

**METAFÍSICA DEL EXTERMINIO: CONSIDERACIONES DECOLONIALES
EN TORNO A LA CRÍTICA DE THEODOR W. ADORNO DE LA
IDENTIDAD Y LA CONSTRUCCIÓN ABYECTA DE LA ALTERIDAD**

Metaphysics of Extermination: Decolonial Considerations
on Theodor W. Adorno's Critique of Identity and the Abject
Construction of Alterity

Fabrizio Fallas-Vargas

ORCID ID: 0000-0002-8837-2516

Universidad de Costa Rica (UCR)/Instituto Tecnológico de Costa Rica (ITCR)

fv.fabrizius@gmail.com

RESUMEN

La modificación de la dialéctica que propone el planteamiento de Adorno despliega una crítica immanente del principio identificatorio que emerge del conflicto entre componente somático y concepto, entre lo idéntico y lo no idéntico. Ello resulta fundamental para comprender la dominación como segunda naturaleza en las formaciones económico-sociales modernas/coloniales. En este trabajo proponemos, en primer lugar, examinar críticamente las relaciones de alteridad que estructuran la experiencia de lo político al interior de la modernidad/colonialidad, y la configuración de la subjetividad en términos sociohistóricos. En segundo lugar, se explora, desde un abordaje decolonial del horizonte analítico de Adorno, la constelación de mecanismos ideológicos vinculados al principio identitario que se condensa en la alteridad colonial, y que, como exponemos en este análisis, convergen finalmente en una metafísica del exterminio, en donde lo particular resulta subsumido por lo universal, y, que se efectualiza como una matriz de dominación en la que se articulan la experiencia de lo abyecto y los procesos de estereotipia que vertebran la construcción simbólica y racial de América.

Palabras clave: *abyección, Theodor W. Adorno, teoría crítica, crítica decolonial, estereotipos, alteridad colonial, perspectiva latinoamericana.*

ABSTRACT

The modification of dialectics proposed by Adorno's approach displays an immanent critique of the identifying principle that emerges from the conflict between the somatic component and the concept, between identity and non-identity. This is essential to understand domination as second nature in modern/colonial social economic formations. In this paper, we propose, first of all, to critically examine the relationships of alterity that structure the experience of the political within modernity/coloniality, and the sociohistorical configuration of subjectivity. Secondly, from a decolonial approach to Adorno's analytical horizon, we explore the constellation of ideological mechanisms linked to the identity principle that are condensed in colonial alterity, and, that, as we expose in this analysis, finally converge in a metaphysics of extermination, where the particular is subsumed by the universal, which is carried out as a matrix of domination in which the experience of the abject and the stereotyping processes that structure the symbolic and racial construction of America are articulated.

Keywords: *Abjection, Theodor W. Adorno, Critical Theory, Decolonial critique, stereotypes, colonial alterity, Latin American perspective.*

INTRODUCCIÓN

La construcción simbólica de América en/desde el campo conflictivo de la identidad colonial y los lugares sociales que consigue distribuir —y a partir de los cuales es necesario pensar las posibilidades de emergencia de la alteridad no afirmativa, sino más bien des-identificatoria (negativa/anatréptica)— se encuentra atravesada por la experiencia de “lo abyecto”,¹ o sea, por el despliegue de una relación íntima perversa y ambigua con un exceso de experiencia/existencia que resulta insoportable en la no-identidad que ha sido “separada” en forma abstracta, habida cuenta de que el “principio identificante del sujeto no es otra cosa que la interiorización del principio social” (Adorno, 1986, p. 240). Debido a esto, América pasa a configurar precisamente el *no-lugar* donde se generan las especies de lo imperfecto y lo monstruoso,²

1 En este orden de ideas, sostiene Julia Kristeva (2006): “No es [...] la ausencia de limpieza o de salud lo que vuelve abyecto, sino aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas. La complicidad, lo ambiguo, lo mixto” (p. 11).

2 Lo “monstruoso” en Aristóteles (1994, p. 248) tiene como principio dominante el principio identificatorio extendido al campo de una suerte de biología metafisi-

y, si se quiere, desde una lectura crítico-decolonial de Adorno bien podríamos decir que también es el lugar de no-idéntico (Fallas-Vargas, 2021, p. 81) en donde la impronta aristotélica del régimen colonial vehiculará la experiencia de la abyección mediante la articulación ideológica de biología y política. Esto servirá de basamento metafísico para legitimar la conquista y la guerra contra los pueblos originarios del continente americano que se inscriben en el proceso de acumulación originaria (Marx, 1975, p. 638) en tanto que punto de partida del metabolismo social del capital (Silva, 2012, p. 19). Para Saignes, esta dinámica haría necesario explorar en la psicología profunda subyacente al “furor invertido por los europeos para matar, torturar y destruir al morador amerindio” (citado por Espino, 2014, p. 32). Así pues, este trabajo examinará los elementos dialécticos que constituyen esta relación de alteridad que se condensa en la *diferencia colonial* (Mignolo, 2013, p. 197) y los mecanismos ideológicos vinculados al principio identificador que la sustentan en tanto que entramado de dominación (Adorno, 2010, p. 9).

DIALÉCTICA PRESENCIA Y AUSENCIA DEL SUJETO (DE)COLONIAL

Pensar dialécticamente el sujeto autoritario/colonial³ remite, en este sentido, a visibilizar procesos de configuración de subjetividad

ca. Su determinación abiertamente sexista, es patente: “El primer comienzo de esta desviación es que se origine una hembra y no un macho [...] Si el residuo seminal que hay en las reglas recibe una buena cocción, el movimiento del macho le hará la forma de acuerdo con la suya propia. Y es que no hay ninguna diferencia en decir que el semen o el movimiento hacen crecer cada una de las partes; como también es igual decir que las hacen crecer o que les dan forma desde el principio: pues es la misma definición del movimiento. De modo que si este movimiento prevalece, hará un macho y no una hembra, y parecido a su progenitor, pero no a la madre; y si no prevalece, sea cual sea la facultad en la que no haya prevalecido, producirá una carencia de esa misma facultad” (§767 b10-20).

