

Revolución ética y colonialidad.

De Petro a Cepeda: praxis, reconocimiento y formación de un nuevo sujeto político.

Por Jorge A. Coterá - Montelíbano, mayo de 2026.

Este ensayo no debe leerse como una defensa partidaria simple ni como una biografía política de Gustavo Petro o de Iván Cepeda. Lo que proponemos es una lectura filosófico-política de la coyuntura colombiana desde el materialismo histórico, la dialéctica, la teoría de la ideología, el problema del reconocimiento/desconocimiento y la crítica de la colonialidad. Por eso el texto no avanza por una línea puramente cronológica, sino por una serie de desplazamientos: del sujeto político a la ideología, de la ideología a las instituciones, de las instituciones al folclor, entendido como campo de disputa hegemónica, y de este al territorio vivido y a la formación de un nuevo sujeto histórico situado en la ontología anfibia de la periferia (Fals Borda, 2002).

Para sostener este tránsito, asumimos un gesto metodológico deliberado: hacer dialogar en un mismo nivel de dignidad intelectual a los pensadores canónicos de la tradición occidental, Hegel, Marx, Althusser y Lacan, con las expresiones estéticas del barrio y del Caribe popular, el rap, el vallenato, el reguetón, entre otras. Subvertir estas jerarquías culturales en el cuerpo del texto es ya una apuesta metodológica decolonial que busca pensar la filosofía desde las fisuras de la cultura de masas (Quijano, 2000). Esta elección no es fortuita, porque ¿cómo combatir los racismos, clasismos, sexismos y elitismos culturales del siglo XXI, incluido el trumpismo, si esas lógicas están encarnadas en la familia, en la escuela, en la religión y en lo más íntimo de nuestra cultura?

Precisamente desde esta postura, queremos advertir que algunas de las afirmaciones aquí vertidas pueden resultar incómodas. Esa incomodidad no busca descalificar al lector ni expulsar a nadie del campo democrático o popular. Busca, más bien, interrogar una adhesión política que a veces reconoce los nombres de Gustavo Petro o Iván Cepeda, pero desconoce las matrices filosóficas, éticas, cristianas, marxistas, gramscianas y decoloniales que atraviesan sus discursos y sus prácticas. En este sentido, la "revolución ética" que aquí se defiende no se agota en una reestructuración institucional o jurídica, sino que se plantea como una restitución de la eudaimonía colectiva: la urgencia de convocar al buen espíritu constituyente para sanar y levantar una verdad históricamente herida por la matriz colonial (Coterá, 2026). Por ello, el texto no acusa: incomoda para desarmar la complacencia ideológica y abrir una discusión profunda sobre las condiciones de nuestra propia emancipación.

El recorrido está organizado en varios momentos. Primero abordamos la diferencia entre reconocer una figura política y reconocer el horizonte ideológico que la constituye. Luego examinamos la presencia de Marx, Hegel y Gramsci en la formación de una lectura histórica de Petro y en la posible continuidad crítica hacia Cepeda.

Después nos detenemos en las formas históricas del cristianismo: desde el cristianismo colonial asociado al Santo Oficio hasta la tradición liberadora encarnada en Camilo Torres Restrepo. Más adelante, el argumento se desplaza hacia Cepeda, la memoria, la inculturación y la revolución ética.

Finalmente, el texto abre una discusión sobre el folclor en sentido gramsciano. Allí aparecen ciertos rastreos sobre el rap, el hip-hop, el reguetón, el trap, el vallenato y la canción popular vistos no como adornos culturales, sino como lugares de disputa por el sentido común.

La ruta concluye en el territorio: Puerto Rico, el Caribe colombiano, el Alto San Jorge, la escuela y la necesidad de formar nuevos sujetos políticos capaces de reconocer la colonialidad que todavía habita en el lenguaje, la religión, la economía, la educación y nuestras propias maneras de juzgar lo popular.

1. Reconocer o desconocer: de la imagen al sujeto histórico.

¿Estamos preparados para la presidencia de Iván Cepeda?

Tal vez. No podemos asegurarlo. Tampoco pudimos asegurar que Colombia estuviera preparada para un presidente como Gustavo Petro. Todo parece indicar que no lo estaba del todo; sin embargo, el hecho político ocurrió: Petro llegó a la Presidencia.

Es nuestro presidente, o al menos así debería ser reconocido dentro de una democracia.



Para una parte del país, sin embargo, no lo es: lo desconocen, lo niegan, lo reducen a una caricatura. Y lo más inquietante es que, incluso entre quienes decimos reconocerlo, muchas veces no lo conocemos realmente. Conocemos una figura mediada, filtrada, administrada por la prensa, la publicidad política, las redes y las propias pasiones del petrismo: una imagen que circula más como signo que como pensamiento.

El Petro que habría que leer, el que habita en los márgenes conflictivos de la historia contemporánea de Colombia, sigue siendo futuro y posibilidad. Conocerlo, o mejor, re-conocerlo, implica reconocer también una serie de discursos que hemos tratado de negar sistemáticamente. Reconocer a Gustavo Petro como presidente significa admitir que un antiguo guerrillero llegó, por vía democrática, a ejercer una parte del poder político en Colombia. Ese dato ya comienza a ser innegable incluso para sus contradictores; pero siguen pendientes otros perfiles que configuran al Petro histórico y que aún muchos de quienes nos llamamos sus partidarios desconocemos, pretendemos desconocer o minimizamos para convivir con la caricatura y no con el sujeto histórico.

Aquí conviene introducir una precisión teórica. Reconocer no es simplemente aplaudir, votar o identificarse emocionalmente con una figura pública. Desde una lectura que cruza a Hegel, Marx, Althusser y Gramsci, el reconocimiento supone una relación contradictoria: al mismo tiempo que afirmamos algo como propio, podemos desconocer las condiciones históricas, ideológicas y materiales que lo hicieron posible. El reconocimiento político puede convertirse en una forma de desconocimiento cuando aceptamos el nombre, la imagen o la consigna, pero negamos la trama ideológica que sostiene esa praxis (Hegel, 2009; Althusser, 2015a; De Nicola, 2026; Gramsci, 1981-2000).

Así bajo la matriz lacaniana analizada también por De Nicola (2026), es preciso advertir que los nombres propios de Petro o Cepeda operan en el campo social no como meros actores individuales, sino como significantes amo. En su condición de puntos de capitonado (points de capiton), estos nombres logran unificar una constelación dispersa y heterogénea de demandas subalternas, tierras, agua, justicia climática, dignidad étnica, etc. Sin embargo, este proceso de sutura ideológica encierra un peligro ontológico que la praxis decolonial debe confrontar: el riesgo de que el reconocimiento absoluto de la figura del líder se traduzca en un correlativo desconocimiento de la potencia histórica del sujeto colectivo. Cuando la base social se contempla en el espejo unificado del líder, corre el riesgo de delegar su propia agencia, transmutando la movilización constituyente en una contemplación pasiva y reactualizando, por vía de la fascinación imaginaria, la misma sujeción que pretende combatir (Lacan, 2021; De Nicola, 2026).

