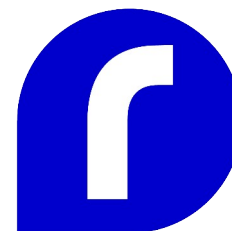


Decolonialidad sin materia: una crítica posthumanista y nuevo materialista a sus límites dualistas



DOI: <https://doi.org/10.22458/rr.v16i2.6785>

Recibido: 12 de marzo 2026

Revisado: 8 de abril 2026

Aprobado: 1 de mayo 2026

Carlos Alberto Tagle Hernández

Mexicano. Master en Estética y Arte. Integrante del equipo editorial Colección La Fuente de la Benémerita Universidad Autónoma de Puebla.

Correo electrónico:

carlos.tagle@alumno.buap.mx

ORCID: [0009-0005-0583-6645](https://orcid.org/0009-0005-0583-6645)

Resumen: El presente trabajo realiza una aproximación teórica preliminar de la Teoría de la Colonialidad/Decolonialidad, por medio de una revisión bibliográfica de sus principales obras, para evidenciar su continua dependencia de una perspectiva dualista moderna, la cual contradice, en cierto grado, sus propios objetivos de descolonización. En este sentido, el estudio propone una reconfiguración del papel de la materialidad en el pensamiento decolonial, por medio de premisas tomadas de los nuevos materialismos y posthumanismos, sugiriendo que una mayor atención a este aspecto podría ofrecer nuevas perspectivas y soluciones más adecuadas con los principios de la decolonialidad.

Palabras clave: *Decolonialidad, epistemología, dualismos, nuevos materialismos, posthumanismo*

Decoloniality Without Matter: a Posthumanist and New Materialist Critique of Decoloniality's Dualist Limits

Abstract: This paper offers a theoretical approach to the Theory of Coloniality/Decoloniality through a bibliographic analysis of its key works, in order to highlight its ongoing reliance on a dualistic modernist perspective, which contradicts, to some extent, its own goals of decolonization. In this regard, the study proposes a reconfiguration of the role of materiality, drawing on premises from new materialisms and posthumanism in decolonial thought, suggesting that a greater focus on this aspect could provide new perspectives and more appropriate solutions aligned with the principles of decoloniality.

Key words: *Decoloniality, Epistemology, Duality, New Materialism, Posthumanism*



Introducción

El presente trabajo busca establecer una crítica a ciertas características de la filosofía de la Teoría de la Colonialidad/Decolonialidad. Reconocemos que los planteamientos que analizaremos corresponden y se dieron en una coyuntura histórica de necesaria resistencia frente al proyecto moderno; sin embargo, consideramos que una parte de sus bases de pensamiento se anclaron en modelos dualistas que –aunque fueron herramientas clave para el desarrollo de su trabajo, así como para visibilizar la opresión en estos contextos específicos– hoy pueden ser expandidos hacia otro tipo de ontologías y epistemologías relacionales. Por lo tanto, el dualismo que se analiza en el presente trabajo no es pensado como un error absoluto, sino como una estructura heredada de un pensamiento ilustrado que entronizó una lógica de distinción entre la unidad y la otredad.

Argumentamos que esta propuesta puede servir para seguir construyendo una *reconstitución epistemológica* entendida por Walter Mignolo (2018), una de las figuras protagónicas de la decolonialidad, como “la reconstitución de la teoría del conocimiento y de lo conocido en todas las esferas (gnoseológicas y no sólo científicas y filosóficas)” (19). Es decir, la reconstitución epistemológica busca la conformación de nuevos saberes y formas de saber, que se adecúen a los modos en que toma la colonialidad en la actualidad. Sin embargo, para que pueda hacerse efectiva frente a la colonialidad contemporánea, no puede haber un enfoque centralizado en la dimensión gnoseológica. Es preciso transitar a una “ecofilosofía de pertenencias múltiples”, donde el sujeto y su conocimiento no sean una representación abstracta, sino que estén determinados relacionamente “en y por la multiplicidad” (Braidotti 2013, 64). Bajo este paradigma, la reconstitución epistemológica que aquí se busca es por medio de saberes que reconozcan su condición encarnada y situada, integrando las mediaciones técnicas y la agencia no-humana como agentes activos en la producción de la realidad.

Para ello, se mostrarán, en primer término, las restrictas condiciones dualistas prácticamente generalizadas de la crítica decolonial para, en un segundo momento, proponer una expansión de estos marcos mediante el posthumanismo y los nuevos materialismos. Esto nos servirá para proponer que la materialidad y los objetos técnicos no son sólo receptáculos de la cultura, sino mediadores indispensables que configuran activamente nuestro ser, sentir y conocer. Así, buscamos alejarnos de una visión de la colonialidad como un residuo esencialmente ideológico.

La estrechez moderna de los dualismos

Una de las principales bases de pensamiento de la Teoría de la Colonialidad/Decolonialidad –cuyos primeros pasos fueron dados desde el

grupo de investigadores llamado Modernidad/Colonialidad, de los cuales podemos destacar figuras como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, etc.— se fundamenta en la comprensión de que las formas de dominación eurocéntricas sobre regiones como América Latina no terminaron con las liberaciones de dichos territorios y la creación de nuevos estados-nación. Dichos procesos sólo pusieron final al colonialismo entendido, en palabras de Fabelo Corzo (2019), como:

la ocupación militar, subordinación política y anexión jurídica de ciertos territorios y de sus pobladores a una fuerza imperial extranjera que busca con él el descarnado propósito de explotar al máximo esos recursos materiales y humanos en favor de los intereses propios (118).

Sin, embargo, la teoría decolonial sugiere que las formas de dominación no terminaron con el fin de la subordinación colonial, sino que derivaron, para Aníbal Quijano (1992), en que “La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectiva imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual” (12). Estas formas de subyugación posteriores al colonialismo son el tema central de este grupo de pensadores que, desde diversas y no siempre concordantes perspectivas, han denominado *colonialidad*: desde una colonialidad del ser, del saber, del sentir, del hacer, del ver, etc., es que los modelos eurocéntricos implementados para estas prácticas fueron replicados, asimilados y entendidos como universales para las culturas víctimas del colonialismo. En este sentido, Edgardo Lander (2009) sostiene que:

por el carácter universal de la experiencia histórica europea, las formas del conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas, universales del conocimiento [...] Esta es una construcción *eurocéntrica*, que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal. Pero es más que eso. Este metarelato de la modernidad es un dispositivo de conocimiento colonial e imperial en que se articula esa totalidad de

pueblos, tiempo y espacio como parte de la organización colonial/imperial del mundo (23-24).

