

Rastros, restos y alteridad. Notas epistemológicas*

Traces, remains and alterity. Epistemological notes.

Alejandro De Oto - Leticia Katzer**

Resumen

En este artículo proponemos en el cruce de y en simpatía con las genealogías de la crítica poscolonial, el giro descolonial y el pensamiento posestructuralista, pensar los riesgos de re-ontologización epistémica que acechan a nuestras formulaciones más abiertas sobre la subjetividad moderno/colonial. Así, desde una lectura en clave de sus “espectros” y las teorías destinadas a explicarlos, evocamos las escrituras de Frantz Fanon y Jacques Derrida como espacialidades que ayudan a mantener el impulso crítico des-ontologizador. Al esfuerzo heterogéneo de las teorías coloniales en este sentido queremos sumarle una propuesta de lectura inscrita en lo que podríamos llamar una poética de los espectros.

Palabras claves: Ontología, subjetividad, modernidad, colonialidad

Abstract

In this article we focus on the crossroads of, and in sympathy with, postcolonial critique, decolonial turn, and poststructuralist genealogies, in order to think about the risks of epistemic re-ontologization which lurk our formulations of modern/colonial subjectivities. Then, from a reading that remarks its ghosts and from the theories designed to explain them, we evoke Frantz Fanon and Jacques Derrida’s writings as spatialities which help us to

* El presente trabajo se inscribe en el proyecto del que somos miembros, titulado: “Reconocimiento” y “diversidad”: aportes para una Historia del Humanismo Crítico de nuestra América. Discursos latinoamericanos del siglo XX, dirigido por la Dra. Adriana Arpini, aprobado y financiado por el CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y técnicas- Argentina), 2013-2015.

** Alejandro De Oto. Investigador independiente de CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)- Argentina. Email: adeoto@mendoza-conicet.gob.ar / adeoto@gmail.com
Leticia Katzer. Investigadora Asistente de CONICET CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)- Argentina. Email: lkatzer@mendoza-conicet.gob

maintain the de-ontologizing momentum. To the heterogeneous efforts made in this direction by colonial theories we want to add a reading proposal based on what we might call a poetics of the spectra.

Key words: Ontology, subjectivity, modernity, coloniality

Presentación

En los años finales del siglo XX nos preguntábamos sobre el destino del sujeto, sobre sus configuraciones en el amplio espectro de las teorías sociales y las filosofías. Las preguntas, con todas las limitaciones que puedan tener, siguen siendo parte de una agenda crítica pero ahora se esbozan desde el deslizamiento crucial producido por la crítica poscolonial y el giro descolonial. No haremos un recorrido exhaustivo en este ensayo de los itinerarios seguidos por uno u otro movimiento pero trataremos de pensar las tramas poscoloniales y descoloniales como formas activas de circulación de figuras del sujeto frente a los resultados históricos de procesos de objetivación. El objetivo de fondo es entender que el nuevo marco referencial de tales encuestas críticas se distancia de las operaciones ontologizantes que han sido claves en la modernidad. Al mismo tiempo, queremos ver si subsisten formas que interrumpen el flujo analítico (y a veces emancipatorio) que las teorías coloniales postulan como diferencia en la relación entre subjetividad y modernidad. Lo que sigue es la descripción de un esfuerzo heterogéneo pero similar por parte de las “teorías coloniales” por desontologizar esa relación, seguido de nuestra propuesta de lectura inscripta en esa saga a partir de una poética de los espectros.

Vértices teóricos

Es preciso aclarar que no nos situamos en la zona del prefijo “post” que tanta discusión y equívocos produjo en relación con la modernidad, pero anotamos su influjo y persistencia como norma para marcar que algo importante le estaba ocurriendo a los discursos modernos.

En ese sentido, el prefijo se convirtió en una suerte de contraseña universal para distanciar la instancia crítica de los discursos de los discursos mismos: moderno-posmoderno, colonial-poscolonial, etc.

Hacia la segunda mitad de los años setenta del siglo XX las intervenciones de Edward Said, por ejemplo, en relación con los sistemas de ideas y prácticas discursivas occidentales sobre los otros culturales, para el caso los orientales, abrieron un campo de preguntas y experimentación política y conceptual sin precedentes. Los antecedentes de ese movimiento

fueron vastos, y en lo que respecta a la intervención de Said se fundaban en el conocimiento que proveían las experiencias de las descolonizaciones africanas y asiáticas. En ese línea se consolidó la crítica del colonialismo en una de las esferas menos exploradas hasta entonces, la discursiva, desde el significado que Michel Foucault le había asignado, y poco a poco se fue tramando una teoría colonial que producía preguntas sobre problemas tales como si la subjetividad debía ser considerada desde una matriz colonial o solamente moderna, si en el proceso de des-fundamentación del sujeto moderno, se desfundamentaba al mismo tiempo un sujeto colonial articulado en prácticas resistentes, etc. Lo interesante del caso es que cada pregunta que implícita o explícitamente apareció se dio en un contexto de retirada de las prácticas políticas militantes anticoloniales a nivel global. No obstante, la crítica que poco a poco comenzó a llamarse poscolonial resaltaba que los fenómenos discursivos que articulaban subjetividades concretas tenían una alta capacidad performativa. El rol de Said fue crucial, tal como lo marcamos, porque en sus trabajos había producido la alquimia entre la teoría de la hegemonía gramsciana y la noción de discurso de Michel Foucault para pensar el esquivo objeto de los discursos coloniales, en este caso conocido como orientalismo (1990 [1978]), y todo ello combinado en una suerte de nuevo humanismo que provenía de las mismas entrañas de la crítica al colonialismo que habían desarrollado años atrás pensadores como Frantz Fanon, Aimé Césaire, Jean Paul Sartre, entre otros. Said escribía sobre estas cosas en un tiempo poco propicio para las causas populares¹, en un contexto definido por el inicio de las políticas neoconservadoras, dictaduras latinoamericanas, neoliberalismo rampante, intensificación de la guerra fría, etc. La peculiaridad que nos interesa destacar es que sus textos se articulaban en las dimensiones simbólicas y subjetivas que los discursos coloniales producían, al tiempo que tensaban la cuerda hacia el interior de muchos de los proyectos críticos occidentales como el propio marxismo. Lo que recordaban los textos de Said era precisamente una de las zonas menos exploradas de la crítica, que saber y conocimiento eran articulaciones espaciales y temporales específicas y que, por lo tanto, cualquier derrotero de una subjetividad por esos conductos estaba de antemano ocluido, “sujetado”, a una trama que claramente se podría llamar colonial. Si se piensa un instante es fácil advertir el potencial hermenéutico y político de esta jugada. Procesos históricos como la descolonización que habían atravesado las intervenciones de numerosos pensadores anticoloniales latinoamericanos-caribeños, africanos y asiáticos, como Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, John William Cooke, Hernández Arregui, Roberto Fernández Retamar, José Carlos Mariátegui, entre muchos otros, mantenían el status de una tarea pendiente, en