2. Marx, neoliberalismo y hegemonía: disputar el sentido común.

Por eso, re-conocer a Gustavo Petro Urrego, primero como sujeto histórico y luego como presidente de los colombianos, nos exige volver sobre el marxismo, no como etiqueta de propaganda ni como metarrelato muerto, sino como lectura de la vida social.

El sujeto político que hoy ocupa la Presidencia se formó en diálogo con la obra de Marx, con la dialéctica hegeliana, con las luchas populares latinoamericanas y con una tradición crítica que la cristiandad capitalista satanizó durante décadas (Marx, 2010; Marx & Engels, 1974; Hegel, 2009).

Ahora bien, no se trata de exigir que toda adhesión política pase por una lectura académica de Marx. El problema es otro: podemos decir que seguimos una idea sin saber realmente de qué se trata, e incluso podemos defender una tradición política mientras desconocemos sus supuestos centrales.

El neoliberalismo, por ejemplo, también ha sido vendido como etiqueta o caricatura. La diferencia es que su sentido común fue adoptado por buena parte de las instituciones de la cristiandad capitalista. Aunque no hayamos leído a Friedrich Hayek, Milton Friedman, Margaret Thatcher o Ronald Reagan, muchas de las interpretaciones que escuchamos en la televisión, en internet, en ciertos púlpitos, en la empresa, en la escuela y hasta en la conversación familiar están atravesadas por presupuestos neoliberales.

No porque el pastor, el sacerdote, el periodista, la familia o la escuela sean, en sí mismos, culpables exclusivos de esa formación, sino porque todos habitamos aparatos, instituciones y lenguajes que producen hegemonía (Althusser, 2015a; Gramsci, 1981-2000).

En ese sentido, la pregunta no es si somos marxistas en sentido doctrinario, sino si estamos dispuestos a reconocer el conflicto histórico que el marxismo nos permite leer: la producción material de la vida, la lucha de clases, la acumulación, la explotación, la alienación, la ideología y la disputa por la hegemonía (Marx, 2010; Marx & Engels, 1974; Gramsci, 1981-2000).

Ese primer elemento, Marx, conduce necesariamente a Hegel y a Gramsci. Petro mismo ha señalado públicamente esa filiación. Incluso podríamos decir, como imagen sugerente, que en la cárcel se imaginó leyendo a Hegel como Gramsci escribió sus Cuadernos de la cárcel: no para repetir una doctrina, sino para convertir la derrota, el encierro o la exclusión en elaboración histórica.

3. Hegel y la dialéctica de la continuidad: de Petro a Cepeda.

Desde ese segundo elemento, el pensamiento dialéctico, podemos comprender mejor cómo el neoliberalismo hegemónico incuba sus propias contradicciones y cómo estas pueden abrir posibilidades de transformación. También desde allí podemos discutir la relación entre Petro y Cepeda. ¿Estamos preparados para re-conocer una eventual presidencia de Iván Cepeda? Para quien rechaza de antemano a Marx, la dialéctica suele parecer insulsa, enredada, ilógica o incluso trágica. No obstante, pensar la contradicción como motor de la realidad no es un capricho filosófico: es una forma de comprender que los opuestos no siempre son fenómenos cerrados, externos e irreconciliables, sino momentos de un mismo proceso histórico (Hegel, 2009).

Hegel permite entender que una forma histórica no simplemente destruye a otra; puede negarla, conservarla y superarla en una unidad más compleja. Por eso la relación Petro-Cepeda no debería leerse como copia, reemplazo mecánico o ruptura absoluta. La pregunta es más fina: ¿Cepeda es continuidad de Petro, o es también una forma de antítesis? ¿Qué hay de Petro en Cepeda? ¿Qué los diferencia? ¿Qué se conserva y qué se desplaza en el paso de una praxis política a otra?

A propósito de esa relación entre continuidad, diferencia y superación, Hegel (2009) escribe:

La opinión entiende la diversidad de sistemas filosóficos no tanto como un desenvolvimiento de la verdad en la marcha misma de tal desenvolvimiento, [es decir, no tanto como un progresivo y sistemático desenvolvimiento de la verdad], sino que en dicha diversidad sólo ve la contradicción. El capullo desaparece en el romper de la flor, y así podría decirse que aquél quedó refutado por ésta, así como la flor queda convicta por el fruto de ser una falsa existencia de la planta, y el fruto como verdad de la planta pasa a ocupar la verdad de la flor. Estas formas no sólo se distinguen, sino que se desplazan también unas a otras por incompatibles. Pero su naturaleza fluida las convierte a la vez en momentos de la unidad orgánica en la que no solamente no se repugnan, sino que la una es tan necesaria como la otra, y es sólo esta igual necesidad la que empieza constituyendo la vida del todo. (p. 112)

Esta cita no debe funcionar como adorno erudito, sino como clave del argumento: una praxis política puede parecer negada por otra y, sin embargo, conservarse en ella como momento necesario. Desde allí, la continuidad entre Petro y Cepeda no tiene que pensarse como repetición ni como ruptura total, sino como tránsito contradictorio dentro de una misma disputa histórica.

4. Cristianismos en disputa: Santo Oficio, colonialidad y emancipación.

Hay un tercer elemento que se conecta con los anteriores, aunque no deriva solamente de ellos: la posición crítica frente al cristianismo y frente a la libertad de pensamiento. Como herederos de un proceso de colonización ocurrido en nuestra patria y, de manera especial, en los territorios del Caribe colombiano, no podemos tratar la religión como un asunto decorativo o meramente privado. La formación del sujeto político Gustavo Petro está atravesada por la reflexión sobre el papel de la Iglesia católica, las formas de cristianismo presentes en estas tierras y las tensiones entre religión, poder, persecución y emancipación. Aquí no se trata de negar toda experiencia cristiana, sino de mostrar hasta dónde puede llegar una ideología cuando, en nombre del cristianismo, se convierte en aparato de vigilancia, castigo y clasificación moral de los cuerpos (Gramsci, 1981-2000; Lara, 2023a).

