

DECOLONIALIDAD Y NATURALEZA: UNA APROXIMACIÓN DESDE EL GIRO DECOLONIAL

Edgar Salvador Sanabria
Universidad La Salle Morelia

Introducción

Actualmente cuando nos adentramos en el campo del cuidado del medio ambiente, pareciera que entramos, *a priori*, en un terreno de conceptos con una carga valorativa positiva, deseable o necesaria. Pensar en una crítica del cuidado del medio ambiente, de la sustentabilidad o la gestión de los recursos naturales bordearía el absurdo, a menos que se haga desde la cuestión del origen de la narrativa de dichos conceptos.

Lo anterior es, precisamente, lo que se busca en el presente texto. En primer lugar, tendremos un acercamiento a ciertos conceptos y posturas de la filosofía decolonial para después abordar el tema de la relación sujeto-naturaleza, misma que es cosificada como medio ambiente en la narrativa moderna/colonial y que se implanta a través de la matriz colonial del poder. Discursos que se basan en lo que Dussel llamó “el mito de la modernidad”, es decir, el hecho de que haya países más desarrollados que otros por mérito propio, que hay una división “natural” entre lo moderno y lo primitivo; desarrollo y progreso son dos conceptos que soportarán este mito donde se instaura una jerarquía colonial. En ello, el concepto de “pensamiento fronterizo” de Walter Mignolo será clave para no caer en retornos idílicos a lo prehispánico al desmontar el “mito de la modernidad” y lo que éste conlleva.



1. Algunos apuntes sobre el giro decolonial

Según Axel Rojas y Eduardo Restrepo (2010, p. 32), alumnos del grupo modernidad/colonialidad, los inicios del giro, opción o filosofía decolonial se remontan a finales de los años 90, coincidiendo dos eventos: Edgardo Lander organiza en Caracas un taller al cual asisten Mignolo, Escobar, Dussel, Quijano, entre otros; por otro lado, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes organizan un congreso en Estados Unidos donde son invitados Quijano, Wallerstein, Mignolo, Dussel, por mencionar algunos. Lo anterior lo reconocen Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007, pp. 9-12), dos de los principales autores del giro decolonial al forjar lazos en dicho encuentro (y otros subsecuentes) con personajes, además de los antes mencionados, como Nelson Maldonado Torres, Catherine Walsh, Sylvia Wynter, Santiago Castro-Gómez, Fernando Coronil, Zulma Palermo, entre otros y otras.

El tema central de discusión y reflexión que unificó a tal variedad de pensadores y pensadoras, en primera instancia, fue la reflexión sobre la colonialidad, dando fruto a un diálogo entre la filosofía, la lingüística, la sociología, antropología, economía, pedagogía, entre otras disciplinas. El paso inicial que da la filosofía decolonial frente a otras filosofías críticas de la modernidad fue partir del hecho de que colonialismo y modernidad son dos fenómenos históricos que se presuponen mutuamente, en palabras de Mignolo (2015) “[...] la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad” (p. 26). En vista de lo anterior, y siguiendo al propio Mignolo, la cara oscura de la modernidad será la colonialidad, misma que será el soporte material de la narrativa europea que vislumbra e impone conceptos clave para la modernidad tales como *progreso* y *desarrollo*, siempre teniendo como teleología el ideal de lo europeo.

Dar cuenta del lado invisibilizado de la modernidad, es decir la colonialidad, es posible gracias al análisis y, sobre todo, recuperación y consecuente reflexión del modo de vida de las culturas colonizadas. Fue Aníbal Quijano quien, además de ser pionero en el giro decolonial, postula uno de los conceptos clave para dichos análisis: la colonialidad del poder. Según el propio Quijano (2019), el poder es:



un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios. (p. 155).

Así, colonialidad del poder será la puesta en función, ejecución y dominio de los ámbitos mencionados anteriormente de un régimen político y militar sobre otro (el colonizado), siendo el caso que interesa a la inflexión decolonial, la conquista del “nuevo mundo” por parte de España y Portugal. Durante más de 300 años el proceso de colonización, aunado a la desaparición de culturas, lenguas, subjetividades, alianzas, mezcla de “razas”, dio como fruto un sincretismo que es propio de lo que hoy podríamos conciliar como América Latina.

Un momento de cambio se da con la independencia territorial y política de las tierras colonizadas durante los inicios del siglo XIX, dándose así el proceso llamado *descolonización*, que es un término, quizá, de los más malentendidos en la actualidad.¹ Es necesario en este punto introducir

¹ Hay ya bastante bibliografía que pretende ser crítica con la filosofía decolonial. Algunos textos pecan de una lectura superficial y hasta cierto punto se inclinan a un reduccionismo. Véase por ejemplo el texto *Marx, el marxismo y los decoloniales. Ter-giversaciones, olvidos y reacomodos*, de Urrego Ardila (2021), donde el autor parte del supuesto que la opción decolonial es una especie de fruto del posmodernismo y la “retórica anticomunista” de la Guerra Fría (p. 23), dando por hecho que entonces los decoloniales justifican y sirven de escalón (quizá sin querer) del resurgimiento de la derecha en Latinoamérica. Es extraño que sigan utilizándose los falsos dilemas, pues si no se es marxista o se simpatiza con Marx, entonces se es antimarxista y, por ende, se apoya a la derecha. Parece que la palabra “opción” decolonial no se ha terminado de entender entonces. Más adelante literalmente dice el autor: “Finalmente, la modernidad/colonialidad se expresa en una visión europea, machista, racionalista y de extrema violencia que recibe el nombre de eurocentrismo y, por ello, no es adecuado utilizar los pensadores ni la ciencia europea sino reivindicar el lugar de enunciación y volver a las epistemologías prehispánicas” (p. 44), lo cual, como veremos en este trabajo, es simplemente absurdo. Otro texto que nos parece cae en una lectura más visceral que crítica, es el libro titulado *Piel blanca máscaras negras*, que coordinan Makaran y Gaussens (2020), donde pueden leerse que “los decoloniales” instrumentalizan a las comunidades, o bien, que no hacen investigación “empírica” pues son simples aca-



una distinción que es crucial para la filosofía decolonial, es decir, la diferencia entre descolonización y decolonialidad (que también puede ser hallado como descolonialidad²): el colonialismo se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial, mientras que la colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivos, de la existencia cotidiana y a escala social (Quijano, 2019, p. 151).

