estamos sobre el abismo de lo infundado). La decisión tiene algo de locura y algo de apuesta. Pero, más profundamente, lo que se ve es esto que ya marcamos: una visión diferente de la modernidad que no solo pasa por un balance histórico sino también por una concepción de, si se nos permite la expresión, ontología política.<sup>7</sup>

Aquí nos vamos a centrar en Castro-Gómez (2019) proponiendo una lectura posible: distinguiremos el nivel ontológico-político donde adherimos a sus tesis, y un nivel histórico concreto, óptico, en el que nos apartaremos a través de varios interrogantes que podemos plantear desde muchas perspectivas, incluida la decolonial.

---

<sup>7</sup>Estaríamos tentados de decir que quienes rechazan de plano la totalidad de la modernidad no se alinean o alinearon con los nuevos gobiernos populares (en definitiva la lógica estatal es moderna, la lógica económica vigente es extractivista a todo nivel); y quienes hacen un balance matizado, sí apoyan en general. Pero no es tan fácil: Ramón Grosfoguel -un reivindicador de la decolonialidad a la vez que participe e impulsor de la red-, por ejemplo, apoya a gobiernos como el de Venezuela, a la vez que denuncia a la modernidad como un *proyecto civilizatorio* que solo admite luchas por la igualdad y la libertad en el 10% de la población mundial, donde el resto son condenados a la subhumanidad (Grosfoguel y Liaudat, 2023)



Una primera idea interesante es que Castro-Gómez va a rechazar de plano lo que, siguiendo a autores como Rancière o Žižek, llama *arquepolítica* y *metapolítica*. La primera idea refiere a una suerte de mito de comunidad (sea primaria o final) armónica, libre de antagonismos. La idea, romántica según el autor, remite la política al “ethos de la comunidad, a un temperamento natural de los pueblos, al lenguaje, a la religión y las formas de ser colectivas” (2019, p.184). Esto es una negación de la política, una visión falsa que postula una metafísica de la caída previa a la cual la felicidad es algo tangible y armónico. Además de denunciarla como moderna (aunque cabe discutir que sólo sea moderna), esta idea va contra la política en el sentido fuerte, ontológico, según la cual la política surge en su mayor fuerza con los antagonismos (para decirlo en el lenguaje de Laclau y Mouffe) o del choque de voluntades (para decirlo con el Nietzsche recuperado por el pensador colombiano en 2015). Una vuelta atrás entonces, o más bien, un “éxodo de la modernidad” sería un salto afuera, como si las actuales identidades además (como todas siempre) no se recortaran sobre la otredad.<sup>8</sup>

La metapolítica es la idea de que hay un plano de lo humano que es la verdad de la política, y que por tanto remite todo otro acontecer a la esfera de lo ilusorio. Una clásica visión de este estilo fue la marxista (ortodoxa) donde la economía era lo real y todos los demás fenómenos quedaban relegados a una superestructura intrascendente<sup>9</sup>. En el caso que tratamos, el extractivismo, el colonialismo, los epistemicidios, entre otros, son postulados como las lógicas profundas y unitarias que remiten todo lo demás a la falsedad o el simulacro. Claro está que muchas veces suceden acontecimientos grandilocuentes que en el fondo no cambian nada: leyes irrealizables, discursos que quedan en la nada, recaptura de reivindicaciones, etc. No es esto lo señalado (elementos cotidianos de lucha política, por otra parte), sino la frontera esencializada entre lo que es y lo que no es “profundo” o verdadero.

En este punto, creemos, se entiende muy bien por qué Castro-Gómez reivindica un republicanismo plebeyo y transmoderno. Quedémonos, por ahora, con lo de “republicanismo” ya que es una institución sino moderna, muy asociada a ella. Aquí, Castro-Gómez, de la mano de Pocock, Skinner y algunos historiadores de la Revolución Francesa, proponer retomar un republicanismo (en tensión con el liberalismo) asociado

---

<sup>8</sup>Esto calza con las visiones posfundacionalistas que separan el plano de la política y de lo político (Marchart, 2009).

