

Busso, Hugo Aníbal

«Salirse de juego». Perspectivas de articulación teórica entre la crítica decolonial transmoderna con las reflexiones de Foucault y Deleuze

Tabula Rasa, núm. 16, enero-junio, 2012, pp. 103-120

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39624572007>



Tabula Rasa,

ISSN (Versión impresa): 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

«SALIRSE DE JUEGO». PERSPECTIVAS DE ARTICULACIÓN TEÓRICA ENTRE LA CRÍTICA DECOLONIAL TRANSMODERNA CON LAS REFLEXIONES DE FOUCAULT Y DELEUZE¹

“COMING OFF GAME”. PERSPECTIVES OF THEORETICAL ARTICULATION BETWEEN TRANSMODERN DECOLONIAL CRITICISM WITH FOUCAULT AND DELEUZE’S REFLECTIONS

«SAIR DO JOGO». PERSPECTIVAS DE ARTICULAÇÃO TEÓRICA ENTRE A CRÍTICA DECOLONIAL TRANSMODERNA E AS REFLEXÕES DE FOUCAULT E DELEUZE

HUGO ANÍBAL BUSO²
Universidad Paris 8 – U.B.A.
hbusso@hotmail.es

Recibido: 16 de abril de 2012

Aceptado: 24 de mayo de 2012

Resumen:

Los desafíos biopolíticos del presente incitan a buscar respuestas creativas a la crisis del «sistema mundo» y alternativas a la representación filosófica moderna. Crisis y representación, que desde la *filosofía de la liberación* sugieren dejar de lado las anclas modernas-coloniales, señaladas como obstáculos filosóficos con consecuencias bio-lógicas/políticas y sociales, criticadas y rotuladas como *eurocentrismo*. Para enfocar la situación no desde un afuera imposible, sino desde *el pliegue del afuera*, proponemos un *personaje conceptual* ligado a la tradición pre-hispánica, *el brujo-chamán-curandero*, que nos permita abordar las preguntas y desafíos propuestos, ensayando pensar las posibilidades *decoloniales* de una filosofía crítica en América latina. En ese sentido, hemos propuesto incluir en nuestras conjeturas y argumentos los aportes del paradigma de la *complejidad*, el concepto de *rizoma* de Deleuze y Guattari y las estrategias heurísticas-cognitivas alternativas (*analécticas, transmodernas*) a los paradigmas de filosofía de la modernidad eurocentrada.

Palabras claves: eurocentrismo, modernidad, personaje conceptual, sujeto, transmodernidad.

Abstract:

Current biopolitical challenges prompt us to look for creative responses to the ‘world-system’ crisis and for alternatives to modern philosophical representation. Crisis and

¹ Este artículo es resultado de la investigación doctoral, realizada sobre el eurocentrismo como obstáculo epistemológico para las ciencias sociales y la filosofía en América Latina. Esta indagación buscaba a la vez la relación entre las limitaciones categoriales implícitas de la filosofía moderna, señaladas por Dussel y Grosfoguel para la comprensión de los procesos de transformación tanto en la política como en el imaginario social. Por otro lado, los aportes creativos de Gilles Deleuze, Philippe Descola y Jean Baudrillard, en un diálogo filosófico entre los dos lados del atlántico aún por crear. Esta investigación fue realizada en la Universidad de París 8, conjuntamente con la Universidad de Buenos Aires (UBA), entre el 2005 y el 2010.

² Dr. en Filosofía, por las universidades de París 8 y la UBA (Buenos Aires). Miembro de la Red Decolonial Europa.



PARIS
Fotografia de Johanna Orduz

representation, that from the *philosophy of liberation* suggest leaving aside modern-colonial anchors, which are marked out as philosophical hindrances bringing bio-logical/political and social consequences, that are criticized and labeled as *Eurocentrism*. In order to approach the situation, not from an impossible outside, but from the *outside fold*, we propose a *conceptual character*, linked to the Pre-hispanic tradition, the *wizard-shaman-medicine man*, who invite us to approach the questions and challenges proposed, essaying to think the *decolonial* possibilities of a critical philosophy in Latin America. To that effect, in our conjectures and arguments we have proposed to include Deleuze and Guattari's contributions in the paradigm of *complexity*, the concept of *rhizome*, as well as the alternative heuristic-cognitive strategies (*analectic, transmodern*) to the Euro-centric modernity's paradigms of philosophy.
Keywords: Eurocentrism, modernity, conceptual character, subject, transmodernity.

Resumo:

Os desafios biopolíticos do presente estimulam a busca de respostas criativas à crise do sistema mundo e de alternativas à representação filosófica moderna. Crise e representação que, na «filosofia da libertação», sugerem deixar de lado as ancoras moderno-coloniais, apontadas como obstáculos filosóficos com consequências bio-lógicas/políticas e sociais que, por sua vez, já foram criticadas e etiquetadas como *eurocentrismo*. Para focar a situação, não a partir de um lado de fora impossível, mas a partir de uma dobra do lado de fora, propõe-se o bruxo-chamã-curador como um personagem conceitual ligado à tradição pré-hispânica que nos permite abordar as perguntas e os desafios propostos. Isto para ensaiar as possibilidades 'decoloniais' de uma filosofia crítica na América Latina. Neste sentido, sugere-se incluir em nossas conjecturas e argumentos algumas contribuições do paradigma da *complexidade*, isto é, o conceito de rizoma de Deleuze e Guattari e as estratégias heurísticas-cognitivas alternativas (analéticas, transmodernas) dos paradigmas da filosofia da modernidade eurocentrada.

Palavras-chave: eurocentrismo, modernidade, personagem conceitual, sujeito, transmodernidade.

Obstáculos epistémicos permanentes

Las reflexiones filosóficas-sociológicas de Enrique Dussel y Aníbal Quijano han alterado el paisaje categorial de la filosofía política crítica al *sistema mundo* capitalista. Han introducido tópicos analíticos y categoriales que indican el aporte específico del filosofar y las constataciones específicas de la investigación metódica de las ciencias sociales de América Latina —el continente más desigual en el planeta en la distribución del todo social creado y producido colectivamente—. Por esto es que el momento actual (de *Krisis, Kairos, Pachakuti*³) amerita el esfuerzo

³ Literalmente, en Aymara significa «El mundo se da vuelta», es decir, un espacio-tiempo de «Pachakuti» (Pachacutic), que alude en la comunidad a una situación social de trastrocamiento de lo que hasta entonces había sido admitido como normal y cotidiano. La conquista y la «emancipación» de los últimos siglos, fueron para los pueblos andinos verdaderas «Pachakutis», en tanto desorden del mundo propio y arribo e imposición de otro. El presente en transformación es también considerado como 'Pachakuti', en la concepción de la instauración paulatina, lenta y sostenida de un nuevo tipo de «orden», que tiene entonces al «desorden» como «natural» y necesario.

