

Deshumanización, animalización y resistencias al poder colonial desde el posthumanismo¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n60.04>

FABIAN ROJAS PINEDA²

<https://orcid.org/0000-0002-0794-6750>

Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

fdrojas@gmail.com

Cómo citar este artículo: Rojas Pineda, F. (2026). Deshumanización, animalización y resistencias al poder colonial desde el posthumanismo. *Tabula Rasa*, 60, 75-96.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n60.04>

Recibido: 1 de marzo de 2026

Aceptado: 10 de agosto de 2026

Resumen:

Revalorar el problema de la animalización como forma de deshumanización es el objetivo del presente artículo. En primer lugar, se realiza un análisis de las teorías de la alienación y reificación del marxismo y de la teoría de la animalización colonial que critican y denuncian los autores de la descolonización como Frantz Fanon y Achille Mbembe. El carácter animal del cuerpo colonizado es una afrenta al humanismo poscolonial cuyo propósito es devolverle su humanidad a ese cuerpo condenado. Sin embargo, el humanismo en general ha demostrado encontrarse en una crisis de la cual hay serias dudas de que se pueda recuperar. En esta reflexión es considerado el giro posthumano para repensar la relación entre lo humano y lo no-humano, específicamente, para revalorar el carácter transformador de los cuerpos animalizados por el poder y la violencia capitalista, colonial y patriarcal.

Palabras clave: deshumanización; animalización; colonialismo; humanismo; posthumanismo; renaturalización.

A Posthumanist Approach to Dehumanization, Animalization, and Resistances to Colonial Power

Abstract:

This article aims to reassess the issue of animalization as a form of dehumanization. To do this, we first analyze Marxist alienation and reification theories and the colonial theory

¹ Este artículo es producto de la investigación del autor sobre «deshumanización, animalización y poder colonial».

² Doctor en Filosofía, Universidad Nacional de La Plata.

of animalization, phenomena that were criticized and denounced by decolonial authors, such as Frantz Fanon and Achille Mbembe. The animal features of colonized bodies are an affront to postcolonial humanism, with its aims to restore humanity in those wretched bodies. However, in general, humanism has appeared to be stuck in a crisis from which it is unlikely to recover. With this reflection, we rely upon the posthuman turn to rethink the human/non human link. More specifically, we intend to reassess the transformative nature of the bodies enduring animalization by means of capitalist, colonial, and patriarchal power and violence.

Keywords: dehumanization; animalization; colonialism; humanism; posthumanism; renaturalization.

Desumanização, animalização e resistências ao poder colonial desde o pós-humanismo

Resumo:

O objetivo deste artigo é reavaliar o problema da animalização como forma de desumanização. Primeiro, realiza-se uma análise das teorias da alienação e reificação do marxismo e da teoria da animalização colonial que criticam e denunciam os autores da descolonização, como Frantz Fanon e Achille Mbembe. O caráter animal do corpo colonizado é uma afronta ao humanismo pós-colonial cujo propósito é retornar a humanidade a esse corpo condenado. Contudo, o humanismo, no geral, tem demonstrado estar em uma crise que se considera difícil de superar. Nesta reflexão considera-se o giro pós-humano para repensar a relação entre o humano e o não-humano, para reavaliar o caráter transformador dos corpos animalizados pelo poder e pela violência capitalista, colonial e patriarcal.

Palavras-chave: desumanização; animalização; colonialismo; humanismo; pós-humanismo; renaturalização.

Introducción

El giro posthumanista emerge en respuesta a una crisis profunda del humanismo que fue centro de las reflexiones en la filosofía política durante el siglo XX. Los límites del humanismo clásico son claros para el pensamiento crítico contemporáneo a nivel mundial: su carga eurocéntrica, patriarcal, colonial, especista, capacitista y antropocentrista impiden una filosofía que permita comprender la conexión existente entre las múltiples desigualdades sociales y formas de opresión producto del avance del capitalismo en el siglo XXI. Los problemas del humanismo clásico, resultan ser también los límites de los otros humanismos: socialista, liberal, poscolonial, etc. La crisis del humanismo viene acompañada de reflexiones que nos invitan a pensar más allá de lo conocido, más allá de lo humano.

Pensar en lo posthumano amplía el horizonte de comprensión de los problemas políticos contemporáneos y nos lleva hacia otras latitudes y figuraciones que han sido históricamente menospreciadas. Repensar la relación entre lo humano y lo no-humano es urgente en el marco de la actual crisis planetaria y despojarnos de las categorías científicas antropocentristas se ha convertido en una labor necesaria para proponer nuevas interpretaciones de las estrategias de resistencia y lucha política de los grupos subalternizados, racializados, inferiorizados y animalizados.

Es momento de sacudirse la incertidumbre que ha generado el drama de la búsqueda fallida de respuestas coherentes en los diferentes humanismos y buscar en otros aspectos de la dominación capitalista y colonial las bases para la elaboración de teorías más cercanas a las resistencias y luchas políticas que han llevado a cabo los cuerpos que sufren la violencia del orden social desigual en el sistema mundo del presente y del futuro.

En el presente artículo se propone una revaloración de las consecuencias que ha tenido el proceso deshumanizador propio del despliegue a nivel mundial de la matriz moderno-capitalista-colonial-patriarcal. La deshumanización como condición de la violencia adquiere diferentes formas y matices desde una perspectiva histórica. En primer lugar, la reflexión se centra en reconocer en la teoría clásica el papel que tiene la alienación y la reificación como formas de deshumanización en el capitalismo industrial, para luego, realizar el mismo ejercicio con la categoría «animalización» cuya forma deshumanizante se encuentra en el despliegue del colonialismo en el siglo XX. Deshumanización es así la categoría que tiene el propósito de hilar la conversación aquí sugerida.

La crítica al humanismo europeo tiene como contraparte el reconocimiento del trato desigual y deshumanizante que han tenido históricamente los cuerpos colonizados a nivel mundial, específicamente, me refiero a la violencia colonial cuyo objetivo es la animalización de estos cuerpos. Para profundizar en esta crítica se toman autores como Frantz Fanon y Achille Mbembe y se presentan tanto las potencialidades que tiene la crítica al colonialismo y al racismo como los límites que existen en la puesta en marcha de un proyecto político cuyo propósito es la construcción de un nuevo humanismo poscolonial.

Por último, se propone comprender el giro posthumano a través de la filósofa Rosi Braidotti desde una perspectiva feminista, animalista y transespecie; específicamente la idea de la renaturalización cuyo alcance se muestra en los cuerpos víctimas del colonialismo. Renaturalizar se refiere a volver a considerar lo natural como algo más allá de lo que narra el mito de la naturaleza salvaje para entender que en esta relación entre lo humano y no-humano se encuentra el germen de una nueva ética del cuidado de la casa común.