<sup>9</sup>Para Castro-Gómez todo el marxismo, de modo más o menos sofisticado, coincide con esto. Al respecto, la deconstrucción que Mouffe y Laclau (1987) propusieron del marxismo es ilustrativa.





a figuras como Rousseau, Maquiavelo, Spinoza o Harrington, que, sin entrar en detalle, ponen en relevancia varios puntos: la artificialidad del orden político, la importancia de las virtudes cívicas, la igualdad económica, la autodeterminación política, la introducción del antagonismo como parte esencial de las instituciones políticas. Estos tópicos son parte de la emergencia de la modernidad, aunque hayan palidecido bajo el peso del liberalismo, la dinámica capitalista y lo que nuestro autor llama, siguiendo a Foucault (aunque con un desarrollo particular), los *dispositivos gubernamentales* (2018, p. 190). Es una ganancia histórica de la modernidad (aunque no solo de ella) que debe permear el debate decolonial.

Ahora bien, la modernidad vista desde la arqueopolítica y la metapolítica, como ya advertimos, sería vista como un bloque y no como una tensión. Al respecto, dice el pensador colombiano:

nosotros postulamos, junto con Mariátegui, Echeverría y Quijano, que la modernidad arrastra *también* un conjunto de promesas emancipatorias que, aunque fueron parcialmente derrotadas, pueden y deben ser aún *retomadas* en un escenario transmoderno (2019, p. 111).

Aquí hay que andar con ciertos recaudos. No se trata, como en Habermas (1989), de ver a la modernidad como proyecto inconcluso. No son las sociedades actuales una tensión entre la modernidad y tendencias arcaizantes, bárbaras, que hacen de la esperanza un vaso medio lleno a seguir siendo llenado de modernidad para erradicar “lo otro” de la misma. La modernidad es también la lógica del progreso. La misma, *avant la lettre*, que hizo postular a Locke que los pueblos del “nuevo mundo” eran idénticos a los del *origen* de la humanidad. La modernidad es, también, la idea de postular una clasificación de la naturaleza humana que posibilitó una clasificación ontologizada. Primero a Hume (quien esperaba ser el Newton de los seres humanos), tomando el modelo de humano máximo de sus conciudadanos europeos; luego en Kant, quien traza un *círculo de lo humano* donde las mujeres quedan en el límite y las tres razas inferiores (amarillos, negros y rojos) son excluidas de sus fronteras (Eze, 2001). Temas que, entre otros, Castro-Gómez (2022) nos llevó a comprender profundamente.

Tampoco se trata de que cierta lógica, la económica o la colonial, capturó a la modernidad. Esto es lo que sostenía, por ejemplo, Bolívar Echevarría, que veía a la técnica y ciencia moderna como una promesa emancipatoria cooptada por una lógica



ajena que es la del capital (Ortega Reina, 2018, pp. 127-145). Incluso Castro-Gómez, cuando afirma que “los ideales políticos de la modernidad se han desvirtuado por el capitalismo y el colonialismo” (2019, p. 113), comete un desliz que no le hace justicia a su propio trabajo ni a los trabajos pioneros de la decolonialidad que, como decíamos, proponen una trabazón heterárquica entre el colonialismo, la modernidad, el racismo, el capitalismo y el patriarcado (al menos). Este desliz no es casual, volveremos sobre él.

Volvamos a la política y el republicanismo. Es profundamente valorable, creemos, el esfuerzo de Castro-Gómez por reivindicar un aspecto bien concreto de la modernidad. Quizás valga advertir que ciertas ideas que reivindica Castro-Gómez del republicanismo pueden pensarse como un encuentro con criterios ético-político no modernos ni europeos. Hacer ese balance también sería importante: otras formas de producir, el “bien vivir”, la redistribución según necesidades, cierto carácter asambleario e incluso cierto “vacío” en el centro del poder, son elementos también precolombinos, o que encontraron un cauce *contra* la colonización. Al respecto, Enrique Dussel, Rita Segato o Gómez-Muller son parte de una larga lista de autorxs interesantes que cabría incorporar para un balance.