De lo anterior se deduce que la descolonización es el proceso de independencia política y geográfica de un territorio sobre otro que lo colonizaba, por ejemplo, de México sobre España, mientras que la colonialidad es el patrón colonial que sigue activo y operando en la subjetividad, la episteme, las relaciones sociales, culturales, económicas, religiosas, pedagógicas, etc., de las personas que, por todo lo anterior, siguen colonizadas en este sentido. En otras palabras, la primera descolonialización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el XX por las colonias inglesas y francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. En cambio, la segunda descolonialización —a la cual nosotros aludimos con la categoría *decolo-*

démicos escribiendo detrás de un escritorio (p. 51), y por ello han decidido hacer de cortafuego, con un libro, académico, también.

² Aunque habría quien haría una distinción entre *decolonialidad* y *de(s)colonialidad*. Por ejemplo, Catherine Walsh (2013) nos dice: “Suprimir la ‘s’ es opción mía. No es promover un anglicismo. Por el contrario, pretende marcar una distinción con el significado en castellano del ‘des’ y lo que puede ser entendido como un simple desarmar, deshacer o revertir de lo colonial. Es decir, a pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan en existir. Con este juego lingüístico, intento poner en evidencia que no existe un estado nulo de la colonialidad, sino posturas, posicionamientos, horizontes y proyectos de resistir, transgredir, intervenir, in-surgir, crear e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual se puede identificar, visibilizar y alentar ‘lugares’ de exterioridad y construcciones alter-(n)ativas” (p. 25).



nialidad— tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 17).

Si bien la modernidad no puede ser concebida sin su cara oculta, es decir, la colonialidad, no podemos dejar de lado otro aspecto crucial tanto para la narrativa eurocentrada como para la crítica decolonial de ésta. Nos referimos aquí a la idea del *progreso y desarrollo* de Europa en un proceso histórico que se presume es fruto de sus propios avances científicos, filosóficos, racionales, esto es, el hecho de que Europa es germen, desarrollo y fin de autorrealización de la humanidad; pero habría que ver, desde la perspectiva decolonial, cómo se pone en tela de juicio la narrativa del desarrollo aparentemente lineal y de autosuperación por medio de la razón que ofrece la visión eurocentrada de la humanidad. En primer lugar, y retomando la tesis de la colonialidad como cara oculta de la modernidad, podemos cuestionar el surgimiento de la modernidad europea como suceso histórico —y logro— únicamente de Europa.

En este sentido Dussel nos ofrece una visión crítica de lo que él llama “concepción intraeuropea de la modernidad” y “mito de la modernidad”: por la primera podemos entender la “concepción que supone que la modernidad surge como un fenómeno exclusivamente europeo, donde el resto del mundo no tiene mayor relevancia. En ella, la modernidad aparece como algo que ocurrió en Europa y que no requiere de procesos exógenos para explicar su emergencia” (Rojas y Restrepo, 2010, p. 80). En palabras del propio Dussel (1994): “comienza con el Renacimiento, la Reforma y culmina con la Aufklärung. ¡Que exista o no América Latina, África o Asia no tiene [...] ninguna importancia!” (p. 35), dando a entender que el progreso histórico, científico y filosófico de Europa no ha sido fruto de su propia potencialidad y actualización sino de condiciones *extraeuropeas*.

Aún más, para desvelar la condición necesaria para el desarrollo de la modernidad, que es la colonialidad, Dussel (2005) acuñe la distinción entre una primera y segunda modernidad:



En el Occidente la “Modernidad”, que se inicia con la invasión de América por parte de los españoles, [...] es la “apertura” geopolítica de Europa al Atlántico; es el despliegue y control del “sistemamundo” en sentido estricto (por los océanos y no ya por las lentas y peligrosas caravanas continentales), y la “invención” del sistema colonial, que durante 300 años irá inclinando lentamente la balanza económica-política a favor de la antigua Europa aislada y periférica. Todo lo cual es simultáneo al origen y desarrollo del capitalismo (mercantil en su inicio, de mera acumulación originaria de dinero). Es decir: modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente. (pp. 12-13).

Entonces, continúa Dussel (2005), “la segunda modernidad se desarrolla en las Provincias Unidas de los Países Bajos, provincia española hasta comienzo del siglo xvii, un nuevo desarrollo de la Modernidad, ahora propiamente burguesa (1630-1688)” (p. 13). La primera modernidad que surge, según Rojas y Restrepo (2010) siguiendo a Dussel, del resultado de la constitución del primer sistema mundo planetario donde Europa adquiere centralidad en el siglo xv con la conquista y colonización de América, se vislumbra como condición de posibilidad de la segunda modernidad, cuyo origen se ha ubicado tradicionalmente en los siglos xvii y xviii junto a la Ilustración, la Reforma y la revolución industrial (pp. 84-86).

De esta manera podemos exponer la narrativa de la modernidad intraeuropea como un mito, esto es, que desde la construcción epistémica e histórica de la colonización se fijaron o anclaron ciertos supuestos, sobre todo el de la superación de la inmadurez o irracionalidad mediante el uso exclusivo de la razón por parte de Europa (*sapere aude*, decía Kant). El resultado es la omisión e invisibilización del lado oscuro de la racionalidad moderna: la irracionalidad violenta colonizadora. Por otro lado, se evidencia que la colonización (saqueo de recursos y materia prima, control cultural, social, epistémico, religioso, etc.) es la condición para la posibilidad de avances económicos, científicos, filosóficos, etc., de Europa.