¹ Nos referimos con esta denominación genérica a los retrocesos claros y evidentes hacia finales de los años setenta en casi todos los escenarios donde se había presentado una crítica ampliada de la relación entre colonialismo, modernidad y capitalismo. Las energías transformadoras que a escala global recorrían la década anterior, produciendo efectos devastadores sobre las antiguas configuraciones políticas, Mayo francés, Cordobazo, primavera de Praga, el ascenso del socialismo por la vía democrática, protestas contra la guerra de Vietnam, y un largo etc., perdían vigor y en muchos sentidos, legitimidad. Para cuando aparece publicado *Orientalismo* ya estaban sobre la mesa el despliegue de las políticas neoconservadoras en Estados Unidos y gran parte de Europa, asolaban distintas dictaduras a varias regiones del mundo, y adquiría forma concreta el proceso político, económico y cultural conocido luego como neoliberalismo.

especial en lo referido a los discursos que envolvían y construían la otredad cultural.

En más de un sentido, la agenda de la crítica poscolonial dio forma a vigorosos debates que pusieron en entredicho las tranquilidades discursivas y políticas del análisis cultural y político. El punto crucial de las intervenciones que se sucedieron bajo su rúbrica, o bajo los nombres de discurso colonial y teorías coloniales, fue que nunca se desactivó el problema de la política y de la relación entre el problema de la acción histórica y las subjetividades forjadas en la misma. No obstante, las tramas tejidas en estas articulaciones fueron de naturaleza variada, pero ante todo pusieron en escena que para pensar críticamente era necesario ir por las huellas de todo aquello rechazado del mundo colonial para entender las formas del asedio de las nuevas formas de protesta y de subjetividad, las negociaciones complejas del significado por medio de resistencias, apropiaciones o, simplemente, modos de circulación discursiva, digamos, por el propio funcionamiento de los discursos. Estos son los problemas que organizan las páginas herméticas de los trabajos de Homi Bhabha² (2002 [1994]), por ejemplo. Sin detenernos en ellas lo que podría marcarse es que una fuente central de estas reflexiones fue la escritura de Frantz Fanon. Su figura es tal vez una de las más significativas en la articulación de los itinerarios poscoloniales y los del proyecto modernidad colonialidad³, en particular con la noción de diferencia colonial que ha trabajado Walter D. Mignolo⁴. Esto resulta plausible porque Fanon inquirió, en la tensión entre poética y política, sobre las dimensiones discursivas y simbólicas de la subjetividad en el contexto colonial como especificidad de un anclaje moderno. Se preguntó por una agencia descolonizadora de la subjetividad en la que la desalienación iba de la mano de las sobre-determinaciones que el colonialismo había producido. Entonces, si se reflexionaba sobre la modernidad, sobre sus articulaciones fantasmales, es decir como representación de sentidos originarios y originantes, el colonialismo se revelaba como su condición o, como lo señaló luego el proyecto modernidad colonialidad, como su cara no visible. Resulta

² Los trabajos de Homi Bhabha han sido y son objeto de largas controversias. Entre los críticos más cerriles a las dimensiones políticas del “texto cultural” en nuestro contexto de enunciación se encuentran los trabajos de Grinor Rojo (1998), (2003) y (2006). En particular tenemos mayores coincidencias con el texto de 2003 que reflexiona largamente sobre la relación entre poscolonialidad y nación (así es precisamente su título) en el complejo de actitudes y referencia, como diría Said, de la globalización neoliberal y la crítica poscolonial. Creemos que una discusión sobre el problema de la nación no puede quedar aislada o apartada de la conversación poscolonial y/o decolonial. La nación, para pensadores como Fanon, por ejemplo, fue una llave genealógica crucial de las articulaciones políticas y epistemológicas que se daban en los procesos descolonizadores y de crítica de la racialización.

³ Cada uno de estos términos y conceptos tienen ya una asentada historia y un amplio desarrollo en diversos autores del colectivo modernidad/colonialidad. Para el concepto de colonialidad del poder ver Aníbal Quijano (2000-2000b), para colonialidad del saber ver Edgardo Lander (2000), Nelson Maldonado Torres (2007), para colonialidad del tiempo, ver Walter D. Mignolo (2008), Más recientemente el concepto fue trabajado por Alejandro De Oto y María Marta Quintana (2010). Para un análisis de lo que implica el proyecto de investigación del colectivo ver Arturo Escobar (2003) y Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (2007). Una discusión reciente sobre los alcances, problemas y perspectivas de la inflexión descolonial, tal como la llaman los autores, ver Eduardo Restrepo y Axel Rojas (2010).

⁴ Sobre la diferencia colonial los trabajos más significativos siguen siendo los de Walter D. Mignolo (2000), (2002) y (2003).

bastante claro cuando se presta atención a este rol de la escritura de Fanon que la tarea crítica iba a enfrentar vastas ontologías que opacarían la política descolonizadora. Por esa razón, ella era un recordatorio de lo profundamente imbricados que están pensamiento y acción por un lado, y una memoria poscolonial por otro. Esta última actúa como control crítico del impulso de producir un cierre ontológico (y metahistórico), el cual significaría volver correlativos independencia y liberación tal como lo señaló en *Cultura e imperialismo* Edward Said. En dicho control crítico se inscribe lo que Aníbal Quijano primero y luego el resto llamarían colonialidad⁵.

Ni Said ni otros pensadores, como Homi Bhabha, hablaron de la colonialidad, pero las marcas dejadas por una reflexión sobre el problema de la subjetividad colonial hizo el trabajo de conectar modernidad y colonialismo. Si la subjetividad emergente de la crítica poscolonial no se determinó monolíticamente fue precisamente por el influjo de las tempranas escrituras anticoloniales, como la de Fanon, las cuales al tiempo que rechazaban el colonialismo discutían el problema político de la diferencia. Esa operación volvió pensable que cualquier idea de modernidad ya no podría ser reclamada como parte de un patrimonio exclusivamente europeo, sino como una zona de contactos complejos, tensiones, mezclas, obliteraciones. Ahora podría ser reclamada como una zona espectral donde la última palabra nunca estaría dicha.