3 En este trabajo, como se verá, interesa articular dentro de la relación de alteridad implicada por el término “sujeto colonial” la dinámica sociopsicológica que explica el posicionamiento que este asume (en forma inercial inclusive) dentro de un entramado de dominación en las formaciones económico sociales modernas, por lo

específicos, cuya materialidad se constituye al interior de tramas de dominación conflictiva (Adorno, 1981, p. 64) y peculiar, pues su *lógica* interna (colonial) afirmativa/identitaria esencializa⁴ los rasgos de esta trama y de los términos “relacionales” contradictorios que la componen en/desde su mismidad (racional y piadosa). No obstante, la negación de los lugares sociales (identificaciones) que forman/reproducen su “presencialidad” actual, es decir, el referente que permite que la cosa se despliegue/cambie y que rearticule el cambio como condición de lo nuevo. Con relación a *lo abyecto*, la invisibilidad y su relación resulta inextricable a la asignación de lugares/identificaciones “inhabitables” al interior de una matriz excluyente y configuradora de sujetos abyectos, no-sujetos (Butler, citada por Silva, 2014):

Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son “sujetos”, pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas “invisibles”, “inhabitables” de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo “invisible” es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos. Esta zona de inhabitabilidad constituirá el límite que defina el terreno del sujeto; constituirá ese sitio de identificaciones temidas contra las cuales —y en

que con Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson y Sanford (1965) se someten a examen los rasgos autoritarios de este sujeto colonial, lo que implica ir un paso más allá en torno a la configuración de la relación de subalternación al interior de la cual se constituye un sujeto colonial y autoritario. Es Homi Bhabha quien acuña dialécticamente la categoría de análisis “sujeto colonial”, entendiendo que ella comprende tanto al ego del colonizador como del colonizado (citada por Adorno, 1988, p. 55).

4 Mediante la esencialización se ocultan las condiciones histórico-materiales de producción que dan origen a un objeto, entramado relacional o “estado de cosas” que pasan a quedar en un plano abstraído de la historia, y de la conflictividad social y política. En consecuencia, el objeto, entramado relacional o estado de cosas esencializado resulta ser natural y refractario en toda regla a la posibilidad de transformación.

virtud de las cuales el terreno del sujeto circunscribirá su propia pretensión de autonomía y a la vida—. En este sentido, pues, el sujeto se constituye a través de la fuerza de exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es “interior” al sujeto como su propio repudio fundacional. (pp. 1-2)

Muestra histórica de la asignación de lugares/identificaciones es el “requerimiento” que Juan López de Palacios Rubios —consejero de Fernando el Católico— redacta para su lectura por parte de los conquistadores a los “indios” del nuevo mundo (Zavala, 1972, p. 30). Su *parte explicativa* se dedica a explicar/anunciar la prelación de los conquistadores y su adherencia original a las autoridades de corte trascendente⁵ —el Papado y el propio Cristo— que vendrían a constituirse en causa última de su “derecho” actual a exigir la sujeción de los “conquistados”; mientras tanto su *parte coactiva* amenaza la negativa de adhesión, esto es, a convertirse en “indios”, mediante la violencia/apoderamiento de sus cuerpos, de su vida y patrimonio—.

Nótese lo que acontece, dialécticamente, en la determinación concreta de la mismidad que presupone la distribución de los regímenes identitarios (epistémicos, estéticos y éticos) y que contiene su propia negación: la *presencia* empírica de un sujeto, falsamente determinada y abstracta, su mismidad, que es *sí misma*, es *ausencia* efectiva de un sujeto *concreto*. Es decir, el *sujeto colonial* no es lo que aparece, sino la herida histórica que la mirada inmediata de la cicatriz colonial niega, y que desde su mismidad carece de valor cognitivo, entiéndase que la “presencialidad” no se explica a sí misma, se trata como diría Adorno (2001, p. 71) de una relación destemporalizada de conceptos característica de la identidad aristotélica. En razón de lo anterior, la tentativa de construir un concepto de sujeto colonial tiene que poder expresar, en definitiva, una estructura-matriz relacional, que se efectualiza a través de:

5 Entiéndase “fuera” de este mundo.

a) lo que se presenta y sus condiciones de *presencia*: condiciones demográficas, libidinales, económico-políticas, geopolíticas, culturales; b) *ausencias* (condiciones bajo las cuales lo ausente está ausente), y aquellas en las que pueden hacerse presente.

La matriz moderno-colonial al interior de la que se produce el sujeto colonial supone, entonces, una inercia que bloquea el despliegue de la alteridad y la ausencia (es decir, que estructuralmente la “presencia” se presenta a sí misma a través de sus condiciones) como necesidad sin alternativa —en cuyo caso la (im)posibilidad de alternativa/desidentificación es determinada como monstruosa, o inexorablemente se asocia a un mundo de barbarie— y define las condiciones de la ausencia mediante la aparición de un repertorio “opciones” que se encuentran de los contornos de la necesidad. En este sentido, acerca del bloqueado de despliegue de la alteridad, y si se piensa en la mirada del *ego conquiro* (Dussel, 1993, p. 48), cabe destacar lo dicho por Hernán Cortés, en la *Segunda carta de relación*, con respecto a la organización de la existencia y la administración de la ciudad de Tenochtitlan entendida como producto metafísicamente carencial e infrahumano (Herrera, 2007, p. 24).

En este orden de cosas, por un lado, si el sujeto se ajusta a los contornos de la necesidad delineada por el conquistador racional e hijo del único “dios verdadero”, entonces es definido en tanto que sujeto *posible*. Por otro lado, la actualización bloqueada de un sujeto alternativo —anatrético/decolonial— aparece definida; en esas condiciones emerge como forma de experiencia irracional, no viable e impía.⁶

6 Al decir de Reyes (2012): “[...]esta jerarquización se ve reforzada por la inferiorización que hace el clero con respecto a los nuevos pueblos encontrados. La Iglesia Católica institucional será un elemento importantísimo en la conquista y colonización de América. No solo porque el Papa Alejandro VI (1431-1503) en sus Bulas (1493/1990) concede a los reyes españoles la autoridad para colonizar estos territorios, sino porque la evangelización de los pueblos amerindios fue uno de los recursos ideológicos más importantes de este proceso [...] En efecto, las Bulas Alejandrinas permiten a la corona española someter a los pobladores originarios y gobernar sobre

2. LA METAFÍSICA DEL EXTERMINIO EN LA FRACTURA/ CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO: RAZÓN Y PIEDAD DEL (DES) CUBRIMIENTO DE AMÉRICA