La civilización moderna (europea) se comprende como superior y desarrollada, por ende, debe “desarrollar” a las civilizaciones primitivas o bárbaras; se puede utilizar la violencia en caso de que el bárbaro se oponga a la modernización, aquél tiene la culpa por oponerse y hay una victimización



inevitable al salvar al primitivo de la irracionalidad, incluso a toda la civilización “atrasada” (Dussel 2000, p. 49). Se visibiliza que, desde la óptica eurocentrada, lo moderno surge como la vía de salvación de lo antimoderno, Europa se alza como la vía o el camino para detentar la racionalidad, para dejar de ser bárbaros. Esto no es otra cosa que lo moderno toma, *a priori*, una valorización positiva mientras que lo bárbaro, anticuado, primitivo o no-moderno, será la parte valorizada negativamente.

Dado el mito de la modernidad, se invisibiliza la barbarie que implica el colonialismo y la colonialidad, así lo expone Dussel (2000) cuando dice que “el ego cogito moderno fue antecedido en más de un siglo por el ego conquiro (Yo conquisto) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad [...] al indio americano” (p. 29). Así se ignora que para que el *ego cogito* ejecute la operación de la duda metódica, es necesario el *ego conquiro*, es decir, la posibilidad de la reflexión cartesiana sólo factible gracias a las condiciones materiales de la colonización; se ignora la imposición de la racionalidad universal europea, la cual sólo es viable gracias a que Europa en general, y Portugal y España en particular, se nutren de materia prima (léase también esclavos y esclavas) y de una posición de “superioridad” intelectual sobre las personas originarias.³ Europa como salvadora (de la barbarie), como modernizadora, ejemplo y fin de la humanidad, es lo que conforma al mito de la modernidad.

En el punto anterior, donde la razón aspira a la universalidad, es que podemos recurrir a otro pensador clave en el giro decolonial, nos referimos a Santiago Castro-Gómez y su acuñación de la “*Hybris* del punto cero”. Según el pensador colombiano, la razón europea soportada en la colonización que anhela y se ubica más allá de la espacialidad y la temporalidad tiene como consecuencia la invisibilización del lugar particular de enunciación para convertirlo en un lugar sin lugar, en un universal. Así, el eu-

³ No daría lugar aquí para el trato específico y de más peso que exige el concepto de “raza” para la filosofía decolonial, pues hay una posición muy distinta a las nociones clásicas (como las que refieren solamente a lo biológico o fenotípico) y a sus críticas internas (como la genealogía del racismo que hace Foucault en su obra *Defender la Sociedad*). Puede incluso revisarse el artículo de Ramón Grosfoguel (2012) titulado “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?” *Tabula Rasa*, (16) 79-102.



ropeo puede abstraerse de su lugar de observación y generar una “mirada universal” sobre el espacio. Es precisamente a esta mirada, que pretende articularse con independencia de su centro étnico y cultural de observación, a la que denomina la *hybris* del punto cero (2005, pp. 60-61).

Uno de los puntos ciegos de esta lógica de la colonialidad es que por más abstracta que se quiera considerar la razón universal, estará siempre anclada a una localización geopolítica. En consecuencia, el aparente desarrollo, progreso y modernización que se aplica a lo primitivo o bárbaro será la imposición de una visión local y particular del cosmos hiperbolizada; al desplazamiento en la narrativa tradicional eurocentrada que dicta que hay un desplazamiento de un teocentrismo a un antropocentrismo (con el nacimiento del humanismo), podríamos corregirlo señalando un desplazamiento a un antropoeurocentrismo.

Es por lo anterior que se implanta la jerarquía entre pueblos o razas “más avanzadas”, “más civilizadas”, “más modernas”, y la justificación de “salvar” de la barbarie y lo antimoderno a las tierras “descubiertas” (refiriéndonos a América) y por lo tanto incivilizadas, premodernas o atrasadas; además, “una vez instaladas en el punto cero, las ciencias del hombre construyen un discurso sobre la historia y la naturaleza humana en la que los pueblos colonizados por Europa aparecen en el nivel más bajo de la escala de desarrollo, mientras que la economía de mercado, la nueva ciencia y las instituciones políticas modernas son presentadas, respectivamente, como fin último (*telos*) de la evolución social, cognitiva y moral de la humanidad” (Castro-Gómez, 2005, p. 42).

Aunado a la idea del *Hybris del punto cero*, que eleva la episteme local de Europa como universal y por lo tanto como válida y verdadera frente a otros modos de conocimiento, podemos señalar que la inserción de la jerarquía de razas y pueblos junto a la idea de desarrollo y progreso (peculiaridades de la modernidad/colonialidad), no pueden entenderse sino como características del capitalismo (sistema que será objeto de crítica por parte de la filosofía decolonial). Si ya se afirmó antes que la condición de la modernidad es la colonialidad, podemos señalar también que ambas son condiciones para el surgimiento del capitalismo; es así que podemos afirmar de la mano de Quijano (2019) que “la colonialidad es uno de los



elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivos, de la existencia cotidiana y a escala social” (p. 151).

Y es que, en la ya conocida segunda modernidad, el capitalismo será soportado por el binomio modernidad/colonialidad, es decir, que la implantación de la jerarquía racial, epistémica, etc., se diluirá de un modo distinto con el capitalismo en su forma global. Si durante el periodo de la conquista y colonización se impuso un patrón de poder (saber y ser), con las promesas del desarrollo y el progreso hacia lo moderno como salvación por la razón, en las épocas actuales seguimos siendo testigos de la vigencia de esta narrativa colonizadora y eurocentrada en el capitalismo. Un modo particular de los efectos de la colonialidad en el capitalismo actual lo podemos detectar en las narrativas sobre el cuidado del medio ambiente y los recursos naturales, temas que tocaremos en el siguiente apartado.