de *traducir* las distintas reflexiones y categorías analíticas en pos de una *justicia cognitiva*⁴ decolonial. Esto último, si es aceptado, debe promover una igualdad enunciativa, reconocimiento de la alteridad y una revuelta epistemológica al interior de la filosofía de la modernidad⁵ eurocentrada, el núcleo paradigmático del *gran paradigma de occidente*.⁶

Revuelta ya comenzada en las cinco últimas décadas por la *filosofía de la liberación*, la crítica francesa a la modernidad (Deleuze, Foucault, Lyotard, Baudrillard, Descola), los estudios post-coloniales, Immanuel Wallerstein, las reflexiones de Boaventura de Sousa Santos y *la décroissance* (Serge Latouche), esto es, implícitamente, en la perspectiva de Imre Lakatos, un *programa de investigación*, que incita al trabajo interdisciplinar, decolonial y rizomático para pensar las posibilidades de una biopolítica afirmativa, alternativa al *patrón de poder mundial* político-epistémico hegemónico, en lenta y constante degradación.

¿Es posible pensar los prolegómenos de la polémica antagonista y/o conjuntiva entre Michel Foucault y Aníbal Quijano?

Nos proponemos en este escrito —que es un recorte de una investigación más larga—,⁷ pensar el espacio y los prolegómenos de la polémica antagonista o conjuntiva entre Michel Foucault y Aníbal Quijano. En términos más generales, entre la crítica decolonial de Dussel, Quijano y el colectivo modernidad/colonialidad (Grosfoguel, Castro Gómez, Mignolo) con los aportes específicos

⁴ «Traducción» y «justicia cognitiva» son conceptos desarrollados por Rada Ivekovic, en el marco de la jornada *Quel sujet du politique?*, organizada en el CIPh en París en 2009.

⁵ Los supuestos básicos de la modernidad, es decir, la creencia en la razón y el privilegio de la acción racional, favorecido por la instauración de los derechos individuales —inherentes a cada persona e independiente de la raza, el sexo y la procedencia—, son revisados en su veracidad utópica por la crítica filosófica de todas las latitudes.

⁶ La filosofía logo-eurocéntrica ha presupuesto en los últimos siglos dos axiomas que fundamentan el «gran paradigma de occidente» y la visión de mundo que va asociada:

- A la *anormalidad del desorden*, aún presente en el debate científico-académico.
- A la *separación o dualismo en occidente entre naturaleza y cultura* (Descola, 2004), de gran actualidad implícitamente, en el debate y discusión de la agenda de prioridades de la política mundial.

La cultura delimita históricamente el «gran paradigma de occidente», que rige, según Morin (1998: 226), la doble naturaleza de la praxis de occidente: por un lado, la adoración del sujeto individual (humano nacional y étnico), y por otro, la ciencia y la técnica (objetivas, cuantitativas, manipuladoras). Aquí lo denominamos «modernidad eurocentrada», la hipótesis y el modo cultural que supone que la naturaleza es independiente del destino y la cultura humana. No siempre el lenguaje «permite» la existencia y la distinción analítica, característica del dualismo indoeuropeo y moderno/cartesiano. «Naturaleza», «religión», «vida» tienen en unas lenguas campos semánticos inexistentes y en otras muy diferentes. Son en definitiva, «juegos de lenguaje» que caracterizan y marcan la «geopolítica del conocimiento».

⁷ «Crítica a la modernidad eurocentrada. En búsqueda de múltiples alternativas decoloniales», inédito. En este escrito, fruto de una investigación en la Universidad de París 8 y la UBA, propongo la posibilidad de hacer una síntesis conjuntiva entre Dussel y Deleuze. Del primero tomo la crítica a la totalidad y la posibilidad de recrear la relevancia ética de la vida y en consecuencia de las víctimas en el discurso filosófico. De Deleuze, tomo la idea de dejar de lado la manía europea de la trascendencia, la creación de personajes pro-filosóficos que tracen los planos de inmanencia para crear conceptos, justo lo que la reflexión crítica requiere, según interpreto imperativamente en esta etapa.

de Michel Foucault y Gilles Deleuze, mal llamados «post-modernos», ya que los dos filósofos franceses nunca se autodefinieron como tales. Haremos un ensayo deliberado de «salirse del juego» moderno eurocentrado, buscando apoyos y ayudas heterogéneas. Haremos referencia particular a los aportes de Deleuze y a la construcción nuestra de un *personaje conceptual* pro-filosófico, el *brujo-filósofo*. Este nos permitiría abordar los desafíos *decoloniales transmodernos*, si lograra trazar los *planos de inmanencia* donde se despliega el filosofar.

La actividad y el objetivo decoloniales deberían ser, entonces, pensar *analéctica*⁸ y *utopísticamente*⁹ las alternativas decoloniales

⁸ La *analéctica* para Dussel es un método que parte desde *lo Otro libre*, no de la totalidad cerrada del Ser, sino un más allá del sistema de la totalidad. Es el pasaje al crecimiento de la totalidad desde el Otro y para servir-le creativamente. La dialéctica de la dominación parte del solipsismo de sí mismo hacia sí mismo, no del diálogo del Otro. La dialéctica hegeliana no es apertura, sino totalización cerrada en el sí-mismo.

⁹ Wallerstein la define como la evaluación de los sistemas sociales humanos, de sus problemas que limitan el potencial y las zonas abiertas a la creatividad humana. (2006).

y los dispositivos de experimentación colectivos, como sugiere la epistemóloga Isabelle Stengers. Creemos que no hay afuera del «patrón de poder mundial» del que habla Quijano; hay *un solo mundo*, que requiere muchas cosas para realizarse. Pensamos más bien con Deleuze el *pliegue* de la modernidad eurocentrada, que es en realidad nuestro «punto ciego» y objeto de la

crítica filosófica que nos convoca.

Como conclusión y conjetura, creemos necesario que la crítica radical (decolonial, anticapitalista, ecologista, transmoderna) supere los obstáculos epistémicos permanentes, condicionados por la modernidad eurocentrada, es decir, que comprenda y supere el momento de la distanciamiento negativa con la modernidad *colonial* eurocentrada, buscando afirmativamente conjunciones rizomórficas con otras epistemes (incluidas las «post-estructuralistas», criticadas por Dussel, Mignolo, Castro Gómez y Grosfoguel) para promover «dispositivos de experimentación», que confronten políticamente con *la barbarie que viene*, considerando «barbarie» como la negación anticipada de toda experiencia política y alternativa epistémica que salga del marco del «patrón de poder mundial» neoliberal.