Por eso conviene distinguir. No hablamos de un cristianismo único ni homogéneo. En un extremo aparece la matriz inquisitorial, colonial y disciplinaria, asociada a formas de control moral, racial y político. En el otro extremo aparece una tradición cristiana radical, latinoamericana, ligada a la justicia social, a la teología de la liberación y a la opción preferencial por los pobres. La distancia entre Tomás de Torquemada y Camilo Torres Restrepo no es un detalle histórico: muestra que bajo el nombre de “cristianismo” han operado ideologías profundamente distintas, incluso enfrentadas, unas al servicio del orden colonial y otras al servicio de la emancipación (Lara, 2023a; Lara, 2023b).

Aunque Torquemada nunca pisó tierras americanas, la matriz institucional que él simboliza se trasladó a América y dejó una huella profunda. El Tribunal del Santo Oficio de Cartagena de Indias se instaló en 1610 y funcionó como una expresión local de esa alianza entre religión, monarquía, sospecha, delación y castigo (Lara, 2023a). En Cartagena, puerto caribeño, esclavista y colonial, la vigilancia de la ortodoxia religiosa se articuló con la vigilancia de la raza, del cuerpo, de la sexualidad, de los saberes populares y de las prácticas culturales consideradas peligrosas.

En ese marco aparece Juan de Mañozca y Zamora, uno de los primeros inquisidores vinculados al Tribunal de Cartagena.

Su nombre no debe quedar reducido a una anécdota literaria ni a una figura monstruosa aislada. Mañozca permite ver cómo una institución produce sujetos capaces de actuar en nombre de una verdad religiosa, pero también en nombre de un orden político y racial. Por eso el problema no es solo Mañozca como individuo: es la forma institucional de cristianismo colonial que hizo posible que ciertas prácticas de control se presentaran como defensa de la fe (Álvarez Alonso, 2021; Lara, 2023a).

Los procesos contra las llamadas “brujas” de Cartagena son, en este punto, cruciales. No deben ser tratados como episodios pintorescos del pasado ni como supersticiones sin consecuencia histórica.

En ellos se cruzan miedo religioso, colonialidad, racismo, misoginia y disciplinamiento de saberes populares.



Mujeres negras, afrodescendientes, esclavizadas, libres, mestizas o pobres podían ser convertidas en amenaza moral por no ajustarse a los perfiles religiosos, sexuales y culturales que imponía la colonización española. Más que casos aislados, estos procesos revelan un sistema de pensamiento: una ideología cristiano-colonial que mezcló salvación, miedo, raza y poder político para controlar la vida social (Díaz Burgos, 2020; Sánchez Mojica, 2016).

Con esto queremos resaltar que los hombres y las mujeres participan en la formación de las ideas, pero también que las ideas, cuando se hacen cultura, institución, escuela, moral, rito y sentido común, terminan formando sujetos nuevos. En clave gramsciana, las ideologías no viven solamente en libros o doctrinas; viven en instituciones, prácticas, lenguajes y hábitos. Por eso una ideología puede operar en nombre del amor al prójimo y, al mismo tiempo, producir persecución contra el otro, el diferente, la mujer sospechosa, el cuerpo racializado, el pensamiento herético o la práctica popular que se sale del orden permitido (Gramsci, 1981-2000).

No es extraño, entonces, que un sujeto político atravesado por la persecución, la exclusión y la sospecha encuentre en esa forma de cristianismo una contradicción fundamental: ¿cómo una doctrina que pregona el amor al prójimo puede terminar justificando la eliminación simbólica o material del adversario? Desde la experiencia histórica de los perseguidos políticos, de los exiliados y de los movimientos insurgentes, Gustavo Petro ha podido leer que esa forma de cristianismo no desapareció por completo: sobrevive como moral punitiva, como anticomunismo religioso, como miedo al pensamiento crítico y como defensa sacralizada del orden social.

Pero también existe otra tradición. Dentro de esa misma historia cristiana aparece Camilo Torres Restrepo: sacerdote, sociólogo, profesor, fundador con otros intelectuales de la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia, creador del Frente Unido y figura decisiva para comprender el cruce entre cristianismo, marxismo, justicia social y revolución en Colombia. Torres sostuvo que el análisis marxista de la sociedad podía ser compatible con los ideales del cristianismo y con la exigencia del amor eficaz al prójimo (Lara, 2023b; Levine, 2015).

Por eso no queremos minimizar su nombre ni su obra. Camilo Torres encarna otra forma de cristianismo: no la del Santo Oficio, la del miedo y la sospecha, sino la de la opción radical por los pobres y los desposeídos. Su consigna histórica debe aparecer completa: “El deber de todo cristiano es ser revolucionario. El deber de todo revolucionario es hacer la revolución” (Lara, 2023b; Levine, 2015).



Y en su Mensaje a los cristianos de 1965 formuló de manera todavía más precisa el vínculo entre revolución y amor eficaz: “La Revolución no solamente es permitida sino obligatoria para los cristianos que vean en ella la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos” (Torres Restrepo, 1965, como se cita en Lara, 2023b).

Por tanto, este tercer elemento, las diferentes formas de cristianismo, no debe debilitarse en el texto. Al contrario, debe mantenerse como una clave central para comprender la formación del sujeto político que discutimos. Nos ayuda a ver que la revolución ética no es una moral abstracta ni una simple apelación a la bondad, sino una disputa contra las formas históricas de ideología que, incluso en nombre de Dios, han producido racismo, misoginia, persecución, clasismo, miedo y obediencia.

También nos obliga a diferenciar críticamente entre un cristianismo de élites, colonial y disciplinario, y un cristianismo popular, liberador y ético-político; sin olvidar, al mismo tiempo, que incluso este último debe ser pensado críticamente cuando convierte la emancipación en vía armada y no en lucha política, pedagógica, democrática y ética.

5. Petro, Marx y la opción preferencial por los pobres.

En una intervención presidencial, Petro no solo reconoce su lectura de Marx, sino que la vincula con una orientación ética hacia los sectores populares:

Tengo que confesar que me he leído a Marx de punta a punta, y lo comprendo. ¡Y lo uso! Como teoría, y me ha servido para que Colombia no caiga en una depresión económica. No prefiero a los ricos sino a los pobres. No odio a los ricos, como dicen. Les doy la mano, pero no me arrodillo. Los pobres primero...

[...] La opción preferencial por los pobres puede sonar a comunista, quizás. Para la mente sectaria y llena de odio en el corazón. Con ideologías anacrónicas de aristocracias que no son, o de esclavitud que sí fueron. (Presidencia de la República - Colombia, 2025, 22:31–22:58, 23:24–23:46)

6. Iván Cepeda: memoria, praxis ética y continuidad crítica.

Pero reconocer lo que significan las aspiraciones presidenciales de Iván Cepeda nos exige un desplazamiento adicional.

La personalidad política no puede ser entendida como simple carácter individual, sino como expresión de una conciencia histórica. Cepeda no aparece solo como heredero del ciclo político de Petro, sino como un tipo distinto de elaboración de la contradicción.