Así entonces, se volvió evidente, más allá de las diferencias pronunciadas entre los autores en las escrituras poscoloniales, que su trama, sus implicaciones ideológicas y sus figuras del lenguaje provenían de la imbricación y la diferencia con los colonialismos históricos. En tal sentido, el paso para imaginarlas conectadas a las experiencias críticas latinoamericanas que tenían variadas fuentes era corto. Tanto Aníbal Quijano, como Enrique Dussel, el mismo Walter D Mignolo, entre otros, viniendo de distintas historias intelectuales y de distintas experiencias históricas marcaban la preocupación central por el problema de la relación entre modernidad y colonialismo.

Lo que estaba sucediendo en los hechos era un movimiento doble en el que la modernidad no podría separarse de los procesos imperiales y coloniales que la fundamentaron, al tiempo que sobrevenía una demanda por la heterogeneidad que era coincidente con las discusiones del llamado postestructuralismo. Si lo que estaba en juego era la crítica de la subjetividad moderna en tanto ella había sido acuñada en discursos que la homogeneizaban y reducían su historicidad, la conexión entre colonialidad y modernidad, o la conexión entre matrices de poder colonial y modernidades, reclamaba casi como resultado inevitable un amplio esfuerzo de desagregación y heterogeneización de los métodos de estudio y de las epistemologías. Descolonizar implicaba una apuesta a la heterogeneidad, algo que en

⁵En el volumen compilado por Edgardo Lander titulado *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas* (2000) se puede ver una discusión ampliada sobre las consecuencias en el orden epistemológico de la colonialidad.

términos metodológicos se podía encontrar en escrituras como las de Michel Foucault con los procesos de eventualización⁶, pero también en pasajes de Fanon cuando reclamaba en su texto más militante, *Los condenados de la tierra*, que descolonizar era, antes que nada, multiplicar las relaciones y las redes en direcciones radicalmente diferentes a las del colonialismo. A la concepción misma de la subjetividad moderna ahora se le sumaba el adjetivo de colonial y con ese equipaje salía en un viaje del que no volvería indemne.

El asunto que importa de este relato es en definitiva que la crítica poscolonial fue un movimiento que conservó para sí todas las marcas del pensamiento filosófico francés contemporáneo, conocido en una extrema generalización como post-estructuralista, pero mantuvo también cierta exterioridad dada por la diferencia cultural, epistémica y subjetiva que el proceso del poder colonial había desplegado. En tal sentido el movimiento más caracterizado fue asumir que las categorías organizacionales clásicas, como las del sujeto moderno, estaban desbordadas no sólo por la crítica del canon filosófico occidental junto a las críticas de los sustancialismos que asolaban muchas experiencias contestatarias sino también por la diferencia que introdujeron los procesos históricos del colonialismo que interpelaban la subjetividad.

Las similitudes formales con algunas de las críticas conocidas como posmodernas son evidentes pero la principal diferencia fue que ninguna de las versiones de esa crítica incorporó una pregunta por los procesos coloniales⁷. Por el contrario, una pregunta por el colonialismo en términos fundantes de la relación con la modernidad provino de espacios intelectuales como la filosofía de la liberación, de las teorías del colonialismo interno, de los trabajos de Aníbal Quijano sobre la colonialidad, de la filosofía de Enrique Dussel⁸, luego del giro descolonial y de los estudios coloniales latinoamericanos, campo en el que Mignolo es una referencia central (Verdesio, 2001). La incomunicación durante largo tiempo de estos procesos entre sí y con la crítica poscolonial se debió a lo que Mignolo denomina diferencia colonial y diferencia imperial.

Como queda claro desde el principio el panorama se torna complejo cuando conectamos todos estos desarrollos con las epistemologías que se despliegan para enfocar la subjetividad. Nuestro objetivo en este ensayo es repetitivo pero al mismo tiempo, creemos, crucial. Nos preguntamos cómo mantener el impulso transformador de estas teorías y prácticas intelectuales cuando se enfrentan a los procesos muchas veces inevitables de

6Ver de Eduardo Restrepo “Cuestiones de método: «eventualización» y problematización en Foucault” (2008).

7 Fernández Retamar señaló que en *La condición posmoderna* de Jean François Lyotard es una tarea inútil buscar alguna referencia al imperialismo. La actitud de describir sin juzgar que Retamar lee en Lyotard hace que diga de él que es lo que despliega es una suerte de pensamiento “subdesarrollante” (Fernández Retamar, 1998: 129-130)

8 Ver Dussel (1973; 1980).

ontologización de sus propias categorías sabiendo que cada una de ellas ha surgido en cierto modo como “restos no articulados” de la hegemonía.

De la espectrología como lugar de exploración

En este contexto general en el que inscribimos nuestro trabajo queremos ahora discutir, en el plano de una espectrología, dimensiones adicionales pero más específicas referidas a la idea de “restos”, por fuera de cualquier totalización ontológica de la propiedad y la presencia en tanto que crítica a la epistemología de la modernidad/colonialidad.

Existen diversos modelos de subjetividad que delimitan lugares epistémicos y de poder en cuyos enjambres las figuras de la alteridad y los modos/políticas de relación que dibujan pueden adquirir formas de apropiación, asimilación, identificación, o simplemente de exposición. Y en ello identificamos que hay zonas del sujeto poscolonial, no del todo presentes, silenciosas, calladas, que evocan ser rastreadas.