Ahora bien, enunciado someramente algo de lo que faltaría, hay dos puntos que rescata Castro-Gómez tan interesantes como modernos a tener en cuenta: la artificialidad del orden (inestable, al admitir el carácter constitutivo de los antagonismos) y la idea de universalidad.

Este último punto es el que desarrolla Castro-Gómez y es por demás interesante para pensar la política (es una concepción ontológica de claras implicancias concretas y urgentes): las reivindicaciones que se encierran en una supuesta identidad, las luchas que no se proponen saltar el cerco de su puntualidad, se convierten en reivindicación de migajas del orden establecido. Vincular las luchas, tejer una articulación, asentarse sobre un sentimiento básico en contra de las injusticias, cuales quiera que estas sean, abre la posibilidad de cambiar el reparto del mundo y sus clasificaciones. Esto es lo que logró la revolución haitiana en su momento: entrometerse debajo de un universalismo eurocéntrico cerrado y expandirlo, plantear el axioma de igualdad (para decirlo con Rancière). Esta revolución no fue una farsa, más allá de su derrota, porque planteó una universalidad abierta, es más, una *universalidad decolonial* en tanto y en cuanto declaró a todos sus ciudadanos *negros*. Dejar la universalidad de lado por eurocéntrica no es una opción. Si la universalidad realmente existente es eurocéntrica, colonial, etc., no por



ello la tensión entre lo universal y lo particular debe ser rechazada: es más, para Castro-Gómez, esa es la forma de la política misma (aunque no solo para él, claro está).<sup>10</sup>

Pero no se trata de una reivindicación lisa del republicanismo europeo. El momento decolonial es imprescindible y por ello afirma que “el republicanismo moderno exige, precisamente, que... grupos e individuos abandonen la dependencia propia de sus *identificaciones primarias* (familia, etnia, religión) para acogerse a la universalidad de los valores que deben regir la convivencia de toda comunidad política” (p. 203). Ese es el límite del republicanismo moderno, sin embargo, la revolución haitiana, abre la puerta a la idea, ahora sí decolonial, de que “la ciudadanía no conlleva una ruptura entre la comunidad cultural y la comunidad política, de tal modo que pertenecer a una comunidad particular (negro, indígena, gitano, musulmán) no contradice en absoluto la pertenencia a una comunidad política universal” (p. 211).<sup>11</sup>

Este balance general, del cual seguramente falta mucho que explorar, nos invita a pensar la decolonialidad como un “momento” de la crítica, pero no como una alternativa a la modernidad. Es por ello que la idea de *transmodernidad*, forjada por Enrique Dussel, parece ser más pertinente a la hora de pensar un futuro deseable y posible. La decolonialidad debe ser un momento de la transmodernidad de una manera similar a lo que es la fase emancipatoria de la modernidad que, si nos convence el análisis de Castro-Gómez, sería también un momento necesario, no solo *de facto*, sino *de iure*.

### 3. Sigamos en el momento decolonial.

Ahora bien, para organizar el debate, Castro-Gómez propone cuatro ámbitos para pensar la modernidad:

la modernidad conlleva el despliegue de por lo menos cuatro tipos de racionalidad histórica: 1) una racionalidad económica escenificada por el capitalismo...2) una

---

<sup>10</sup>La tensión universal/particular es tomada aquí de Balibar. Sin embargo, es un elemento esencial del llamado posfundacionalismo (Marchart, 2009). Para, por ejemplo, ver la noción de hegemonía en Laclau como distinta perspectiva sobre esa tensión, véase Retamozo (2012).