El binomio *razón y piedad* constituye en forma naturalizada el fondo sobre el que se recorta una lógica de sentido colonial que nombra y que otorga carácter a los procesos de configuración de sujeto y de la organización de la realidad dentro del contexto de la colonialidad, es decir, que su despliegue produce no solamente una política, sino que requiere una analítica de la dominación. Al definirse el mundo de la alteridad y los sujetos *otros* bajo la fórmula de la privación, el deseo de liberación es susceptible de derivar en formas otras de sujeción o *antipresencia* que, dentro de los contornos cerrados de la estructura matriz, reproducen inercialmente la dominación. Es decir, una de las formas posibles de la antipresencia es su *efectualización inercial* (esto quiere decir que si bien condensa lo posible, es expresado en la matriz de dominación como imposible, o sea que *aparece* como sueño fantasmal, como una forma de negatividad ofuscada), que puede derivar en otras formas de sujeción o de neurosis, toda vez que se trata de una estructura matriz de tipo “carcelario”, y que reproduce inercialmente la dominación, esto es, puede haber una forma de *antipresencia inercial* en lo posible, pero expresado en los términos de la matriz como imposible. De tal manera que su aparición fantasmal se traduce en neurosis, irritación, malestar y/o negatividad ofuscada que bloquea el paso a la conciencia del “desgarrón sujeto-objeto” que en Adorno constituye a la dialéctica (Adorno, 1986, p. 15). Esta forma de efectualización de lo (im)posible es estructural a una idea de realidad (como unívoca y definida como *continuum* en

aquellas tierras con condición de que se difunda el cristianismo[...] al igual que ya lo habían hecho Papas anteriores con los portugueses al respecto de territorios encontrados por estos últimos [...] En otras palabras, cuando las Bulas Alejandrinas ordenan a los Reyes Católicos que sus enviados se encarguen de la evangelización de esos pueblos encontrados, los declara inferiores al no ser cristianos y necesitar de la enseñanza de la fe y las <<buenas costumbres>>” (p. 218).

los términos de la matriz modernidad/colonialidad) que funciona como racionalización del ejercicio irrestricto de la dominación y el blindado metafísico de la autoridad (estética, ética, epistémica y política) que el sujeto colonial/autoritario acepta y/o a cuyas tramas de socialización y de sentido otorga carácter. Debe recordarse, con Adorno (1986), que dialécticamente “identidad y contradicción están soldadas la una a la otra” (p. 14). Así, el sujeto colonial autoritario no necesariamente es el dominador, sino el que acepta un orden de cosas del que obtiene ventajas (es decir, incluso podría llegar a identificarse con la autoridad, gozando y promoviendo la dominación), que compensa la naturalización del dominio, un rasgo denominado por Adorno, Frenkel-Brusnwick, Sanford y Nevinson (1965) como “submisividad autoritaria”.

Lo anterior es particularmente claro a partir de un visionar concreto dialéctico de la modernidad/colonialidad (Herrera, 2007, p. 25) y el régimen de lugares sociales (identificaciones) que producen su *re-actuación* y la (re)lectura tanto de su mismidad (polo modernidad colonial/ metropolitana) y sus productos culturales, al tiempo que sus posibilidades negadas (polo modernidad colonial/periférica).

3. DETERMINACIÓN METAFÍSICA DE LA RELACIÓN IDENTITARIA Y GEO-BIOLOGÍA DE LA SERVIDUMBRE: LA IMPRONTA ARISTOTÉLICA

Aristóteles (1988), a quien Adorno (2010) ubica en la génesis de la idea de submisividad autoritaria (p. 237), anuncia en *La Política* el presunto origen natural del relacionamiento asimétrico en el campo de lo político (§1255 a, p. 53). Ciertamente, Juan Maior, académico de París, es “el primer tratadista de la Escuela que aplicó el concepto aristotélico de la servidumbre natural al problema de gobierno” (Zavala, 1972, p. 51) que emerge a partir de la conquista, extendiendo el tema a lo que podría denominarse una *geo-biología de la servidumbre* en tanto que noción relacional ideal/referencial del ejercicio de dominio en términos de la diferencia colonial. Así, en *Regimiento de los Príncipes* de 1510, Maior intenta,

en conformidad con el procedimiento aristotélico, de validar sus argumentos con relación a la *empiria*; aunque, como es bastante claro, el argumento fuerte es bastante débil, no es más que una *petitio principii*:

Citando el argumento de Maior, transcribe Zavala (1972):

Aquel pueblo vive bestialmente. Ya Tolomeo dijo en el Cuadripartito que a uno y otro lado del Ecuador, bajo los polos, viven hombres salvajes: es precisamente lo que la experiencia ha confirmado [...] De donde el primero en ocupar aquellas tierras puede en derecho gobernar las gentes que las habitan, pues son por naturaleza, siervas, como está claro. (p. 30)

Si bien cabe destacar el esfuerzo lascasiano por emprender la defensa de los “indios” y constituir un referente en la génesis del pensamiento “crítico” de la modernidad, debe subrayarse que, en su prédica, el carácter jerárquico del relacionamiento se mantendrá como una constante (Dussel, 2005, p. 45). La identidad del “indio” es la de un sujeto carencial, sujeto de tutela que llega a quedar a salvo de la servidumbre y el estatuto cósmico que esta implica dentro del intercambio mercantil, “beneficio” que, dicho sea de paso, no extendió en primera instancia a los africanos (Zavala, 1972, p. 104). Esta ambigüedad ciertamente pasa por la naturaleza hipostasiada de las relaciones de dominación que resulta blindada en forma metafísica por los presupuestos del aparato conceptual aristotélico.

Es importante recordar, con relación a la posición lascasiana en torno a la pertinencia de la servidumbre de los negros en una de sus Cartas al Consejo de Indias en 1531, que medio siglo antes de que Colón desembarcara en el “Nuevo Mundo”, la esclavitud de los negros en España formaba ya parte de la cotidianidad, incluso en la figura diferenciada (por vía de adhesión) del negro *ladino* o *negro-conquistador* (Santa Cruz, 1988, p. 13).