Sostiene, por lo tanto, que cualquier otra forma de conocimiento, o también otra vía para producirlo, ha sido catalogada como primitiva o arcaica. Por ello es que la colonialidad puede ser vista como la perpetuación de estructuras de pensamiento que continúan operando y subyugando los pueblos y las culturas, incluso después de su formalización e independencia política y territorial.

Bajo este paradigma de pensamiento, los teóricos del grupo Modernidad/Colonialidad proponen liberarse de las garras epistémicas eurocéntricas para generar nuevas formas de pensar, y por lo tanto de saber, que se adecúen a las realidades particulares. Este proceso requiere de la integración de sectores sistemáticamente invisibilizados —mujeres, negros, homosexuales, indígenas— como los protagonistas en la creación de nuevos paradigmas epistémicos y/o gnoseológicos, los cuales no partan de un concreto humano devenido universal —el hombre europeo— sino más bien de la búsqueda de una comunicación de saberes diversos y situados. Ya que, dicha invisibilización es producto, como diagnostica Tony Davies (1997) de la centralización del sujeto abstracto moderno que disolvió las particularidades de la raza, el sexo y la clase para universalizarse. Sin embargo, María Lugones (2008) sostiene que estas clasificaciones también pueden ser comprendidas como parte de una lógica colonial. La autora afirma que: “El diformismo sexual ha sido una característica importante de lo que llamo «el lado claro/visible» del sistema de género moderno/colonial. Aquellos ubicados en «el lado oscuro/oculto» no fueron necesariamente entendidos en términos dimórficos” (85). En este sentido, Lugones sostiene que el hombre moderno estableció una organización de las jerarquías sociales a través de *naturalizarla* por medio de una argumentación *biologista*, rechazando cualquier alteridad. Se trata de un hombre que “lo que hizo fue idealizar la individualidad y negar la importancia de la identidad relacional, que es la clave para entender el orden patriarcal” (Hernando 2012, 17).

Por consecuencia, este ideal de hombre eurocéntrico al cual se busca superar y que logró instituirse como una totalidad es, y de ahí el origen del nombre del grupo, el que se desprende de los ideales del proyecto de la modernidad. Walter Mignolo (2010) explica que desde la presentación en 1989 del concepto de *colonialidad* —en el artículo de Aníbal Quijano “Colonialidad y modernidad/racionalidad”— se entiende a ésta como “la parte invisible y constitutiva de la modernidad” (10). De igual forma, Fabelo Corzo (2019) entiende que:

La colonialidad es entendida, así como parte constitutiva de la modernidad, como su otra cara, como su lado oscuro. De esta forma, la colonialidad no se refiere a un resi-

duo no orgánico de la modernidad o a un antecedente evolutivo de ella, sino a su componente integrador (118).

El dualismo modernidad/colonialidad fue conformado como una forma de legitimar las propias prácticas coloniales; es decir, la colonialidad ha sido entendida como la lógica cultural que “forma parte, acompaña, complementa y sobrevive al colonialismo mismo” (Fabelo Corzo 2019, 118). Aunque, en última instancia, Fabelo Corzo sostiene que tanto el colonialismo como la colonialidad, en cuanto lógica cultural, se derivan de las premisas de la *lógica del capital*, la cual logró llegar a una fase de reproducción ampliada gracias a la acumulación que se originó gracias al propio extractivismo colonial. A saber, tanto la modernidad como la colonialidad constituyen la misma base de conocimientos y creencias, pero desde un punto diferente de asimilación: uno desde el centro y otro desde la periferia, uno desde la autoconcepción y el otro desde la imposición.

Este dualismo es teorizado como parte de un dualismo mayor entendido como la distinción entre colonialismo y colonialidad, antes referida, en el cual ambos están adscritos a la lógica del capital. De este dualismo se entiende que la colonización fue un proceso que implicó formas de dominación, distribución, cooptación, acumulación, consumo de recursos materiales y humanos, mientras que la colonialidad –la cual persiste– implica formas de sentir, conocer, ser, etc. que justifican, motivan y *naturalizan* en el imaginario dichos procesos. Parecería que el colonialismo apuntó hacia las condiciones materiales, mientras que la colonialidad hacia condiciones mentales, afectivas e ideológicas. No obstante, es fundamental resaltar que esta distinción, útil analíticamente, corre el peligro de reproducir un dualismo residual que separa el pensamiento de sus especificaciones materiales. En ese sentido, Lander sugiere que la colonialidad alimentó una *eficacia naturalizadora* en sus saberes, donde ocurren “particiones del mundo de lo «real» que se dan históricamente en la sociedad occidental y [en] las formas como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso” (14). Entonces, ¿de qué manera podemos conformar la colonialidad, en su relación dualista, con las críticas a la filosofía de la modernidad que se articulan desde la propia teoría decolonial? Para responder a esta pregunta podemos considerar lo argumentado por Santiago Castro-Gómez (2007) y su concepto de la *hybris del punto cero*:

Se impuso poco a poco la idea de que la naturaleza y el hombre son ámbitos ontológicamente separados, y que la función del conocimiento es ejercer un control racional sobre el mundo. Es decir que el conocimiento ya no tiene como fin último la comprensión de las «conexiones ocultas» entre todas las cosas, sino la descomposición de la realidad en fragmentos con el fin de dominarla (82).