Momento afirmativo, entonces, que requiere de un *personaje pro-filosófico* que trace sus *planos de inmanencia*, donde debería discurrir la actividad creativa conceptual de la filosofía crítica latinoamericana. Nuestra elección es que puede ser «encarnado» con la perspectiva deleuziana de «*personajes conceptuales*». No delineamos el «*ciudadano*»,

¹⁰ Nuestra propuesta inconclusa será aproximarnos a la creación filosófica del «personaje conceptual». Personaje que debe posibilitarnos la difícil tarea de crear «el doble», como la «magia» del brujo, la «realidad dual» e inescindible de la totalización asfixiante y destructiva de lo «real», silenciado desde la conquista militar de «América» (*Abya Yala*) y el renacimiento europeo.

el «*militante*» o el «*erudito universitario*», sino que proponemos una hibridación de «*brujo-filósofo*».¹⁰ Personaje que debe asumir, por un lado, la negatividad hacia el «sistema mundo» como precaución metódica, antidogmática y crítica los contenidos coloniales de la modernidad

eurocentrada. Por otro lado, que disuelva los lastres modernos aun latentes en el pensamiento de Dussel (trascendencia, universalidad, totalidad, sujeto), así como en el marxismo «modernista» implícito, en los análisis socio-históricos de Quijano.

La experticia del desorden como punto de partida

Desde perspectivas epistémico-políticas diferentes, como la de Foucault, Deleuze, Quijano y Dussel podemos pensar la encrucijada del presente, apoyados en estrategias heurísticas invisibilizadas por la modernidad, para pensar el costado oculto, lo no dicho y ver si hay puntos de encuentro. Evitar la invalidación teórica del otro, como deporte de una crítica reactiva. Más bien buscar desde lo afirmativo los rizomas, los «ritornellos» y *los puntos de fuga* que se diseminan en el horizonte alternativo a la modernidad eurocentrada.

Por ejemplo, la maestría y experticia del desorden de las culturas animistas prehispánicas —casi desaparecidas—, las estrategias de conocimiento, intervención y alteración de las condiciones previas y sintomáticas (conocidas y acordadas como alteraciones y desordenes que ponen en riesgo sea una vida individual o colectiva), suponen dos criterios y una hipótesis:

1. *El brujo-chamán no queda limitado por la «determinación objetiva de lo real», sino que es sujeto activo e implicado, lleva adelante una negociación y relación ante fuerzas virtuales (espíritus) de difícil manipulación y conocimiento, debido a su manifestación paradójica-contradictoria, por lo tanto, de comprometida consistencia y consecuencia cognitiva/constructivista.*
2. *El poder individual del brujo-chamán es directo y activo dentro de la incertidumbre final del proceso y la intervención, los recursos instintivos, intuitivos, racionales, emotivos y espirituales cuentan ante situaciones irrepetibles, únicas, que no reconocen dogma conceptual cerrado (ni regularidades estadísticas) en estos trámites con el espíritu que rompe la norma. En cambio, exige rigor y respeto de la ritualidad operatoria, para conseguir el restablecimiento holístico del orden y la armonía.*
3. *A nivel hipotético, en la ciencia occidental sería necesario pasar el puente del paradigma de la física newtoniana al de la física cuántica, para ensayar comprender análogamente la praxis chamánica, sino es muy difícil comprender la subjetividad interpretativa —no solo individual sino fundamentalmente colectiva—, y la «objetividad» de sus intervenciones.¹¹*

El error de valoración, en estas consideraciones, está de parte de las falsas expectativas, prejuicios y actitudes soberbias etnocéntricas, más cercano al juicio académico característico de la época de la Ilustración y de los siglos de expansión

¹¹ La subjetividad no es empujada a borrarse a sí misma, como en la lógica de la representación científica cartesiana-newtoniana y positivista. La «conciencia» ya no es un epifenómeno del cerebro, como en la visión científica clásica, sino la esencia del Ser. Aun así, no hay paradigma explicativo externo, positivista o pragmático de sus intervenciones.

colonial. Hablar de «objetividad» y «subjetividad» en tanto dualidad de mundo es para las tradiciones chamánicas americanas —al igual que para la cosmovisión oriental (hinduista, islamista) y la física cuántica— sin sentido. Desde una perspectiva foucaultiana sería interesante hacer la genealogía del orden del discurso moderno-colonial y sus dispositivos de poder, para comprender más profundamente la historia de la dominación e imposición del nuevo patrón de poder mundial y sus implicancias actuales.

Creemos que el recorrido del *filosofar decolonial* debe ir buscando prescindir de las ideas de *sujeto*, *objetividad*, *real* y *trascendencia*, incorporando la *inmanencia* bajo una óptica deleuziana-spinozista, como la cuestión central heurística sobre *la vida*, es decir, un puente conceptual con la relacionalidad cósmica (animismo, analogismo, también de las visiones orientales como el taoísmo y el budismo), con los imaginarios que no disponen de distinción dualista naturaleza-cultura, sujeto-objeto.

¿Es posible pensar «la crítica eurocéntrica» como *diferencia o exterioridad* del sistema de dominación?

Para el conjunto de las ciencias sociales, la configuración de actores y de movimientos sociales va de la mano, necesariamente, con las reconfiguraciones de la geo-biopolítica mundial, cada vez más pluri e interpolares.¹² Las relaciones políticas y el contexto entre «el centro» y «la periferia» del capitalismo se han transformado, en relación con el período colonial. El neoliberalismo deviene, para quienes sostienen una perspectiva crítica al actual «sistema mundo», un obstáculo eurocéntrico permanente, porque retoma la visión colonial europea y norteamericana de dominio y superioridad subjetiva, ocultando los emplazamientos y dispositivos raciales y epistémicos. En consecuencia, los desafíos y las posibilidades de las partes del conflicto biopolítico presente también son un obstáculo y a la vez una posibilidad de salirse del juego histórico del colonialismo y la destrucción ambiental.

Se trata de un doble movimiento que es necesario efectuar para evolucionar intelectual

¹² El sistema internacional va transformándose de lo «multipolar» inestable y competitivo a lo «interpolares», es decir, que exige aceptar la interdependencia, la fluidez, la incertidumbre y la innovación. Escribe Giovanni Grevi: «La interdependencia es la multipolaridad en la era de una profunda interdependencia». En *Foreign Policy*, n°32, España.