<sup>11</sup>Nótese que esto implica dejar de lado pensar de modo “tutelar” la política. El universalismo eurocentrado define una serie de criterios de lo humano. En el mejor de los casos, quienes caen en el borde deben ser conducidos tutelarmente hacia dentro. En esto confluyen las “mejores” propuestas renacentistas para los “bárbaros”, la visión iusnaturalista (Locke) que dicta quienes tiene leyes positivas de acuerdo a las naturales y quienes no, la metáfora de la “mayoría de edad” kantiana, las discriminaciones actuales a religiones que no “respetan” el límite entre lo privado y lo público posterior a las guerras de religión europeas (que se resuelven en la idea de “tolerancia”, decantada hoy en un multiculturalismo estético), y las invasiones a otros países en nombre de la libertad, etc.



racionalidad tecnocientífica... 3) una racionalidad política que propone criterios normativos (la libertad y la igualdad) para la resolución colectiva de los conflictos sociales... al mismo tiempo que otorga al Estado de derecho el papel de garante para el cumplimiento universal de estos criterios; 4) una racionalidad cultural que le concede a instituciones republicanas como la escuela, la función de educar a la población en los valores compartidos por toda la comunidad política, más allá valores particulares inculcados por la familia, la religión y las tradiciones (p. 189).

Todos estos ámbitos surgieron como una promesa emancipatoria. El capitalismo con la promesa de más riqueza para todos, la técnica con la promesa de no ser dañados por la escasez o la ceguera de la naturaleza frente a los seres humanos, la cultura como un ámbito universal pleno, la política como fin de la servidumbre.

Sin embargo, continúa el pensador colombiano, “todas estas promesas emancipatorias quedan sometidas a dispositivos de gobierno (Foucault) que buscan garantizar el *buen orden* de la sociedad mediante la implementación de normas, instituciones y prácticas de control.” (p. 190). La modernidad es la tensión entre la emancipación y los dispositivos de gobiernos en todos los ámbitos. Sin embargo, tal dialéctica dual -por supuesto sin síntesis – no es tan sencilla. Es decir, no es tan simplemente dicotómica. En el ámbito de la política, según el análisis de Castro-Gómez, si la tensión universal/particular es fundamental, no debemos olvidar el momento decolonial que justamente cuestiona el *círculo de lo humano* en su formulación moderna. Es decir, tanto lo universal *per se* como lo particular son susceptibles de desacuerdo (no sólo entre sí). Para pensar la transmodernidad hay que incluir el momento decolonial, tanto como crítica negativa, como con elementos normativos, valorativos, prácticos e institucionales no modernos que podrían ser productivos. El balance de la política es tan complejo como estimulante.

¿Pero qué pasa con los otros ámbitos? Dejemos la racionalidad cultural de lado porque Castro-Gómez no dice nada al respecto, aunque se deduce rápidamente que debe ser articulado con la idea del republicanismo plebeyo y transmoderno. Dijimos más arriba que hay un desliz en Castro Gómez cuando dice que la técnica y la ciencia fueron cooptadas por el capitalismo. Aquí se ajusta a las ideas de Bolívar Echeverría para quien la promesa técnica emancipatoria fue colonizada por la lógica del capital. La tecnología y la ciencia moderna en esta visión no implican componentes valorativos. Es como si los instrumentos no tuvieran nada que ver que las prácticas culturales con los que se



imbrican. Esa era la idea, por ejemplo, de Ricoeur (1990) cuando separaba civilización de cultura. ¿Pero es eso posible? ¿el instrumento es siempre nítidamente independizable de sus fines?

Dejemos de lado otra pregunta que surge al paso rápidamente: si Castro-Gómez encuentra un mecanismo republicano para reivindicar (la institucionalización del conflicto universal-particular), siempre tamizado por el momento decolonial, una faceta moderna, ¿cuál sería el mecanismo del capital a reivindicar? Si la promesa emancipatoria del republicanismo puede ser reinscrita en la transmodernidad, no se ve como el mecanismo del “valor que se valoriza”, no se comprende como el capital, que “es trabajo muerto que sólo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo” (Marx, 2010, p. 279), puede ser reinscripto en la transmodernidad. La idea de Castro-Gómez (2015) de que “el problema de una política progresista no es abolir la economía de mercado... sino colocarla bajo control político” (2015, p. 222) justamente da cuenta de que la racionalidad económica capitalista deber ser controlada desde fuera, desde otra lógica. No hay dimensión inmanente rescatable. Quizás la propuesta de una economía de equivalentes (Dussel, 2015) deba ser discutida como alternativa de producción, circulación y consumo cuya lógica inmanente no deba necesariamente ser “controlada” desde fuera. Recordemos también que la economía del *Tahuantinsuyo* se regía por criterios de producción y distribución colectivos y redistribucionistas (según las necesidades y capacidades) (Gómez-Muller, 2021) y que, como indicó tempranamente Mariátegui en sus siete ensayos, alimentaba al triple de personas que la producción colonial, remarcando la “felicidad” de ese tipo de producción, o, como diríamos hoy, su “bien vivir”.<sup>12</sup>