Deshumanización: entre el objeto y el animal

La deshumanización o el proceso en el cual se despoja al individuo de ese elemento constitutivo universal común llamado «humanidad», es la condición *sine qua non* para toda dominación social y política en general, y en particular, para la dominación de tipo colonial. Para Antonio Gramsci la coerción y la dominación política no es posible sin el consentimiento que el individuo dominado ofrece mediante la aceptación y reproducción de valores, normas y tradiciones interiorizadas y socializadas en una sociedad en particular.

Esta situación en la cual no hay dominio absoluto sin previamente una forma de consentimiento es la que permite una «hegemonía cultural». La hegemonía cultural advierte que la dominación política no es posible sin antes un reconocimiento del Otro en tanto individuo capaz de materializar en las relaciones sociales su decisión de otorgar su consentimiento para ser dominado. Sin el reconocimiento del Otro como un individuo capaz de tomar decisiones basadas en sus propios valores, normas y tradiciones no sería posible la constitución de una hegemonía cultural, por lo que el trato que el individuo dominador debe conceder al individuo dominado es un trato como semejante a sí mismo, es decir, que comparten de la misma manera los valores, normas y tradiciones con los que pueden llegar a establecer un consenso.

En este contexto comprender dentro del universal «humanidad» tanto al individuo dominado como al que domina es esencial para establecer un «nosotros» a partir de la búsqueda del consenso entre el «Yo» y el «Otro». Judith Butler en diferentes escritos menciona que la constitución de «nosotros» comprendido como el conjunto que contiene los elementos con las mismas características sociales puede ser representado en un marco que establece límites, como los límites de una fotografía. Para Butler los elementos que se encuentra adentro de ese marco existen sin que haya lugar a dudas, sin embargo, lo que queda por fuera de ese marco no existe, no es observable y, si existiera, tendría que comprobar su existencia y superar una gran barrera de dudas sobre sí. Las vidas lloradas cuando se pierden, como lo señala la autora, son las vidas que se encuentran adentro de ese marco, mientras que las vidas que se encuentran afuera no son vidas dignas de ser lloradas o recordadas en cuanto se pierden (Butler, 2010; 2017; 2020).

El pensamiento crítico latinoamericano ha considerado que en la Modernidad la figura del marco es útil para pensar sobre la categoría «humanidad»: como un marco que contiene al «nosotros» como unidad social (consenso) y deja afuera todo aquello que considera que no es parte de la «humanidad» estableciendo así una relación contradictoria entre lo humano y lo no-humano.

El maniqueísmo propio de la Modernidad impone una división y clasificación entre lo que se encuentra dentro de los límites del marco llamado «humanidad» y lo que se encuentra afuera de este marco. A esto, teóricos y teóricas de la escuela decolonial lo han denominado la matriz del sistema mundo capitalista-moderno-colonial-patriarcal. En dicha matriz se observa una clasificación social, política, histórica y geográfica en la cual se inscriben de manera automática (sin dudas) en la categoría «humanidad» a los cuerpos que nacen en el norte geográfico del planeta tierra y, de la misma manera, se han inscrito por fuera de este marco a los cuerpos nacidos afuera de estos límites geográficos (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007). Mientras que los cuerpos que se encuentran dentro del marco no dudan de su humanidad, los que se encuentran afuera dudan de su propia humanidad, e incluso, deben demostrar a la mirada de los «verdaderos seres humanos» que comparten las mismas características que ellos.

En este caso, antes de que el individuo dominado acepte en alguna medida la dominación como lo postula la teoría de la hegemonía cultural, el poder dominante considera que en ese cuerpo extraño existe una falta (una condena) que permite, legitima, e incluso, vuelve deseable la dominación: la falta de humanidad. Para quienes han sido marcados históricamente como lo no-humano no es posible una decisión que potencialmente pueda volcar su voluntad hacia un consenso social; ya que eso solamente es posible cuando se reconocer al Otro como potencialmente parte del «nosotros».

La labor de comprobar a los demás que se es merecedor del título de humano se convirtió en la tarea de corroborarse a sí mismo que es posible llevar a cabo con éxito la acción de ser un humano. El proceso de mundialización de las interacciones sociales con el desarrollo del capitalismo ha impuesto la clasificación de la matriz del poder moderno-colonial-patriarcal en la totalidad de los territorios de cada continente y, con ello, impone diferentes cargas morales, sociales, políticas y culturales que modifican los criterios con los que se valora el carácter de lo «humano» en un cuerpo en particular. Puede objetarse que con el paso del tiempo el «nosotros» llamado humanidad abarca cada vez más cuerpos nacidos en el sur global, cuerpos anteriormente esclavizados y marginalizados que ahora hacen parte del universal. Sin embargo, cabe la pregunta por si esos procesos de asimilación o inclusión son procesos de reconocimiento del Otro en tanto humano o sí, por el contrario, es una coexistencia conflictiva y contradictoria en un mismo espacio entre lo que se considera humano y lo que se considera no-humano.

Las luchas por el reconocimiento de derechos y por demostrar(se) que se comparten las características necesarias que se requieren para que puedan considerar humanos a los pueblos históricamente oprimidos obliga a la matriz del poder moderno-

colonial-patriarcal a modificarse de manera permanente de modo que nuevos criterios de valoración surgen y, con esto, nuevas/antiguas formas y medios de negar al Otro como humano adquieran fuerza una y otra vez.

La existencia de la matriz y la imposición del comprobar(se) a sí mismo como humano es la muestra tangible de que la dominación colonial se encuentra presente y activa en cada aspecto de la vida social de los cuerpos que han sufrido procesos históricos de conquista y colonización. La herida colonial presente luego de los procesos de las independencias anticoloniales de los siglos XIX y XX resurge con fuerza y permite comprender cómo sigue operando la colonialidad en la actualidad a través de la colonialidad del ser, la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del hacer (Mignolo, 2007). En la medida en que la colonialidad permanece, las formas de deshumanización como condición del dominio social y político necesariamente permanecen.

Las diferentes formas de opresión que se presentan de distintas maneras y en distintas magnitudes tienen como elemento en común y como punto de partida el proceso de deshumanización: racismo, heterosexismo, capacitismo o especismo. Las personas racializadas, las mujeres, las personas con orientaciones sexuales y de género diversas, las personas con capacidades múltiples, las especies vivas no humanas, y todo aquello que no se encuentre dentro del marco eurocentrado son un objetivo legítimo para el ejercicio de la violencia.