¹³ Como descentralización y develamiento de la naturaleza polémica de todo «centro» (origen, verdad, Dios, esencia, tipo ideal, etc.), es decir, lo que garantiza toda significación, que expulsa, excluye o elimina finalmente, el juego de los opuestos.

y decolonialmente, construir o recrear hipótesis y conjeturas allí donde el lenguaje no dispone de significantes ya instalados en el imaginario y las prácticas sociales. Hiato que parece hacer revivir a Derrida con su concepto de *déconstruction*,¹³ en lugar de la «constructiva» idea moderna/colonial e ilustrada de «desarrollo» y «progreso» como ingredientes inevitables de la «emancipación».

En Latinoamérica, la enseñanza de la historia en las instituciones educativas se hace siempre, como norma general, según la mediación de la historia de Europa, mostrando la in-escindible relación política y epistémica, en otras palabras, la inseparabilidad de la *colonialidad del poder*¹⁴ y del saber, donde la emancipación ilustrada moderna muestra sus límites. La crítica a la colonialidad en Quijano y la idea de la liberación *transmoderna* en Dussel son los aportes significativos de la reflexión y el pensar de este lado del Atlántico. La historia eurocéntrica, en sus raíces coloniales, parece implicar en los siglos XIX y XX la valoración comparativa siempre negativa del *Otro* (inferior, atrasado, anacrónico, primitivo, salvaje, peligroso, etc.) con respecto a la historia eurocentrada del progreso y las etapas/

¹⁴ Ver Ramón Grosfoguel, a entrevista en revista *Polis*, n° 18, <http://www.revistapolis.cl/18/gros.htm>

¹⁵ Una discusión interesante es la propuesta por Michael Hardt (2001) en la revista *Multitudes*, en el artículo «L'histoire eurocentrée».

periodizaciones correspondientes a una visión lineal acumulativa de la temporalidad. Pareciera ser que no hay afuera de Europa-occidente, ni afuera del capital.¹⁵ Una suerte de condena a

la totalidad sin exterioridad, de la que hablaba críticamente Dussel en la década de los años setenta, con la filosofía de la liberación. «La historia eurocentrada» y «la historia del capital»: dos perspectivas delimitadas histórica y geográficamente concomitantes, que implican una visión de la historia y la temporalidad que hacen distorsionar la mirada *otra* de lo hegemónico (capitalismo y eurocentrismo).

Si bien *el patrón de poder mundial* (delimitado conceptualmente a lo largo de la obra de Aníbal Quijano) va mutando, no se encuentra ahora eurocentrado en la idea de «Estados naciones» centrales —como fue evidente en el siglo XIX—. Sin embargo, quedan las molduras del pensamiento y los vestigios que legitiman el poder y el saber, montados sobre el modelo de Estados naciones. La tendencia en la «mundialización económica»¹⁶ parece ser la desaparición de esta forma de ejercer y entender la preeminencia de este tipo de hegemonía, geopolíticamente centrada,¹⁷ obligando a repensar las categorías básicas de la ciencia social con las que fuimos educados.

Así también, la crítica epistemológica alcanza la forma y el modo de analizar las relaciones entre las dimensiones (sociales, políticas, culturales y económicas) y los niveles de análisis (individual, inter-individual, organizacional, institucional,

¹⁶ Siendo la ubicuidad interpolar del capital a-céntrico, el modo de simulacro de un «centro» virtual integral (unidimensional) que todo fagocita, como un agujero negro cuyo programa-estructura muta buscando inmunidad. Inmunidad que transfiere geopolíticamente con los beneficios de la depredación e intercambio desigual, siendo el núcleo duro de las consecuencias negativas ambientales en la multiplicación de víctimas humanas y no-humanas, intergeneracionales y estados de destrucción/degradación irreversibles en todos los «reinos» de lo viviente. Ambición integral-interpolar de un «sistema mundo» en descomposición inevitable, que genera su doble monstruoso o milagroso, su forma dual en lo epistémico-político in-escindible e interrelacionado.

¹⁷ Sobre *lo real*, escribe Baudrillard (2004:106-7): «Il y a avait un principe de réalité. Puis le principe a disparu, et la réalité, libérée de son principe, court encore par inertie. Elle se développe de manière exponentielle, elle devient la Réalité Intégrale, qui n'a plus ni principe ni fin, mais qui se contente de réaliser intégralement toutes les possibilités. Elle a dévoré sa propre utopie, elle fonctionne au-delà de sa propre fin».

histórico-estructural), para formular las hipótesis y las estrategias de investigación, que están inevitablemente marcadas bio-geo-política y culturalmente por su lugar de enunciación (género, raza, clase). El espacio valórico que genera inevitablemente cada teoría política y social es interpelado filosóficamente por los estudios «postcoloniales», «decoloniales» y de «género», en sus supuestos (el «ojo de Dios» que mira «objetivamente» desde todos lados sin ser visto, descorporizado, desespacializado y dessexualizado). Así, llega la crítica epistemológica decolonial hasta las estrategias metodológicas de construcción y legitimación de los temas/objetos de investigación. Para decirlo de otro modo, el concepto mismo de lo *real*¹⁸ y de la objetividad, inventados cinco siglos atrás en el Renacimiento, están arrastrados por la crisis paradigmática que conmueve el núcleo duro mismo, sus contenidos (éticos, cognitivos y estéticos) modernos-ilustrados eurocentrados.

La pregunta de este apartado acerca de si es posible pensar «la crítica eurocéntrica» como «diferencia o exterioridad del sistema de dominación» divide las perspectivas críticas al capitalismo y al eurocentrismo. La perspectiva «altermundialista» que reconoce su genealogía teórica y filosófica en Spinoza, Nietzsche, Deleuze, Negri, entre otros, se aleja de la filosofía de la liberación latinoamericana y del grupo de la modernidad/colonialidad/ decolonialidad (Mignolo, Grosfoguel, Castro Gómez) que parte de la perspectiva de evitar la auto-condenación a la unidimensionalidad totalitaria epistémica y política del mundo del capital económico, político y cultural eurocentrado. Los une la apropiación y un modo de apoyo teórico diferenciado en Marx. Cada corriente hace un ensayo heurístico, acentuando algunas cualidades interpretativas, para abrir desde una idea post marxista, acomodada a las mutaciones históricas del modo de producción capitalista, el avance cualitativo de las fuerzas productivas y los conflictos biopolíticos y decoloniales concomitantes que conlleva. Las formas de la acción social, los sujetos del cambio y los objetivos generan matices diferenciadores. La pregunta acerca de si hay exterioridad a la dominación, delimita estrategias filosóficas-epistémicas, subiendo el tono del debate. «Exterioridad» aparece como algo más allá que se extiende como ruptura, en ese sentido y sin construir afueras utópicos y trascendentes, podemos hablar como Baudrillard (2004) de *reversibilidad*, el otro lado, «*la forme duelle*» de «*la réalité intégrale*».¹⁹