En este sentido, el hombre colonizador se situó a sí mismo como el centro ontológico y epistémico de la realidad. La primacía epistémica de la racionalidad se agudizó más desde una división cartesiana entre la mente y el cuerpo. El mismo Lander (2000) considera que esto derivó en que el mundo fuera percibido como un mecanismo desespiritualizado posible de ser captado sólo por medio de la razón (15). Desde esta dualidad fundacional, fue posible realizar una serie de confrontaciones tajantes entre hombre/naturaleza, civilización/barbarie, cristiano/pagano, centro/periferia, humanidad/animalidad, sujeto/objeto. La hybris del punto cero es la pretensión ilustrada de considerar que, desde la racionalidad, el hombre podría ocupar el centro del universo antaño concedido al dios de la cristiandad; el punto cero del plano cartesiano implicó la presunción de un posicionamiento donde todo el universo podría ser cognoscible, donde el sujeto sería capaz de entender las condiciones operatorias de todos los objetos gracias a una exterioridad ventajosa.

Evidentemente, el hombre situado a sí mismo como centro, como lo señala Tony Davies (1997), pretende representar desde ahí la “Humanity, the humanistic “Man” (always singular, always in the present tense), inhabits not a time or a place but a condition, timeless and unlocalised” (32). El ideal de humanidad se universalizó desde el concreto del hombre blanco europeo que, desde dualismos como los mencionados anteriormente, deja fuera de sí a todo lo demás. La situación privilegiada del hombre autoproclamado universal –privilegio obtenido a base de la explotación y subordinación de todas las demás alteridades– presupone una filosofía sustancialista que delimita con líneas precisas lo que es humano de lo que no lo es. Nelson-Maldonado-Torres (2007) considera que esta situación se sostiene de un *escepticismo misantropico* colonial/racial que “precede la evidencia acerca de la no humanidad de los colonizados/racializados” (145). Así, Adolfo Albán Achinte (2013) considera que: “Hemos sido colonizados por las narrativas de la exactitud, por la linealidad de la existencia que se va desarrollando por etapas que deben ser superadas a toda costa para poder llegar a ser” (449). En esta supuesta exactitud se pretendió articular formas ontológicas, epistemológicas y estéticas que correspondieran con los intereses y gustos del hombre ilustrado como modelo, no sólo central, sino “auténtico” de la experiencia humana.

La “superioridad” del sujeto moderno frente a los objetos que pueden ser conocidos, la de la civilización occidental frente a las barbaries antropofágicas de los indígenas, la de la religión cristiana frente a las “burdas” creencias politeístas, la de la centralidad de Europa frente a las periferias, la de la verdadera encarnación de *lo humano* frente a seres sobre los que se tuvo que discutir si tenían alma, se constituyeron como fundamentos operatorios del imaginario tanto de la modernidad como de la colonialidad. Sin embargo, parece que algunas visiones del pensamiento decolonial se sujetan, aunque sea de forma inconsciente, a una lógica binaria que remarca y sostiene las diferencias entre lo que constituye un yo y otro. Pensando desde Quijano, estos son algunos de los presupuestos principales que denotan las condiciones y formas de dominación sobre el imaginario del colonizado. Por tanto, en el presente análisis nos resulta fundamental la crítica hacia la abstracción y univer-

salización de un ideal de humanidad en cuanto consideramos, como expresa Enrique Dussel (2011), que:

La ontología, el pensar que expresa el ser (del sistema vigente y central), es la ideología de las ideologías, el fundamento de la auto-interpretación de los imperios, del centro. La filosofía clásica de todos los tiempos es el acabamiento o el cumplimiento teórico de la opresión práctica de las periferias (22).

Es por ello por lo que los principales teóricos de la colonialidad han mostrado un énfasis especial en la *colonialidad del ser*. Mignolo (2010) argumenta, por ejemplo, que “debemos considerar la forma de descolonizar la “mente” (Thiongo) y el “imaginario” (Gruzinski), es decir, los conocimientos y el ser” (9). Consideramos que, gracias al trabajo de la teoría decolonial, se han logrado avances significativos en el *desprendimiento decolonial*, es decir en:

cambiar los términos de la conversación (y sobre todo, de las ideas hegemónicas sobre lo que son el conocimiento y el entendimiento) [...] Esto implica que una estrategia de desprendimiento consiste en desnaturalizar los conceptos y los campos conceptuales que totalizan una realidad. (Mignolo 2010, 34-35)

Sin embargo, para que este desprendimiento no se reduzca simplemente a un cambio de los contenidos del conocimiento, Catherine Walsh (2013) considera que es obligatorio establecer “metodologías organizacionales, analíticas y psíquicas que orientan rupturas, transgresiones, desplazamientos e inversiones de los conceptos y prácticas impuestas y heredadas” (64). Sin embargo, una parte del pensamiento decolonial no ha logrado desprenderse o *invertir* en su totalidad de una lógica dualista, y por tanto sustancialista, de la modernidad, aunque se haya pretendido hacerlo. Por ejemplo, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007) consideran que una remarcada diferencia entre los estudios poscoloniales y la teoría Sistema-mundo respecto de la teoría decolonial es justamente la imbricación dualista de las dos primeras; la primera se sujeta a un binarismo entre discurso/economía mientras que la segunda entre sujeto/estructura. Para los autores, en cambio, “Desde la perspectiva decolonial manejada por el grupo modernidad/colonialidad, la cultura está siempre *entrelazada* a (y no *derivada* de) los procesos de economía política” (16), y, como se expresó anteriormente, es verdad que no sólo se entiende la colonialidad como la otra parte de la modernidad —o como la condición simbólica del proceso de colonización—, ya que también se entiende su relación co-constitutiva. Asimismo, no podemos olvidar que estas dis-

tinciones dualistas no se produjeron en el vacío, sino que parten de un eurocentrismo que naturalizó estos dualismos para su beneficio.

A pesar de ello, los caminos que han tomado algunos de los análisis decoloniales siguen respondiendo a una lógica binaria; de igual manera, la generación de nuevos proyectos alternativos que puedan ofrecer pensamientos, aparatos conceptuales y terminológicos más situados termina por caer en una visión que busca contrastar y confrontar lo decolonial de lo colonial por medio de lógicas dualistas. Por ejemplo, Diego A. Soto Morera (2017) muestra, a través de una exhaustiva revisión bibliográfica de cuatro décadas de publicaciones, cómo la crítica que hace Dussel del cartesianismo, como estandarte de la modernidad, es más bien mínima y puntual. Considera que:

las referencias al cartesiano permiten a Dussel, más que llevar a cabo una discusión profunda de la obra de Descartes, extrapolan un conjunto base de proposiciones (dualismo, solipsismo, racionalismo, hegemonía, totalitarismo, colonialismo) al proyecto macropolítico de la modernidad europea. En Descartes, más que un interlocutor, se ubica una especie de acervo de lugares comunes, un suelo seguro, y ante todo un punto de partida, para el tipo de proyecto desarrollado por Enrique Dussel ([s.p.]).