La violencia sistémica e histórica ejercida sobre los cuerpos no considerados parte del universal «humanidad» tiene su complemento en la violencia contingente y cotidiana presente en los territorios que sufren un proceso colonizador. Las desigualdades propias de la geografía política determinan la distribución de la violencia entre los lugares en los que la violencia es escasa, o aparenta serlo, y las latitudes en los que la violencia es exacerbada, natural y donde «la muerte es tan banal como beber un sorbo de agua» (Hegel, 1966, P. 347).

En la obra de Karl Marx se encuentra una alusión directa al problema de la deshumanización en la teoría sobre la alienación, que posteriormente funciona como base para el desarrollo de la teoría de la reificación de George Lukacs, en la que se postula que en el sistema de producción capitalista opera un proceso de conversión del ser humano en objeto/mercancía destinada al trabajo (Valencia-Orrego, 2023). Para estas teorías el trabajador humano es considerado una mercancía que puede ser vendida y comprada en el mercado de la fuerza laboral. Con el proceso de alienación y posterior proceso de reificación se presenta una transferencia de la energía vital del trabajador en tanto humano hacia el objeto que produce, luego, en esa acción de producir, transfiere sus cualidades humanas al objeto/mercancía y, por último, señala Marx, «el trabajador se convierte en una

mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas» (Marx, 1962, p. 62).

La paradoja que Marx señala es que la necesaria alienación del trabajador como ser humano en el capitalismo parte de la acción misma de trabajar o, mejor dicho, de la capacidad que tiene como humano de transformar mediante el ejercicio de su poder corporal objetos extraños (materia prima) en algo completamente nuevo. Pero en la medida en que despliega su poder creativo en la materialización de mercancías el proceso de deshumanización avanza hasta su alienación total (Rojas Pineda, 2018), es decir, su conversión completa en objeto/mercancía cuya principal característica es la falta de humanidad expresada en la acción productiva y creadora. La acción que representa lo humano es la vía mediante la cual pasa a ser parte del mundo de lo no-humano.

En esa vía, el colonialismo se articula desde otra perspectiva al proceso deshumanizante. La base del discurso colonial se fundamenta en la socialización del discurso racista en el que, en la escala del humanismo europeo, todo aquello que se encuentra afuera de las fronteras es susceptible de ser tratado como algo inferior al «humano». La reificación en el mundo del trabajo industrial capitalista tiene su contraparte en el proceso de animalización de los pueblos habitantes del sur global geográfico y epistémico.

Transformar en animal lo que es humano, imponer marcadores culturales que tienden a su naturalización (en un sentido peyorativo) es el desarrollo necesario de la violencia colonial cuyo alcance no se limita a una dominación parcial político-administrativa sino va más allá: una dominación completa o total en donde se domina el cuerpo y la mente en su integridad.

«Lo animal» se contrapone a «lo humano», hay una relación antagónica entre estas dos categorías de análisis que entran a ser parte del gran cumulo de términos que hacen alusión al mundo dividido en dos, a un mundo maniqueo: lo bueno y lo malo, lo feo y lo hermoso, la civilización y la barbarie, lo blanco y lo negro, etc., en síntesis, la zona del ser y la zona del no-ser, como lo señala Frantz Fanon. El pensamiento binario impone un marco estrecho al registro científico y político en la que se organiza y reduce la complejidad y riqueza de la realidad social. Los procesos de deshumanización propios del colonialismo tienen como eje central la violencia mediante la cual se impone dicha reducción categórica en la que los pueblos dominados son condenados a existir de manera alterna, o mejor, a no existir tal y como el ideal de humanidad demanda y, por lo tanto, a ser considerados seres más cercanos al mundo animal que al mundo de los humanos.

En cada historia humana hay una oposición clara entre lo humano y lo animal, dos grandes campos del conocimiento contrarios y claramente diferenciados. Debido a esto, no es posible explicar qué es lo humano sin atender primero y de manera relacional a la pregunta ¿Qué es el animal, lo animal y la animalidad? Las respuestas deberían orientar las reflexiones hacia describir la «figuración» o el moldeamiento de las figuras animales más allá de lo biológico: su existencia ontológica, social y política.

Si consideramos que la misión del capitalismo es «hacer del otro un objeto», podemos considerar de la misma manera que la misión del colonialismo es «hacer del otro un animal». Esa diferencia entre objeto y animal aporta a la comprensión del desarrollo diferenciado del capitalismo en los países del norte y del sur global.

El capitalismo en el norte global requirió de la expansión imperialista para su desarrollo y con ello el fenómeno colonial se convirtió en la condición necesaria para el «éxito» del capitalismo contemporáneo, especialmente, lo que se encuentra en medio de la extracción de los recursos naturales y la mano de obra de los países del sur global. El trabajo asalariado tiene su necesaria contraparte en el trabajo esclavizado. Y, en esa vía, la deshumanización es el punto en común entre el proceso de alienación y el proceso de animalización. El objeto es requerido en Europa de la misma manera que el animal es el centro del proceso económico y social en las colonias: domesticación, dominio sobre la naturaleza, violencia justificada, necesaria y legitimada, propiedad privada viva sin capacidad de entendimiento y con la menor posibilidad de equiparse con lo «humano».

La animalización en la violencia colonial

El movimiento intelectual que acompañó y reflexionó sobre las luchas por la liberación en África tuvo como horizonte la crítica a la violencia colonial y la denuncia frente a un tipo de violencia cuya consecuencia directa en los cuerpos de los colonizados es la deshumanización. Esta crítica se evidencia como una constante en las obras de autores como Frantz Fanon, Aimé Césaire o Achille Mbembe quienes denunciaron el discurso racista y las prácticas violentas de las potencias europeas en los países africanos con los cuales se pretendió el desconocimiento de lo humano en los cuerpos colonizados y la invención de los cuerpos animalizados.

Reivindicar, reconocer e incluso, redimir son algunas palabras que se han usado para trazar de manera clara el objetivo político de las luchas por la liberación de las colonias. Reivindicar, reconocer o redimir al ser humano que el colonialismo niega de manera sistemática, devolver al ser humano nacido en las colonias a su

lugar en la gran historia de la humanidad y, por último, reconocer en los cuerpos colonizados la humanidad perdida que fue extraída por la violencia colonial y modificada por una transformación dirigida hacia el mundo animal.