Pero además, *la ciencia y la técnica moderna surgen como dominación*. Surgen claramente juntas: la metáfora del mecanismo de relojería que se vuelve dominante es ilustrativa. Es más, antes de la matematización, como con tanto énfasis marcaron Adorno y Horkheimer: “Bacon ha sabido descubrir con exactitud el *animus* de la ciencia sucesiva. El feliz connubio en que piensa, entre el intelecto humano y la naturaleza de

---

<sup>12</sup>En 1927 Mariátegui llamaba la atención sobre que en grupos indígenas “subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista” (Mariátegui, 2021, p. 108); a la vez resalta un estudio de Castro Pozo, *Nuestra comunidad indígena*, donde se remarca la pervivencia del trabajo comunitario con menor desgaste fisiológico y “en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo” sugiriendo, ambos estudiosos peruanos, que el objetivo y la finalidad concreta del trabajo influyen sobre la subjetividad que trabaja (112).



las cosas, es de tipo patriarcal: el intelecto que vence a la superstición deber ser el amo de la naturaleza desencantada” (1997, p. 16). Matematización mediante, Descartes también habla de “convertirnos en amos y señores de la naturaleza”, es por ello que Merchant (2023) no deja de resaltar el vínculo entre mecanicismo, dominio patriarcal, propiedad privada, y, aunque no lo resalte tanto, el vínculo con los estados absolutos.

Como ya dijimos, Quijano había dejado en claro, quizás haciéndose eco de Heidegger (1958), la exterioridad y completitud cerrada y absoluta de sujeto-objeto. La técnica moderna es impensable sin esa exterioridad. Es decir, no es tan directo ver en la técnica (usamos esa expresión de Heidegger para simplificar) un rasgo, un mecanismo, una lógica por parcial que fuera que surge en su misma constitución como elemento emancipatorio a contener en la transmodernidad, al menos en su origen. La matematización, la abstracción, el fin de la relación mimética entre los seres humanos y la naturaleza (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 22), conducen a recortar ámbitos bien cerrados y aislados, y a reducir la realidad a ello. La investigación, dice Heidegger, conlleva esas prácticas que se independizan y esas reducciones.

Volviendo al análisis de Carolyn Merchant (2023 (1982)), la ciencia moderna surge con la ida mecanicista del universo que entiende a la materia como inerte, inanimada. A la vez que, como dice Marx “por primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre, en cosa puramente útil; cesa de reconocérsele como poder para sí” (1971, p. 362), hay una parcialización, una desvinculación total en partes aislada. No hay un cosmos, un orden vinculado por el *anima mundo* o el espíritu o lo que se quiera<sup>13</sup>. No hay simpatía y antipatías, no hay ya lugar para los magos que intenta emular a la naturaleza: hay exterioridad, mancipación de lo inerte y asilado. Y la idea de poder que hay en su origen, es un *poder sobre*, y un poder social: el gobierno y la industria (muy bien, de nuevo, lo vio Bacon) son sus metas.