No es simplemente “más radical”, como pretenden venderlo algunos sectores empresariales o mediáticos; su radicalidad parece operar en otro registro: menos desde la irrupción y más desde la memoria; menos desde la ruptura frontal y más desde la elaboración ética de esa ruptura. Por eso podemos hablar de continuidad, no de continuismo (Hegel, 2009; Gramsci, 1981-2000).

Desde una lectura marxista, gramsciana y materialista de la historia, Petro y Cepeda no representan la misma forma de praxis ni la misma pedagogía política.

En Petro hay un momento más jacobino, disruptivo y estratégico-estatal: una pedagogía de la confrontación histórica, de la disputa abierta por el Estado, de la denuncia frontal contra el bloque dominante y de la conversión de las contradicciones sociales en programa político nacional. Petro enseña políticamente abriendo la grieta: nombra el conflicto, incomoda al orden establecido y obliga al país a mirar aquello que durante décadas quiso ocultar (Marx, 2010; Gramsci, 1981-2000).

En Cepeda, en cambio, aparece otra forma de praxis: ética, memorial, jurídica y reparadora. Su trayectoria está más ligada a las víctimas, los derechos humanos, la paz, la verdad histórica y la dignificación de quienes fueron reducidos al silencio. Si Petro pedagogiza desde la irrupción de la contradicción en el Estado, Cepeda lo hace desde la elaboración paciente de esa contradicción como memoria, conciencia histórica, cultura política y nueva sensibilidad colectiva. Esto no niega que Cepeda pueda actuar en continuidad con políticas de Petro; señala, más bien, que no actúa desde el mismo registro (Cepeda Castro & Girón Ortiz, 1999; Gramsci, 1981-2000).

Por eso no resulta preciso decir que Cepeda tiene más praxis que Petro. Es más riguroso afirmar que posee una praxis distinta: menos centrada en la confrontación inmediata y más orientada a convertir la memoria, la justicia y la dignidad en principios organizadores de la vida política. De ahí que cuando Cepeda habla de una política social articulada a una transformación ética, muchos sectores se intranquilen. El ruido no se produce solamente fuera de los bloques progresistas; también aparece dentro de ellos. Incluso nuestras izquierdas deben revisar sus propias certezas, porque los racismos y prejuicios contra los que luchamos también los llevamos puestos.

7. Reconocimiento, desconocimiento e interpelación ideológica.

Aquí cobra fuerza la lectura del reconocimiento y el desconocimiento. Los recientes aportes de Juan Pablo de Nicola, resultan útiles para pensar este problema. Este autor muestra que, en Lacan y Althusser, el reconocimiento jamás es una evidencia limpia: siempre está atravesado por una forma de desconocimiento. En Lacan, el yo se reconoce en una imagen que lo unifica, pero esa unidad oculta su fragmentación. En Althusser, el sujeto se reconoce en la interpelación ideológica, pero ese reconocimiento contribuye a desconocer las condiciones materiales e institucionales de la sujeción (Althusser, 2015a; De Nicola, 2026; Lacan, 2021).

Este punto es decisivo para nuestro argumento. Muchos pueden reconocerse como petristas o cepedistas y, al mismo tiempo, desconocer el horizonte ideológico que da sentido a esas posiciones.

No se trata de acusarlos ni de expulsarlos del campo popular. Se trata de incomodar una adhesión que, si se queda en emoción electoral, puede reproducir el mismo sentido común que dice combatir.

Desde Althusser, podríamos decir que la ideología funciona precisamente porque nos hace reconocernos en ciertos nombres, imágenes y llamados, mientras nos impide ver las estructuras que organizan ese reconocimiento. Desde Gramsci, diríamos que la disputa no está solo en ganar una elección, sino en transformar el sentido común que sostiene una hegemonía (Althusser, 2015a; Gramsci, 1981-2000).

8. Inculturación y revolución ética.

Aunque en su momento Cepeda y Claudia Girón no hablaran propiamente de procesos decoloniales en los términos posteriores del giro decolonial latinoamericano, su noción de procesos de inculturación permite pensar cómo ideas provenientes de otras tradiciones culturales son recibidas, reinterpretadas y transformadas dentro de una realidad social concreta. No se trata de copiar teorías europeas y ponerles ejemplos colombianos. Se trata de hacerlas entrar en tensión con nuestros problemas: violencia, atraso, religión, élites señoriales, dependencia cultural, universidad colombiana, subjetividad social, dispositivos de poder y memoria de las víctimas (Cepeda Castro & Girón Ortiz, 1999).

En esa dirección, la inculturación puede pensarse en tres momentos simultáneos. Primero, la recepción: una sociedad entra en contacto con ideas filosóficas, científicas y culturales externas, como el marxismo, el psicoanálisis, el estructuralismo o la analítica foucaultiana del poder. Segundo, la reapropiación: esas ideas dejan de ser idénticas a su contexto de origen y son leídas desde contradicciones locales. Tercero, la transformación práctica: las ideas abandonan la solemnidad de la academia y entran a intervenir proyectos de transformación social, cultural y política (Cepeda Castro & Girón Ortiz, 1999).

Cuando Cepeda insiste hoy en una “revolución ética”, no deberíamos reducir esa expresión a lema electoral. Puede leerse como una transformación práctica en el marco de procesos de inculturación. Tampoco se trata de una revolución armada, como algunos adversarios han querido sugerir. Según una formulación periodística reciente, Cepeda no ha defendido una revolución con armas, sino una revolución ética, pacífica, contra el clasismo, el racismo y la guerra.

Esa distinción es fundamental: no estamos ante una moralina de campaña, sino ante una disputa por las formas de subjetivación política (Cepeda Castro & Girón Ortiz, 1999; Lara, 2023b).

La revolución ética no puede reducirse a la economía ni a la institucionalidad estatal. Las formas de dominación contra las que se lucha pacífica y éticamente están sedimentadas en hábitos culturales, imaginarios, moralidades, instituciones educativas, religiosidad, lenguaje político y formas cotidianas de subjetivación. Tampoco se trata de una simple reconfiguración moral ni de una sujeción a dogmas religiosos, ideológicos o partidarios. Una revolución ética digna de ese nombre tendría que producir sujetos capaces de sospechar de sus propios prejuicios, de revisar sus privilegios y de no convertir la emancipación en nueva vigilancia moral (Althusser, 2015a; Gramsci, 1981-2000).