¹⁸ Jean Baudrillard (2004) en *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal*, propone el concepto de «*la realidad integral*» (*réalité intégrale*), que la define como totalización de lo real —la muerte de toda imaginación de lo real, propia del período de mundialización económica en curso. La caracteriza como un proyecto operacional sin límites, donde la realidad visible y transparente aparece fugazmente, posibilitada precisamente por la técnica. Todo sistema (moral, económico, político, mental) que pretende esta totalización, postula Baudrillard (2004:159) o bien se fractura, o bien se desdobra al infinito, como simulacro de sí mismo. La desaparición del principio de «*realidad objetiva*» —relativo al sentido y la representación— involucra la aparición de «*la realidad integral*», sin imaginario de un destino final, donde todo está ya hecho, repitiéndose o clonándose obscuramente (tendencialmente deviene, en general, un doble monstruoso, como el terrorismo). Esta creencia, en tanto exceso de realidad, *performance* y realización técnica del presente reposa sobre la desregulación misma del principio de realidad, creado e

inventado cinco siglos atrás por la primera modernidad (heredera del mundo musulmán desde España, del Renacimiento italiano y concomitante con la conquista, invasión e invención española de América) y desde hace dos siglos y medio por la «segunda modernidad», con la formulación explícita de la Ilustración.¹⁹ Alain Badiou (2008) propone un axioma como principio de acción e imperativo político: «*Hay un solo mundo*». «*El principio de existencia de un solo mundo no contradice el juego infinito de las identidades y de las diferencias. Solo provoca, cuando se convierte en un axioma de la acción colectiva, que las identidades subordinen su dimensión negativa (la oposición a los demás) a su dimensión afirmativa (el desarrollo de lo mismo)*» (Badiou, 2008: 65).

Desde nuestra suposición, pensar «el afuera» del sistema capitalista eurocéntrico hegemónico es una metáfora más lógica que ontológica, a la que hay que delimitar el sentido y el alcance. No se trata de un paraíso que se construye afuera de la dominación y de la alienación sistemática de las relaciones capitalistas y de su reproducción (que el cerdo sueña con ser un jamón selecto, no lo libera del chiquero). Se trata de observar esa *exterioridad* como posibilidad en acto a *la realidad integral* —la totalidad capitalista eurocentrada, que en realidad es policéntrica, interpolar y a la vez unívoca— que se manifiestan en los movimientos sociales y sus conflictos; en las expresiones simbólicas artísticas y religiosas; en las alternativas institucionales que se van configurando como resultado de las relaciones de poder; en las mutaciones tecnológicas y sus implicancias en las redes sociales que sostienen y promueven; etc.

La puesta en duda de «un afuera sustancial», de «otro mundo» no implica negar la multiplicidad de identidades y temporalidades otras a la totalidad cerrada. El afuera-exterioridad es «*el punto de fuga*» de «la univocidad» en «la multiplicidad» de multiplicidades incontables, la posibilidad de «*subjetivación otra*» pero interna al sistema (el pliegue del afuera), es decir, al marco hegemónico normalizado, disciplinado y legalizado. Puede ser más fértil y provechoso sostener la posibilidad de fuga a la totalidad cerrada y asfixiante, una suerte de «quántica» spinozista y borgeana, una filosofía donde está dada la posibilidad de infinitos mundos paralelos, fractales, ordenados, caóticos, contingentes, concomitantes y sincrónicos al actual. Infinitud potencial y actual en la vida. Una, infinitas perspectivas en guerra permanente. Nietzsche se revela fecundo para pensar las multiplicidades. Deleuze paradigmático en la filosofía actual, y el «chamanismo» un antecedente histórico para recrear un personaje pro-filosófico (el brujo-filósofo como «personaje conceptual») que abra a marcos de pensamiento no causales (ni dogmáticos), poniendo en duda el paradigma cartesiano-newtoniano.

Si la metáfora del centro y la periferia es útil aún, puede serlo para pensar alternativas a la totalidad cerrada de la dominación, el falso, temeroso y soberbio mundo del capitalismo, que menciona Badiou (2008).²⁰ Si la crisis es la idea

²⁰ David Sobrevilla hace un comentario crítico —aparecido en *Revista Solar* n°4— sobre el libro de P. Josef Estermann, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina* (1998, Abya-Yala, Quito). Es interesante el juego inter-textual de un misionero suizo que quiere ser crítico y hacer justicia con las voces silenciadas, y las de este profesor (emérito) de filosofía, de origen peruano. De él tomamos este comentario en cursiva sobre lo que piensa el teólogo y filósofo suizo, autor del libro en cuestión.

misma de centro, es de esperar pistas de investigación en los bordes del sistema-totalidad, en las posibilidades de ampliaciones y mutaciones del mismo. Badiou rescata «los extranjeros», porque puede que estos nos «enseñen a convertirnos en extranjeros respecto a nosotros mismos, a proyectarnos fuera de nosotros mismos, lo suficiente como para dejar de estar presos en esta larga y blanca historia occidental que termina, y de la que no tenemos ya otra cosa que esperar sino la esterilidad y la guerra» (Badiou, 2008: 66).

En ese mismo sentido, rescatamos el «personaje conceptual» del «brujo-chamán/filósofo» y no al «erudito universitario», «el sabio-intelectual-profeta» o al «experto consultor», ya que nos ayuda a pensar, siguiendo el ejemplo intelectual de Foucault, desde lo marginal a las instituciones del saber y poder moderno eurocentrado. Incorporamos las preguntas y deseos decoloniales, desde un «personaje conceptual» que nos permitiría figurar «el afuera» del patrón de poder mundial.

Sin embargo, puede ser fecundo cambiar la idea de «adentro y afuera», puede ser coherente también hacer desaparecer la idea de centro y borde, las dualidades estructurales, y ensayar a pensar la paradoja de una vida como inmanencia neutra, más allá del bien y del mal, como sugiere Deleuze. Inmanencia policéntrica sin exterioridad, unidad diferenciada que, como una medusa mítica, no se resta ni se divide, se multiplica. O las perspectivas foucaultianas de pensar la anormalidad de la desviación, como estrategia discursiva e interpretativa de la «normalidad» del poder y sus dispositivos en la construcción del «sujeto» en las redes del capitalismo actual, cuya tendencia, además de su ubicuidad, es tener solo colonias, deslocalizando, diluyendo y dispersando el centro geopolítico.