Según Merchant, las concepciones ontológicas, las metáforas y las visiones del mundo marcan restricciones o al menos inhibiciones o habilitaciones, incluso exigencias sobre lo que se puede o no hacer con la naturaleza:

el mecanicismo adoptó el concepto de manipulación de la materia propio de la tradición mágica, pero despojó de vida y de acción vital a la materia. La pasividad de la materia, la exterioridad del movimiento y la eliminación del alma femenina del mundo alteraron

---

<sup>13</sup> Ni mucho menos una “Teología de la liberación ecológica” como demanda Dussel (1993).



el carácter de la cosmología y las restricciones normativas asociadas a ella. En la filosofía mecanicista, la manipulación de la naturaleza dejó de ser una cuestión de esfuerzo individual y fue asociada a los intereses sociales generales colaborativos que impulsaron la expansión del capitalismo comercial (2023, p. 160)

Para ser claros: la promesa emancipatoria de la ciencia es una promesa paradójicamente de dominio lo mismo (sujeto moderno) sobre lo otros; de dominio sobre lo otro reducido a sus características manipulables.<sup>14</sup> Por todo esto es quizás evidente que las restricciones a la ciencia moderna provienen desde fuera de su práctica, no desde su interior. Y, para volver sobre Castro Gómez, no es entonces el problema de la ciencia y la técnica que hayan sido cooptados por el capital, las lógicas regulatorias o lo que se quiere. No es incorrecto cuando Quijano habla de la relación sujeto-objeto moderna como la raíz del problema.<sup>15</sup>

Pero en este punto hay demasiadas palabras en juego para tratadas de manera más o menos equivalente: ciencia, técnica y naturaleza. Es claro que una remite a la otra necesariamente, sin embargo, quizá sea ilustrativo retomar algunas argumentaciones de Habermas (1986) en la que da cuenta de que si bien el surgimiento y consolidación de la técnica y la ciencia moderna tiene una articulación con el capitalismo y que, incluso, puede la técnica fetichizarse y constituirse en una dinámica de dominación ciega (como parece indicar Marcuse que necesariamente es), por otra parte, la técnica y la ciencia moderna responden a la estructura de la racionalidad con arreglo a fines. El argumento entonces, afirma que si esa racionalidad (como una más, ni mucho menos la principal para el filósofo alemán) es parte integral de lo humano (más allá incluso de la formación histórica que le dio cauce), difícilmente pueda ser algo a ser rechazado de plano.

---

<sup>14</sup>Es claro que las crisis suceden y generan efectos. La crisis de los bosques en Inglaterra en 1660 llevó a la idea de gestión ambiental y posteriormente a la sustentabilidad. Sin embargo, la capacidad de definir hacia donde se reconduce una crisis es una puja de poder, no es neutral (no hubo en ese momento crisis de los humedales identificada, aunque miles de especies y de seres humanos se quedaron sin “sustentabilidad”) (para ambas crisis ver Merchant, 2023). La reacción a la crisis suele ser un parche, o una revisión regional de prácticas, y no una mutación en la concepción del mundo. La “sustentabilidad” es de los fines, no de los medios: no bajó el consumo de madera, la forma de producirla se altera para que el fin (en este caso, además, guerrero y colonial) se mantenga posible. Al respecto, el filósofo Cajigas-Rotundo (2007) habla de la “mirada glotona”, esto es, de la idea de que la naturaleza es escasa y para sustentar el modelo de producción y consumo actuales se recurre a las “tecnologías verdes” que siguen con la idea la naturaleza como “capital natural”.

<sup>15</sup>La obra de Rodolfo Kusch propone también una visión integral, en donde la ciencia y las tecnologías van de la mano con la mercancía y la objetificación de las cosas. El hombre occidental intenta apartar la contingencia, la inminencia del caos del mundo encerrándose en las ciudades y rodeados de estos objetos controlables. No son cuestiones aisladas, son parte de una meta-física particular.



Desliga así tanto el origen con voluntad patriarcal (para decirlo con Adorno y Horkheimer), como el fetichismo contemporáneo que bien denuncia Marcuse (1993), de la lógica más íntima de la misma. Es decir, para ponerlo en los términos en que Habermas le discute a Marcuse: no es, para el primero, que el desarrollo de las fuerzas productivas modernas conlleve necesariamente una implicancia política negativa.