Soto Morera explora cómo la simplificación que hace Dussel del pensamiento de Descartes se basa, sobre todo, en su falta de consideración respecto de la condición corpórea de los individuos, como si el pensar de la mente sucediera autónomamente de cualquier corporeidad. Su propuesta de la transmodernidad parece quedar anclada en la *identidad de lo exterior*, que no termina de resolver explícitamente la frontera ontológica entre centro y periferia. Así, promulga su propia Filosofía de la Liberación desde el *no-ser* (2011, 30), cuya existencia pareciera sólo justificarse como oposición a lo hegemónico. Desde la misma perspectiva, considera que:

Si superamos el dualismo cuerpo-alma y afirmamos la unidad de la carne (*basár* en hebrero), podremos comprender que la erótica, más aún que la sensibilidad del cuerpo del otro, es cumplir con el deseo del otro como otro, como otra carne, como exterioridad. (135)

De igual forma, en sus intervenciones respecto de la colonialidad de la estética, Dussel (2018) plantea que “La Estética de la Liberación es, ante todo, la interpretación de toda la estética desde el criterio de la vida (como belleza) y

de la muerte (como criterio de fealdad)” (7). Esto es, su *aisthesis* se fundamenta en criterios dualistas entre vida/muerte entramados desde el otro par aglutinante que es belleza/fealdad. Al comprender definir la *áishesis* como una intensión fenomenológica (2018, 7) que hace al objeto bello o feo por su disponibilidad a la vida reafirma que su estética puede comprenderse como: lo bello es presencia de vida y lo feo su contraparte.

Ni en su crítica cartesiana ni en su *Estética de la Liberación* podemos encontrar una superación del dualismo como basamento del proceder filosófico, sino más bien una especie de síntesis dialéctica que trata de integrar opuestos. En términos similares, Adolfo Albán Achinte (2013, 450) explora formas de emancipación a partir de contra-narrativas como oposición dual respecto del imaginario decolonial; de igual manera Mignolo empareja, a la par que contrapone, estética/aisthesis y epistemología/gnoseología.

Un caso que nos parece especialmente revelador es el análisis de la *colonialidad del ver* de Miguel Alfonso Bouhaben (2017): propone que, para combatir la influencia de las imágenes televisivas y cinematográficas que responden a narrativas hegemónicamente estadounidenses en cuanto a que ahí son producidas, debemos “contrabalancear estas imágenes con otras resistentes y críticas. Esto es, hacer el contraplano de esas imágenes” ([s.p.]). Tales ideas muestran cómo ciertas propuestas de la práctica descolonizadora siguen recayendo en un carácter dual y sustancialista que presupone oponer una otredad frente a la imposición, como si las maneras de producir teoría y praxis decolonial tuvieran que ser generar una oposición sustancial, clara y remarcada, a forma de contraataque.

La intensidad con la cual se ha comprendido la colonialidad como un fenómeno que afecta principalmente la relación del subyugado con la mediación simbólica que este hace de su realidad social —a través de influir en su forma de ser, saber, imaginar y valorar su entorno— ha ocultado la importancia de los entramados materiales en estos procesos. Este ocultamiento deriva en visiones como las de Bouhaben, que buscan suplantar un imaginario instituido por medio de la creación de un contraimaginario que lo confronte, sin poner en tela de juicio el papel que tienen las condiciones materiales en tales procesos. Por ello, proponemos como ruta una revalorización de la materialidad como vía de superación de confrontaciones demasiado dualistas.

Que se haya articulado una visión, si bien no única ni universal, de la colonialidad como un fenómeno residual que transcurre prioritariamente a través de formas de ideologización por medio de símbolos y significados, ha ocultado la participación activa que tienen los entramados materiales, infraestructurales y sociotécnicos en la creación, distribución y consumo de fenómenos culturales que permiten y promueven la propia colonialidad. Pareciera que este desinterés fuera sintomático de la propia falta de superación del tan atacado dualismo cartesiano entre cuerpo y mente, como si la potencia de la colonialidad fuera capaz de existir simplemente como un efecto inmaterial y puramente psicológico, como constante residuo de los procesos que sí se efectuaron en el tiempo y en el espacio durante las colonias.

Entendemos que generalmente las teorías decoloniales sí vislumbran la interdependencia que existe entre los procesos del colonialismo y de la decolonialidad y su entrelazamiento; nuestra crítica más bien se dirige a que tanto los análisis de la colonialidad –así como las perspectivas de sus vías de superación– parecen no lograr desbordar una lógica profundamente dualista que arrastra tras de sí todos los problemas que el propio Dussel vería en Descartes, por ejemplo. Si Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007) consideran que “la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo” (17), por nuestra parte sugerimos que las teorías decoloniales no sólo deben articularse desde la inscripción de las formas de dominación cultural y sus formas de ideologización, sino que también deben involucrarse en los entramados materiales que posibilitan, estabilizan, distribuyen y permiten la asimilación de tales visiones de mundo.

Bajo estos términos, no sólo buscamos hacer énfasis en el dualismo que subyace a algunos aspectos del pensamiento decolonial, sino que también buscamos ofrecer otras posibles vías de articulación para estudiar la colonialidad, así como para la conformación de proyectos alternativos a esta. Partiendo del presupuesto de Dussel –en cuanto sostiene que la ontología ha funcionado para los imperios como la ideología de las ideologías–, sostenemos que una visión posthumanista que cuestione una condición sustancialista de la humanidad puede servirnos para la superación del dualismo cartesiano. Por otra parte, para contrarrestar la general falta de interés en lo material, en aras de resaltar lo simbólico, proponemos una aproximación desde los nuevos materialismos, en la medida en que mantenemos que puede ser una fuente para la superación del encallado dualismo decolonial.