Recuérdese que en la *Política* (Aristóteles, 1988), el estagirita supone un ámbito omnipresente y jerarquizado, cuya regimentación habría de concordar con las regularidades observables de

la *physis* (naturaleza) y la predominancia de lo perfecto sobre lo imperfecto. Así las cosas, pensar la política dependería de pensar las esencias de las cosas como fundamento explicativo del arte de la guerra en tanto que “arte adquisitivo por naturaleza” que habría de ejercerse contra los animales salvajes y los “hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello” (1256b 12, p. 67), y su aproximación a la evidencia en la *ratio cognoscendi* (las razones de conocer) como justa y conveniente. De esa forma, en la política se procede a trasponer características de la naturaleza y de ello se sigue una distribución asimétrica de la experiencia de lo político y de lo simbólico-ético/epistémico. Una lógica del poder y de la virtud cuyos rasgos abiertamente adultocéntricos y patriarcales devienen entonces “naturales” al interior de una apoteosis del “orden” de las cosas y el cumplimiento de funciones asignadas.⁷ Inclusive, en el punto más “alto” de la crítica lascasiana, en la restitución del dominio a los “indios” —que al final es aparente porque la ocupación militar obedece a finalidades trascendentes, y

7 El dictum de Aristóteles (1988), establece: “[...] por naturaleza la mayoría de las cosas tienen elementos regentes y elementos regidos. De diversa manera manda el libre al esclavo, y el varón a la mujer, y el hombre al niño. Y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad, el niño la tiene, pero imperfecta. Así pues, hay que suponer que necesariamente ocurre algo semejante con las virtudes morales: todos deben participar de ellas, pero no de la misma manera, sino sólo en la medida en que es preciso a cada uno para su función. Por eso el que manda debe poseer perfecta la virtud ética (pues su función es sencillamente la del que dirige la acción, y la razón es como el que dirige la acción); y cada uno de los demás, en la medida en que le corresponde. [...] está claro que la virtud moral es propia de todos los que hemos dicho, pero no es la misma la prudencia del hombre que la de la mujer, ni tampoco la fortaleza ni la justicia, como creía Sócrates. Sino que hay una fortaleza para mandar y otra para servir, y lo mismo sucede también con las demás virtudes [...]. Esto es más claro aún si lo examinamos por partes, pues se engañan a sí mismos los que dicen en términos que la virtud es la buena disposición del alma o la rectitud de conducta, o algo semejante. Mucho mejor hablan los que enumeran las virtudes, como Gorgias que los que las definen así. ¿Por eso se ha de creer que lo que el poeta ha dicho sobre la mujer se puede aplicar a todos?: El silencio es un adorno de la mujer, pero eso no va al hombre. Puesto que el niño es imperfecto, es evidente que su virtud no es en relación con su ser actual, sino en relación a su madurez su guía. Y asimismo la virtud del esclavo está en relación con el amo” (pp. 82-83, §1260 a).

por ende no puede acabar materialmente—prevalece la necesidad de tutelaje (sobre quienes deben de ser cuidados de sí mismos). Así, a partir de la “virtud” definida en términos carenciales, se trata de justificar la dominación de “hombres prudentes sobre bárbaros” (Zavala, 1972, p. 42) bajo la idea de que el conquistador tenía como responsabilidad propiciar la “libre” adscripción de los “indios” al cristianismo y así “salvarles” de sí mismos (Dussel, 2005, pp. 47- 48).

3.1. Aristóteles y la falacia desarrollista o cómo el cristianismo y la esclavitud se articulan en la colonialidad:

Un aspecto altamente llamativo de la idealización identitaria con base en la idea aristotélica de lo perfecto (Aristóteles, 1994b, p. 244, §1021b5), o enteramente hecho presente en Las Casas (Zavala, 1972, p. 82), guarda una sorprendente afinidad con la retórica de la *falacia desarrollista* (Dussel, 1993, p. 49). De acuerdo con esta, todos los pueblos de la periferia pueden llegar a ser “como” los países centrales, siempre y cuando sigan su mismo ejemplo y “recetas”. Este procedimiento estereotipado, como advierten en forma lúcida Adorno y Horkheimer (1971) en un sentido análogo, no resiste análisis,⁸ el cual parte de la anulación de las condiciones histórico-materiales de producción de la modernidad/colonialidad, pero es acompañada por una retórica según la cual los pueblos conquistados son una especie de interfaz de retrogresión en el tiempo, en el cual el europeo podría entrar en la experiencia de “su” pasado. El mundo civilizado/desarrollado

⁸ Adorno y Horkheimer (1971) son enfáticos al sostener que el análisis social crítico debe someter a crítica la adscripción fija de categorías políticas y modelos al mundo europeo: “Entre las tareas que una “sociología de las cosas” crítica y realista puede proponerse no se contaría entre las últimas la de resolver críticamente los elementos ideológicos que con tanta tenacidad se adhieren, en Europa, a categorías como la de individuo, y que son hipostasiados por la conciencia social justamente en el momento en que dejan de tener existencia real en la sociedad. Es cierto que el estereotipo de la “joven América” empeñada en recorrer el camino de la vieja cultura europea, no resiste al análisis [...]” (p. 162).

(metropolitano) sería, en consecuencia, el futuro tras el tutelaje civilizatorio y todos los sacrificios que deben ser recibidos con gratitud por parte del mundo periférico. A este respecto, en una tentativa de autocritica (tutelar), en 1539, sostiene Vitoria acerca de los “indios”: “El que parezcan tan idiotas débese en su mayor parte a la mala educación, ni más ni menos que entre nosotros hay muchos rústicos que poco se diferencian de las bestias” (Zavala, 1972, p. 98).

El ordo biológico que Aristóteles organiza en forma escalar se traslada al campo lógico dada la apariencia de necesidad finalista a la subalternización como pauta metodológica que da “por descontada la real existencia de una jerarquía natural de los seres” (Ghirardi, 1961, p. 100), que en la diferenciación colonial hace que la biología se doble en política (Reyes, 2012, p. 218).

El mundo colonial construirá su orden político sobre la premisa de que la diferencia específica abre la “posibilidad de esclavizar a los extraños” (Zavala, 1972, p. 45), un particular que se postula como universal y que arrasará con lo particular con tortura, angustia y terror (Adorno, 1986, pp. 344-345). En efecto, el binomio razón y piedad adquiere un nuevo giro de tuercas, siendo que el origen de la esclavitud obedecerá a la naturaleza pecadora del ser humano, precisamente por lo cual las instituciones del “derecho de gentes” se comparan con “medicinas amargas pero necesarias” (pp. 45-46).⁹ El brazo militar de este referente de adhesión y diferenciación (epistémica-ética-libidinal) que se traslapa en una

9 Esta “extraña” relación del cristianismo con la esclavitud es trazada en forma retrospectiva por Caro Baroja: “[...quien ha mostrado] la discriminación racial y el etnocentrismo afloran ya desde tiempos precristianos, con el <<pueblo elegido>> del Antiguo Testamento; para entronizarse con el cristianismo, dividiendo a los seres humanos por <<castas>> bajo un criterio moral-biológico que cayó sobre los grupos étnicos religiosos [...Caro Baroja sostiene...] <<de modo brutal e inexorable, un concepto, según el cual existen estrechos nexos entre lo religioso y lo biológico, de suerte que las ideas de pureza o limpieza, impureza e infección de sangre, se funden en criterios religiosos relacionados con la antigüedad o modernidad en el bautismo y la proximidad mayor o menor de antepasados fieles>>” (Santa Cruz, 1988, p. 12).