Ahora bien, si esto es así, es claro que la ciencia y la técnica por sí mismas, tampoco pueden definir los fines. Por lo tanto, como decíamos, las restricciones o prescripciones éticas deben venir de afuera. Por ello la salida de Habermas es exterior: es la “racionalización a nivel del marco institucional” la que debe subordinar a la técnica (1986, p. 53). Llegados a este punto se hace necesario remarcar algunos riesgos: por un lado, es interesante lo que dice Marcuse del hecho de que la técnica se fetichice, es decir, que se definan en algún momento tanto científica como técnicamente en función de ciertos valores y que esa práctica científica y técnica luego comienza a tomar una dinámica propia que oculte esos valores de origen. Por otra parte, no es menos cierto que quizá el problema más profundo sea que esa ciencia-técnica, como marcaba Heidegger, pero también Adorno y Horkheimer e, incluso, más atrás, el mismo Marx, son la concepción misma de la naturaleza. Es decir, la naturaleza se convirtió en lo que la convirtió la ciencia y la técnica, la visión científico-técnica, la *época de la imagen del mundo*. La ciencia y la técnica moderna redujeron al mundo a una serie de instancia aislables y manipulables, a través de definir su carácter inerte y absolutamente matematizable y convertido en leyes. Todo lo que no puede ser puesto en esos términos, *no es*. La reducción científica, es la reducción de la naturaleza.

Y ahí llegamos al punto que marca Habermas: distinguir entre la ciencia y la técnica de la concepción de la naturaleza. El problema, para el pensador alemán, es justamente reducir la naturaleza a la concepción científica. Si, agregamos nosotros, subordináramos la técnica desde fuera a la vez concebida como un conocimiento regional-particular, y no como el conocimiento de la naturaleza en sí misma, ciencia y la técnica moderna podrían inscribirse en la transmodernidad. Todo esto por supuesto abre una serie de problemas enormes que siguieron siendo discutidos durante los últimos 60 o 70 años, aquí lo que estamos haciendo es reactualizando el debate en un contexto de discusión sobre la transmodernidad.

Ahora bien, el momento decolonial puede persistir en una pregunta que ya hicimos, ¿es absolutamente válida la separación medios-fines? La racionalidad de la que habla Habermas, cómo momento moderno, supone la eficacia. Es decir, y esto lo vio muy





bien primero Max Weber y luego Lukács (2013), el capitalismo implica racionalidad (cálculo eficiente del capital y del trabajo, cálculo del cuerpo como bien vio Foucault), racionalización burocrática, que, además, tanto Dussel (1994) como Quijano asociaron al control y administración de las colonias. La pregunta es si siempre la eficiencia es un criterio para la relación medio-fines. La producción feliz no siempre es la más eficiente. Ciertas prácticas productivas, como concepción del trabajo equiparada a una visión holística de la naturaleza también pueden ser deseables más allá de la eficacia, solo pasando cierto umbral mínimo. La concepción del trabajo inco-quechua, según Dussel (1998: 30), refiere a una actividad colectiva, no sólo de seres humanos, que implica la *reproducción del universo*.

## **Conclusiones:**

El llamado “giro decolonial” tiene la ambigüedad de poder presentarse o bien como un desmontaje de ciertas estructuras de poder para luego poner en contacto las fuerzas emancipatorias acalladas tanto no-modernas como modernas o, en la deriva actual del giro, un desmantelamiento para encontrar en lo “otro” acallado la buena vida o el bien vivir. El hecho de que el “balance” sobre lo moderno no se haya hecho tempranamente, incluso más allá de las advertencias de Quijano, invita a reforzar la segunda alternativa. En cambio, la idea de transmodernidad implica que la modernidad es un momento a ser superado de manera subordinada. Admite tanto su facticidad irreversible como su reelaboración crítica. Esto además no se deja pensar en términos particularistas, es decir, parcializando identidades o demandas, ya que la transmodernidad debe ser, como es la modernidad, un fenómeno mundial. Ningún pueblo, nación o continente puede obliterar su relación con “otros”, su intercambio de prácticas, concepciones, etc. El giro decolonial aquí es reescrito como “momento decolonial”.