2. El problema de la naturaleza y la narrativa eurocéntrica del medio ambiente

Descartes es sin duda el referente de la filosofía moderna occidental, acuñando un referente esencial para dicha filosofía: el *ego cogito*, fruto de la duda metódica en la cual se suspenden o descartan tanto el cuerpo como el mundo en el que se encuentra el sujeto dubitativo; aquí es cuando este *ego cogito* se vuelve el sinónimo de la *hybris del punto cero*. Es así como se afianza un supuesto de la filosofía occidental, teniendo dos efectos inmediatos en el conocimiento que se proyectará como universal; el primer efecto es “la idea de que puede existir la producción y apropiación de conocimiento desde un no lugar, desde un sujeto deshistorizado y descorporalizado (esto es, un sujeto universal), es precisamente lo que Grosfoguel denomina ‘ego-política del conocimiento’” (Rojas y Restrepo, 2010, p. 139). Y, en segundo lugar, además del *ego cogito* descorporalizado, tenemos la disociación sujeto-objeto, la escisión entre el humano y lo no-humano, es decir,



entre lo racional y lo animal, dejando a la naturaleza en último término e incluso fuera de la dicotomía.

El peso de señalar la separación sujeto-naturaleza radica en la importancia de la forma de nombrar a esta última, pues “la modernidad trae consigo una particular construcción de la naturaleza determinada por el auge y consolidación del capitalismo como una forma específica de las relaciones sociedad-naturaleza” (Cajigas-Rotundo, 2007, p. 170). Ahora, dicha construcción no es sino la objetivación y revalorización de la naturaleza, ya no como algo con lo que se tenga que con-vivir, sino “aprovechar” (que en el fondo es explotar) y utilizar a beneficio del ser humano:

La naturaleza histórica que construye la modernidad, al ser matematizada y desencantada, perdió cualquier fuente de valor intrínseco: ya no era *physis*, flujo de vida que anima los seres (mundo greco-romano), pero tampoco era *ens creatum*, creación divina que refleja los atributos de Dios (mundo cristiano-feudal). Al ser objetivada en el mundo burgués-mercantil, la naturaleza es convertida en una instancia externa, susceptible de ser instrumentalizada, manipulada según imperativos técnicos, y degradada, en últimas, a la categoría de “recurso”. (Cajigas-Rotundo, 2007, p. 174).

Habrà que poner especial atención a la noción de “recurso”, pues el concepto de naturaleza, y con él su valor, se sustituye por otro que cuadra con la forma de percibir a aquella como algo que está a disposición para su explotación. ¿Para qué se necesita “aprovechar” los “recursos” naturales?, ¿cuál es la teleología en este cambio de relación humano-naturaleza? La respuesta inmediata es para el “desarrollo”. Según Escobar (2007) durante los años setenta el concepto de desarrollo, y su aplicación en países subdesarrollados, era la principal preocupación de teóricos y políticos pues era el camino para resolver los problemas económicos y sociales en esas regiones (p. 19).

No olvidemos que el discurso desarrollista divide a los países tanto en desarrollados como en subdesarrollados o en vías de desarrollo, siendo los países del Norte quienes tienen el control hegemónico de la matriz colonial del poder, lo cual los obliga a adoptar cierto paternalismo con los países del Sur. Esto significa que tienen el imperativo de desarrollar (dar las



herramientas o, mejor aún, invadir territorios para hacerlo ellos mismos) a los países “premodernos” o “atrasados”:

El norte es representado, entonces, como el lugar de la razón, la estabilidad, la limpieza, la opulencia y la excelencia, en contraste con un triste sur, lugar de atraso, insalubridad, violencia, tecnologías obsoletas y capital insuficiente [...] se hace necesario controlar la inmigración y plantear una política de la distribución de los riesgos ambientales. Mantener a las poblaciones del sur encerradas en sus propias fronteras, y convertir sus territorios en un botadero de la contaminación industrial producida por el norte, al mismo tiempo que los recursos naturales y los “conocimientos tradicionales” allí presentes, se elevan a la categoría de “patrimonio inmaterial de la humanidad” (Cajigas-Rotundo, 2007, p. 173).

Así, términos que pretenden salvaguardar los recursos naturales, la sabiduría o tradiciones, la lengua de comunidades indígenas, son acuñados desde la *hybris del punto cero* que antes hemos revisado, es decir, se pretende resguardar desde un punto de vista colonial e impositivo; no es extraño entonces que territorios sean resguardados de las propias comunidades, o que desde una narrativa explotadora sean llevados programas para el “aprovechamiento de recursos”⁴ con fines coloniales al intentar impulsar el desarrollo y el progreso hacia fines netamente coloniales y capitalistas. Una prueba de esto es el cambio de los términos naturaleza a medio ambiente: comienza a construirse, ya no una “naturaleza”, sino el “ambiente” en relación directa con las exigencias de la sociedad postindustrial (Cajigas-Rotundo, 2007, p. 172).

Y dada la sobreexplotación de los recursos naturales por parte de los sectores capitalistas, transnacionales, programas de gobierno, etc., es que surge la necesidad, siempre de los países desarrollados, de cambiar la óptica de la narrativa ambiental por una donde el capitalismo no sea sinónimo de la devastación y exterminio de la naturaleza. Ya decíamos anteriormente que la colonialidad persiste en los tiempos actuales, ahora desde el patrón moderno/colonial/capitalista, y una forma de detentar el control

⁴ Véase, por ejemplo, el programa federal “sembrando vida”, el cual busca “atender dos problemáticas: la pobreza rural y la degradación ambiental”. Disponible en <https://www.gob.mx/bienestar/acciones-y-programas/programa-sembrando-vida>



político-ambiental es mediante el mito de la modernidad, esto es, que los patrones de acción que apunten a lo que llamamos moderno no son cuestionables si se mantienen en armonía con la no devastación de la naturaleza. Pero parece un oxímoron tratar de relacionar al capitalismo con el cuidado del ambiente, pues la esencia del primero no es otra más que explotar, producir y acumular; aun así, se acuñan conceptos sumamente importantes para articular la narrativa colonial de la “sustentabilidad del medio ambiente”, pero fue a partir de los años setenta que se presenta un giro en la idea de desarrollo que busca conciliar la dinámica de crecimiento del capital con los límites de los sistemas biofísicos, emergiendo así la idea de “desarrollo sostenible” (Cajigas-Rotundo, 2007, p. 172).