geo-biología política de la conquista será racionalizado por Ginés de Sepúlveda (1996):

[...]Bien puedes comprender ¡Oh Leopoldo! Si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra parte, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños á los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentales y templados, y estoy por decir que de monos á hombres. (p. 101)

De la inflación de uno de los términos de la relación se desprende una *obligación moral* de los “indios” de aceptar el tutelaje bajo amenaza de coacción. Lo más interesante de este procedimiento ideológico moralizante, y político, es que, desde Sepúlveda, se comprende, con recurso a la autoridad, y a la legalidad de “la naturaleza”, que el acto de dominio crucial para que “cuaje” el resto de su bagaje ideológico¹⁰ se opera en el ámbito de lo simbólico, un procedimiento que anuncia en sus orígenes, putativamente grecolatinos. De acuerdo con las líneas anteriores, Zavala (1972) sostiene que la posición de Sepúlveda, aún más clara en *Sobre las justas causas de guerra contra los indios* (1996), resulta hacer sintagma con la doctrina de la Raza [*Rassenkunde*]¹¹ y la idea del espacio

10 En este orden de ideas, agrega Sepúlveda (1996): “Ya comienzan á recibir la religión cristiana, gracias á la pródiga diligencia del César Carlos, excelente y religioso príncipe; ya se les han dado preceptores públicos de letras humanas y de ciencias, y lo que vale más, maestros de religión y de costumbres. Por muchas causas, pues y muy graves, están obligados estos bárbaros á recibir el imperio de los españoles conforme a la ley de *la* naturaleza, y a ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles, porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata” (pp. 133-134).

11 Para Menéndez y Pelayo, la organización de las ideas de Sepúlveda “no difiere mucho del que aquellos modernos sociólogos empíricos y positivistas que reclaman el exterminio de las razas inferiores como necesaria consecuencia de su

vital [*Lebenswelt*]¹² dentro del corpus ideológico del nazismo. La operación ideológica colonial se afirma en la interiorización en el sujeto colonial subalternizado de una suerte de consuelo merced al principio de intercambio: el sacrificio necesario desde la óptica del conquistador que se autopercibe como heredero de los héroes de la antigüedad grecolatina (Espino, 2014, pp. 62-64) es el justo pago a cambio de “tanta” riqueza “simbólica” y la apertura tutelar de ser ingresado al sistema identificatorio de la salvación y el orden mercantil.

Una lectura no-idéntica, es decir, negativa (decolonial) a la que subyace a esta autopercepción inflacionaria y metafísica, bien puede emerger, como es el interés de este breve estudio, y (re)visibilizar la modernidad bajo un lente de aumento descentrado de la lógica identificatoria (Fallas-Vargas, 2021), esto es: que la modernidad es susceptible también de ser leída no como una máquina productora de subalternidades, sino en tanto que atravesada/tensada por una dialéctica que le es constitutiva.

En una lectura análoga, advierte Herrera (2007):

vencimiento en la lucha por la existencia” (citados por Zavala, 1972, p. 72). En este sentido, cabe subrayar que el procedimiento identificatorio sepulvediano, anuncia bajo la retórica “sanitaria” de Heidegger, la doctrina de la raza o *Rassenkunde*: “Para determinar quién está sano y quién está enfermo, un pueblo y una época se dotan de leyes en función de su grandeza interior y de lo extendido de su existencia. El pueblo alemán está ahora encontrando su propia esencia y convirtiéndose en digno de su gran destino. Adolf Hitler, nuestro gran Führer y canciller, ha creado a través de la revolución nacionalsocialista un nuevo Estado que permitirá al pueblo garantizar una duración y una constante en la historia [...] Para cualquier pueblo, la primera garantía de su autenticidad y de su grandeza está en su sangre, en su suelo y en su crecimiento corporal. Si pierde estos bienes o simplemente les deja debilitarse considerablemente, todo esfuerzo de política estatal, todo savoir-faire económico y técnico, toda acción espiritual serán nulos y carecerán de valor” (Faye, E., 2009, p. 115).

12 Para Zavala (1972) es Tomás Moro en *Utopía* quien re-funcionaliza la idea sepulvediana en forma más “moderna y económica” de la territorialidad del dominio en términos de los pueblos “industriosos”, siendo legítima la guerra, cuando la tierra es desaprovechada y despoblada, convirtiéndose en precursor de la teoría del espacio-vital nazi.

Si la tradición intelectual moderna suele aplicar distintas formas de leer y valorar textos y hechos según estos sean periféricos o metropolitanos, asumir el polo colonial conlleva releerlos y reinterpretarlos. La versión tradicional únicamente lee como modernos los hechos del polo metropolitano, ignorando o considerando accidentes históricos numerosas aristas del polo colonial. Frente a esta poderosa máquina de lectura, la versión bipolar de la modernidad reconoce los elementos liberadores del polo metropolitano, plantea sus limitaciones históricas, y enfatiza su falta de despliegue en las periferias. Sin embargo, y aquí radica la principal diferencia, no interpreta esto último como ausencia o imperfección de su modernidad, sino como el despliegue de una modernidad colonial tan moderna como la metropolitana, aunque al servicio de fines muy diferentes. La servidumbre y la esclavitud coloniales no son menos modernas que su simultánea abolición en Europa. (2007, pp. 24-25)

4. A MODO DE CONCLUSIÓN: ESTEREOTIPIA, NATURALEZA Y RATIO IDENTIFICATORIA. LA EXPERIENCIA DE LO ABYECTO Y LA ALTERIDAD MODERNO/COLONIAL

Como advierten Adorno y Horkheimer (1969), la *ratio* identificatoria asignó a la naturaleza y al componente somático el lugar de una instancia subordinada, fuente de error y, en tanto que exceso de experiencia, sujeta a control, puesto que la *naturaleza inhibida* como una pérdida primera inmanente a la *ratio* que en lo político es reactualizada/ofuscada en una segunda pérdida: la *naturaleza reificada* (Fallas-Vargas, 2019, p. 24). Como resultado de este procedimiento el componente somático y la naturaleza son construidas en forma teratológica/abyecta.¹³ América, precisamente,

¹³ En este orden de ideas bien puede establecerse, críticamente, un diálogo con Kristeva, en *los Poderes de la perversion* (2006), en tanto que lo abyecto se configura a partir de un conflicto entre la dimensión de lo semiótico (identificado con la madre) y lo simbólico (cultural o a ley del padre) que se constituye mediante la abyección de la dimensión semiótica y que se expresa en tanto que pérdida mediante el síntoma y/o a través de la sublimación en la expresión estética (como manifestación inacabada del deseo, de lo abyecto).

se constituirá como el lugar de todo aquel (exceso de experiencia/existencia (im)posible) que carece de lugar en el mundo idéntico a sí mismo, a la manera de la física aristotélica (217a) donde no cabe el vacío y cada cosa tiene un lugar fijo asignado (y “feliz”) y su biología taxonómica.¹⁴

Con respecto a la categoría de *raza* como codificador de diferencias a escala planetaria y su nuevo patrón de poder, es sobre esa base que se opera la “articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno al capital y del mercado mundial” (Quijano, 1993, p. 202).