En este punto Cepeda se acerca más a Gramsci que a una política meramente administrativa. Su propuesta parece sedimentarse en nociones de lucha cultural, hegemonía, memoria, conciencia histórica, democratización moral y transformación del sentido común. Con Cepeda recordamos que somos hijos de una historia de colonización; cargamos en la piel, en el lenguaje, en la moral, en los gustos, en la escuela, en la religión y en las instituciones ese sedimento profundo del que intentamos emanciparnos. La colonialidad no es solo un hecho del pasado: es una forma actual de clasificar cuerpos, lenguas, músicas, territorios y maneras de vivir (Gramsci, 1981-2000; Quijano, 2000).

9. Gramsci, folclor urbano y música popular.

Es imperativo hacer explícito el gesto metodológico que vertebra este análisis.

Hacer dialogar en un mismo nivel de dignidad intelectual a los pensadores canónicos de la tradición occidental, Hegel, Marx, Althusser y Lacan, con las expresiones estéticas del barrio y del Caribe popular, el rap, el vallenato, el reguetón, constituye un acto deliberado de desobediencia epistémica.

Esta estética disonante no opera aquí como un mero recurso ilustrativo o un adorno populista; parte del reconocimiento de que la hegemonía y la contrahegemonía no solo se dirimen en las altas esferas del debate letrado, sino que se disputan fundamentalmente en el goce corpóreo, en la lírica callejera, en el dembow y en la parranda social.

Subvertir estas jerarquías culturales en el cuerpo del texto es ya una apuesta metodológica decolonial que busca pensar la filosofía desde las fisuras de la cultura de masas (Quijano, 2000).

Esta elección no es fortuita, porque ¿cómo combatir los racismos, clasismos, sexismos y elitismos culturales del siglo XXI, incluido el trumpismo, si esas lógicas están encarnadas en la familia, en la escuela, en la religión y en lo más íntimo de nuestra cultura?

De ahí que la revolución ética no debe transitar solo por el discurso electoral o el programa de gobierno. También es necesario que cruce por aquello que Gramsci denominó folclor: no como tradición pintoresca, sino como concepción popular del mundo, fragmentaria, contradictoria, a veces conservadora y a veces portadora de buen sentido (Gramsci, 1981-2000).



A propósito de todo ello, nos atrevemos a pensar la discusión contemporánea sobre el rap, el hip-hop, el reguetón y el trap.

Para muchos, incluso dentro de sectores que se dicen progresistas, esos géneros no son más que música vulgar o entretenimiento banal.

Desde una lectura gramsciana, en cambio, habría que leerlos como formas de folclor urbano

contemporáneo: prácticas culturales nacidas en grupos subalternos, atravesadas por pobreza, racismo, barrio, migración, violencia, deseo de reconocimiento y lucha simbólica (Gramsci, 1981-2000).

El hip-hop, como cultura, nace en el Bronx neoyorquino durante los años setenta, en comunidades afroamericanas, afrocaribeñas y latinas marcadas por pobreza, exclusión urbana y violencia, pero también por creatividad comunitaria.

En clave gramsciana, esto puede leerse como folclor urbano: una cultura popular que expresa la experiencia de grupos subalternos y convierte el dolor social en forma, ritmo, gesto, palabra y pertenencia. El rap, como expresión vocal y poética dentro de esa cultura, no solo narra el barrio: produce lenguaje, códigos, memoria, orgullo, denuncia y comunidad (Smithsonian National Museum of African American History and Culture, s. f.).

Allí aparecen los intelectuales orgánicos populares.

Y es cierto que el rapero, el MC, el DJ, el productor, el grafitero o el bailarín pueden terminar animando la fiesta del capitalismo; pero también pueden funcionar, desde las orillas, como productores de sentido. En ciertos momentos, figuras como Benito Antonio Martínez Ocasio o René Pérez Joglar cumplen una función semejante a la que, en otros registros, cumplieron Violeta Parra, Víctor Jara, Mercedes Sosa, Alí Primera, Hernando Marín Lacouture o Daniel Celedón Orsini: elaboran en lenguaje popular aquello que la escuela, la política oficial o la prensa no siempre nombran desde dentro (Gramsci, 1981-2000).

Ahora bien, cuando estas músicas pasan de la calle al mercado global, ocurre una operación ambigua. Por un lado, conquistan visibilidad: entran a plataformas, radios, premios, marcas, moda y publicidad. Por otro, pueden ser absorbidas por la industria cultural. Esta complejidad no escapa al análisis gramsciano: el sistema puede convertir una cultura subalterna en mercancía y neutralizar parte de su potencia crítica. Sin embargo, la resistencia no desaparece; queda mezclada con consumo, fama, marca personal y espectáculo (Gramsci, 1981-2000).

Por eso estos géneros contienen una contradicción interna que a veces escandaliza incluso al progresismo. Pueden denunciar racismo, pobreza, abuso policial, violencia estatal o exclusión; pero también pueden reproducir machismo, consumismo, culto al dinero, violencia simbólica y cosificación del cuerpo. Esa contradicción no debería sorprendernos: el folclor popular no es automáticamente emancipador. Es un campo de disputa (Gramsci, 1981-2000; Rivera et al., 2009).



10. Reguetón y contradicción cultural: mercado, cuerpo y colonialidad.

En ese campo, el reguetón merece una lectura menos perezosa. No es correcto reducirlo a degradación cultural, mercancía global o simple espectáculo erótico. El reguetón es una expresión musical urbana afrocaribeña, surgida del cruce entre reggae en español, dancehall jamaicano, hip-hop, underground puertorriqueño y otros contextos de la diáspora africana en el Caribe.

Su consolidación industrial ha producido deformaciones reales, pero también ha permitido visibilizar tensiones de clase, raza, género, cuerpo, deseo, territorio y mercado (Rivera et al., 2009).

No es solo que el reguetón sirva, en algunos casos, como tribuna para legitimar la gentrificación o el consumo. Su surgimiento y circulación también nos permiten reconocer cómo la música del barrio se vuelve producto global; cómo ciertas estéticas marginales son consumidas por clases medias y altas; y cómo la industria puede blanquear, suavizar o comercializar aquello que nació en espacios populares.

Ese proceso no debe ser idealizado, pero tampoco leído con desprecio colonial (Rivera et al., 2009; Quijano, 2000).

Tampoco es cierto que todo el reguetón sea apología de la industrialización del delito o producto del crimen organizado. Algunas de sus narrativas, como el maliente, incorporan imaginarios de economía ilegal, calle, riesgo, poder, armas, dinero rápido y supervivencia, porque esos imaginarios circulan en contextos urbanos marcados por desigualdad y exclusión.

El género no permanece indiferente ante esas formas de vida; las traduce, las explota, las espectaculariza y, a veces, las denuncia. No son la totalidad del género (Rivera et al., 2009).