El discurso colonial se legitima y justifica a través de la ciencia y la política, el discurso colonial adquiere su forma más barbárica: convierte en animal a los cuerpos colonizados, equipara la existencia del cuerpo colonizado con el de un animal domesticado, criado y sacrificado para el beneficio y consumo de los que se consideran a sí mismos seres humanos. Preceptos científicos como la teoría de la evolución y la cadena alimenticia son el fundamento epistemológico para la dominación política que animaliza y condena al cuerpo colonizado a un lugar inferior respecto a los otros humanos en la escala imaginaria del poder capitalista-moderno-colonial-patriarcal sobre los otros seres vivos y no vivos. Allí en ese lugar es que el colonizador se cree con el derecho de dominar y el cuerpo que ha sufrido el proceso de animalización se considera a sí mismo ligado al deber de obedecer.

En su obra *Piel negra, máscaras blancas* y en *Los condenados de la tierra*, Fanon hace alusión en repetidas ocasiones a la forma en la cual el colonialismo actúa sobre los cuerpos a través de la violencia y los convierte en animales; de ahí que la propuesta política radical de Fanon se trate de una contra-violencia, es decir, de una respuesta a la violencia colonial primaria que logre devolver el estatus de humano a quienes se les ha sido arrebatado.

El proceso de animalización colonial comienza mucho antes de que las tropas lleguen al territorio conquistado y colonizado. En la experiencia histórica el colonialismo recurre primero a un tipo de lenguaje que rechaza *a priori* lo desconocido, lo extraño y, con la emergencia del humanismo moderno, lo asocia al orden de la naturaleza que es extraña, oscura y peligrosa. Luego, con el discurso político y científico racista acrecentándose cada vez más, el proceso de expansión capitalista encuentra su justificación ideológica en el colonialismo y en la labor jurídica y religiosa de llevar la norma y la civilización a territorio salvaje. Finalmente, las instituciones económicas y políticas se vinculan en una sola tarea: organizar militarmente un proceso de conquista, invasión e instalación de las instituciones estatales, costumbres, tradiciones y, en general, de la civilización europea en territorios desconocidos.

Fanon analiza cuan profundo es el proceso colonizador en los cuerpos de los colonizados y concluye que es tan profundo el proceso colonial que la mente y el comportamiento de los pueblos oprimidos comienzan a reproducir en sí mismos el discurso racista impuesto, pero que también en la misma vía afecta a la población colonizadora con una profunda alteración de la realidad en la medida

que se cree como existente la sociedad imaginada y mítica de aquellos cuerpos no humanos, salvajes, caníbales, peligrosos, violentos y, en últimas, cuerpos completamente naturalizados.

La animalización antes de que espacialmente se encuentre en el territorio ocupado, está presente en el territorio desde el cual surge el plan colonial. En el desarrollo de su profesión, Fanon realiza una serie de entrevistas en Europa y a través de la metodología psicológica de las asociaciones libres busca respuestas a la pregunta: ¿Qué palabras relaciona cada persona entrevistada con el término «negro»? Concluye que «casi un 60 por 100 de las respuestas se presentaban así: Negro = biológico, sexo, fuerte, deportivo, poderoso, boxeador, Joe Louis, Jesse Owen, tirailleuse senegalés, salvaje, animal, diablo, pecado». Aclarando que «La palabra “tirailleuse senegalés” evoca: terrible, sanguinario, forzado, fuerte». Y luego muestra cómo los sentimientos negativos frente a la palabra «negro» evoca también una fuerte sensación de miedo y rabia que incluso algunas personas asociaban esta palabra con el término «nazi» o con las SS (Fanon, 2009, p. 148).

El autor antillano nos muestra cómo el racismo no solamente adquiere forma discursiva y política, sino también contiene un componente epistemológico y psicológico. La transformación animal continúa, denuncia Fanon que frases como «el negro hace actuar a los animales» muestran la acción constante de asociar a los pueblos colonizados con «un orden inferior de la inteligencia humana, el que el propio negro puede comprender. El negro se siente naturalmente en un contacto más estrecho con los “animales inferiores” que con el hombre blanco que le es evidentemente superior en todos los sentidos» (2009, p. 152). En esta misma reflexión Fanon recuerda una pieza publicitaria de su época en la que se insinúa que el producto, harina de plátano, es de una alta calidad debido a que un hombre negro (un ser salvaje, más cercano a los simios) puede identificar y apreciar su sabor «natural».

La dominación colonial está transversalizada en todos los aspectos de la vida de la población colonizada, pero también de la población colonizadora. La comunicación, la política, la ciencia, el arte, etc., todo está permeado de la relación psicótica entre las víctimas del complejo de inferioridad y las víctimas del complejo de superioridad (Rojas Pineda, 2024). Es importante resaltar la forma en la que la figura del animal emerge cuando se requiere una comparación entre los extremos con el objetivo de reafirmar la posición de humanidad.

Más adelante señala Fanon que

ese maniqueísmo llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando lo animaliza. Y, en realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se

alude a los movimientos de reptil del amarillo [...] El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiaro. (Fanon, 1963, pp. 20-21)

En otro apartado de esta misma obra Fanon menciona que el colono solamente aprende un lenguaje: el lenguaje de la pura violencia. El lenguaje zoológico es el desarrollo de ese lenguaje de la violencia en el que el colonizador comprende que se encuentra en un marco cultural y jurídico que le otorga un derecho sobre los seres considerados no-humanos y, con esto, un ejercicio de la violencia legítima del Estado en manos de sus funcionarios y de sus ciudadanos. La violencia ejercida contra lo salvaje no es objetable, ya que el animal salvaje está allí presente en la naturaleza para ser dominado y con su esclavización y sacrificio pueda satisfacer las necesidades del humano. Achile Mbembe es enfático en señalar que «a ojos del conquistador, la vida salvaje no es más que otra forma de vida animal, una experiencia horripilante, algo radicalmente ‘Otro’ (alien), más allá de la imaginación o de la comprensión» (Mbembe, 2011, p. 40).

En nuestro presente es inusual pensar que el mundo animal pueda ser considerado tan extraño o ajeno como lo es un mundo alienígena. Sin embargo, es bastante ilustrativa esta comparación debido a que, por un lado, gracias a los avances científicos se da por hecho el conocimiento del mundo animal observado, clasificado, encerrado en las teorías antropocentristas y, por el otro lado, a pesar de tener una gran enciclopedia emerge de manera permanente la sensación del desconocimiento absoluto del mundo animal y natural. Además, de «conocer de primera mano» que los acercamientos a este mundo son una experiencia «horripilante» ya que, en ese intento, entendemos que sigue siendo lo radicalmente opuesto y completamente desconocido: lo Otro-alien.