El *continuum* posthumano, las naturalezas mediales y la forja de mundos

Una alternativa para la superación de las raíces dualistas ocultas en ciertos segmentos del pensamiento decolonial puede darse por medio de ciertos presupuestos de la ontología del posthumanismo. Rosi Braidotti (2013) apunta que el pensamiento posthumano no *cabalg*a sobre condiciones de pensamiento que presupongan una separación entre naturaleza/cultura, natural/artificial, mente/cuerpo en la medida que:

Los confines entre la categoría de lo natural y lo cultural han sido desplazados y, en gran medida, esfumados por los efectos de los desarrollos científicos y tecnológicos. [...] la teoría social necesita poner las cosas en su sitio sobre la transformación de los conceptos, los métodos y las prácticas políticas, causadas por el cambio de paradigma. Al contrario, la pregunta sobre qué tipo de política progresista, es sostenida por la aproximación basada en

el continuum naturaleza-cultura, resulta central en la agenda de la situación posthumana (13).

Es necesario entender que lo posthumano no trata de describir una etapa crónica posterior al hombre, sino que se trata de una condición que, como sostiene Cary Wolfe (2010), se sitúa antes y después del humanismo. Existe *antes* en un sentido ontológico si se reconoce que el humano siempre ha estado imbricado con el mundo animal y tecnológico; aunque también es *después* porque diagnostica la búsqueda de descentramiento del hombre epistémica y ontológicamente. En este sentido, el posthumanismo podría convertirse en una herramienta para dismantlar el excepcionalismo humano; siguiendo a Karen Barad (2003), esto implica rechazar la idea de que los humanos y los objetos no-humanos son entidades fijas. En cambio, se propone que las fronteras de lo “humano” estén en constante negociación, derivadas de las prácticas materiales y discursivas que puedan desestabilizarlo o estabilizarlo. Esto desemboca en un reconocimiento de la materia como un agente activo y no solo superficial en la creación de la realidad.

Bajo este paradigma, el dualismo puede seguir siendo una base sólida para la identificación de las condiciones operatorias de la realidad social. Sin embargo, debemos añadir que una de las premisas fundamentales del posthumanismo –y que comparte con el proceder decolonial– es la importancia que tiene dejar de lado una visión universal de la humanidad para optar por perspectivas más situadas sobre los modos de hacer, conocer, producir, etc. y entender *lo humano*. En el posthumanismo, el perfilamiento de lo humano siempre está encarnado y situado geográfica, espacial, racial, sexualmente. Genealógicamente, la propia Braidotti (2013) considera que el potencial del pensamiento posthumanista puede ser rastreado y hallado en “el posestructuralismo, el antiuniversalismo feminista y la fenomenología anti-colonial de Fanon” (61).

Tanto el posthumanismo como la decolonialidad apuntan a la necesidad de superación de un ideal eurocéntrico de lo humano, para dar paso a diversas pautas de iterabilidad que consideren todo lo que ha estado fuera de su marco regulatorio. Sin embargo, el pensamiento posthumanista –que parece sólo puede ser articulado en un escenario de una profunda imbricación sociotécnica– también considera que no sólo debe hacerse patente la exploración de dicha diversidad, otrora negada y subyugada, sino que también debe darse una gran importancia a las imbricaciones materiales que atraviesan la propia condición humana, la cual es siempre susceptible de ser moldeada. Esta reconstitución implica que no existe una esencia humana que determine nuestra relación con el mundo, sino que nuestra existencia está mediada por técnicas y materialidades que atraviesan nuestros modos de percibir y operar en la realidad.

En una disolución del dualismo entre naturaleza y cultura –derivada de los enormes avances científicos y tecnológicos que permiten hacer profundas transformaciones en el *mundo natural* que nos rodea– ya no podemos pensar

en una esencialidad universal ni ahistórica de lo humano. Pensando desde Dussel, la ontología del posthumanismo, en cuanto ideología de las ideologías, es estrictamente *relacional*: nada es por sí mismo, todo se figura y configura a través de sus relaciones en cuanto estas no sólo ligan, sino que median y configuran a todos los agentes implicados. Así, la superación del dualismo cartesiano, por ejemplo, no se agota en un cambio de discurso, sino en asumir que una ontología donde humanos y no-humanos co-producen lo real.

A modo de ejemplo, esbozemos la polémica que hace Teresa Aguilar García (2008, 55) respecto de la dificultad actual –generada primordialmente por la ultratecnificación– de asimilar dualismos como los de vida/muerte. Desarrollos tecnológicos como los respiradores artificiales se han vuelto un punto clave a considerar en la dificultad –tanto ontológica, biológica, moral e incluso legal– de establecer una distinción clara entre la vida y la muerte. Como señala Paula Sibilia (200), en la coyuntura de la digitalización global, el cuerpo humano parece perder su solidez analógica para volverse programable. Escenarios donde antes las condiciones consideradas como muerte definitiva han pasado a ser reversibles gracias a los avances médicos, transformando el absoluto ontológico de la muerte en una cuestión de probabilidades de recuperación. ¿Cómo podríamos comprender en la actualidad la implementación de dicho binomio en la Estética de la Liberación que propone Dussel sin este tipo de consideraciones técnico-materiales?

La disolución de los dualismos que el posthumanismo diagnostica es antes una condición misma de la actualidad que una proposición surgida de la nada. En consecuencia, el humano deja de ser *sujeto* capaz de conocer a los *objetos* a través de un ordenamiento sustancialista. El posthumanismo se aleja de dichos procesos de interacción entre sujetos y objetos, para suscribirse en epistemologías y gnoseologías de la *intracción* (Barad 2003, 803) entendida como la imbricación indisociable de todos los agentes enredados en la creación de los “objetos” de conocimiento mismos. Barad (2007) considera que la intracción es un giro ontológico radical frente a las “interacciones” clásicas, que presupone entidades de límites fijos. Ahora, el conocimiento no es un acto externalizador entre observador y objeto, sino una práctica material-discursiva donde ambos emergen en dependencia.