La espectralidad como espacialidad epistémica reconoce como constitutiva de la subjetividad una referencia al otro que es radical, anárquica, abierta y asediante. Y reconoce también, como nudo de la crítica a la epistemología de la colonialidad, la tensión entre apertura y clausura. En tal sentido, en el seguimiento de los rastros del sujeto y sus itinerarios *en/entre* los bordes (los rastros, las huellas) de las tramas poscoloniales y decoloniales⁹ buscamos discutir qué circulaciones de sujeto produce, cómo operan, de qué se cargan, apuntando a deslindar los registros que hemos venido a llamar fantasmales y espectrales, a deslindar lo que se “clausura” y lo que se “abre.” (Katzer y De Oto, 2013). En toda clausura de sujeto se delimita una morada a ser habitada, apropiada, dominada. Pero en toda clausura hay un resto, hay un “cuerpo que se traba”, hay referencias que no se habitan de manera plena y absoluta; y en el punto de sutura entre lo que se clausura y el espacio agrietado que deja está la vida subjetiva que se resiste a ser aniquilada. La colonialidad entre sus restos como lugar de indagación es el lugar expuesto del “entre” residir/dominar/disponer/sujetar-se y merodear/rastrear/asediar. El lugar del sujeto en la poscolonialidad es la lucha entre disponer y asediar.

Así, más que en sujetos “clausurados”, individualizados como “singularidades presentes”, la amistad con los espectros, el rastro espectral como política de interpretación y relación, posibilita el devenir/por-venir de un “sujeto abierto”, expuesto de manera incesante a una alteridad radical; un sujeto que, como otro, se vincula con un otro, no identificándose con él, sino mas bien incorporándolo como huella. Creemos que mientras la crítica quede

9 Para un recorrido por historia de la noción de “opción descolonial” en sus momentos centrales ver de Zulma Palermo, integrante originaria del colectivo modernidad/colonialidad, “Mundos y conocimientos de «otro modo»”.La opción decolonial” (2012). El texto traza de modo claro y conciso los fundamentos de la opción descolonial haciendo evidente las relaciones entre conocimiento “oficial” y colonialidad. Discute desde una mirada transmoderna, -en el sentido dusseliano-, e intercultural con las lecturas posmodernas y multiculturales.

entrampada en figuras ontológicas para pensar al “hombre” en su ser-entre el mundo, se verá cooptada de manera más e menos sutil la posibilidad de liberar al sujeto de las ataduras que lo ligan al mundo del dominio de sí y de los otros.

Antes de continuar con las reflexiones, consideramos pertinente hacer explícitas ciertas premisas y motivos que delimitan los contornos del análisis. En primer lugar, quisiéramos explicitar el modo en que estamos entendiendo la “escritura” y en ella la escritura poscolonial y decolonial- que es donde están las pistas para entender cómo intervenimos, cómo las hacemos circular y cómo reinscribimos la crítica epistemológica y el viaje a clásicos como Frantz Fanon y Jacques Derrida.

Tal como lo ha señalado Derrida, cualquier escritura (y no vamos a decir “toda” puesto que se trata de desarmar su estatus clausurante de “todo”, de “totalidad”) es irreductible a singularidad presente. En tal sentido, entre los recovecos, pliegues y bordes de la misma, en ese espacio que media entre los escritos y los lectores en el devenir, hay toda una esfera ausente, no dicha, no figurada, no representada, pero viva, en la que reconocemos un alto potencial de saber y poder.

En segundo lugar reconocemos que hay una expresión “jurídico-política” de estas epistemologías coloniales, poscoloniales y decoloniales y ella es la gubernamentalidad: en tanto horizonte narrativo y práctica, en tanto régimen de poder y forma de racionalidad es la que delimita la eficacia, la competencia y la legitimidad de las prácticas sociales en el mundo contemporáneo¹⁰. Así, incluso en clave poscolonial y decolonial, las posibilidades de subjetivación se ven estructuradas en un nivel epistémico de acuerdo a fórmulas y patrones específicos, se ven sujetas a un régimen de poder y un régimen de verdad. Se trata entonces del “gobierno de la individualización”, de una forma de poder que hace sujetos individuales. Aún en una trama en la que la alteridad es reconocida como constitutiva de la riqueza pública, la lógica inmunitaria termina por regular epistémica y jurídicamente las figuras de Sujeto-Otro (Katzer 2012a, 2012b). Sin embargo, las membranas que las recubren con más o menos ropajes y las formas más o menos moleculares de su expresión presentan la suficiente porosidad como para que el fantasma de la propiedad y la pertenencia absoluta a formas de identidad subjetiva estalle en una multiplicidad de restos espectrales disímiles. Lo cual nos conduce al tercer punto que queremos señalar y que remite al potencial analítico y político del “resto”/huella/espectro (los restos no articulados de la hegemonía) que arrastran las escrituras fanoniana y derridiana, como lugar de desligazón, de desarticulación del sujeto como figura de atadura, de sujeción a una referencia entendida como total y absolutamente disponible y apropiable.

10 Esta idea se halla elaborada en otro trabajo (Katzer 2009, 2012a) sobre la base de lecturas cruzadas de Foucault (2006 [1977-1978]) y Barel (1986).

De rastros escriturales

La destotalización de la escritura en tanto “acontecimiento presente” y su consecuente figuración como espacio asediado por huellas, por presencias-ausentes, ha constituido un gran aporte de la espectrología derridiana. Es espectral porque la huella se separa de la actividad que la crea, toma un rumbo inesperado que es el de las lecturas posteriores. Se aleja en tanto huella del cuerpo que dejó la marca y entonces no es objeto de ningún ritual funerario ni de ninguna política de la memoria con respecto a una teoría. La escritura así descrita es irreductible a pura presencia y a pura “acontecimentalidad” como lo es “su” temporalidad a actualidad presente. Dicho de otro modo: la actualidad del suceso escritural y “su” contexto es irreductible a pura presencia “disponible”¹¹. Por cuanto se halla indefectiblemente ligada a la marca, la experiencia escritural es irreductible a totalidad, “no hay experiencia de presencia pura sino sólo cadenas de marcas diferenciales” (Derrida, 1972: 378)¹². La iterabilidad misma que constituye al acontecimiento escritural no lo hace ser nunca una identidad consigo mismo sino más bien una red de agenciamientos y huellas diferenciales. Su carácter de injerto iterable hace que esas marcas no puedan asociarse a ningún contexto espacio-temporal “dado”, empíricamente determinado. He ahí la potencialidad de un “injerto” y, por tanto, la potencialidad o la vitalidad de los espectros. Tal reconocimiento tiene dos grandes implicancias de saber-poder. De un lado, implica reconocer la posibilidad y el potencial de su decir más allá de su gobierno, más allá de toda pulsión de dominio de la autoría, más allá de todo control escénico y de convención “coyuntural”. De otro, implica reconocer en ese mismo lugar de “más allá”, la inscripción del poder, de la política en tanto lucha silenciosa, espectral. Así, como toda escritura, no identificamos las tramas de Fanon y Derrida en tanto “dominios” saturados de presencia, disponibles y apropiables, sino más bien como un desierto a ser asediado y frecuentado de múltiples maneras y a través de diferentes itinerarios. Un viaje por la escritura en su corporalidad constituye un recorrido por una morada habitada por “otros”, que excede la presencia tanto de los autores como del contexto presente de su enunciación como así también excede a aquello se “individualizó” como “posestructuralismo”.