Fanon es uno de los autores necesarios en el propósito de conocer y reconocer al Otro que anteriormente era desconocido y de comprender las condiciones en las que se presenta la lucha política por la humanización de un cuerpo animalizado. Para Fanon el conocerse a sí mismo y que el colonizado se redescubriera como un humano fue el primer paso de ese proceso de humanización: el colonizado «ríe cada vez que se descubre como animal en las palabras del otro. Porque sabe que no es un animal. Y precisamente, al mismo tiempo que descubre su humanidad, comienza a bruñir sus armas para hacerla triunfar» (1963, p. 20-21). Con el conocimiento de que es un humano niega en absoluto su carácter animal y, posteriormente, al emprender una lucha en contra del colonialismo actúa y con la acción se demuestra de nuevo su composición humana más que animal. Y, más adelante, Fanon menciona un tercer momento de esa rehumanización cuando señala que «para el colonizado militar en un partido nacional no es hacer política, es escoger el único medio de pasar de la condición animal a la condición

humana» (1963, p. 62). Para finalmente el logro de un objetivo aún mayor: la conformación de un nuevo humanismo. «Me descubro un día en el mundo y me reconozco un único derecho: el de exigir al otro un comportamiento humano» (Fanon 2009 p. 189).

La deshumanización entendida como consecuencia de la relación social desigual entre colonizadores y colonizados tiene como consecuencia una deshumanización recíproca o en doble vía. Para Fanon, este volver a la humanidad no es exclusivamente una tarea del colonizado africano o antillano, sino también una labor que restituye la humanidad a quienes la perdieron al asesinar, torturar y esclavizar.

La desgracia del hombre de color es el haber sido esclavizado. La desgracia y la inhumanidad del blanco son el haber matado al hombre en algún lugar. Yo, hombre de color, sólo quiero una cosa: que nunca el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre. (Fanon, 2009 p. 190)

El pensamiento de Fanon es un pensamiento que, aunque critica el problema del humanismo europeo clásico y contradictorio en el que cabe en igual medida la idea de libertad y la idea de la esclavitud, no es un pensamiento que se aleje del humanismo en general. El autor antillano tiene una fuerte creencia de que a través de la lucha anticolonial se restituyera el humanismo arrebatado en las colonias y olvidado en las metrópolis. Las influencias de este nuevo humanismo en el pensamiento anticolonial del siglo XX son varias y con marcadas diferencias: las corrientes intelectuales de izquierda en Europa, el pensamiento nacionalista y panafricano, la experiencia vivida en las luchas armadas y la polifonía del sincretismo religioso y espiritual (Alonso, 2011; Elías, 2017).

El proyecto de un nuevo humanismo tuvo la fuerza simbólica necesaria para fortalecer el ideal de libertad en un momento de luchas anticoloniales, pero la observación atenta devela serias contradicciones y obstáculos que un proyecto así conlleva. Alejandro De Oto señala uno de los muchos problemas que tiene Fanon en su propuesta de un nuevo humanismo: «por un lado, se ve defendiendo una humanidad que sospecha latente pese a la presión colonial y, por otro, se ve desfundamentando toda política de las esencias entendidas como fundamentos ontológicos con respecto a esa humanidad» (De Oto, 2016, p. 161).

Los obstáculos del proyecto fanoniano de un nuevo humanismo van más allá de considerar las limitaciones temporales e históricas que tuvo el autor antillano en su momento. Si bien con un mayor tiempo de vida nos hubiese ilustrado con una mayor cantidad de ideas y debates necesarios para las reflexiones sobre la descolonización, el problema que señala De Oto se encuentra en la constitución misma del planteamiento acerca de pensar un proyecto que resulte en un nuevo

humanismo. La defensa del humanismo en general resultó ser la defensa en cierta medida del humanismo que se articulaba con el colonialismo por la «sospecha» de una humanidad latente, potencial o posible. Pero, por otro lado, y de manera más profunda, la apuesta por un humanismo, cualquier que fuese, carecía precisamente de los «fundamentos ontológicos» que llenaran de sentido una lucha política prolongada por un humanismo aún no conocido.

Esta situación genera un drama que pervive en el presente: la contradicción latente en las luchas políticas que rechazan la idea del humanismo, pero defienden el discurso de los derechos humanos. Es decir, la imposibilidad de pensar una lucha política con el objetivo de alcanzar un «nuevo humanismo» que logre diferenciarse de manera radical con el humanismo clásico capitalista-moderno-colonial-patriarcal. Es así como la idea teleológica presente en la que un nuevo humanismo surgirá del seno del «viejo humanismo» se ha convertido en una nueva versión de la espada de Damocles. De ahí que encontremos en otras fuentes elementos conceptuales que permitan una comprensión actual de las resistencias sociales, las alternativas políticas y de otros mundos posibles.

La potencia animal en el giro posthumano

En las últimas décadas los estudios sobre el especismo han cobrado relevancia debido a la necesaria revaluación de la relación entre el mundo de lo humano y lo no-humano. Esto se ha hecho especialmente desde los estudios feministas que han puesto al descubierto a través de conceptos como interseccionalidad las formas de opresión que, aunque presentes, escapan del mundo humano y se dirigen al mundo animal (Trujillo Rendón, 2022). En la relación que tiene el ser humano consigo mismo, con sus semejantes, con su entorno se encuentra una violencia activa y permanente que promueve y establece nuevas formas de dominación. Esto conlleva que se requieran nuevos conceptos teóricos y prácticas sociales para resistir ya no solamente desde lo humano sino desde la articulación entre las diferentes, diversas y masivas especies que habitan el planeta (González, 2021; González *et al.*, 2023).

El pensamiento crítico contemporáneo muestra cómo en el presente la matriz capitalista-moderno-colonial-patriarcal sigue vigente y operando de manera efectiva en todo el mundo. El retorno al plano político de posturas conservadoras trae consigo la renovación de formas de opresión y violencia a un nivel tan alto de sofisticación tecnológica que su existencia misma evidencia que esta renovación conservadora es producto de un trabajo permanente y orientado estratégicamente a largo plazo. En ese sentido, la deshumanización en general, y en particular, la animalización persiste como fundamento de la dominación social y política. Los proyectos colonialistas contemporáneos persisten en fundamentar sus acciones

en ideas que profundizan las diferentes opresiones y discriminaciones debido a la racialización, el género, clase, especie, capacidades, entre otras. El concepto del Otro desconocido y mitificado en tanto un ser inferior da vía libre para que se legitime popularmente la guerra entre países, nuevos genocidios, nuevas invasiones y formas de esclavitud del nuevo milenio.