El desvanecimiento entre sujeto y objeto condiciona uno de los aspectos fundamentales del posthumanismo que la teoría decolonial podría considerar: si un particular de humanidad fue entronizado como la centralidad epistémica, sensorial y estética de la realidad, así como la posterior subordinación de todo lo demás, el posthumanismo aboga no por la expansión de papel protagónico de lo humano a través del reconocimiento del disminuido, sino que busca una asimilación de la realidad donde lo humano no se considere únicamente a sí mismo como el centro ontológico ni epistémico de las nuevas creaciones de mundo. Este descentramiento requiere, argumenta Wolfe (2010), un incremento de la responsabilidad humana al habitar un mundo mucho más imbricado (295).

En la misma medida, el posthumanismo sugiere una suerte de *aplanamiento ontológico* (Latour 2008, 250) en donde la racionalidad humana deje de ser la

única vía de sentido para el conocimiento y la forja de mundo. El posthumanismo considera que los agentes no-humanos —edificios, animales, instituciones, temporalidades, formas de atravesar y vivir en el espacio, etc.— son más que meros intermediarios o herramientas dispuestas o creadas para la concreción de la voluntad humana. También los agentes no-humanos participan activamente en la intracción de la realidad en cuanto tienen agencia, la cual puede atribuírsele, según Alfred Gell (2016):

a aquellas personas y cosas [...] que provocan secuencias causales de tipo particular, es decir, sucesos causados por actos mentales, de voluntad o de intención, en lugar de simple concatenación de hechos físicos. El agente es quien “hace que los sucesos ocurran” en su entorno (48).

La agencia, por lo tanto, rechaza cualquier modelo mecanicista de la materialidad, o del comportamiento de los demás seres vivos, en cuanto entiende su capacidad de incidencia en la transformación de la realidad. Incluso los objetos técnicos complejos poseen una agencia que los lleva más allá de ser una prótesis intermediaria para la resolución de voluntades o comportamientos humanos. En términos de Latour (2008), estos objetos actúan como “mediadores” que transforman, traducen y modifican los significados que transportan, en lugar de ser meros “intermediarios” que reflejan fielmente una fuerza social preexistente (63).

Las agencias están siempre en negociación desde las redes, tanto de agentes humanos como no-humanos, en las que se conforman. Ya no se trata de un sujeto portando un objeto, sino de una profunda imbricación. En este sentido, y siguiendo la estela de pensamiento de Aguilar García o la propia Braiddotti, consideramos que las implicaciones del entramado tecnológico y su materialidad son fundamentales para comprender las formas de asimilación de la realidad, y su complejidad, en la actualidad. En este tenor, Bernard Stiegler (2002) plantea que tanto la pregunta *¿quién es el hombre?* como *¿qué es la técnica?* no pueden ser respondidas de forma independiente. A tal grado es nuestra relación co-constitutiva con la técnica que no podemos articularnos a nosotros mismos sin su asimilación.

Amparado desde el pensamiento de Simondon, Stiegler considera que nuestra relación con los objetos técnicos cambió profundamente con la Revolución Industrial. Dejamos de relacionarnos estrechamente con los objetos para convertirnos en meros operarios: es decir, la profundidad del conocimiento técnico fue depositada en los propios objetos técnicos —cada vez más complejos—, lo que derivó en una relación de interdependencia mucho más marcada. La acelerada complejización de los objetos técnicos nos llevó a su desconocimiento funcional o “cajanegrización”, un requerimiento de la infraestructura donde los sistemas técnicos se vuelven ininteligibles para los usua-

rios, operando como unidades cerradas que solo pueden ser usadas, pero no comprendidas en su complejidad interna (Latour 2008). De esta forma, la aceleración de dichos procesos ha derivado en la propia aceleración de nuestras formas de vida, pero también en su falta de claridad.

Stiegler considera que –a través del rastreo en cómo la atención profunda de las personas ha disminuido drásticamente a lo largo del tiempo, debido a un entorno mediático donde diversas tecnologías la demanda constantemente– los modos en que la tecnología media lo que somos, evidentemente, también atraviesa nuestras condiciones sensoriales, psicológicas, de deseo y de formas de pensamiento. Este cambio hacia una “hiperatención” es, para Claire Colebrook (2014), un síntoma de un entramado sociotécnico enfocado en los estímulos y en la intensidad inmediata, donde nuestros circuitos cerebrales se ven bombardeados y superados constantemente (74).

Lo que somos capaces de pensar, ser y sentir no sólo es articulado a través de vías de sentido derivadas de procesos de dominación *simbólica* e ideológica como se plantea en la crítica a la colonialidad. Ni la colonialidad del poder, ser y saber –si se quiere entender en esos términos– son posibles sin una materialidad sociotécnica que las permita a la par que las condicione y conforme. La materialidad y los objetos técnicos no son sólo un transmisor o un depositario de la cultura y, por lo tanto, de conformación de imaginarios, sino que debemos entender que también son la cultura misma.

Es de suma importancia ponderar el papel que tiene el agenciamiento de lo no-humano, con un especial énfasis en los ensamblajes sociotécnicos y su materialidad, en la conformación de idearios que soportan la colonialidad. El énfasis que ha tenido el pensamiento decolonial en analizar las formas de representación, imaginación, ideologización, fetichización, significación, etc., parece ignorar que estas siempre están adscritas materialmente. Buscando ir más allá de la propuesta de Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, quienes piensan que la descolonización debe ser un proceso de resignificación a largo plazo, no podemos dejar de ignorar que la decolonialidad no debe tratarse exclusivamente de la generación de contra-narrativas, sino también de la reconducción y transformación de las condiciones materiales y tecnológicas que crean, distribuyen, proyectan, conservan y posibilitan la asimilación de dichos contenidos. Consideramos que este descuido y despreocupación por las singularidades de la materialidad, en cuanto aspecto fundamental de la colonialidad, tiene que ver con el proceder dualista, aunque haya intentado ser superado, que separa el pensamiento, y su grado de significación, de las especificidades materiales en las cuales opera. Abogamos, por lo tanto, por una reconsideración de la materialidad no sólo como un receptáculo de nuestra actividad humana, sino como un mediador con la fuerza de transformar nuestro ser y nuestro sentir. Esta reconsideración exige entender la técnica, sostiene Stiegler (2002), como un proceso de exteriorización, el cual es la condición misma de la posibilidad de la experiencia humana.