En este sentido, la propuesta de Castro-Gómez nos parece valiosa y se conjuga con los balances que Enrique Dussel intenta hacer de diversas filosofías, incluyendo prioritariamente la europea. El pensador colombiano, nos parece, hace un interesante esfuerzo al traer una idea de república plebeya, decolonial y transmoderna. La sutileza argumental está tanto en retomar ciertas ideas republicanas modernas subalternizadas (que perdieron la batalla) dándole un valor universal, a la vez que introduce elementos decoloniales necesarios. Sin embargo, va muy rápido cuando pasa por tecnología y la ciencia (y su vínculo con el capitalismo). Desanda así el camino del giro decolonial que



propone prestar atención a las teorías de la complejidad y propone una práctica “indisciplinar” que a la vez que altera las fronteras internas de la universidad heredada de Europa implica una interacción con otros saberes no científicos reconcomidos con igualdad epistémica *a priori*. Nuestro breve aporte aquí, sugiere que en todo caso, una crítica a la ciencia y a la técnica moderna de modo profundo y a su visión reductora de la naturaleza debe estar abierta a otras “prácticas productivas”. Que quizás no estaría mal caracterizar como “reproductoras del universo” dentro del imperativo del “bien vivir”.

## Bibliografía:

Adorno T. y Horkheimer M. (1997). *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos aires: Sudamericana.

Cajibas-Rotundo “La biocolonialidad del poder. Amazonia, biodiversidad y ecocapitalismo” Castro-Gómez y Grosfoguel (2007). *Prólogo. En Castro-Gómez S. y Grosfoguel R. (Ed.), El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Castro-Gómez, S. (2022). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración de la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Dussel, E. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Editorial Verbo Divino.

Dussel, E (1994). *1492 El encubrimiento del otro*. La Paz, Editores plural.

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación*. Trotta.

Dussel, E. (2014). *16 Tesis sobre economía política, siglo XXI*.

Eze, E. Ch. (2001). “El color de la razón: la idea de raza en la antropología de Kant”, en Walter Dignolo (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Bs. As.: Ediciones del Signo.

Gómez-Muller, A. (2021). *La memoria utópica del Inca Garsilaso*. Bs As.: Tinta limón.

Grosfoguel, R., & Liaudat, S. (2023). “Hay que descolonizar la historia de la ciencia de principio a fin”: Entrevista a Ramón Grosfoguel. *Ciencia, tecnología Y política*, 6(10), 088. <https://doi.org/10.24215/26183188e088>.

Habermas, J. (1986). *Ciencia y Técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos.



- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Heidegger M. (1958). *La época de la imagen del mundo*. Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile.
- Lukacs, Georg (2013), *Historia y conciencia de clases*. Buenos Aires, Herramienta.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2004), *Hegemonía y estrategia socialista*, Bs. As., FCE.
- Mariátegui, J. C (2021). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.
- Marx K. (1971), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Grundrisse*. Vol. I. Mexico: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2002). *El capital Tomo I/Vol 1*. Siglo XXI.
- Marchart Oliver (2009), *El pensamiento político posfundacional*, Bs. As., FCE
- Marcuse H. (1993). *El hombre unidimensional*. España: Planeta Agostini.
- Merchant C. (2023). *La muerte de la naturaleza*. Bs. As.: Siglo XXI.
- Ortega Reyna, Jaime (2018). *Leer El Capital, teorizar la política: contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echevarría en tres momentos*. México, UNAM
- Quijano, Aníbal (2019), *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Ediciones del signo.
- Quijano, A. (1980). *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca azul editores.
- Retamozo, Martín (2012). “Tras las huellas de Hegemón. Usos de hegemonía en la teoría política de Ernesto Laclau”. *UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA*, 16 (55), 39-57.
- Ricoeur, Paul (1990). “Civilización universal y culturas nacionales”. En Ricoeur Paul, *Historia y verdad*. Madrid: Encuentro Ediciones.
- Rivera Cusicanqui S. (2010). *Ch'ixinakaxutxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Bs. As.: Tinta Limón.
- Segato, Rita (2019), “La perspectiva de la colonialidad del poder”, en *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, Ediciones del signo. Bs. As.