Detengámonos un poco aquí en la categoría que sustituyó a naturaleza, nos referimos a “medio ambiente”, que nace precisamente de la narrativa extractivista y explotadora del eurocentrismo junto con la noción de escasez y sustentabilidad; aquí “ambiente” es construido a partir de una representación propia de los contextos sociales de la opulencia. Esta mirada genera, por tanto, la representación de la “escasez”, es decir, el discurso según el cual el progreso material se define como una superación de aquellas cosas que nos “faltan” para alcanzar un determinado “nivel de vida” (Cajigas-Rotundo, 2007, p. 172).

Por lo tanto, tampoco es extraño que programas de sustentabilidad de orden mundial estén pensados desde las necesidades de los colonizadores (de élites empresariales, países desarrollados) y no desde las realidades de los colonizados (comunidades indígenas, sectores precarios en las ciudades, países del Sur que son saqueados constantemente); un claro ejemplo es la llamada *agenda 2030*, la cual se presenta como la opción necesaria para mantener los recursos naturales del planeta ante su escasez e irracional aprovechamiento. Evidentemente, desde una lectura decolonial, la agenda pone necesidades globales en contextos locales, esto es, la escasez del agua, el cambio climático, la materia prima o minerales preciosos, la pobreza, etc. Por ejemplo, la agenda antes referida menciona: “El sector alimentario y el sector agrícola ofrecen soluciones claves para el desarrollo y son vitales para la eliminación del hambre y la pobreza”, tocando temas como la crisis hídrica y la necesidad de utilizar



energía sustentable en el mismo sentido (Naciones Unidas, 2018). Está claro que se plantea una aparente solución desde el discurso moderno/colonial/capitalista ante el problema del hambre y la pobreza, siendo esta solución un indicio de desarrollo, pero nunca se pone en cuestión el origen del problema del hambre y la pobreza, como si éstas no hubieran aparecido por condiciones históricas propias del colonialismo que se extienden y perduran en el capitalismo.

Entonces, no debemos pasar de largo el trasfondo de las narrativas colonizadoras que dan por sentados términos como el de pobreza, sustentabilidad o escasez sin hacer una genealogía de éstas; particularmente en el caso de la pobreza masiva, Escobar (2007) señala que ésta en el sentido moderno solamente apareció cuando la difusión de la economía de mercado rompió los lazos comunitarios y privó a millones de personas del acceso a la tierra, al agua y a otros recursos. Con la consolidación del capitalismo, la pauperización sistémica resultó inevitable (p. 49). Pasaría lo mismo con el trasfondo de la crisis ambiental, que es un problema estructural del sistema-mundo capitalista; es decir, la solución (al menos la de mayor peso) no está en acciones locales en comunidades aisladas, sino en la resistencia y decolonización del patrón colonial del poder.

El análisis de la narrativa colonial y, en general, de la colonialidad nos permite nombrar y resignificar de manera situada los designios globales que tratan de imponerse en contextos locales, como pasa con el concepto de “biodiversidad”, mismo que puede entenderse, siguiendo a Cajigas-Rotundo (2007), desde la producción hegemónica, actualizada por las élites corporativas y las empresas transnacionales dominantes, que se concretiza mediante los regímenes jurídicos globales del imperio al igual que por acuerdos internacionales poniendo atención en la escasez y la pérdida de los recursos naturales; es aquí cuando las poblaciones “en desarrollo” –léase en este caso, las poblaciones indígenas– toman un nuevo significado como la clave para salvaguardar tanto los recursos escasos como el conocimiento ancestral (siempre y cuando no sea contrahegemónico). Es en este sentido que Cajigas-Rotundo acuña el concepto de *biocolonialidad del poder* para hacer hincapié en el papel de la naturaleza colonizada dentro de la colonialidad (p. 177).



Resignificar de manera situada el término de “biodiversidad” sería entonces una tarea de la decolonialidad de la naturaleza, y esto no es otra cosa más que un reconocimiento del contexto particular donde se halla situado el sujeto (el proceso contrario a la *hybris del punto cero*); recuperar las formas de resistencia local para contrarrestar los “tratados imperiales sobre diversidad y propiedad intelectual [que] privilegian una noción científicista/empresarial del saber, esto es, individual, fragmentaria, compartimentalizada, cibernético-mecanicista y patriarcal” (Cajigas-Rotundo, 2007, p. 178). Retomar la biodiversidad como la coexistencia de la naturaleza en sus múltiples modos de ser aunado a la asimilación de la idea de la copertenencia de sujeto y naturaleza es una realidad en ciertos lugares de nuestro país.

La decolonización de la *biocolonialidad del poder* es posible con una “*corpo-política del conocimiento* sin pretensión de neutralidad y objetividad. Todo conocimiento posible se encuentra in-corporado, encarnado en sujetos atravesados por contradicciones sociales, vinculados a luchas concretas, enraizados en puntos específicos de observación (punto 1, punto 2, punto n...). La idea eurocentrada del ‘punto cero’ obedece a una estrategia de dominio económico, político y cognitivo sobre el mundo” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 21). Cuestionar, entonces, desde los saberes locales los conocimientos que pretenden ser universales y absolutos es desprenderse del patrón biocolonial del poder para poder dar apertura a formas plurales de convivir con la naturaleza y revalorarla.