Podemos entender este desinterés por lo material a través de Jussi Parikka (2021), ya que apunta, en *Una geología de los medios*, que: “hablar de “nuevos materialismos” –un concepto propuesto en los últimos años para

contrarrestar el excesivo énfasis en el sentido, la representación y la significación— nos recuerda que nos encontramos ante una diversidad de materialismos” (183). El propio Parikka piensa que el interés de los nuevos materialismos:

no gira solo a las intensidades de los cuerpos y sus capacidades —tales como las de la voz o el baile, el movimiento y la relacionalidad, la corporeidad, el monismo ontológico y las epistemologías alternativas de la materia generativa— y el significar activo de los propios objetos, no reducible a la significación lingüística. No pretendo desestimar ninguna de estas perspectivas. Más bien quisiera señalar la especificidad y el agenciamiento presentes a su vez en la materia medial. El nuevo materialismo opera ya en el modo en que los medios técnicos transmiten y procesan la “cultura”, desarrollando su propia versión del *continuum* de la “naturocultura” (para usar el concepto de Haraway) o, en nuestro caso, de las “naturalezas mediales” (192).

Parikka propone que la cultura no es un ente ajeno que simplemente se sirve de la materia, sino que es un proceso que se produce en la misma movilidad de dicha materia. Estas naturalezas mediales, por lo tanto, se comprenden mejor asumiendo que lo técnico donde se conforma nuestra subjetividad. Así, en el momento en que las formas de imbricación con la técnica son tan profundas que parece imposible analizar cualquier actividad humana sin su mediación, pensadores como Scott Lash (2005) han considerado que un viraje hacia las condiciones materiales no sólo responde a la necesidad, antes referida por Parikka, de un abordaje que no esté obsesivamente centrado en las formas ideológicas y simbólicas, sino que responde a un enclave en el cual la mediación técnica opera a velocidades tan hiper aceleradas que son inasumibles para la propia reflexión simbólica. Esta hiperaceleración genera un divorcio entre los ritmos de aceleración cultural y los de la tecnología. Así, en una sociedad donde las formas culturales y su circulación se ejecutan a través de su devenir información, Lash (2005) sostiene que:

Estos bienes informacionales son tipos particulares de bienes culturales. A diferencia de la narración, la información comprime el comienzo, el medio y el final de la inmediatez presente de un “ahora-aquí”. A diferencia del dis-

curso, no necesita argumentos legitimadores ni adopta la forma de enunciados proposicionales, sino que trabaja con una violencia comunicacional inmediata. (15-16).

Esta violencia radica en el colapso de los dualismos tradicionales, desplazando la experiencia cultural a un grado de inmanencia donde ya no experimentamos representaciones trascendentales, donde la información comprime el tiempo y el espacio para devenirlos en inmediatez. El devenir información, siempre soportado material y tecnológicamente, genera este tipo de inmanencia provocado por la desmedida rapidez, donde la capacidad de reflexión y asimilación de los contenidos parece, en cierta medida, un efecto secundario. Argumenta, por lo tanto, que las formas que toma la influencia de los medios informacionales en la actualidad tienen que ver con un orden fáctico de inmediatez tecnológica que comprime nuestra relación con el tiempo y el espacio más que con senderos de asimilación ideológica y/o simbólica. Aquí, lo primordial no es lo que “dice” el mensaje, sino cómo funciona y nos influye el dispositivo técnico que lo moviliza.

Más allá de si podemos estar de acuerdo o no con Lash en su totalidad, sí nos atrevemos a argumentar que la posibilidad de implementación de *imaginarios coloniales* cada vez tiene que ver más con un entramado tecnológico que con acciones de enunciación de ciertos postulados ideológicos, estéticos, ontológicos, etc. Ya no se trata únicamente de replantear las formas de ser, sentir y pensar que nos fueron heredadas obligatoriamente, en la medida en que para lograrlo tiene que hacerse, también, desde proyectos alternativos que generen nuevas formas de agenciamiento, adopción, adaptación y asimilación de los ensamblajes sociotécnicos.

Conclusiones

En nuestro proceso de descolonización, debemos considerar que las imposiciones en el imaginario no son sólo un producto residual de nuestro pasado colonial, sino que también se dan a través de procesos de conformaciones específicas de relacionabilidad con nuestro entorno material. Por ejemplo, Leandro Rodríguez Medina (2022) piensa la *capacidad de absorción epistémica* como “una propiedad de los ensamblajes o redes heterogéneas que permite convertir los flujos de elementos que ingresan a la red –independientemente de su caudal– en nuevas asociaciones significativas” (46). Por tanto, la conformación de nuevas asociaciones significativas no sólo se trata de la generación de contra-imágenes, como pensaría Bouhaben, sino de la rearticulación de las relaciones técnicas en las que se inscriben dichas imágenes, en la medida en que éstas no operan como agentes aislados.

La colonialidad no es sólo un fenómeno ideológico o simbólico, sino un régimen material-discursivo donde materia y técnica co-constituyen los límites de lo que es posible imaginar. Es decir, las infraestructuras técnicas no son neutras, son agentes activos en la creación de mundos que pueden ser capaces

de confrontar la matriz colonial. Una imagen también es toda la materialidad que permite su asimilación y, por lo tanto, los proyectos que quieran conformar nuevos imaginarios también tienen que conformar otro tipo de relaciones –más responsables, situadas y comunales– con, y a través de, los ensamblajes sociotécnicos.

Compartimos la idea que expresa Joaquín Barriandos (2013) en cuanto considera que “el globo: la nueva matriz de poder y ordenamiento del espacio a través del pensamiento estético” (419), así como la visión de Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) en cuanto piensan que “El fin de la guerra fría terminó con el colonialismo de la modernidad, pero dio inicio al proceso de la colonialidad global” (13).

Sostenemos que las características y adecuaciones que ha tomado, en las últimas décadas, la colonialidad se adscriben tanto al avance tecnológico y a su materialidad, como a los entramados geopolíticos que se necesitan para hacer circular y alimentar sus cadenas de suministros globales; esto nos invita a reconfigurar los modelos de oposición que han sido demasiado binarios para estudiarla. La globalización nos insta a pensar que las formas de centralidad de la modernidad se han diluido en otro tipo de formas de control, que requieren pensar más allá de los dualismos de un yo en oposición a un otro. De igual manera, una invitación posthumanista para la consideración del agenciamiento de lo no-humano, nos debe hacer considerar que los proyectos de liberación no deberían hacerse exclusivamente a través de la pura búsqueda del control de nuestras necesidades “humanas”, así como tampoco podemos dejar de lado nuestra responsabilidad por la subsistencia de otras formas de vida.