De este modo, nos parece mucho más interesante pensar lo que las escrituras fanoniana y derridiana arrastran en tanto lugar de frecuentación lectora, política y cultural; una frecuentación que identificamos en la *zona de no ser* (Fanon, 1974 [1952]: 14) y en la *ausencia radical* (Derrida, 1972: 375)¹³, en las que leemos la misma complejidad y

11 En otro trabajo titulado “Tras la huella del acontecimiento: entre la zona del no-ser y la ausencia radical (De Oto y Katzer, 2013) en prensa.

12 Traducción nuestra

13 La fórmula “ausencia radical” aparece en el marco de una semántica crítica de la filosofía del lenguaje y la comunicación. Se define como una ruptura real de la presencia en tanto no es modificación/replicación de la presencia en la representación, en el sentido de suplir la presencia en la representación, - que supone la ausencia del objeto en la percepción presente, como lugar fundante del signo, la memoria y la imaginación.

problemática, tramadas ambas en la relación modernidad y colonialidad, como su reverso, como su repliegue, en los márgenes del oposicionismo trascendental y absolutista. Fanon, y la escritura crítica del colonialismo, como otra escritura de otro, todo el tiempo proponía el desafío: “[h]ay una zona de no ser, una región extraordinariamente estéril y árida, un tramo esencialmente despojado, en dónde un auténtico surgimiento puede tener su origen”(1974 (1952): 14)¹⁴; “[c]uando se ha admitido de una vez por todas que la ontología deja de lado la existencia” (1974 (1952): 101)¹⁵; [a] ese sitio de oculto desequilibrio, donde se encuentra el pueblo, es adonde debemos dirigirnos porque, no hay que dudarlo, allí se escarcha su alma y se iluminan su percepción y su respiración.([1961]1994: 181)¹⁶. La *zona de no ser* es, precisamente, una zona definida por una *ausencia radical*, por una espectralidad que expone toda la política emancipatoria. En ningún caso se trata de sinónimo de desposesión o disminución de la agencia de los colonizados, aunque sus figuras retóricas empujen inadvertidamente hacia ese costado. Se trata, de una zona en las que operaciones usuales de la representación, de las ontologías estabilizadoras de la existencia, se sacuden a favor de un territorio más pleno de incertidumbres y de riesgos pero menos tramado, menos estriado por los dominios del concepto en tanto que acontecimiento y de la categoría en tanto que representación.

Las dos marcas, la de la *ausencia radical* y la *zona de no ser* en su devenir determinan la relevancia del retorno a los clásicos de Fanon y Derrida. Pensamos el retorno a esas escrituras no como una vuelta a los orígenes sino, por medio de una metáfora etnográfica, como una frecuentación por ellas, consideradas ahora como una suerte de “campo”, de “monte-desierto” a donde las generaciones salen a “cortar el rastro”. Cortar el rastro es ver las huellas dejadas por la presa en la cacería, pero también es encontrar(se) en las huellas dejadas por otros en un espacio; es por tanto el rastreo, el encuentro con los espectros del otro (Katzer, 2013a). Entonces, pensar el problema del sujeto en estas escrituras es más que nada un rastreo de las frecuentaciones. Como es claro, al introducir esta idea estamos implicando temporalidades que pueden cerrarse ontológicamente. La escritura poscolonial, como escritura arquetípica moderno colonial, oficia de campo de huellas tanto espacial como temporalmente, pero ellas son irreductibles a una “contextualidad dada”, a un contexto inmanente y empíricamente determinable.

En el movimiento de familiarizarnos con lo radicalmente ausente del/ de los pasado/s, en la experiencia de acercarnos e intervenir esos dominios en el modo del asedio, estamos organizando también una política de lectura en amistad con los espectros, que busca más

En nuestro trabajo le asignamos un lugar epistemológico heurístico, más allá de la teoría de la comunicación.

14 Dice Fanon: “Il y a une zone de non-être, région extraordinairement stérile et aride, une rampe essentiellement dépouillée, d’où un authentique surgissement peut prendre naissance” ([1952] 1971: 6).

15En la versión original en francés: “L’ontologie, quand on a admis une fois pour toutes qu’elle laisse *de côté la existence*” ([1952] 1971 : 88).

16 “C’est dans ce lieu de déséquilibre occulte où se tient le peuple qu’il faut que nous nous portions car, n’en doutons point, c’est là que se givre son âme et que s’illuminent sa perception et sa respiration” (Fanon, [1961] 2002: 211-212).

las huellas de actividad humana que se puede identificar como tal, de manera indiciaria, y que no tiene asociada una discursividad tan clara y definida, que no tiene un momento de cesura en el cual se imagina posible recapitular lo dicho y actuar como las viejas historiografías que pensaban que la suma de intervenciones sobre un campo cronológicamente ordenadas era el progreso del conocimiento. Por el contrario, cuando tomamos contacto con la dimensión espectral de la escritura, tomamos contacto con una marca dejada en ella. Y en el momento de mayor confianza metodológica podemos asumir su reconstrucción como posibilidad siempre y cuando entendamos que el rasgo distintivo de esas marcas es la iterabilidad que las envía hacia una constelación de prácticas que exceden toda saturación contextual, a nivel del espacio y del tiempo. Los registros de las marcas dejadas sobre una escritura son formas de salir a cortar el rastro que incluso podrían inaugurar una práctica de reconocimiento con los pasados que no es la de marcar/absolutizar/ontologizar las diferencias obvias que nos separan de ellos, sino entenderlos como actividades, como cadenas de acontecimientos y no-acontecimientos. Cuando reconocemos la iterabilidad de lo que deviene, la operación de hacer coincidir sujeto-enunciado-presencia-intención-voluntad-contenido en una coherencia lógica, cae por su propio peso. Lo que sucede, por hecho o no-hecho, deja marcas, marcas que se van injertando con independencia de los contextos de producción (Derrida, 1972)