Cambiar mapas, profanar lo sagrado

El pensamiento occidental eurocentrado hace y ha hecho muchas distinciones filosóficas, científicas y metafísicas que estructuran lo real percibido, las posibilidades de la experiencia a partir de mapas que pueden ser cambiados, por otros relatos, intereses y supuestos. La separación dualista de la metafísica instaura no solo la dualidad cuerpo-espíritu, sino también la distinción de lo sagrado y lo profano. La dualidad implica y remite a la posibilidad de la profanación y la restauración de lo divino en lo humano (Agamben, 2005). Dualidad que puede presentarse como sacralización de los cultos religiosos o de la ciencia y el mercado (Naredo, 1993). Los sistemas de dominación históricamente han hecho de estos argumentos disyuntivistas la piedra angular del discurso de sometimiento. Los discursos revolucionarios han hecho de la profanación el elogio más alto. Lo cierto es que las vías no oficiales-institucionales legitimadas por el saber del poder hegemónico, de aproximación y fusión entre «el afuera» y «el adentro» han sido en la mayoría de las épocas no solo de difícil clasificación o ubicación, sino más bien heréticas. Sea la divinidad en el cuerpo o la reconciliación dialéctica de la sociedad consigo misma (una

suerte del paraíso en la tierra) tienen lugares comunes o una aproximación con la cosmovisión aborigen prehispánica. En la visión mítica de los pueblos autóctonos de América, a pesar la heterogeneidad de discursos de creación y de sus divinidades, no hay posibilidad de división sagrado-profano, ya que todo es sagrado en el *Gran Espíritu* (Gougoud, 1997; Midal, 2006; Vallet, 2000). Dicha univocidad puede acercarnos a sintetizar y aproximarnos a la metafísica de Deleuze y Badiou, al tratamiento de la relación filosófica entre lo universal y lo particular, diferente a la tradición de la filosofía moderna eurocéntrica. Pensar la inmanencia como conectividad a-céntrica y disseminaciones no jerárquicas, el «rizoma»: *el pensamiento solo reivindica el movimiento que puede ser llevado al infinito*, como sugieren Deleuze y Guattari.

El despertar de la transmodernidad americana, como puente entre las dos orillas del Atlántico, puede convertirse en un abrir los ojos a la sabiduría implícita silenciada de las cosmovisiones premodernas, traducidas al código mestizo occidental. No hay marcha atrás ni vuelta a pasados mitificados e institucionalizados, inexistentes. Esto no implica de todos modos, como hace la modernidad eurocentrada del saber, que estas tradiciones deban ser desechadas en su totalidad por inadecuación contextual histórica y política. Para algunos, la sabiduría autóctona no califica —en la perspectiva occidental— como «filosofía», ya que «[...] no ha nacido en Jonia, no valida una racionalidad metódica y sistemática determinada, no siendo una ciencia en sentido estricto y estando lejos de la propuesta ilustrada de separación entre filosofía y religión, saber y salvación sin responder a una lógica exclusivista».²¹ Sin embargo,

²¹ Al mismo momento que se debate sobre las posibilidades de un Estado cosmopolita, los integristas étnicos-religiosos —así como las actitudes eurocéntricas y la discriminación— se desparrraman como el fuego en una pradera seca.

América es, como proponen Dussel y Quijano, el nacimiento de la expansión colonial moderna europea y del error eurocéntrico utópico, presente y problema en la actualidad (y esto está

omitido en el horizonte heurístico foucaultiano).

Aún falta poder y alcance, como intuyen algunos filósofos y escritores latinoamericanos, para dar nacimiento a la identidad múltiple-otra-plural despojada de todo resabio eurocéntrico, «decolonial» y «transmoderna», que sea mestiza y característica de sus convicciones, no del fantasma, del miedo y del «miedo al miedo» (el «Otro», el extranjero o exterioridad negados en la dicotomía «civilización o barbarie»). En ese sentido, el «eurocentrismo» es un obstáculo moderno, que delimita los problemas y caracteriza los inconvenientes simultáneos de la multiplicidad y la unidad, de la diversidad de particularidades culturales latinoamericanas de dignidad, libertad e igualdad.

Por esto, es mejor buscar hacer buenas alianzas estratégicas en lo conceptual-categorial, síntesis conjuntivas que no excluyan desde los prejuicios geoculturales, sino que busquen los «lugares comunes» que armonicen y

fortalezcan los argumentos. Sobre todo, que socaven toda idea etnocéntrica, particularmente la versión colonial moderna-eurocentrada, más allá de delimitaciones geográficas, relacionadas al concepto de «geopolítica del conocimiento» desarrollada por Mignolo.

La relación «universal-particular», una relación necesaria y recíproca

Para afinar y ensayar a responder a la pregunta del comienzo, debemos retomar y abordar la relación «*universal-particular*». La primera remarca es que el particularismo no es una perspectiva al universalismo, ya que ambos se remiten uno al otro en una relación necesaria y recíproca, según Laclau (1996). Esa «*réalité intégrab*» o «unidimensional» del universal moderno eurocéntrico, puede ser combatido sea

- a) por su inversión que produce otra totalidad/universalidad cerrada, o
- b) por la negación del cierre imperial —por guerras o abusos epistémicos—.

Cada particularidad tiene vocación universal; en última instancia, cada universal es un particular hegemónico —como es el caso de la cultura estadounidense, capitalista-eurocéntrica de consumo y comercio—. Pero la idea misma de «hegemonía» debe despojarse de la reducción schmitteana de la política a la relación amigo-enemigo y de la contracción a simple noción de «fuerza» de la hegemonía, como un momento viscoso y cambiante de la imposición del consenso o del sometimiento.

Después de dos siglos de «independencia» que cambió un tipo de dominación, jerarquías y privilegios por otro, no podemos pensar —si queremos abordar «la diversidad» de América y su relación con Europa— desde los marcos modernos exclusivamente. El riesgo es que la «modernidad» deviene en América Latina —a causa de su eurocentrismo fundante— en un mirar bizco, un hablar tartamudo y una escucha disminuida por las patologías inquisidoras propias y presentes de un autismo epistémico-pedagógico colonial soberbio, deslocalizado y en consecuencia, políticamente peligroso.²²

La idea de *pensar por afuera de las categorías de «la Razón»* —que proponían un gran relato metafísico del devenir del Ser, el mapa de la travesía de la historia y la teodicea del Espíritu—, en el presente parece ser que son el camino actual de la filosofía

²² Preguntarse sobre el estatuto del «afuera», de Mignolo, del «Otro» de Lévinas y Dussel es el desafío y la posibilidad efectiva del diálogo entre la actual filosofía crítica europea y la filosofía latinoamericana de la liberación. Pensar fuera de todo dogma y «Verdad» a priori, puede indicar y sugerir seguir por abstracciones y sendas que ensayen el quiebre de la continuidad y la recuperación de la discontinuidad, la construcción, la destrucción y la reconstrucción conceptual en nuevos términos.