Una visión de los problemas de la colonialidad enfocada desde la materialidad, así como desde las secuelas que siguen permeando las teorías decoloniales, trata de advertir que si se busca la generación o rehabilitación de las formas de articular nuestra existencia a través de nuestro ser, sentir y pensar, no podemos seguir ignorando las implicaciones que tiene lo no-humano en cuanto factibilidad material. No hay imaginario simbólico ni ideológico sin sus pertinentes soportes materiales. Advertir las múltiples agencias que atravesamos, y nos atraviesan, también consiste en entender, como propone Anna Tsing (2022), que:

La capacidad de forjar mundos no se limita a los humanos [...] los proyectos de creación de mundos pueden solaparse, lo que deja espacio a más de una especie. También los seres humanos han estado siempre involucrados proyectos multiespecíficos de creación de mundos. (46-47)

Arturo Escobar (2014) sostiene que la decolonialidad debe transitar hacia el proyecto de construcción de un pluriverso: un mundo donde quepan muchos

mundos y en el cual se presuponga que ninguna entidad preexiste a las relaciones que le preceden (17). Para ello, propone actuar desde un *diseño ontológico pluriversal* que “tiene como objetivo propiciar las condiciones tecnológicas, sociales y ecológicas en las que múltiples mundos y conocimientos, incluyendo humanos y no humanos, puedan florecer en formas mutuamente enriquecedoras” (142). A saber, los caminos de superación del dualismo decolonial que se proponen aquí pasan tanto por la asimilación del *continuum* naturaleza-cultura derivado del avance tecnológico, así como por la posibilidad de imaginar formas de vida diversas que se desarrollen considerando también las implicaciones de vivir en un mundo de múltiples agencias, que está profundamente hiperconectado. Seremos incapaces de reformular nuevas formas de ser y sentir en la medida en que sigamos dejando de atender las condiciones materiales en las cuales estamos enredados.

Bibliografía

- Aguilar García, Teresa. 2008. *Ontología Cyborg: El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*. Barcelona: Gedisa.
- Albán Achinte, Adolfo. 2013. “Pedagogías de la re-existencia: Artistas indígenas y afrocolombianos”. En *Pedagogías decoloniales; Prácticas insurgentes del resistir, (re)existir y (re)vivir, Tomo I*, editado por Catherine Walsh, 443-544. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Barad, Karen. 2003. “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter”. *Signs* 28 (3): 801-821. doi: <https://doi.org/10.1086/345321>
- Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
- Barriandos, Joaquín. 2013. “La idea del arte latinoamericano. Estudios globales del arte, geografías subalternas, regionalismos críticos”. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona. <http://hdl.handle.net/10803/110924>
- Bouhaben, Miguel Alfonso. 2017. “Poder, violencia y resistencia de la imagen. Batallas audiovisuales en América Latina”. *Calle14: revista de investigación en el campo del arte* 12 (22): [s.p.]. doi: <https://doi.org/10.14483/21450706.12354>
- Braidotti, Rosi. 2013. *Lo Posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. 2007. “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. En *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 9-24. Bogotá: Siglo del Hombre Editorial.

- Castro-Gómez, Santiago. 2007. "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes". En *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 63-78. Bogotá: Siglo del Hombre Editorial.
- Colebrook, Claire. 2014. *Death of the PostHuman: Essays on Extinction, Vol. 1*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Davies, Tony. 1997. *Humanism*. Nueva York: Routledge.
- Dussel, Enrique. 2011. *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, Enrique. 2018. "Siete hipótesis para una Estética de la Liberación". Praxis, *Revista de Filosofía* 77: 1-37. doi: <https://doi.org/10.15359/77.1>
- Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Fabelo Corzo, José Ramón. 2019. "La colonialidad cultural y la lógica del capital". En *Coordenadas epistemológicas: para una estética en construcción*, coordinado por Mayra Sánchez Medina y José Ramón Fabelo Corzo, 117-133. Puebla: Colección La Fuente.
- Gell, Alfred. 2016. *Arte y Agencia: Una teoría antropológica*. Buenos Aires: SB Editores.
- Hernando, Almudena. 2012. *La fantasía de la individualidad: Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Lander, Edgardo. 2000. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 11-41. Buenos Aires: CLACSO
- Lash, Scott. 2005. *Crítica de la información*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Lugones, María. 2008. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa* 9: 73-101.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 127-169. Bogotá: Siglo del Hombre Editorial.
- Mignolo, Walter. 2010. *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

- Mignolo, Walter. 2018. "Reconstitución epistémica/estética: la aesthesis decolonial una década después". *Calle14: revista de investigación en el campo del arte* 14 (22): 14-22. doi: <https://doi.org/10.14483/21450706.14132>
- Parikka, Jussi. 2021. *Una geología de los medios*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Quijano, Aníbal. 1992. "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú indígena* 13 (29): 11-22.
- Rodríguez Medina, Leandro. 2022. "La capacidad de absorción epistémica: donde el acceso abierto se encuentra con la geopolítica". En *Más allá del derecho de autor: Otros términos para debatir la propiedad intelectual*, compilado por Alberto López Cuenca y Renato Bermúdez Didi, 45-50. Ciudad de México: Open Humanities Press.
- Sibilia, Paula. 2005. *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Soto Morera, Diego A. 2017. "Crítica de la razón corporal: Dussel y las meditaciones anti-cartesianas". *Tabula Rasa* 36: [s.p.]. doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.192>
- Stiegler, Bernard. 2002. *La técnica y el tiempo I: El pecado de Epimeteo*. [s.l.]: Cultura Libre.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2022. *La seta del fin del mundo: Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. España: Capitán Swing.
- Walsh, Catherine, 2013. "Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos". En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir Tomo I*, editado por Catherine Walsh, 23-68. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Wolfe, Cary. 2010. *What Is Posthumanism?*. Minneapolis: University of Minnesota Press.