Así, entendemos que las escrituras que reúnen el enjambre poscolonial/decolonial son en más de un sentido el lugar en donde se sale a cortar el rastro, a encontrar las marcas de una subjetividad entre una historicidad menos vinculada a las representaciones y más a las latencias. En un campo escriturario tan amplio hay muchas huellas dejadas por quienes pasaron por allí. Nuestra sospecha es que lo espectral se encuentra precisamente no en su misma enunciación sino en el hecho de que salir al encuentro de las huellas con (y en) Fanon o Derrida es salir al encuentro de lo humano. Las huellas no son registro de un cuerpo ausente sino de un devenir de la lectura política y filosófica. Son huellas no de ontologías entendidas como presencias, como sustancias, sino huellas que revelan modos del asedio, frecuentaciones. La idea es pensar que cuando salimos a caminar por las tramas poscoloniales y decoloniales en estos lugares que llamamos pensamiento latinoamericano, por ejemplo, lo que hacemos es cortar el rastro, seguir las huellas de una historicidad que las recorre, lo cual implica ir tras el problema de las lecturas, de cómo nos llegan y de cómo las enlazamos. Al mismo tiempo nos remite al problema del “gobierno”, de la regulación y la legitimidad en un nivel epistémico de los saberes producidos, de los modelos de racionalidad y de conducta que ellos inscriben.

Las escrituras derridiana y fanoniana resultan alentadoras a este respecto. Son escrituras que enfrentan de manera contundente la colonialidad y el logocentrismo, que trama la experiencia colonial y poscolonial pero que, cuando tienen que imaginar el trazado de las formas poscoloniales de relación social, de conocimiento, de prácticas de todo orden, se desplazan de la territorialidad fácil de los dualismos y se encuentran en una zona que es definida en términos genealógicos por referencia no ya a una fantasmática filiación ser-

presente, sino por referencia a una *ausencia radical* y a un no-ser (De Oto y Katzer, 2013). Lo que importa, entonces, es señalar que ambas, tan cruciales en la poética y la política anticolonial fanoniana y derridiana, se despliegan como los espacios donde la política se acuña y donde un pensar de otro modo que la modernidad/colonialidad inicia su articulación histórica.

De la colonialidad y sus “restos espectrales”

Es decir que las tramas poscoloniales y descoloniales reconocen en la estructura del poder colonial el terreno donde está enraizado el modo de percibir y objetivar al otro. Dejando ya de objetivar un sujeto y de producir un objeto colonial, la tendencia es a delinear una nueva estrategia discursiva, en la cual la alteridad no sólo es observada, descrita e intervenida como una exterioridad localizada y ontologizada, sino que es identificada como constitutiva del sujeto.

Ahora bien, ¿cómo opera, cómo circula, de qué se carga la figura del sujeto poscolonial? La circulación itinerante de nuevas poéticas de sujeto ha llevado como sombra el merodeo insistente de fantasmas y espectros.

Si bien en Latinoamérica se reconoce la figura de la alteridad como constitutiva del sujeto, tanto a nivel de las teorías como de las prácticas, al individualizarse como “persona” y subordinarse por tanto a la regulación jurídica inmunitaria, se bloquea la acción política¹⁷ (Katzer, 2012b). A la persona-Estado se le anexan hoy las personas-otras. En la operación analítica, lo que define al sujeto es la propiedad común y la mediación institucional, la cual subsume las distintas iniciativas dentro de un *ipsis*, en la máscara fantasmal del yo personal. Al colocar la *diversidad* como atributo de lo humano, de la vida social, hay implícita en la trama epistemológico-política la propuesta de hacer de lo común algo propio (ídem). Es decir, si bien la trama poscolonial/decolonial abrió la puerta para la diseminación y expansión de subjetividades que habían sido ocluidas, aniquiladas o capturadas en moradas modernas, ellas ahora se ven corporalizadas una vez más como “singularidades presentes” de otro modo.

“Toda cultura es colonial” porque “impone una política de la lengua”, dice Derrida, en el sentido de que “la dominación, comienza por el poder de nombrar, de imponer y legitimar

17 Esta formulación incorpora toda la crítica contrainmunitaria de Roberto Esposito (2005 [2002]). Siguiendo la lectura del autor, al unificarse como sujeto personal, lo que es común se transforma en algo privado, en tanto propiedad de ese sujeto colectivo, y en esto mismo que ejerce su rol inmunitario: asegura y protege del riesgo de conflicto mediante la norma de la apropiación, de la absoluta disponibilidad para uso de las cosas por quien puede reivindicar legítimamente su posesión. En estos términos, es decir, bajo regulación jurídica, sólo se reconoce como común la reivindicación de lo individual, de la propiedad, simbólica y material de una individualidad.

los apelativos” (1996, 68)¹⁸. Exagera, no discrimina, no desagrega, pero nota el problema. En el mundo de lo humano, la cultura, dice Clifford Geertz (2003 [1973]): 51) actúa como una suerte de “mecanismo de control”, como un “programa que gobierna la conducta”. La estructura colonial de la cultura se halla revelada en su misma doble acepción. Y ello da cuenta de un fenómeno fantasmático. Es una colonialidad de la cultura, que se vuelve violenta, cuando aquélla se atribuye la universalidad y coloniza. En este mundo moderno, bajo el reinado del Uno, de la semejanza, de la igualdad, de la propiedad como forma de ser, como forma universal y universalizante de subjetividad, toda posibilidad otra es violentamente espectral. La condición comunitaria del ser, la experiencia comunitaria, es violentada.

En el proceso desigual e inconcluso de mediación y articulación entre lo universal/particular, que habilita la pertenencia del individuo a múltiples “subjetividades” y su no-pertenencia total y absoluta a la vez, se produce el tránsito entre circuitos identitarios diversos dentro de campos posibles de elección y selección. Entonces si bien las subjetivaciones se producen en marcos institucionales que materializan modelos de racionalidad, modelos de conducta, e implican correlaciones con pertenencias establecidas como principio de constitución de la subjetividad (proceso de subjetivación) quedan restos des-identificados y desapropiados. Así, la multiplicación heterogénea de sentidos subjetivos que caracteriza el mundo contemporáneo produce, en su inscripción histórica, una superposición entre las lógicas y mecanismos fantasmales a través de los cuales esos sentidos son reconocidos y legitimados (las posiciones abstractas que el individuo se ve obligado a tomar) y las reelaboraciones espectrales que en las prácticas sociales concretas se hacen de ellos (Katzer, 2013b). En ese espaciamento que resta entre lo que totaliza y lo que es capturado en la totalidad, ahí hay un resto que resiste a la representación tanto teórica como política. En ese resto, como la figura del espectro, identificamos al sujeto, suponiendo, junto a Cragoloni (2001) la constitución del sujeto como “ser-entre” dibujado desde una distancia espectral con la alteridad.