Y no es que se esté proponiendo regresar a una relación idílica del sujeto con la naturaleza, o a la forma originariamente pura como concebían los originarios a la misma; es éste quizá uno de los malentendidos más comunes sobre la filosofía decolonial, no se buscan pues los purismos indígenas ni tampoco caer en la folklorización propia de la narrativa de los países o gobiernos cuando mercantilizan con las tradiciones y los saberes indígenas.⁵ En el caso de los sujetos que encarnan la opción decolonial con la naturaleza, Escobar (2000) nos señala:

los movimientos sociales, en particular los de los pobladores de los bosques tropi-

⁵ En este sentido es que al inicio del escrito afirmábamos que era un absurdo pensar que el giro decolonial proponía un retorno a una episteme “originaria”, “prehispánica” o “precolombina”; más bien se trata de una resignificación partiendo desde los conceptos hasta la forma de concebir la relación con la naturaleza y los otros seres humanos.



cales, invariablemente enfatizan cuatro derechos fundamentales: a su identidad, su territorio, a una autonomía política, y a su propia visión de desarrollo. La mayoría de estos movimientos son concebidos explícitamente en términos de diferencias culturales, y de la diferencia ecológica que ésta significa. Estos no son movimientos para el desarrollo ni para la satisfacción de necesidades, a pesar de que, por supuesto, las mejoras económicas y materiales son importantes para ellos. Son movimientos originados en un arraigo cultural y ecológico a un territorio. Para ellos, el derecho a existir es una cuestión cultural, política y ecológica. Están obligatoriamente abiertos a ciertas formas de bienes, comercio, y las tecnociencias (por ejemplo, a través de una relación con las estrategias de conservación de la biodiversidad), a la vez que resisten la completa valorización capitalista y científica de la naturaleza. De esa manera se puede considerar que adelantan, por medio de su estrategia política, unas tácticas de racionalidad del posdesarrollo y de una alternativa ecológica, en la medida en que ellos expresan con fuerza y defienden discursos y prácticas de las diferencias cultural, ecológica y económica (pp. 77-78).

En el caso de la biocolonialidad, la resistencia local ante los mandatos globales del capitalismo es posibilitada por la actualización y acuerpamiento del sincretismo que resulta de la constante colonialidad de las comunidades originarias. Por ejemplo, en el 2011 en Cherán, Michoacán, las comuneras y comuneros se alzan en armas contra el crimen organizado, los partidos políticos coludidos con éste; la razón principal no sería otra que la tala y devastación de sus bosques y la complicidad del gobierno con ello.

Según Gasparello, en Cherán se presenta la violencia en tres formas: la inseguridad al estar en manos de la delincuencia organizada, el saqueo de bienes comunales naturales (el bosque en específico), y la violencia política visibilizada por la complicidad del gobierno (2018, p. 81). El claro ejemplo de la resistencia a la biodiversidad colonial, representada por la explotación de la naturaleza como recurso económico, es cuando la comunidad, cansada del triple problema que les aquejaba hace años, se levanta en armas y se organiza retomando la estructura tradicional organizada por los barrios de la comunidad y vuelve a la asamblea comunal el órgano de máxima autoridad.

En específico, el problema de la explotación de bienes naturales abarca “distintos aspectos: el bosque como recurso maderable y la posibili-



dad de su aprovechamiento (ordenado o ilegal, a escala mayor o menor) por parte de los comuneros y habitantes de la localidad; la seguridad para realizar las actividades agrícolas; el control de los recursos hídricos; y el control sobre la propiedad de la tierra, el uso del suelo y la tenencia comunal” (Gasparello, 2018, p. 91). Como podemos intuir, la escisión moderna/colonial sujeto-naturaleza en su forma radical no puede ser soportada por las comunidades originarias, en este caso específico, por la cultura p’urépecha de la cual Cherán forma parte y en la cual no es concebible al comunero o comunera sin el territorio comunal que posee. Como lo cita Gasparello (2018, p. 92), una de las frases que resuenan por parte del consejo de Cherán es la “reconstitución de nuestro territorio”, es decir, la resistencia, recuperación y defensa de los bosques, las calles, los espacios público-políticos (como la casa comunal, antes edificio del ayuntamiento), la lengua, etc.

Pero ¿podemos catalogar el levantamiento de Cherán como un fenómeno explícitamente decolonial?, ¿no estaremos participando de algún modo de la visión colonialista al ponerle un adjetivo a un movimiento que no tiene la necesidad intrínseca de participar de la teoría decolonial? Como lo hemos señalado antes, hay que cuidarnos de no caer en posturas absolutas o esencialistas a la hora de analizar y pensar un hecho histórico, como el levantamiento de Cherán, esto es, no pensar que la jerga y aparto conceptual decolonial sobre dicho movimiento es ya un modo de colonizarlo, pues a nuestro parecer, la opción decolonial es precisamente desprenderse de parámetros modernos (como la escisión sujeto-naturaleza) y dar apertura a otros modos de vivir con la naturaleza (pasa del universalismo al pluriversalismo).

En adelante, será Walter D. Mignolo con su concepto de *pensamiento fronterizo* el que nos guíe para no caer en malentendidos desde la perspectiva decolonial. Por dicho concepto entendemos:

la condición necesaria para pensar descolonialmente. Cuando nosotras y nosotros, *anthropos*, escribimos en lenguas occidentales modernas e imperiales (español, inglés, francés, alemán, portugués o italiano), lo hacemos con nuestros cuerpos en frontera. Nuestros sentidos han sido entrenados por la vida para percibir nuestra



diferencia, para sentir que hemos sido hechos *anthropos*, que no formamos parte –o no por completo– de la esfera de quienes nos miran con sus ojos como *anthropos*, como «otros». El pensamiento fronterizo es, dicho de otra forma, el pensamiento de nosotros y nosotras, *anthropos*, quienes no aspiramos a convertirnos en *humanitas*, porque fue la enunciación de la *humanitas* lo que nos definió como *anthropos*. Nos desprendemos de la *humanitas*, nos volvemos epistemológicamente desobedientes, y pensamos y hacemos descolonialmente, habitando y pensando en las fronteras y las historias locales, confrontándonos a los designios globales (Mignolo, 2015, p. 181).⁶