El volcado político de la metáfora biológica aristotélica permite desarrollar la *diferencia colonial* (Mignolo, 2013, p. 36) en tanto que concepto dialéctico en el que se inscriben identificaciones y clasificaciones, pero también procesos de resistencia. En este sentido, la lógica endogrupal cohesionada, mediante la categoría *racial/sexual* de lo abyecto, el momento político en el que el principio identificatorio (expresado en la relación colonial) que obedece a la *pérdida primera* y la metáfora biológica debe operacionalizarse mediante la proyección de las potencias destructivas sobre los “no-lugares” epistémicos-ético-políticos, que dinamizan la subversión de la *pérdida segunda* que asegura la reificación cósmica que

14 Así, en la *Reproducción de los animales* (1994), sostiene el estagirita en cuanto a la idea carencial (en tanto que materia pasiva) con la que construye lo femenino (a la que define como una suerte de impotencia), lo mismo que su ligazón con lo no-adulto y la enfermedad: “La hembra es hembra por una cierta impotencia por no ser capaz de cocer esperma a partir del alimento en su último estadio (esto es, sangre o lo análogo en los no sanguíneos), a causa de la frialdad de su naturaleza. Pues bien, igual que en los intestinos por falta de cocción se produce una diarrea, así en los vasos sanguíneos se producen, entre otras hemorragias, las de las menstruaciones: porque también esto es una hemorragia, pero aquéllas son debidas a enfermedad, y esta es natural” (§727 b 20). [...] si el macho es una especie de motor y agente, y la hembra, en cuanto hembra, paciente, al semen del macho la hembra no aportaría semen sino materia (§729 a30). Asimismo, en la *Física* (1995), sostiene Aristóteles: “La forma no puede desearse a sí misma, pues nada le falta, ni tampoco puede deseársela el contrario, pues los contrarios son mutuamente destructivos; lo que la desea es la materia, como la hembra desea al macho y lo feo a lo bello, salvo que no sea feo por sí sino por accidente, ni hembra por sí sino por accidente” (§192 a).

deriva en la hipostatización del orden colonial entendido como la apariencia de lo perfecto —lo enteramente hecho—. La *estereotipia* (Adorno, Frenkel Brunswik, Levinson y Sanford, 1965, pp. 240-241) es el mecanismo mediante el cual la lógica endogrupal distribuye simbólicamente la fantasía de una ordenación perfecta de los lugares sociales/políticos bajo su control, la forma en la que genera la apariencia de identidad sin solución de continuidad (naturalizada) y el vehículo político para nominar/ubicar/identificar/excluir/desaparecer cuerpos/sujetos en procesos de constitución diferenciada, crítica y autónoma (práctica), es decir, sujetos no-idénticos; o si se lo ve en los términos endogrupales, no-sujetos, abyectos, que se constituyen mediante la imposibilidad, en tanto que exterior definido como lo repudiable, aquello que debe ser expulsado de su inteligibilidad, en el mismo acto de su constitución (Silva, 2014, p. 2).

Desde esa perspectiva abyecta, el miembro del *endogrupo* (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, y Sanford 1965, p. 156), en este caso, el conquistador, el español, el encomendero, es incorporado al mismo como miembro del “género humano”.¹⁵ Es decir, ser parte del endogrupo implica de inmediato ser parte del género humano, y, un representante sin fisuras del verdadero dios y el derecho de gentes. En función de ello, puede estar inmediatamente seguro de la (re)producción de las condiciones materiales de existencia, siempre y cuando se mantenga en su lugar/función dentro de la trama de relacionamiento asimétrico (idéntico) colonial. Su lugar social depende de la pervivencia de la subalternación material y simbólica del exogrupo (indios, africanos, mujeres, niños). De ahí se desprende la idea de que el

15 La oposición de lo indígena y lo pretendidamente humano, recapitula las oposiciones abstractas civilización-barbarie, “desarrollo” – “primitivo”, y forma parte del imaginario eurocéntrico que pervive, después de Ginés de Sepúlveda, en conspícuos representantes de la ilustración, como Denis Diderot, quien “caracterizaba a los exploradores españoles como <<un puñado de hombres rodeados por una gran multitud de indígenas>> (Citado por Restall, 2010, p. 190).

exogrupo debe ser tabuizado, en tanto que peligroso, fuente de error, de violación a las buenas costumbres o la justicia¹⁶ y ser así susceptible de ser colocado en la lógica de intercambio [*Tausch*] (Adorno, 2013, p. 84). Este procedimiento puede comprenderse de una manera más adecuada en un diálogo con Kristeva (2006, pp. 14-15) que busca clarificar su variante en el “*refuse*” (Freud, S. 1991, p. 227) o denegación (en este caso remite a la denegación del reconocimiento de quienes con arreglo a la matriz normativa endogrupal se encuentran fuera de esta, al detalle, lo particular abyecto). Por otro lado, en los términos de “forclusión”, en tanto que lo abyecto es elaborado bajo la fórmula del rechazo/repudio y reconfigurado en forma monstruosa.