La colonialidad tanto en intervenciones fantasmales como espectrales tensiona las cuerdas que atan y desatan la subjetividad. El registro espectral y fantasmal, un gran desafío para la crítica epistemológica del colonialismo, nos parece de suma relevancia, puesto que abre la

¹⁸ Con esta proposición Derrida refiere tanto a la dimensión política de la lengua como al carácter político de toda clasificación social. La cultura, una estructura de simbolización/diferenciación/objetivación del mundo, produce en el mismo acto de clasificar y representar, la dominación y gobierno de aquello que está clasificando; como a la vez todo acto de poder, toda forma de gobierno y acción política se funda y sostiene en un lenguaje determinado, un sistema de códigos y una estructura clasificatoria. Así, las historias diversas de colonización configuran y son expresión de modos específicos, situados socio-espacialmente, de nombrar, imponer y legitimar los apelativos que estructuran la acción política. Esta idea, articulada al análisis de la representación en su status clausurante, supera el análisis de la colonialidad en tanto que sistema dual: la representación colonial vs la representación del colonizado. Mas bien la lógica colonial, como lógica de poder es irreductible a una ontología oposicional: indisociable de la cultura, atraviesa transversalmente todos los campos de subjetivación institucionalizados.

puerta para que se manifieste en escena todo aquello que queda silenciado, sepultado, cuando sólo se lee la poética de la subjetividad desde una ontología del presente y una política “del amor al prójimo” (Katzer y De Oto, 2013). La espectralidad atestigua. Allí donde se la reconoce entre la historia, allí donde se reconoce la des-apropiación, se hace necesario, dice Derrida, “identificar para combatirlos, fantasmas, movimientos, “ideologías”, “fetichizaciones” y simbo-lógicas de la apropiación”, posibilitando su abordaje político en tanto fenómenos históricos de la apropiación, evitando el retorno a la fantasmalogía que pudo haberlos motivado¹⁹ (1996:121). Porque los fenómenos de colonización/apropiación/asimilación se sustentan, reproducen y legitiman en la semántica metafísica y en el derecho de la propiedad/pureza/presencia (ídem). El fantasma es la estela de la presencia, de ahí graciosamente esa sábana desgarrada con que siempre se los dibuja. Sin embargo, el fantasma está afiliado al “reemplazo representacional” del cuerpo ausente. Al acto ausente, al trabajo ausente, dirían los marxistas pensando en la dimensión de trabajo humano/social implicado en las mercancías y en la historicidad. Lo espectral de la subjetividad, por efecto de un breve deslizamiento, es todo aquello que se articula por una latencia -y no desde su representación-, desde su resto latente (latencia como posibilidad, como todo y nada de lo que puede ser, estar). No remite a la ausencia como modificación de la presencia, o como verdad velada a develarse, como sentido oculto a interpretarse o descifrarse, o como contenido inconsciente-reprimido a ser descubierto, sino a la *ausencia radical*; remite a la posibilidad estructural de ser irreductiblemente y más allá de la presencia de los referentes, los contextos y los sujetos.

Un reconocimiento tal implica reconocer entonces la *ausencia radical*, la zona de no-ser como condición estructural de la subjetividad, tramada en la distancia espectral como política de amistad: es la conexión identitaria en la lejanía, en el menos próximo/prójimo, en lo más lejano “del sí”. La espectralidad es la espacialidad del margen, del marco, de la frontera, del “entre” los dominios coloniales, las referencias identitarias y las formas institucionales absolutas de subjetivación.

Quien está familiarizado con las escrituras de Freud, Foucault y Derrida, reconoce que ahí, al margen de cualquier pulsión de fagocitosis, yace, guarece la melancolía, como modo de ser entre-otro, en la nostalgia silenciosa por el otro, por la ausencia del Uno-Otro²⁰; nostalgia de que los otros advienen, llegan y se despiden sin dar lugar ni tiempo a ser localizados, tomados, prendidos y fijados al territorio de “casa”, del “dominio de sí”. Derrida instala la problemática de la alteridad/identidad/identificación sobre la base de los espectros de la teoría psicoanalítica y la filosofía nietzscheana, señalando que nunca una identidad es dada o recibida, sino que de lo contrario «sólo se adolece el proceso

19 Traducción nuestra.

20 En la misma línea, Cragnolini (2001), retomando los planteos de Freud (1972 [1917]) en Duelo y melancolía, utiliza el término “melancología” para dar cuenta de la cuestión de la alteridad, de la introyección de la otredad en la mismidad, suponiendo la constitución del sujeto como “entre”.

interminable, indefinidamente fantasmático de la identificación”²¹ (Derrida, 1996: 53). Se adolece porque jamás se pertenece de manera plena y absoluta a las referencias subjetivas. Si la subjetividad se piensa como singularidad absoluta ello ocurre en tanto que operación fantasmática en el interior de un sistema conceptual- el logocéntrico-colonial²² - del que la deconstrucción constituye su resto no acontecimental y cuyos términos categóricos- presencia, conciencia, sentido, verdad-, no serían sino sus efectos susceptibles de ser analizados en calidad de síntomas históricos. Sin embargo, si nos adentramos en la negatividad que vagamente delimita la *zona de no ser* y la *ausencia radical* estaremos en una conversación de huellas y sobre huellas en las que las figuras fantasmáticas se pueden dimensionar como desplazamiento.

Así, entendemos que que no hay posibilidad de transformación, de liberación de los espectros si no identificamos las construcciones fantasmáticas que los fagocitan como tampoco si no nos enemistamos con los espectros, en el sentido de mantener la distancia que permite la subjetivación/comunalización sin apropiación del otro (Katzer y De Oto, 2013).

Palabras finales.