La dicotomía que acuña Mignolo entre *anthropos* y *humanitas* da cuenta de la imposibilidad de una ruptura definitiva y absoluta con los elementos lingüísticos, culturales, sociales, religiosos, etc., de la matriz colonial del poder; dicho de otro modo, es innegable la influencia y la presencia de la cultura colonizadora en cualquier subjetividad y cultura colonizada. Pero no por esto se piense que hablamos aquí de una condena, si bien hay una herida colonial, lo que podemos analizar es un sincretismo, o quizá mejor, apropiación de elementos colonizadores por parte de la forma de vida de las comunidades colonizadas.

Además, sería cuestionable el pensar que desde la filosofía decolonial se pretenda renunciar a la influencia, conceptos y formas de pensamien-

⁶ Otra explicación del pensamiento fronterizo dada por el mismo Mignolo es la siguiente: “el pensamiento fronterizo es algo más que una enunciación híbrida. Es una enunciación fracturada en situaciones dialógicas que se entrelazan mutuamente con la cosmología territorial y hegemónica (ideología, perspectiva). En el siglo xvi, el pensamiento fronterizo siguió estando bajo el control de los discursos coloniales hegemónicos. Éste es el motivo por el que la narrativa de Waman Puma no se publicó hasta 1936, mientras que los discursos coloniales hegemónicos (incluso cuando se mostraban críticos con la hegemonía española, como era el caso de fray Bartolomé de Las Casas) eran publicados, traducidos y ampliamente distribuidos, beneficiándose de las publicaciones impresas emergentes. A finales del siglo xx, el pensamiento fronterizo dejó de poder ser controlado, lo cual ofrece nuevos horizontes críticos que hacen frente a las limitaciones de las críticas internas a las cosmologías hegemónicas (tales como el marxismo, el posmodernismo, la deconstrucción o los análisis del sistema-mundo)” (Mignolo, 2015, p. 28). Siguiendo con el desarrollo del pensamiento fronterizo, Mignolo señala que puede darse uno “débil”, representado por Las Casas, por ejemplo, y uno “fuerte”, este encarnado por Waman Puma. El punto de distinción sería que Puma hace su narración desde el lugar de enunciación que es la diferencia colonial desde la perspectiva del colonizado, mientras que Las Casas lo haría desde la perspectiva del colonizador.



to modernas/coloniales, pues de lo que se trata es de resignificarlos, es decir, del apropiarse de la tradición desde, por ejemplo, las comunidades indígenas al retomar usos y costumbres, pero también de los elementos que sirvan de herramientas (como lo señalaba Foucault de la filosofía) para pensar localmente la realidad. Tomando en cuenta que no se hace alusión a un etnocentrismo o que no se pretende “regresar” a formas puras y originarias (lo que podría considerarse un etnocentrismo), Mignolo y Grosfoguel nos dicen sobre la tradición:

Hay un común acuerdo entre principios y conceptos construidos por el pensamiento moderno y el postmoderno. En ambos, modernidad se destaca de tradición. Así, desde esta perspectiva se sostiene que el pensamiento descolonial intenta volver a la tradición. [...] Ahora bien, cuando en el pensamiento moderno y postmoderno se invoca a Grecia o la ilustración, no se concibe este movimiento como una vuelta a la tradición, sino a la energía que sostiene el pensamiento moderno y postmoderno. De tal modo que en el pensamiento occidental, la tradición es sostenible, y es parte de la modernidad, mientras que la tradición fuera de occidente (India, el Medio Oriente, África, América del Sur), se lo tiene como una instancia necesaria de superar mediante la modernización como proceso y la modernidad como horizonte. Reflexionar de esta manera es una crítica al racismo epistemológico de occidente y una instancia simple de pensamiento descolonial lo cual lleva a re-ordenar el mapa de categorías filosóficas que sostienen proyectos económicos y políticos tales como el «desarrollo». (Mignolo y Grosfoguel, 2008, p. 34).

Así pues, en el levantamiento de la comunidad de Cherán no necesitamos catalogarla de “decolonial”, “zapatista”⁷ o “marxista”, y esto es así porque el habitar la frontera es primero *factum*, un hecho, y luego una intelección, o sea, el proceso de decolonialidad es un constante habitar en frontera, entre la apropiación, resignificación y puesta en hecho de lo moderno, lo ciudadano, lo global, colonial, pero de forma localizada. El

⁷ Aunque seguramente se tiene mucha mayor empatía con las comunidades zapatistas de Chiapas y su lema “un mundo donde quepan muchos mundos”, pues tanto Mignolo como Grosfoguel o Walsh tienen trabajos sobre los zapatistas. Véase, por ejemplo, Grosfoguel, “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno colonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”; de Mignolo, “La revolución teórica del zapatismo: consecuencias históricas, éticas y políticas”; podría decirse que Walsh tiene a los/as zapatistas como un referente de práctica de resistencia, como lo deja ver a sus alusiones explícitas en los dos tomos de “Pedagogías decoloniales”.



sincretismo referido antes no es otra cosa que el pensamiento fronterizo en acción, por lo que éste “es la singularidad epistémica de cualquier proyecto descolonial”, añadiendo el mismo Mignolo que es así porque todos y todas estamos enganchados y enganchadas a la burbuja expansiva de la civilización occidental, pero no la habitamos de la misma manera. De ahí la pluriversalidad emergente sobre la universalidad decadente (Mignolo, 2015, p. 181).