no eurocéntrica y la reflexión filosófica en general. «*Complicidad subversiva*», dirá Grosfoguel (2009: 23), «*pensamiento fronterizo*», Mignolo, y «*transmodernidad*», Dussel alzando conceptualmente la voz irreductible de los espacios humanos subalternos, subordinados y silenciados, las «víctimas» del «sistema

mundo». En nuestra perspectiva, y sin contrariar lo anterior, no hay afuera de la modernidad y el capitalismo en América Latina. En todo caso, sostenemos que hay «*pliegues del afuera*», como dice Deleuze, hay *un solo mundo*, es decir, múltiples mundos incluidos, paralelos, alternativos.²³

Perspectivas de articulación teórica

Las consecuencias del «*imaginario moderno eurocentrado*» se manifiestan directamente no solo en las sociedades, también en los efectos físicos y ambientales —en general irreversibles—. Por esto, la urgencia y la necesidad de la crítica a la modernidad eurocentrada y la idea de raza, no solo presente en los estudios de Quijano. Por ejemplo, algunos investigadores de Atlanta University (Bullard, 2002:16-17) hablan de «*racismo ambiental*»²⁴ y de «*colonialismo radioactivo*»,²⁵ refiriéndose específicamente a Estados Unidos.²⁶

Evidentemente, la tarea resta para hacer y demandará tiempo, voluntad y entusiasmo filosófico para crear conceptos, *planos de inmanencia* y *personajes conceptuales* que diagramen miles de mesetas, puntos de fuga al colonialismo global y su perspectiva hegemónica, el modernismo eurocentrado. Para esto es mejor buscar los «lugares comunes» (éticos, valóricos, categoriales) por articular, sin evitar las polémicas y promoviendo las diferencias entre el *pensamiento decolonial transmoderno pluritópico* (Quijano, Dussel, el grupo moderniad/colonialidad) con los aportes teóricos de Michel Foucault (dispositivos de poder) y Gilles Deleuze (estructura sin estructuras o multiplicidades a-céntricas, o bien «rizoma», «plan de inmanencia», «desterritorialización») desde la idea de una «Introducción a la vida no fascista» —como tituló Foucault el prólogo que escribió para Deleuze y Guattari en *El antiedipo*—.

Pensamos que para circunscribir el abordaje de síntesis «decolonial» hay tres estrategias posibles, que remiten a tomar posición ético-valórica, evitando el «*ojo de Dios*». Al menos desde la división universitaria de saberes actuales, que ameritan campos diferenciados disciplinares y de estudios: *la «alteridad», «universales/diferencia» y «sujeto*»:

²³ El racismo ambiental es el hecho de ventajas evidentes de ciertos grupos raciales de las sociedades del centro desarrollado que contaminan el ambiente, pero que se deshacen de sus responsabilidades y consecuencias sobre las gentes de color (afroamericanos, latinos, etc.).

²⁴ Mil bombas atómicas han explotado, en diferentes ensayos militares, en las tierras de los Shoshones en Nevada (EE.UU.), haciendo de ellos la población más bombardeada de la tierra (Bullard, 2002: 17).

²⁵ El antagonismo estructural parece ser el componente inevitable de la «mundialización económica» y de cualquier pretensión integrista, utópica y universal que pretenda cualquier forma de emancipación y superación de problemas y límites del bienestar.

²⁶ Étienne Balibar distinguió tres clases de universalidades: 1) La universalidad *real*, del proceso de globalización y exclusiones internas. 2) La universalidad de *la ficción*, que regula la hegemonía ideológica. 3) La universalidad *del ideal* (égalité), el cual se mantiene como exceso incondicional que desencadena una insurrección permanente contra el orden existente.

1. El campo antropológico cultural, psicológico y filosófico, respecto a *la alteridad*.
2. La discusión filosófica ligada a *los universales* y a *la diferencia* (la particularidad, desde nuestra perspectiva, es constitutiva de la idea de universalidad²⁷).
3. La perspectiva inter/pluri/trans-disciplinaria —como los estudios complementarios y particulares, de perspectiva filosófica, histórica, sociológica, psicológica o etno-antropológica— sobre *la categoría de «sujeto»* y todas sus implicancias.

Lo «real», otra vez en problemas...

Las estrategias teóricas y filosóficas de apresar «lo real» en última instancia reconocen variadas perspectivas, donde la perspectiva «constructivista» parece ser más consistente que la visión «materialista» heredada del marxismo positivista. Reducimos a cuatro las perspectivas ligadas a nuestro foco de interés, que ameritan rediscutirse en relación a las preguntas sugeridas:

1. La posibilidad abierta por Deleuze con su pensamiento rizomórfico, aceptando *la multiplicidad sin síntesis en la univocidad*, nos solicita en nuestra apertura a salir de los límites conocidos, fugar de las «trampas» del pensamiento lógico-formal y de la linealidad causal y binaria.²⁸
2. En los siglos XIX y XX hubo hipótesis que se consideraron respuestas teóricas totalizantes y alternativas, cuestionadas en los siglos XX y XXI. Por ejemplo, a partir de Marx se subsumieron la relación *todo (capital)-partes (localismos, periferia)* en el devenir del capital, el *privilegio de la totalidad sobre las partes*. Foucault nos ayuda a interpretar la procedencia y la genealogía de estas respuestas, ubicándolas en sus contextos discursivos. No hay que dejar de lado sus aportes y complementarlos con los estudios y aportes de Quijano, Wallerstein y Dussel.
3. *Las perspectiva lógicas no formales* (Lupasco), las perspectivas sistémicas-cibernéticas (en sus variantes planteadas por Von Bertalanfy, Luhman, Bateson hasta Edgard Morin), incitan también a *pensar no linealmente, a incluir la interdependencia y la «complejidad» de los «nuevos paradigmas»*.
4. Otra más reciente es la síntesis del colectivo *modernidad/colonialidad*, que está alejada del eurocentrismo clásico de la academia y que es crítico a *los supuestos reificados y naturalizados de la modernidad y el capitalismo —la ego política del conocimiento que postula Grosfoguel—*.

²⁷ La perspectiva presentada por Deleuze y Guattari en *Mille plateaux*, responde, a su modo, a los tres criterios de estrategia de síntesis.

²⁸ Estas perspectivas incorporan los avances de la física y la filosofía, entendiendo que *la mecánica relativista y la mecánica cuántica* no suprimen *la mecánica newtoniana*, sino que la delimitan (Ibáñez, 1998:59).