En consecuencia, desde la psicodinámica que subyace a esta óptica resulta justificable el disciplinamiento, adoctrinamiento y/o el ejercicio de la fuerza en toda la posible gama de violencia y salvajismo¹⁷ contra el sujeto, como pedazo de naturaleza, esto es, como *cuero*, porque lo que se encuentra en juego es la per-

16 Esta dinámica endo/exogrupal tiene, igualmente otros matices, más bien vinculados a la idea de la forma de vida de los indios es *more natura*, es decir, conforme a la naturaleza. Lo anterior se acompaña de una estereotipia, con arreglo a la cual lo “natural” carece de ingenio, es ingenuo (no es que necesariamente sea malo desde una mirada metafísica), y, como es palpable en Las Casas, en tanto que vulnerable y/o en estado de indigencia. Según Restall (2010), esta forma de vida natural y carencial era entendida como una suerte de “anarquía primaria” y “tendía a interpretarse como inocencia utópica. Al igual que Adán y Eva en el jardín del Edén, “los <<indios>> vivían según la naturaleza>>, como decía Vespucio. <<La inocencia del propio Adán —escribió el primer cronista de Brasil, Pedro Vaz de Caminha, en una carta al rey de Portugal en 1500— no era mayor que la de estas gentes. Tal caracterización de los indígenas recalca su bondad y gentileza, como señalaba Bartolomé de las Casas, y por tanto ponía de relieve su consecuente vulnerabilidad. Las Casas lo describe así en su Brevísima relación de la destrucción de las Indias, según una fórmula frecuente en sus textos: <<Todas estas universas e infinitas gentes a toto género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo [...]>>” (p. 156).

17 De acuerdo con McGlynn (citado por Espino, 2014, p. 11), el conjunto de ideación que sustenta el conjunto de acciones en el contexto de la ocupación militar puede entenderse al interior de lo que denomina un “imperativo militar”.

vivencia del universal abstracto e idéntico que cree corporeizar el sujeto endogrupal. En el caso de la relación colonial, el valor sin igual del cuerpo del indio (no-humano) a ser consumido es que mediante el ejercicio localizado de la fuerza (en el dolor y el sufrimiento) mediante la tortura, mediante la mutilación de su integridad, aparece la oportunidad de acceder a los metales; y además, a información sensible que permita acceder al status económico-político que asegura la dominación moderno colonial, medios de producción y fuerza de trabajo para su consumo. En este sentido, sostiene Restall (2010), el objetivo del conquistador era “recibir una encomienda, es decir, una concesión de tributos y mano de obra indígena” (p. 186).

La pesquisa de los cuerpos carenciales/monstruosos y la información de carácter mercantil que contiene adquieren incluso rasgos hiperbólicos, fantasiosos, exagerados que, de suyo, ya pertenecían a las imágenes de la alteridad cristalizadas en el imaginario euroatlántico: sirenas, cinocéfalos, amazonas, gigantes, acéfalos, que ya eran “rostros” conocidos (Flores de la Flor, 2011, pp. 42-46), pero reasignados desde la mirada del proyecto colonial¹⁸ y sus objetivos mercantiles. Esta reasignación de lugares configura

18 De acuerdo con Flores de la Flor (2011), el contenido de estas “historias” en algunos casos alimentaba la búsqueda de financiación de la empresa de la conquista, como es el caso de Domingo de Vera, en torno a la utilización de esta imaginería ligado al interés por el oro para el financiamiento de expediciones, como la de Guyana, en pos de El Dorado: “Con el descubrimiento de un continente totalmente desconocido se produce lo que ya en siglos anteriores se produjo con el Lejano Oriente: dejar correr la imaginación y poblarlo con Razas Monstruosas como Amazonas, Sirenas, Cinocéfalos, acéfalos, etc. Razas que habían vivido un Siglo de Oro con los autores clásicos como Plinio, Solino, Heródoto, e incluso, con Mandeville o Marco Polo [...] Muchos de los conquistadores y cronistas, que se trasladaron al Nuevo Mundo, conocían toda esta literatura y no dudaron en trasladar a dichas razas a ese nuevo continente del que nada se sabía. Su interés era doble: para los cronistas era el de llamar la atención a un grupo de lectores no sólo erudito sino también popular, para los conquistadores era un modo de captar inversiones de capital privado, pues nada mueve más la curiosidad que lo que no se conoce y se desea conocer. En este sentido no es extraño encontrar en crónicas de viajes y conquistas, descripciones de gentes tales como Amazonas o Cinocéfalos” (p. 46).

América como lugar poblado, por un lado, de privaciones, y, por otro, de “oportunidades” de negocio e inversión mercantil, el caso de las “compañías”. Ello permite llevar a un nivel mayor de concreción al conquistador como personificación de tramas de dominación colonial. En efecto, cuando se habla de conquistador solo en forma superficial y abstracta podría designarse un soldado de la corona española. Más bien, la figura del conquistador designa una especie de “empresario armado”.¹⁹

El lugar de esta relación que, como se ha visto, presenta también *rasgos teratológicos*, se proyecta en/desde una relación especular (es decir, falsamente mediada por espejos) de la mismidad del *conquistador-empresario* con formas de vida que representan en/desde su diferencia (el carácter amenazante/consumible) de

19 Sobre este interesante tópico, sostiene Restall (2010): “Los españoles no participaban en las expediciones de conquista a cambio de un salario, sino con la esperanza de adquirir riqueza y estatus social. En palabras de historiador James Lockhart, eran <<agentes libres, emigrantes, colonos, no asalariados ni uniformados, que adquirirían encomiendas y parte de los botines>>. Una encomienda era el derecho de percibir los tributos o los trabajos que los súbditos indios debían pagar a la monarquía. El receptor de la encomienda, o encomendero tenía el derecho de exigir tributos a los indígenas, o a una determinada comunidad o grupo de localidades, en forma de trabajo o bienes. Tales concesiones permitían al encomendero disfrutar de un elevado estatus y, por lo general, de una calidad de vida superior a la de sus compatriotas colonos. Los primeros encomenderos eran hombres que luchaban para que se les otorgaran las encomiendas, pero no eran soldados. Como nunca había suficientes encomiendas para todos, las más lucrativas iban destinadas a los que más habían invertido en la expedición. Los menores inversores recibían encomiendas de menor cuantía, o bien solo una cuota del botín de guerra” [...]. En cierto sentido, todos los que tomaban parte en la conquista eran inversores en empresas comerciales, que asumían altos riesgos pero con buenos dividendos potenciales. Los españoles designaban con el término <<compañías>> estas operaciones comerciales. Aunque los señores poderosos desempeñaran una función esencial como inversores, los capitanes eran los principales fundadores de las compañías y los que esperaban obtener los mayores beneficios. Según comentó el gobernador de Panamá, Pedrarias de Ávila, al rey Carlos I, a propósito de las primeras expediciones de la conquista en Nicaragua y Colombia, la operación se hizo sin tocar el tesoro real de su majestad [...] los objetivos comerciales marcaron desde el principio hasta el final las expediciones de conquista, dado que los participantes vendieron servicios e intercambiaron bienes durante todo el proceso. Dicho de otro modo, los conquistadores eran empresarios armados” (pp. 68-69).

lo no idéntico a la cultura euroatlántica, un modo de ser, pensar, sentir y existir anómala/salvaje/carencial y no empresarial. La *racionalización*, dentro de este dispositivo ideológico/identificadorio pasa a ser uno de los componentes centrales, así las cosas, del patrón de poder colonial. En efecto, la *amenaza racializada* se traduce entonces a las formas de organización de la existencia (la organización de las relaciones sociales), del conocimiento (régimen epistémico) y la estética (regimentación de lo sensible), que deberán ser tramitadas mucho más allá de la exotización, esto es, mediante la operación, subsunción y de ser necesario, la destrucción/desaparición de estas formas de vida (en sus expresiones materiales y simbólicas) no idénticas.