Con la emergencia de nuevas formas de interpretar lo humano y lo no-humano, con cada nueva conceptualización en el mundo de la filosofía y de la ciencia se imprimen en el plano político y moral otros criterios valorativos en la matriz capitalista-moderno-colonial-patriarcal que dan sentido a formas más especializadas y sofisticadas en la profundización de las desigualdades sociales, de las ocupaciones militares y, a la final, de la permanencia de la dominación social y política. En el debate de la filosofía moderna entre naturaleza y cultura el mundo de lo natural e, incluido en él, el mundo animal ha perdido la batalla. El alejamiento de la comprensión del mundo a partir de la naturaleza, la permanente duda y sospecha de lo natural a favor de lo social y político como construcción cultural ha ocasionado que también exista un alejamiento de la filosofía y de la ciencia con relación a lo no-humano, especialmente, a lo animal; conjunto de elementos en donde irónicamente se encuentran los cuerpos animalizados por el capitalismo colonial.

Es comprensible el miedo que puede ocasionar retornar a la naturaleza y a lo natural como categoría científica la cual se ha usado históricamente dentro de las ciencias tradicionales como formas de legitimar y justificar la dominación sobre lo desconocido, sobre lo diverso y extraño. Sin embargo, lo natural se ha convertido en el campo de disputa del pensamiento al ser lo opuesto a la comprensión cultural de las sociedades y abandonar este campo de disputa significaría permanecer en la comprensión unidimensional de aquello que sigue siendo desconocido.

El pensamiento crítico mundial y, especialmente, el pensamiento crítico del sur global del siglo XX, en el cual se encuentran autores y autoras del giro poscolonial y decolonial, parten de una comprensión de los cuerpos colonizados desde una perspectiva cultural y proponen una salida cultural y «nuevo-humanista» al problema de la dominación colonial. Existe en sus obras una crítica y denuncia genuina al señalar que sigue existiendo humanidad en los cuerpos colonizados a pesar de la acción deshumanizadora del poder colonial; pero olvidan que el proceso deshumanizador fue, y sigue siendo, efectivo al momento de convertir al humano en animal y, por ello, es justamente en lo animal, en lo natural, donde podrían estar algunas respuestas sobre el desarrollo de la opresión contemporánea y las estrategias de resistencia y lucha política.

Las filósofas del giro posthumano han mostrado las potencialidades de reflexionar más allá de cualquier humanismo y, en general, del antropocentrismo ligado a las teorías presentes en todas las ciencias. Autoras como Donna Haraway (1991) o Lynn Margulis (2000) ofrecen nuevas interpretaciones de la relación entre lo humano y no-humano mediante la inclusión de conocimientos provenientes de la biología y otras ciencias de la vida en las ciencias humanas y sociales y, además, el reconocimiento de los profundos efectos de las tecnologías y sus innovaciones en los cuerpos.

Rosi Braidotti es una filósofa feminista que en los últimos años se ha convertido en uno de los referentes del giro posthumanista con obras como *Lo posthumano* (2015) y *Feminismo posthumano* (2022). En estas obras, Braidotti postula una vía muy interesante acerca de la redefinición de lo natural y lo humano en el siglo XXI. La naturalización de lo humano ha sido estrictamente cuestionada desde el pensamiento crítico contemporáneo y desde el feminismo crítico debido a los efectos políticos que producen los discursos que entiende la discriminación y el orden mundial desigual como algo natural o biológicamente explicable y que, en ese sentido, imposible de ser cambiado o modificado a través de las luchas sociales y políticas de los grupos subalternizados, racializados y animalizados.

Sin embargo, para Braidotti las teorías que se alejan de la naturalización de las ideas y se acercan a una comprensión cultural de la realidad social también han encontrado límites claros respecto al antropocentrismo presente en estas teorías que no aportan a la definición de planteamientos filosóficos que consideren como un igual al Otro humano, animal, ser vivo como parte del mundo al cual ha afectado la violencia del capitalismo colonial.

El feminismo posthumano se basa así en el modo postantropocéntrico de esta línea de ecofeminismo, que agrega lo no humano a la crítica del mundo biocentrado del «Hombre» y su exclusión de los humanos deshumanizados. [Es Además] tener en consideración a *zoé*, la vida no humana en su gran diversidad. [...] Cambia el énfasis de la lógica de los derechos y los valores morales universales a la complejidad de las relaciones posthumanas de cuidado y solidaridad. [...] Aceptando la proximidad, pero también la ausencia de equivalencias entre especies. (Braidotti, 2022, p. 102)

¿Qué ocurre cuando lo humano por la violencia deshumanizante se escapa del mundo humano y logra traspasar las fronteras para llegar al mundo animal? Es justamente a la «zona del no-ser-humano» al espacio epistemológico al que hay que ir en búsqueda de esa relación entre los diferentes elementos que componen a la *zoé* para identificar las estrategias de resistencias propias de este mundo y proponer alternativas políticas y éticas basadas en el cuidado y la solidaridad.

Luego de que el pensamiento crítico realizara un trabajo de desnaturalización de los cuerpos y del pensamiento deshumanizado y animalizado, Braidotti propone un proceso de renaturalización. «El feminismo posthumano supone un desafío a la tradición constructivista del antinaturalismo, un impulso a una renaturalización crítica» (2002, p. 121). Y, además en otro momento explica que la estrategia de la renaturalización contiene un doble potencial: crítico y creativo.

En el lado crítico, las ecofeministas destacan las injusticias de los sistemas de poder patriarcales, capitalistas, coloniales y antropocéntricos. En el lado creativo, muestran las ventajas de esta proximidad porque un enfoque renaturalizado brinda nuevas perspectivas y márgenes de acción política, así como nuevos marcos éticos. (Braidotti, 2002, p. 91)

Este enfoque de la renaturalización proporciona bases sólidas para una crítica posthumanista de la violencia capitalista y colonial. El reconocimiento de lo animal ofrece información acerca de esas estrategias usadas por las víctimas de la deshumanización para resistir a la violencia y la crueldad hegemónicamente legitimada y justificada.

En la historia de las luchas por las independencias y la liberación del siglo XX poco se conoce sobre las formas animalísticas de resistencia a la violencia dominante que estuvieron presentes en el momento colonial y en el momento de la guerra de liberación. A pesar de que Fanon tenía como objetivo la humanización del cuerpo colonizado, cabe resaltar que la animalización cuenta con sus propios márgenes de acción, potencialidades y formas de resistir y transformar, es decir, puede considerarse potencia revolucionaria en la animalidad.

La crítica al discurso racista parte de la animalización del cuerpo colonizado a través de la adjudicación de características propias de la animalidad y que, en el marco del especismo colonialista, son considerados adjetivos peyorativos con el propósito de reducir, menospreciar e inferiorizar la carga humana de ese cuerpo. Más allá de la «fuerza animal», la «potencia sexual» o la «inteligencia simiesca»³ me gustaría centrarme en el poder animal de la anonimidad y la opacidad.