Personaje conceptual y filosofía decolonial

La filosofía decolonial debería hacer normativamente, entonces, el reverso de la ciencia social, reconstruyendo, recreando, dispersando e implosionando el logocentrismo, característico del pensamiento de occidente. Foucault y Deleuze han propuesto a lo largo de sus obras herramientas teóricas insoslayables, aún válidas para encontrar argumentos para dejarlas de lado. La crítica filosófica a las ciencias es la tarea y la especificidad de la epistemología. No es solo la justificación y legitimación, sino descentrar todo centro, la ilusión del «*ojo de Dios*» que ve objetivamente y que se considera «la verdad» que se encarna en la palabra o en los discursos de la religión-ciencia, el logos propiamente dicho.

Mignolo insiste en que es absolutamente necesario establecer una crítica externa a la modernidad —que es su clave de ingreso a la polémica entre lo particular y lo universal—, para iniciar un verdadero proceso de decolonización, ya que modernidad y colonialismo están implicados históricamente. Sin embargo, en el caso de los zapatistas, tanto Quijano, Dussel, Mignolo y Grosfoguel aceptan teóricamente, el mestizaje/hibridación entre discursos modernos/emancipatorios/clasistas y la particularidad epistémica-política-étnica. Si tal «afuera» (indispensable para la articulación de los discursos subalternos) también depende de la lógica del capital como proceso histórico, entonces el grupo de la crítica decolonial deberá proponer y justificar cómo descentrar, multiplicar y «poli-centrar» los lugares de enunciación y aceptación de «la diversidad», si no acepta a priori el reduccionismo clasista, el comunitarismo cerrado y el logocentrismo (que niega la emergencia de pensamientos alternativos en Europa tanto como en el mundo «post colonial» del «*colonialismo global*» actual).

Pero si bien esta «diferencia» es entendible, no parece totalmente justificable, ya que sigue siendo la voz contra el logocentrismo moderno que llega hasta la crítica al eurocentrismo mismo. Al menos hasta que *el pensamiento de los bordes* o las *epistemologías otras* lleguen a las profundidades de la deconstrucción, deconstruyendo la misma deconstrucción decolonial para hacer más coherente su *localización* enunciativa.

La crítica a la modernidad eurocentrada no parece llegar a este centro. Llegar a desnudar la binariedad, para luego superarla en la perspectiva que las engloba y ver la arbitrariedad valorativa de todo discurso es no un método, sino más bien una manera o actitud, que toma también el pensamiento de *la filosofía de la liberación y la geo-corpo política del conocimiento y el pensamiento*. La cuestión es, entonces, dimensionar los aportes al debate y el espacio del conflicto teórico, el paso que deberían abrirse la *filosofía de la liberación*, la crítica al eurocentrismo y las perspectivas *no eurocéntricas* y críticas de la ciencia social.

Las urgencias marcadas por la crisis de los «paradigmas» dominantes requieren ensayar «caminos otros», giros de 180 grados, como proponen Wallerstein, Dussel y el colectivo modernidad/colonialidad; también con Foucault y Deleuze, desde una crítica a *las instituciones totales* que producen sujetos «normales», adaptados y sumisos al orden social. Otra vez habrá que abonar la continua discusión con las dos ilusiones modernas: la libertad y la racionalidad del sistema.

La posibilidad de entrecruzar e incorporar perspectivas y prospectivas complejas desde la crítica ambiental/ecológica, la crítica lógico/epistémica, la filosofía de la liberación, la crítica a la sociedad de control y disciplinamiento de Foucault y la filosofía de Deleuze son una posibilidad y un trabajo que desafían a realizarlo. Creemos que es de interés posicionar de otro modo las preguntas y las pistas heurísticas, ensayando dispositivos de tanteo teóricos, que si no evitan el eurocentrismo implícito en el pensar, al menos sean un intento de no estar centralizados en el relato de la «razón» y el «sujeto». Dussel y Quijano sostienen aún, en su reflexión sobre el núcleo categorial moderno. Es hora de despejar y diferenciarse del nudo epistémico moderno con *personajes conceptuales* radicalmente alternativos al *paradigma eurocentrado* y quedarse con los ingredientes éticos manifiestos de la liberación decolonial que aquel promueve.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. 2005. *Profanation*. París: Rivales Poche.
- Álvarez-Uría, Fernando. 1993. « El historiador y el inquisidor. Ciencia, brujería y naturaleza en la génesis de la modernidad». *Archipiélago*, n° 15: 43-60.
- Badiou, Alain. 2008. *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?* Pontevedra: Ellago Ediciones.
- Baudrillard, Jean. 2004. *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du mal*. París: Galilée.
- Busso, Hugo. 2001. «Estado, ideología y cultura en globalización». En *Primera jornada de investigadores en comunicación de Córdoba*, EC, Argentina.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 2008. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1995. «L'immanence: une vie...». *Philosophie* n° 47 : 3-7.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1993. *Qu'est-ce que la philosophie?* París: Cérès Éditions.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1985. *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Dussel, Enrique. 2003a. «La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos», en Dorando Michelini (comp.) *Filosofía de la liberación. Balance y perspectiva 30 años después*, revista *Erasmus*, N° 1-2.

- Dussel, Enrique. 2002. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique. 1999. «Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales». *Pasos* N° 84-Segunda Época, julio-agosto.
- Dussel, Enrique. 1983. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Foucault, Michel. 1996. *¿Qué es la ilustración?* Madrid: La Piqueta.
- Grosfoguel, Ramón. 2007. «Descolonizando los paradigmas de la economía política: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global», en Grosfoguel, Maldonado Torres y Saldivar, *Unsettling postcoloniality: coloniality, transmodernity and border thinking*. Durham: Duke University Press.
- Grosfoguel, Ramón. 2007. *Reportaje, Revista Polis*, n° 18, <http://www.revistapolis.cl/18/gros.htm>
- Grosfoguel, Ramón y Castro Gómez, Santiago. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Hegel, Guillermo Federico. 1988. *La raison dans l'histoire*. París: Ed. 10/18.
- Ibáñez, Jesús, *Nuevos avances en la investigación social I*. Madrid: Proyecto a.
- Laclau, Ernesto. 1996. *Emanipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Lander, Emilio (comp.). 2000. *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso-Unesco.
- Latouche, Serge. 2006. *Le pari de la décroissance*. París: Fayard.
- Mignolo, Walter (compil.). 2001. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Narby, Jeremy y Huxley, Francis. 2005. *Chamanes a través de los tiempos. Quinientos años en la senda del conocimiento*. Madrid: Kairós.
- Schnitman, Dora (comp.). 1995. *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.
- Wallerstein, Inmanuel. 2001. «El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de la ciencia social» (95-115), en Mignolo. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Wallerstein, Inmanuel. 2001. *Conocer el mundo. Saber el mundo*. México: Siglo XXI.