Sí existe, sin embargo, un problema real y recurrente: el machismo y la misoginia. La crítica académica ha señalado con frecuencia la sexualización y la reproducción de estereotipos de género en el reguetón. Pero también existen reguetoneras y artistas urbanas que disputan esa matriz, resignifican la sexualidad y abren espacios de agencia femenina. El problema no se resuelve condenando el género completo, sino analizando sus tensiones internas (Rivera et al., 2009).

Tampoco es preciso decir que el reguetón sea el fin de la estética o de la belleza musical, ni que sea disonante en sentido estrictamente musical. Su patrón rítmico, asociado al dembow, suele ser repetitivo, corporal, sincopado y bailable.



Lo que sí podemos afirmar es que resulta disonante en sentido cultural: incomoda a las élites letradas, a la moral religiosa, al gusto burgués y a las instituciones que separan la cultura legítima de la cultura vulgar (Gramsci, 1981-2000; Rivera et al., 2009).

En definitiva, discutir y deliberar en torno a la música que suena y se baila en los ambientes populares es parte de la revolución ética que demandamos. No porque toda música popular sea emancipadora, sino porque toda transformación democrática tiene que reconocer lo que el pueblo canta, baila, narra, recuerda y resiste. En diálogo con Cepeda y Girón, los procesos de inculturación buscan una filosofía reflexiva sobre los propios problemas, sin perder de vista el ambiente cultural y sus especificidades, y abren la posibilidad de que la filosofía participe en proyectos de transformación práctica de la sociedad (Cepeda Castro & Girón Ortiz, 1999).

Un reguetón, tanto como un vallenato, una salsa, un bolero o un canto campesino, puede ser una pedagogía de masas. Puede formar sensibilidad histórica. Puede decir lo que el discurso institucional no sabe decir. Puede llegar al pueblo no como consigna fría, sino como emoción compartida. Por eso no podemos seguir considerando secundarias estas formas de lucha simbólica.

¿Cómo comprender un proyecto cultural democrático si seguimos considerando inferiores las músicas que escucha el pueblo? Reconocerlas como expresiones culturales ya es un acto político: un desplazamiento de la marginalidad hacia el re-conocimiento. Aceptar la diversidad cultural exige desmontar hegemonías, prejuicios y jerarquías coloniales.

Ningún género cultural es puro. Hay vallenatos pobres y vallenatos profundos; hay reguetones comerciales y reguetones críticos; hay canciones repetitivas y canciones necesarias. El problema aparece cuando escogemos ver solo lo peor de aquello que no entendemos y justificamos nuestro rechazo desde una visión del mundo heredada del colonialismo.

11. Del Caribe a Hawái: territorio, despojo y pedagogía popular.

En el Caribe colombiano, por ejemplo, el vallenato ha cumplido muchas veces una función política y simbólica. No ha sido solo parranda o entretenimiento. También ha sido memoria rural, denuncia, crónica social, relato de despojos, amores, violencias, territorios y dignidades heridas. En canciones como La dama guajira, de Daniel Celedón Orsini, aparece una imagen poderosa: la tierra, la patria o la región personificada como mujer deseada, seducida, disputada y maltratada por fuerzas que quieren poseerla sin dignificarla.

Allí el colonialismo y el capitalismo pueden leerse como amantes violentos: prometen progreso, riqueza y modernidad, pero terminan extrayendo vida (Fals Borda, 1984).

Esa imagen del Caribe colombiano conversa con lo expresado por Bad Bunny en LO QUE LE PASÓ A HAWAII. Aunque la canción nace desde la experiencia puertorriqueña, su mensaje puede leerse también desde Colombia. Allí se aprovecha una sonoridad ligada a lo puertorriqueño para tocar las fibras profundas del arraigo.

El mensaje no se detiene en una isla: le habla a territorios centroamericanos, caribeños y suramericanos convertidos en mercancía, reducidos a paisaje turístico, celebrados como cultura para el consumo mientras sus habitantes son desplazados (Bad Bunny, 2025; Martínez, 2025).

Colombia reconoce esa narrativa. La reconocen La Guajira, el Chocó, el Cauca, el Caribe, el Pacífico, la Amazonía, el sur de Córdoba y tantos otros territorios tratados como zonas de extracción antes que como comunidades vivas. Aquí también llegan a querer las playas, los ríos, las montañas, el carbón, el níquel, el oro y el agua, pero muchas veces sin querer a la gente que habita esos territorios; más aún, sin reconocer que esa gente es también territorio.

De manera desafortunada, celebramos la cultura popular mientras abandonamos al pueblo que la produce. Por eso la canción de Bad Bunny puede ser leída (Y más aún su título "El Apagón" del álbum "Un Verano Sin Ti, 2022"), en nuestro contexto, como advertencia: no permitamos que conviertan nuestra cultura en mercancía vacía; no dejemos que la patria sea amada como paisaje y despreciada como pueblo.

12. Alto San Jorge: escuela, colonialidad y nuevo sujeto político.

Esa advertencia no debe reconocerse solo en Puerto Rico. También resuena en el Alto San Jorge, donde sabemos lo que significa que una tierra sea apreciada como paisaje y fuente de capital, al tiempo que es desconocida como pueblo, memoria y cultura. Nuestra región se ve bonita, aunque a veces le vaya mal.

Se ve bonita en sus ríos, montañas, ciénagas, sabanas, memorias zenúes y emberá, músicas, mujeres de barro, pueblos anfibios y formas propias de resistencia. Pero también se ve bonita por el lugar que ocupa en el mercado global: como capital niquelera de América, como promesa extractivista, como territorio dispuesto para la explotación.

El encanto de la mercancía invisibiliza las heridas: deforestación del bosque húmedo, deterioro de cuencas hidrográficas, inundaciones, sequías, alteraciones del microclima, minería de níquel, carbón, oro y cobre, latifundio improductivo, tala indiscriminada, ganadería extensiva, violencia sobre el campesinado, narcotráfico y terrorismo convertidos en administración del miedo.

Una región no se muere sin más: también puede ser asesinada (Cotera, 2025). La distinción es decisiva, porque morir puede parecer destino natural; ser asesinada implica responsables, estructuras, beneficiarios y cómplices (Fals Borda, 1984; Quijano, 2000).

Aquí aparece el problema de la escuela como una de las instituciones forjadoras de ideologías en clave gramsciana. No cualquier escuela, sino una escuela moderna, primero católica, luego protestante y casi siempre colonial en sus formas más profundas; una escuela que muchas veces enseñó obediencia antes que arraigo, progreso antes que memoria, desarrollo antes que territorio, salvación individual antes que dignidad colectiva.