Cuando el cuerpo colonizado avanza en su reconocimiento en tanto ser animalizado adquiere consigo poderes y márgenes de acción que en la negación de esa animalidad no se atrevía a ejercer. Cuando Fanon dice que el colonizado es un animal nos proporciona las siguientes condiciones de existencia:

³ Con estas expresiones no se pretende una reproducción acrítica del discurso racista, por el contrario, considero que estas cargas valorativas peyorativas es necesario resignificarlas con el propósito de reconocer en ellas potencialidades transformadoras propias de una animalidad del cuidado y solidaria que hasta el momento no son del todo visibles.

Me deslizo por las esquinas, topándome, gracias a mis largas antenas, con los axiomas esparcidos por la superficie de las cosas —la ropa interior de negro huele a negro; los dientes del negro son blancos; los pies del negro son grandes; el ancho pecho del negro—, me deslizo por las esquinas, me quedo callado, aspiro al anonimato, al olvido. Escuchen, lo acepto todo, ¡pero que nadie se percate de que existo! (Fanon, 2009, P. 115)

Al leer esto parece haberse incrustado en *Piel negra, máscaras blancas* un pequeño fragmento de *La metamorfosis* de Franz Kafka. En este sentido, es más cercana al lector la sensación de angustia y desespero con la que Fanon escribe estas palabras en las que se asocia al colonizado, a sí mismo, con un animal pequeño que se arrastra sin poder enunciar con su presencia su existencia. Sin embargo, esta anonimidad se hace necesaria al momento de resistir a la violencia colonial. Como lo expresa Édouard Glissant con su obra *Poética de la relación* (2017 [1990]) y en la explicación acerca del derecho a la opacidad. La falta de la existencia humana afirmativa acorde al ideal colonial es la oportunidad que encuentra Glissant «para denunciar el fondo oscuro en el que Occidente ha fraguado su discurso de la transparencia» (Sferco, 2022, p. 245).

La transparencia deja de aparecer como el fondo del espejo donde la humanidad occidental refleja el mundo según su imagen; en el fondo del espejo hay ahora opacidad, todo el limo depositado por los pueblos, limo fértil, pero también, a decir verdad, incierto, inexplorado, aún hoy, y casi siempre negado, ofuscado, cuya presencia insistente no podemos dejar de vivir. (Glissant, 2017, p. 143)

La opacidad o anonimidad es estar en una situación de ser desconocido y en ese desconocimiento poder actuar, moverse con libertad, y así evitar ser presa u objetivo de la violencia. El poder de la transparencia del mundo europeo exige subordinación y un ideal por alcanzar el estatus de reflejar en sí lo que se observa de manera clara en la civilización, pero la oscuridad, en la condena de nunca ser «alguien» igual a este ideal, devuelve al colonizado a la conciencia de ser un «algo», un animal con un poder de no ser visto, de ser opaco, intraducible, indescifrable y hacer parte del *zoé* en un mundo dominado por el *bios*.

Glissant señala que «no se trata solo de consentir el derecho a la diferencia sino, antes bien, el derecho a la opacidad que no es el encierro en una autarquía impenetrable, sino la subsistencia en una singularidad no reductible» (2017, p. 220). Para el autor antillano el mundo entero es una «relación» y esta gran relación se establece con el Todo «fabricando un mundo de sentido particular, opaco, insondable, que no precisa un reconocimiento externo para experimentarse como tal» (Sferco, 2022, p. 247).

El poder de la anonimidad y la opacidad es estrategia de resistencia y lucha política, pero también es un aporte más a la propuesta ética del cuidado y la solidaridad desde la perspectiva de las relaciones transespecie del feminismo posthumano. El reconocer en sí la potencialidad de ser anónimo y opaco tal vez no es lo que se espera del heroísmo que envuelve a las historias de las luchas por la libertad, pero si es la posibilidad real de resistir a la violencia desde lo animal resignificado y potenciado.

El planteamiento teórico del *perspectivismo* de autores como Eduardo Viveiros de Castro (2010) van por ese camino de identificar la relación que existe entre lo humano y lo no-humano para la consolidación de una red de cuidado y solidaridad desde el campo de las ontologías relacionales, la reciprocidad, la conexión vital, el futuro común y la acción colectiva multiespecie.

En esta red de solidaridades no hay una centralidad sino nodos que se conectan sin presunción de superioridad frente a las demás especies. El movimiento de mutuos reconocimientos de vulnerabilidades y angustias, es también el mutuo reconocimiento de los poderes que conlleva una animalización, primero forzada e impuesta, pero luego apropiada y resignificada. El fenómeno social de la *terianthropía* como una forma de representación performática muestra la continuidad de las formas corporales y artísticas que hacen parte de este proceso de identificación y reconocimiento de sí mismo en una animalidad aún por descubrir.

Conclusiones

Una de las formas en las que se pueden interpretar de manera más profunda y cercana el proceso de deshumanización, animalización, fallas de la rehumanización y reconocimiento de la potencialidad animal son las representaciones artísticas que potencian otras perspectivas y otros lenguajes desde la sensibilidad.

La exposición artística de Amefricana de la artista brasileña Rosana Paulino es una apuesta por la memoria histórica del esclavismo, por no olvidar que el racismo del presente en nuestros países es la huella del poder colonial que se niega a desaparecer.

Rosana en su exposición nos muestra un palimpsesto que se ha ido engrosando y enriqueciendo a través del tiempo. Desde los registros fotográficos de la época colonial hasta los registros del presente de su familia y de sí misma, la artista muestra una síntesis, un gran resumen de lo que ha sido la identidad latinoamericana y brasileña a lo largo de siglos de vida colonial y vida republicana. A ella no se le escapa nada, está todo allí presente y organizado de tal manera que podamos comprender que la historia no son los relatos de un pasado que ya no existe, sino que, por el contrario, la historia es la fuerza que se acumula en los años y se detona en el presente con tal fuerza que no podemos escapar de ella, aunque quisiéramos no podemos ignorarla.

El registro científico de lo humano y lo no-humano tiene como base epistemológica la racionalidad moderna y colonial cuya violencia no solo ha borrado gentes y lugares sino también memorias y saberes. El registro fotográfico que reposa en los archivos de las personas víctimas del esclavismo que llegaban a Brasil es usado por la artista para denunciar que tales personas fueron considerados objetos de estudio de la ciencia moderna como lo fue la fauna y la flora en la Comisión de Límites de Brasil en el siglo XVIII, base de la ciencia biológica en el país.