La idea de *raza* en este sentido adquiere un rango específico que debe ser reposicionado al interior de la matriz de pensamiento crítico decolonial en tanto que categoría desde que su función endogrupal consiste en integrar libidinal/destrudinalmente²⁰ la (des) articulación/distanciamiento de los “lugares” (identificaciones) asignados desde la dominación colonial. Asimismo, contiene el momento de verdad de lo no integrado, el lugar de *lo otro* de la colonialidad.

REFERENCIAS

- Adorno, R. (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria*, 14(28), 55-68. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/4530390>
- Adorno, Th.W. (1986). *Dialéctica negativa*. J.M. Ripalda (Trad.). Madrid: Taurus.
- Adorno, Th.W. (1981). *Tres estudios sobre Hegel*. V. Sánchez de Zavala (Trad.). Madrid: Taurus.

20 “Destruído” es el término acuñado por el psicoanalista italiano E. Weiss (1889-1970) en 1935 para determinar el desarrollo analítico de la pulsión de muerte/destrucción (Weiss, 1950, p. 111) iniciado por Freud en *El yo y el ello* (1923).

- Adorno, Th. W. (2001). *Metaphysics. Concept and Problems*. E. Jephcott (Trad.). California: Stanford University Press.
- Adorno, Th. W. (2013). *Introducción a la dialéctica*. M. Dimópulos (Trad.). Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Adorno, Th. W. (2010). *Lectures on Negative Dialectics. Fragments of a Course 1965/1966*. R. Livingstone (Trad.). Cambridge: Polity Press.
- Adorno, Th. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., y Sanford, R. N. (1965). *La personalidad autoritaria*. D. y A. Cymbler (trads.). Buenos Aires: Proyección.
- Adorno, Th.W. y Horkheimer, M. (1969). *Dialéctica del Iluminismo*. H.A. Murena (Trad.). Buenos Aires: Sur.
- Adorno, Th.W. y Horkheimer, M. (1971). *La Sociedad. Lecciones de Sociología*. F. Mazía, e I. Cusien (Trads.). Buenos Aires: Proteo.
- Aristóteles. (1995). *Física*. G.R. De Echandía (Trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1988). *Política*. M. García (Trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1994). *La reproducción de los animales*. E., Sánchez (Trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1994b). *Metafísica*. T. Calvo. (Trad.). Madrid: Gredos.
- Dussel, E. (1993). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 41-53). Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, E. (2005). Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez (1514-1617). *Caribbean Studies*, 33(2), 35-80. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/25613485>
- Espino, A. (2014). *La conquista de América. Una revisión crítica*. Barcelona: RBA Libros.
- Fallas-Vargas, F. (2019). Cuerpo, naturaleza y rebelión: el componente somático en el pensamiento de Adorno y en la dialéctica negativa. *Revista de Filosofía Bajo Palabra*, 21, 19-38. doi: 10.15366/bp2019.21.001
- Fallas-Vargas, F. (2021). El (Im)posible rango crítico-decolonial en la Dialéctica negativa de Adorno. *Anduli, Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 20, 77-95. DOI: 10.12795/anduli.2021.i20.05
- Faye, E. (2009). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los Seminarios inéditos de 1933-1935*. Madrid: AKAL.

- Flores de la Flor, M.A. (2011). Los monstruos en el nuevo mundo. *Ubi Sunt? Revista de Historia*, 26, 40-48. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/326946>
- Freud, S. (1991). El Moisés de Miguel Ángel. En S. Freud. *Obras completas. Tomo XIII*, J.L. Etcheverri (Trad.). (pp. 213-240). Buenos Aires: Amorrortu.
- Ghirardi, O.A. (1961). La 'scala naturae' de Aristóteles, la sistemática actual y la discontinuidad natural. En ACOFI, *Actas del Segundo Congreso Extraordinario Interamericano de Filosofía* (pp. 99-101). San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica.
- Herrera, B. (2007). Las dos caras de la moneda: modernidad colonial y metropolitana. *Revista Pasos*, DEI, 131, 20-25. Recuperado de: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/5160>
- Kristeva, J. (2006). *Los poderes de la perversión*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1975). *El Capital. Crítica de la economía política*, Tomo I. W. Rocés (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Mignolo, W. (2013). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos, pensamiento fronterizo*. Madrid: AKAL.
- Quijano, A. (1993). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 201-245) Buenos Aires: CLACSO.
- Restall, M. (2010). *Los siete mitos de la conquista española*. M. Pino Moreno (Trad.). Barcelona: Paidós.
- Reyes, R. (2012). Colonialidad y tecnociencia. En F. Fallas-Vargas (Comp.), *Introducción a la técnica, la ciencia y la tecnología: Modelos de intervención*. (pp. 217-230). Cartago: Editorial tecnológica.
- Santa Cruz, N. (1988). El negro en iberoamerica. *Cuadernos hispanoamericanos*, 451-452, 7-48. Recuperado de: <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc7s860>
- Sepúlveda, G. (1996). *Sobre las justas causas de guerra contra los indios*. México: Fondo de cultura económica.
- Silva, P. (2014). Abyección, capital e imagen: reflexión en torno al cuerpo abyecto en el capitalismo contemporáneo. *Argus-a*. Vol.III

(12), 1-29. <https://www.argus-a.com/archivos-dinamicas/abyecion-capital-e-imagen.pdf>

Silva, U. (2012). *Racismo e alienação: Uma aproximação à base ontológica da temática racial*. São Paulo: Instituto Lukács.

Weiss, E. (1950). *Principles of psychodynamics*. New York: Grune & Stratton.

Zavala, S. (1972). *La filosofía política en la conquista de América*. México. Fondo de Cultura Económica.