Si retomamos la pregunta acerca de cuál es la espacialidad del otro en la trama del sujeto poscolonial, de cómo circula y se carga su poética, y en qué “políticas de amistad” se teje, habremos encontrado pistas en la espectralidad. Suponer la constitución de la subjetividad como “ser-entre” es asignarle a la espacialidad del sujeto poscolonial la de los espectros. Podemos pensar legítimamente que cualquier genealogía de la subjetividad moderna/colonial se funda en el proceso de la ausencia, en una experiencia de desapropiación, o mejor dicho, en la zona de no-acontecimiento, de la espectralidad, de no-ser.

Ahora bien, tal dimensión de la negatividad revela la tensión entre fantasmas y espectros como lo hemos señalado al distinguirlos. Con los fantasmas se apropia de la escena la pulsión del *ipsis* colonial, que intenta mantener bajo su control todo el dominio identitario. La espectralidad es en palabras de Deleuze y Guattari (1980), devenir sin ser; es vida, más allá y más acá de la colonialidad y sus operaciones de estriaje; esa condición donde no hay posibilidad de apropiación, donde no hay objetivación ni consumación identitaria, ni conceptual ni política, pero que al mismo tiempo proporciona el espacio de la política en devenir, en diferencia. En tal sentido nos amigamos con la espectralidad de lo extranjero, de la lejanía, de la no pertenencia, del no ser, inscriptas en las escrituras de Fanon y Derrida. Todas ellas zonas que han atestiguado muy bien, discursiva y secretamente, que la representación soberana no es más que la anulación de las posibilidades otras de ser.

21 Traducción nuestra.

22 “Logocentrismo” es el término a través del cual Derrida (1967: 11) describe críticamente a la metafísica occidental como lógica de la presencia.

Recibido: 12 julio 2014

Aceptado: 16 octubre 2014

Bibliografía

Barel, Ives. “Le social et ses territoires”. En: Auriac, Franck y Brunet, Roger. *Jeux et enjeux*. Paris, Fondation Diderot, Fayard, 1986: 129-139.

Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002 [1994].

Cragolini, Mónica 2001), “Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano”. *Revista de la sociedad española de estudios sobre Nietzsche I* (Madrid, 2001): 61-76.

De Oto, Alejandro y Quintana, María Marta Quintana. “Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo Sacer”. *Tábula Rasa* 12 (Bogotá, 2010): 47-72.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mille plateaux (capitalisme y schizophrénie)*. Paris, Minuit, 1980.

Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972.

Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié*, Paris. Galilée, 1994.

Derrida, Jacques. *Le monolinguisme de l'autre*. Paris, Galilée, 1996.

Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris, Minuit, 1967.

Dussel, Enrique. *América Latina. Dependencia y liberación*, Buenos Aires, García Cambeiro. 1973:

Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1980.

Esposito, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu, 2005 [2002].

Fanon, Fanon. *Piel negra, máscaras blancas*. Traducción de G. Charquero y Anita Larrea, Buenos Aires, Schapire Editor, 1974 [1952].

Fanon, Fanon. *Los condenados de la tierra*. Traducción Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1994 [1961].

Fanon, Fanon. *Les damnés de la terre*. Montréal, edición electrónica de Émilie Tremblay, 2008. (a partir de la edición impresa de Paris, Éditions La Découverte/Poche y Paris, François Maspero, 2002 [1961].

Fanon, Fanon. *Peau noire, masques blancs*. Montréal, edición electrónica de Émilie Tremblay, 2008. (a partir de la edición impresa, prefacio y postfacio de Francis Jeanson, París, Editions du Seuil, 1965 [1952-1965])

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 2003 [1973]

Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín. (comp) (2009), “Prólogo”. En: Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín. (comp). *Ensayos sobre biopolítica*. Buenos Aires, Paidós, 2009: 9-34.

Katzer, Leticia y De Oto, Alejandro. “Intervenciones espectrales (o variaciones sobre el asedio)”. *Tabula Rasa* 18 (Bogotá, 2013): 127-143.

Katzer, Leticia. “El mestizaje como dispositivo biopolítico”. En: Tamagno, Liliana (Comp) *Pueblos Indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. La Plata, Biblos, 2009: 59-75.

Katzer, Leticia. “Razón gubernamental, biopolítica y mecanismos de capitalización de la praxis indígena en Mendoza”. *Revista Espacios Nueva Serie*, 7 (Caleta Olivia, Arg., 2002a): 173-189.

Katzer, Leticia. *Praxis indígena y gubernamentalidad. Una etnografía de los procesos de producción territorial Huarpe en la provincia de Mendoza*. Tesis de doctorado. Universidad Nacional de La Plata, 2012b.

Katzer, Leticia (2013), “Procesos identitarios, “campos familiares” y nomadismo”. *Polis. Revista Latinoamericana* [en línea] (Marsella, 2013). ISSN-e : 0718-6568. <http://polis.revue.org/8813#text> (consultado 20-1-2014).

Lander, Edgardo. “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En: Lander, Edgardo (ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas, CLACSO, 2000: 11-40.

Maldonado-Torres, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007: 127-167.

Mignolo, Walter. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2000.

Mignolo, Walter (2002) “Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial”, traducción del artículo “Geopolitics of knowledge and colonial difference”. *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 2, 101 (Durham, 2002): 57-96.

Mignolo, Walter. *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal, 2003.

Palermo, Zulma. “Mundos y conocimientos de «otro modo» la opción decolonial”, *Temas de filosofía*, 15 (Salta, 2012): 105-116.

Quijano, Aníbal (2000a), “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World-System Research*, 2 (Estados Unidos, 2000a): 342-386.

Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Lander, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Caracas, CLACSO, 2000b: 201-245.

Restrepo, Eduardo. “Cuestiones de método: «eventualización» y problematización en Foucault”, *Tábula Rasa* 8 (Bogotá, 2008): 111-132.

Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel. *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y Cuestionamiento*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2010.

Rojo, Grinor. “Crítica del canon, estudios culturales, estudios postcoloniales y estudios Latinoamericanos: Una convivencia difícil”, *Mapocho* 43 (Santiago, 1998): 73-83.

Rojo, Grinor. *Globalización e indentidades nacionales y postnacionales*. Santiago, LOM Editorial, 2006.

Rojo, Grinor, Salomone, Alicia y Zapata, Claudia. *Postcolonialidad y nación*. Santiago, Editorial LOM, 2003.

Said, Edward. *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama, 2004 [1993].

Said, Edward. *Orientalismo*. Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1990 [1978]