Documentar cada cuerpo para definir el estado en el que se encuentra y así definir su precio en el mercado esclavista fue el objetivo con el que se hicieron los registros en aquel momento, pero en la actualidad su significado ha cambiado por completo. La artista Rosana Paulino usa los registros para hacer una crítica a todo el proceso colonizador que llega hasta el presente y es parte constitutiva de las sociedades latinoamericanas contemporáneas. Pasado y presente se entretajan en la incertidumbre sobre el futuro; tal vez ello es la razón por la que la artista pone las fotografías con su imagen en negativo, las imágenes que son históricas se contrastan con las utópicas.

Esta muestra artística es la crítica a la deshumanización y a la animalización del pasado y del presente, Rosana continúa con su exposición hacia otro lugar muchas veces menospreciado por la historia tradicional. El hogar, el interior de una casa, los enceres y utensilios, aunque cotidianamente considerados como parte de las esferas privadas de las familias han demostrado ser elementos de importancia pública ya que es allí también donde se demuestra y ostenta el poder. El poder colonial traía consigo joyas, vasijas, cubiertos, y muchas otras cosas que replicaban la imagen de una casa de Portugal en territorio brasileño. Una de esas cosas-poder eran floreros y especias para la cocina, elementos que la artista brasileña ha usado para representar la deshumanización de los cuerpos esclavizados. En su muestra Rosana expone algunas de las cosas provenientes de Portugal que representaban la posición privilegiada de los colonos y esclavistas en territorio brasileño, uno de esos elementos es un florero especial solamente para ciertas flores como la flor alcatraz, cuyo origen se encuentra en África. Los barcos con esclavos, con flores y especias fueron comercializados, pesados y consumidos en América por la cultura y tradiciones europeas. Rosana muestra un florero de Portugal en donde se muestran lazos blancos saliendo de él que se entrelazan con pequeños frascos de vidrio en donde se conservan las especias que se usan cotidianamente en la cocina cuyas preparaciones se entremezclan entre las recetas europeas, los saberes de los locales y el sazón y sabor de las manos negras esclavizadas cuya labor era alimentar al mundo colonial. En los frascos, imágenes de hombres, mujeres, niños, niñas, ancianos y ancianas negras que comercializaban como si fueran condimentos, o flores, o floreros, cuerpos extraños y exóticos vendidos y usados para el trabajo forzado y el placer de los blancos.

Es así como en la última parte de la exposición Rosana, como se observa en la Ilustración 1, nos propone un reconocimiento del poder animal en las resistencias a la violencia colonial. En la obra *Mujeres Tejedoras* la artista muestra cómo el uso de las capacidades animales de tejer para construir de manera conjunta y colectiva no es una apuesta por un nuevo humanismo, sino el reconocimiento del poder animal en sintonía con un proyecto común feminista y posthumanista. Al poder animal que se refiere Rosana es al poder que se comparte con las orugas: producir hilos y tejer de manera colectiva una red de apoyos mutuos y de un futuro común. Mujeres orugas, las tejedoras, van cambiando sus posiciones, sus formas de producir y de tejer, de moldear su realidad y su entorno. Hay una transformación en curso, es un mensaje en el cual desde la zona del no-ser puede provenir una auténtica libertad, fuera de la pretensión siempre frustrada del «ser humano» impuesto por Europa; de lo que se trata es de reconocerse a mí, cuerpo colonizado, como un no-ser o, mejor, un ser-animalizado capaz de transformar su realidad en el ejercicio de la praxis creativa.



Ilustración 1. Paulino, Rosana. (2024) Mujeres Tejedoras. Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires.

Referencias

- Alonso Tejada, A. (2011). Fanon: por un hombre nuevo, por un nuevo humanismo. En *Ciclo de Pensamiento Social Caribeño: «Actualidad de Frantz Fanon: hacia un humanismo renovado»*, cobertura La Ventana, Cuba, 2011.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2022). *Feminismo posthumano*. Gedisa.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra*. Paidós.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política* (M. J. Viejo, Trad.). Paidós.
- Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia*. Paidós.
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre.
- De Oto, A. (2016). Notas metodológicas sobre el humanismo en Frantz Fanon. En J. G. Gandarilla Salgado (coord.). *La crítica en el margen: hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (pp. 127-156). Akal.
- Elías, G. S. (2017). Caminos zigzagantes: el humanismo de Frantz Fanon desde la zona de no ser. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 19(38), 97-119. <https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/view/2910>
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra* (J. Campos, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (A. Useros Martín, Trad.). Ediciones Akal.
- Glissant, É. (2017 [1990]). *Poética de la relación*. Universidad Nacional de Quilmes.
- González, A. (2021). Políticas feministas de la animalidad. Decolonialidad, discapacidad y antiespecismo”. *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas* 26, 123-146. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/157963>
- González, A. G., Ballardo, M. B., Davidson, M., & Marín, A. (2023). Decolonialidad, género y resistencia: La animalidad como punto de encuentro. *Polémicas Feministas*, 7, 1-8. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/polemicasfeminista/article/view/40954>
- Haraway, D. (1991). A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century. En: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (pp.149-181). Routledge.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Margulis, L. (2000) *What is life?* University of California Press.
- Marx, K. (1962). Manuscritos económico-filosóficos (J. Campos, Trad.). En E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*. Fondo de Cultura Económica.

- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica* (E. Falomir, Trad.). Melusina.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Paulino, R. (2024) *Mujeres Tejedoras*. Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires.
- Rojas Pineda, F. (2018). El hombre endeudado y la alienación en el capitalismo. *La Deleuziana. Online Journal of Philosophy*, 8 (La Pense e Dix-Huit), 98-111. <https://ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2018/12/Rojas.pdf>
- Rojas Pineda, F. (2024). *¿Descolonizar siempre es una acción violenta? La teoría social de Frantz Fanon*. Universidad de Antioquia.
- Sferco, S. (2022). Deseo y subjetivación desde las perspectivas de Fanon y Glissant. En A. De Oto & K. Bidaseca (Eds.), *Frantz Fanon y Édouard Glissant: Once ensayos desde el sur*. Qellqasqa.
- Trujillo Rendón, V. (2022). Repensar lo humano desde el transfeminismo antiespecista. *Analéctica* 8(50), 204-225. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5894953>
- Valencia-Orrego, M. (2023). Análisis sobre la reificación en el pensamiento de Marx y Lukács. *Eleuthera*, 25(1), 185-201. <https://repositorio.ucaldas.edu.co/entities/publication/9df59f20-73cc-4830-b7b2-7ded135727ca>
- Viveiros de Castro, E. (2010) *Metafísicas caníbales*. Katz.