La intención última del giro decolonial de la filosofía es, pues, localizar en una geografía y un cuerpo los diseños globales modernos/coloniales para poder hacer una apropiación conceptual y vivencial que haga sentido a las formas múltiples de vivir la realidad (pluriverso) descolonizando el patrón colonial del poder. Sólo de esta manera es como se puede proponer y poner en práctica un modo *otro* de hacer frente a la también llamada matriz colonial del poder, que no está, dicho otra vez, en pugna o pelea con formas diversas de resistencia como el poscolonialismo, el mismo marxismo (en sus múltiples “ismos”), el anarquismo o la resistencia de las comunidades indígenas de cualquier latitud del mundo.

Conclusión

Mediante la revisión de ciertos conceptos y posturas de la filosofía decolonial, como el *mito de la modernidad*, la implicación *modernidad/colonialidad*, *hybris del punto cero*, *pensamiento fronterizo* principalmente, pudimos sumergirnos de manera crítica en la narrativa del cuidado del medio ambiente, mismo que no sólo sustituye el término “naturaleza” por el de “medio ambiente”, sino que lo hace bajo un óptica mercantilista propia del capitalismo, sistema en el que la colonialidad se sigue extendiendo hasta nuestros días.

Las formas de resistencia contra la visión consumista y mercantilista del capitalismo, en el caso de la llamada *biocolonialidad del poder*, pueden hallarse en el diálogo desde el pensamiento fronterizo continuo que tienen las comunidades originarias; el sincretismo propio de éstas al localizar y apropiarse de la visión moderna/colonial sobre la naturaleza



y cómo es que resignifican y posibilitan formas múltiples de actuar con la naturaleza, son prueba fehaciente de que hay un modo de fuga ante el sistema mundo global del capitalismo.

Quizá el riesgo de malentender la filosofía decolonial era pensar que se quería un retorno idílico a las formas prehispánicas de vida con la naturaleza, posibilidad que desde la categoría de *pensamiento fronterizo* de Mignolo es simplemente imposible, absurda. Decíamos que más bien el diálogo de frontera era localizar, en un cuerpo, lugar, tiempo y espacio, un diseño global que exigía la universalidad; ejemplo de esto lo veíamos con las categorías de desarrollo y progreso, pero sobre todo con la noción de escasez de recursos naturales al dar cuenta que el parámetro para poder pensar en la categoría de *escasez* era la opulencia por parte de sectores y grupos geográficos determinados (mismos que podríamos ubicar en las zonas de clase burguesa de países de primer y tercer mundo).

No se trata, pues, de rechazar *a priori* conceptos, autores o teorías sólo por ser “europeas” u occidentales, como tampoco se trata de la recuperación de las tradiciones y modos de vida de los pueblos antes de la conquista, recalcamos que ambas posibilidades parten del ilusorio supuesto del esencialismo o monismo filosófico donde el origen de las narrativas no es puesto en cuestión. Y precisamente la opción decolonial sirve, en primer lugar, para poner en cuestión discursos, narrativas, conceptos y teorías coloniales, para después, en segundo lugar, localizarlas y apropiarlas desde un cuerpo político, un espacio y tiempo geográficos, por último, es que se dan las múltiples formas de resistencia y acción política de los sujetos decoloniales que actúan siempre en frontera.

Referencias

- CAJIGAS-ROTUNDO, Juan Camilo (2007). “Biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá.



- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007). “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores; Universidad, Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá.
- DUSSEL, Enrique (1994). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural editores. La Paz, Bolivia.
- DUSSEL, Enrique (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.
- DUSSEL, Enrique (2005). *Transmodernidad e interculturalidad*, UAM, México.
- ESCOBAR, Arturo (2000). “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”, en Edgardo Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.
- ESCOBAR, Arturo (2007). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Ed. el perro y la rana, Venezuela.
- FOUCAULT, Michel (2006). *Defender la Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- GASPARELLO, Giovanna (2018). “Análisis del conflicto y la violencia en Cherán, Michoacán”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* (155), 77-112.
- GROSFOGUEL, Ramón, (2007). “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno colonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores; Universidad, Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá.
- GROSFOGUEL, Ramón y Mignolo, Walter (2008). “Intervenciones decoloniales. Una breve introducción”. *Tabula Rasa*, Bogotá-Colombia, Núm. 9, pp. 29-37.
- GROSFOGUEL, Ramón (2012). “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”, *Tabula Rasa*, Bogotá-Colombia, Núm. 16, pp. 79-102.
- MIGNOLO, Walter (2013). *Historias locales/diseños globales*, Akal, Madrid.
- MIGNOLO, Walter (2015). *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (antología, 1999-2014)*, CIDOB/UACJ, México.
- MIGNOLO, Walter (2015b). “La revolución teórica del zapatismo: consecuencias históricas, éticas y políticas”, en *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (antología, 1999-2014)*, CIDOB/UACJ, México.



- MAKARAN, Gaya y Gaussens, Pierre (2020). *Piel blanca máscaras negras*, Bajo Tierra-CIALC, México.
- QUIJANO, Aníbal (2019). *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, Ed. del signo, Buenos Aires.
- RESTREPO, Eduardo y Rojas, Axel (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Universidad del Cauca, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana, Bogotá.
- URREGO Ardila, Miguel Ángel (2021). *Marx, el marxismo y los decoloniales. Tergiversaciones, olvidos y reacomodos*, editorial Morevalladolid, México.
- WALSH, Catherine (2013). “Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos”, en *Pedagogías decoloniales (tomo I). Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*, Abya Yala, Colombia.
- WALSH, Catherine (2017). “Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos”, en *Pedagogías decoloniales (tomo II). Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*, Abya Yala, Colombia.

Páginas web consultadas

- NACIONES Unidas (2018). La Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible: una oportunidad para América Latina y el Caribe (LC/G.2681-P/Rev.3), Santiago. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/40155/24/S1801141_es.pdf
- SECRETARÍA del Bienestar, (2020). Programa sembrando vida. <https://www.gob.mx/bienestar/acciones-y-programas/programa-sembrando-vida>