Una escuela así, aun cuando habla de libertad, puede terminar sirviendo a la explotación. Forma sujetos que desean irse, se avergüenzan de su acento, desconocen el río, no leen la montaña, no saben nombrar los árboles y no reconocen el dolor de la tierra (Gramsci, 1981-2000; Quijano, 2000).

Por eso la revolución ética tiene que ser también una revolución pedagógica. No basta con cambiar el gobierno nacional si no formamos otro tipo de sujeto: un sujeto capaz de amar críticamente su territorio, sospechar del falso progreso, leer la colonialidad en el lenguaje, la religión, la economía, la cultura y la escuela. Ese nuevo sujeto político no es un individuo puro ni iluminado. Es un ser en formación, sentipensante, capaz de unir razón y amor, memoria y acción, territorio y conciencia (Escobar, 2014; Fals Borda, 1984).

Esta revolución ética y pedagógica en la escuela de la periferia no puede estancarse en una proclama abstracta; demanda, por ejemplo, de unos procesos de objetivación histórico-cultural del saber (Cotera, 2020) (Radford, 2021) y de los presupuestos de una praxis educativa emancipatoria.

Esta praxis decolonizadora puede operacionalizarse a través de tres ejes de intervención crítica: en primer lugar, una cartografía social del despojo, donde los estudiantes investiguen y mapeen las transformaciones de sus ecosistemas locales frente a las lógicas extractivistas; en segundo lugar, una arqueología del sentido común, orientada al análisis crítico del discurso de los lenguajes urbanos y las expresiones estéticas cotidianas para desentrañar los núcleos de dominación y los destellos de buen sentido; y en tercer lugar, la recuperación

crítica de la memoria ancestral, introduciendo formalmente en el currículo los saberes subalternizados de las comunidades zenúes, emberás y afrodescendientes del territorio. Solo así la escuela deja de ser un aparato de reproducción para convertirse en un laboratorio de subjetivación emancipatoria (Cotera y Monterrosa, 2015).

Hace poco, en la celebración del cumpleaños de Montelíbano, volvimos sobre esta preocupación: la necesidad de formar nuevos sujetos políticos para el Alto San Jorge. Allí también hablamos del lenguaje como campo de colonización y descolonización, y de la gentrificación como amenaza concreta sobre la vida regional. No se trata de asuntos separados. El lenguaje prepara el despojo cuando llama progreso a la destrucción; la escuela lo legitima cuando no enseña a preguntar; y la economía lo ejecuta cuando convierte la tierra en mercancía.

Por eso el llamado no es solo a defender la tierra. Es a formar sujetos capaces de no entregarla simbólicamente antes de que otros la arrebatan materialmente.

El despojo empieza cuando dejamos de amar lo propio, cuando creemos que lo nuestro vale menos, cuando aceptamos que otros vengan a decirnos qué somos, cuánto valemos y para qué sirve nuestra región.

13. Cierre: re-conocer el pensamiento y formar el porvenir.

Esta es la conexión con la continuidad entre Petro y Cepeda. La revolución ética no consiste únicamente en cambiar de presidente ni en proclamar ideas progresistas. Consiste en revisar las jerarquías coloniales que seguimos reproduciendo cuando despreciamos una música, una lengua, un acento, una piel, un territorio, una forma de vestir, una manera de bailar o una cultura popular. La revolución ética empieza cuando entendemos que el pueblo no solo vota: también canta, narra, baila, recuerda y resiste (Gramsci, 1981-2000; Cepeda Castro & Girón Ortiz, 1999).

La canción de Bad Bunny no es, en términos clásicos, la más bella ni la más armoniosa. Eso siempre será discutible. Pero es una obra que le habla a su tiempo: reclama memoria, denuncia despojo, nombra heridas históricas y defiende dignidad territorial. Podría haberse expresado como vallenato, salsa o canto de protesta; pero en esta época marcada por el trumpismo, la gentrificación, la colonialidad cultural y la disputa por la identidad, tenía que ser desde el reguetón y desde la hibridez urbana que ese mensaje alcanzara una resonancia global (Bad Bunny, 2025; Martínez, 2025).

No se trata simplemente de cartografiar el despojo material en las riberas del San Jorge, sino de recuperar la categoría ontológica del hombre anfibio como clave de lectura fundamental para este nuevo sujeto político. El sujeto del sur de Córdoba es constitutivamente anfibio: una subjetividad sentipensante forjada en la plasticidad existencial de navegar entre la herida colonial y la dignidad ancestral, entre la sabana y la ciénaga, entre la agresión ecológica de la minería del níquel a gran escala y la persistencia de la vida comunitaria. Esta condición anfibia dota a la periferia de una epistemología propia, demostrando que el giro decolonial no emana de la asimilación pasiva de tratados teóricos eurocéntricos, sino de la memoria encarnada y la resiliencia fluida de los cuerpos que habitan el territorio vivido (Fals Borda, 2002).

Esta disputa hegemónica en el seno del folclor no se agota, sin embargo, en las estéticas urbanas del Caribe insular; se encarna con idéntica urgencia en las coordenadas materiales e históricas del Alto San Jorge. En escenarios profundamente marcados por la herida colonial, como Montelíbano y el sur de Córdoba, expresiones como el porro, el bullerengue y las narrativas ancestrales que configuran la memoria del río San Jorge no pueden seguir siendo leídas desde el exotismo folclorista o la estampa costumbrista. Por el contrario, constituyen auténticos núcleos de *buen sentido* gramsciano (Gramsci, 2006): saberes históricamente subalternizados que hoy operan como trincheras de resistencia viva y memorias corporizadas que demuestran que, a pesar del despojo sistemático, la región no se muere (Cotera, 2025).

Estas manifestaciones impugnan, desde el cuerpo y el canto, tanto la lógica extractivista e incontenible de la minería del níquel como el sistemático olvido estatal. Es allí, en el tejido de este territorio vivido, donde la praxis de una revolución ética adquiere su verdadero carácter decolonial, exigiendo que la escuela de la periferia deje de ser un aparato de reproducción ideológica homogénea y se convierta en el espacio de reconocimiento y emergencia de este nuevo sujeto histórico situado (Gramsci, 2006).

Todos nosotros, los nuevos sujetos que mueren simbólicamente a un tiempo viejo para renacer en el porvenir, deberíamos recordar a Nietzsche cuando afirma que ama a quienes solo saben vivir hundiéndose en su ocaso, porque son quienes pasan al otro lado. Esa es la revolución ética: no dejar de ser lo que somos, sino aprender a ser otros sin perder nuestra autenticidad. Reconocer el bacilo colonial que cargamos y vacunarnos contra él mediante una ética emancipadora. Comprender que el nuevo sujeto político no es puro, perfecto ni moralmente superior, sino alguien capaz de sospechar de sus propios prejuicios, revisar sus privilegios y escuchar las voces que antes despreciaba (Nietzsche, 2011).

En este orden reformulamos las preguntas: ¿cuántos colombianos que votaremos por Cepeda estamos preparados para re-conocer su pensamiento y su tendencia como continuidad crítica del legado de Petro?

Y, más cerca todavía: ¿cuántos sanjorginos estamos dispuestos a apostarle a la formación de un nuevo sujeto político que impida que a nuestra tierra le pase lo que ya les pasó a tantos pueblos convertidos en mercancía?

Referencias

- Althusser, L. (2015a). Sobre la reproducción. Akal.
- Althusser, L. (2015b). Iniciación a la filosofía para los no filósofos. Paidós.
- Álvarez Alonso, F. (2021). Breve panorama histórico sobre el Tribunal Inquisitorial de Cartagena de Indias (1610-1820). Revista Escritos do Tempo, 3(9), 25-47.
<https://doi.org/10.47694/issn.2674-7758.v3.i9.2021.2547>
- Bad Bunny. (2025). LO QUE LE PASÓ A HAWAII [Canción]. En DeBÍ TirAR Más FOToS. Rimas Entertainment.
- Cepeda Castro, I., & Girón Ortiz, C. (1999). Procesos de inculturación: Problemas de la apropiación de algunas corrientes del pensamiento social contemporáneo en Colombia. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía; Centro Editorial Javeriano; Colciencias.
- Coterá, J. A., y Monterrosa, L. (2015). Una escuela liberadora. Repositorio académico personal GitHub. <https://jorgecoterá.github.io/com/Una%20Escuela%20Liberadora.pdf>
- Coterá, J. A. (2020). Objetivación de la perpendicularidad y nociones geométricas [Tesis de Maestría, Universidad de Antioquia]. Repositorio Institucional Biblioteca Digital UdeA. https://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/14959/1/CoteráJorge_2020_Objektivaci%C3%B3nPerpendicularidadGeom%C3%A9tricas.pdf
- Coterá, J. A. (2025). La región no se muere. Repositorio académico personal GitHub. <https://jorgecoterá.github.io/com/La%20region%20no%20se%20muere.pdf>
- Coterá, J. A. (2026). Eudaimonía (εὐδαιμονία) - El buen espíritu tras la verdad herida. Repositorio académico personal GitHub. [https://jorgecoterá.github.io/com/Eudaimon%C3%ADa%20\(%CE%B5%E1%BD%90%CE%B4%CE%B1%CE%B9%CE%BC%CE%BF%CE%BD%CE%AF%CE%B1\).%20-%20El%20buen%20esp%C3%ADritu%20tras%20la%20verdad%20herida..pdf](https://jorgecoterá.github.io/com/Eudaimon%C3%ADa%20(%CE%B5%E1%BD%90%CE%B4%CE%B1%CE%B9%CE%BC%CE%BF%CE%BD%CE%AF%CE%B1).%20-%20El%20buen%20esp%C3%ADritu%20tras%20la%20verdad%20herida..pdf)
- De Nicola, J. P. (2026). La lucha por el desconocimiento: Lo otro del reconocimiento en las teorías de Jacques Lacan y Louis Althusser. En V. Le Borgne de Boisriou, M. C. Padilla & L. Pinto (Comps.), Reconocimiento, vulnerabilidad y resistencia: Cartografías del sujeto contemporáneo (pp. 15-40). CLACSO; Instituto de Investigaciones Gino Germani.
- Díaz Burgos, A. M. (2020). Tráfico de saberes: Agencia femenina, hechicería e Inquisición en Cartagena de Indias (1610-1614). Iberoamericana; Vervuert.
- Escobar, A. (2014). Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Ediciones UNAULA.
- Fals Borda, O. (1984). Historia doble de la Costa: Vol. 3. Resistencia en el San Jorge. Carlos Valencia Editores.
- Gramsci, A. (1981-2000). Cuadernos de la cárcel (V. Gerratana, Ed.). Ediciones Era; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Hegel, G. W. F. (2009). Fenomenología del espíritu (M. Jiménez Redondo, Trad.). Pre-Textos. (Obra original publicada en 1807).
- Lacan, J. (2021). Escritos 1. Siglo XXI.

- Lara, A. M. (2023a, 8 de marzo). La Inquisición: persecución, tortura y muerte. Radio Nacional de Colombia. <https://www.radionacional.co/cultura/historia-colombiana/la-inquisicion-historia-del-tribunal-del-santo-oficio-de-cartagena>
- Lara, A. M. (2023b, 15 de febrero). Camilo Torres Restrepo: 57 años del sacerdote rebelde. Radio Nacional de Colombia. <https://www.radionacional.co/cultura/historia-colombiana/quien-es-camilo-torres-y-cuanto-tiempo-estuvo-en-el-el>
- Levine, D. H. (2015). Camilo Torres: Fe, política y violencia. Center for Latin American & Latino Studies, American University. <https://www.american.edu/centers/latin-american-latino-studies/upload/camilo-torres-by-daniel-levine-spanish-version.pdf>
- Martínez, A. (2025, 10 de enero). “LO QUE LE PASÓ A HAWAII”: el significado detrás de la canción de protesta de Bad Bunny. El País.
- Marx, K. (2010). El capital: Crítica de la economía política. Libro I. Siglo XXI. (Obra original publicada en 1867).
- Marx, K., & Engels, F. (1974). La ideología alemana. Ediciones Pueblos Unidos; Grijalbo. (Obra original escrita en 1845-1846).
- Nietzsche, F. (2011). Así habló Zaratustra (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1883-1885).
- Presidencia de la República - Colombia. (2025, agosto 12). *Palabras del presidente Gustavo Petro durante la ceremonia Ascenso de Generales* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=81vP-9ECXz8>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas (pp. 201-246). CLACSO.
- Radford, L. (2021). Aspectos conceituais e práticos da teoria da objetivação. En V. Moretti & L. Radford (Eds.), Pensamento algébrico nos anos iniciais: Diálogos e complementaridades entre a teoria da objetivação e a teoria histórico-cultural (pp. 35–56). Livraria da Física.
- Rivera, R. Z., Marshall, W., & Pacini Hernandez, D. (Eds.). (2009). Reggaeton. Duke University Press.
- Sánchez Mojica, D. (2016). La bruja negra como alteridad abismal del poder esclavista: Cartagena de Indias, 1618-1622. *Nómadas*, (45), 153-167.
- Smithsonian National Museum of African American History and Culture. (s. f.). Hip-Hop in the Bronx. <https://nmaahc.si.edu/explore/stories/hip-hop-bronx>
- Torres Restrepo, C. (1965). Mensaje a los cristianos. Frente Unido.