

Hacia una agenda filosófica latinoamericana: bases para un debate

Mabel Moraña

Washington University in St. Louis

La filosofía latinoamericana, al igual que el sujeto que la produce, ha debido enfrentar, como uno de los más constantes, los problemas vinculados a su propio reconocimiento, tanto al que se produce fuera de sus dominios regionales y disciplinarios como el referido a su propio proceso de autoidentificación o autorreconocimiento intelectual. En efecto, la pregunta acerca de la existencia —o posibilidades de existencia— de una filosofía latinoamericana y los interrogantes sobre su especificidad, sus vertientes y su naturaleza han sido algunos de los ejes sobre los que ha girado un pensamiento que se ha tornado por momentos pesadamente autorreferencial y que, a través de los siglos, ha recorrido un amplio espectro de posicionamientos.

Desde algunas perspectivas, se ha negado la existencia de esta filosofía indicando que el pensamiento de la región carece de la suficiente dosis de abstracción especulativa, estando guiado, en general, por intereses y preocupaciones específicas, que lo convierten en un ejercicio acotado, circunstancial y pragmático. Esto llevó a (con)fundir la filosofía con el ensayo o la crítica cultural, considerándose que estos constituían las modalidades híbridas que le era dado asumir al pensamiento filosófico en regiones culturales aún

atenazadas por los temas de la identidad, el poder, la soberanía, etc., todavía fuertemente marcados por la necesidad de definir prácticas y políticas concretas.¹

A esto se sumó con frecuencia la idea de que la misma condición post/neo colonial latinoamericana, habiendo creado una situación de dependencia verificable también en el aspecto cultural y epistemológico en la modernidad, impediría el desarrollo de un pensamiento independiente y original, claramente diferenciado de sus fuentes. Desde esta perspectiva, en América Latina se registrarían, en cambio, formas más o menos sofisticadas de glosa de los grandes pensadores y sistemas europeos y anglosajones, los cuales habrían sido apropiados con grados variables de fidelidad en áreas periféricas.

Más grave ha sido, a mi criterio, en esta línea, la antinomia que ha marcado la diferenciación de América Latina con respecto a la América del Norte indicando, por ejemplo, que mientras esta última es —como se asume también respecto al pensamiento europeo— el ámbito propicio de la teoría, a la primera le corresponde el espacio fáctico, acotado y revisionista de la historia. Esta dicotomía historia/teoría, sustentada desde distintos frentes, ha tenido como objetivo —o, al menos, como resultado— la descalificación de ideas, preguntas, categorías y elaboraciones surgidas en el subcontinente, estrategia que supuestamente dejaría el campo libre a formas nuevas y encubiertas de colonización teórico-ideológica. En otras palabras, se delimitó a través de ese dualismo el parámetro acotado de la historiografía como el campo de conocimiento propio de sociedades que se encontrarían aún en el estadio revisionista de redefinición del origen y de la condición geocultural de la región latinoamericana en el amplio espacio del occidentalismo.

Por esta vía se niega, entonces, el que podría llamarse “pensamiento nativo” (Vallega), el cual quedaría reducido a una forma primigenia —primaria, elemental— de conceptualización difícilmente distin-

1. Sobre los debates en torno a la existencia de la filosofía latinoamericana, ver Castro-Gómez (2011). Como ejemplo de la relación que se establece entre ensayo y filosofía, ver, por ej., la antología editada por Gracia/Millán-Zaibert (2004).

guible del pensamiento mítico.² Los que serían, desde la perspectiva hegeliana, pueblos *sin historia* no elaborarían sistemas filosóficos (es decir, racionales), sino *cosmovisiones* de valor primariamente prelógico, afectivo, traducido en imágenes, leyendas (relatos), expresión mitopoética del desconcierto, el miedo y la duda ante aquello que se desconoce o se siente fuera de control.

El pensamiento nativo (noción que, ampliamente, podría englobar tanto los sistemas de ideas originados en el mundo prehispánico como los que emergieron de la sociedad criolla) estaría, así, determinado aún por los vestigios del pensamiento mágico, la relación directa con la Naturaleza, la experiencia cotidiana y la comprensión de lo histórico, cualquiera sea la forma que este asume en distintas culturas.

Inevitablemente distanciado, entonces, por una razón u otra, de la dimensión ahistórica de los universales, el pensamiento latinoamericano se manifestaría como una forma deficitaria, incompleta, subdesarrollada e insuficiente de reflexión. Existiría, por tanto, solamente abocado a temas derivados de las urgencias impuestas por el colonialismo, la dependencia, la desigualdad y el autoritarismo. En otras palabras, la función del pensamiento sería la de continuar elaborando la *posición de la víctima* (el colonizado, el subalterno, el dependiente, el marginal, etc.) en distintos registros ideológicos. Reivindicar el carácter filosófico que pueden adquirir temas como la memoria, la historia, la experiencia, la representación, el trauma, el poder y la violencia ha sido y sigue siendo una de las tareas del pensamiento latinoamericano filosófico, ético, político y religioso, intentando abrir con estas reflexiones campos que permitan ir pasando desde la imprescindible dimensión reivindicativa a la política, la ética y la filosófica.

El uso específico que se ha venido dando a la dicotomía teoría/historia expresa bien los procesos de neocolonización ideológica, so-

2. Con sentidos vinculados, aunque no necesariamente sinónimos, otros autores hablan de "tradiciones filosóficas indígenas" (Mendieta), "filosofías étnicas" (Gracia) o "filosofía en clave caribeña" (Laó-Montes) para referirse al pensamiento proveniente de culturas no dominantes en América Latina. Sobre el pensamiento *nativo*, ver, por ejemplo, Nuccetelli (2002).

bre todo, desde el fin de la Guerra Fría, cuando la cancelación del precario equilibrio de épocas anteriores da lugar a rearticulaciones del campo intelectual Norte/Sur (tema que, por sí solo, daría lugar a largos debates). De todos modos, esta dicotomía es solo una entre muchas, quizá la que se ha esgrimido con más empeño en los intentos por legitimar elaboraciones *centrales* en detrimento de saberes o propuestas surgidas desde espacios intelectuales considerados marginales. América Latina se ha ido definiendo, trabajosamente, filosóficamente, en los intersticios de series binarias. Para citar algunas, valga mencionar las siguientes:

- tradición/originalidad
- autenticidad/imitación
- creación/copia
- particularismo/universalidad
- contingencia/abstracción
- identidad/otredad
- civilización/barbarie
- colonialismo/independencia
- pragmatismo/idealismo
- Norte/Sur
- centro/periferia
- amo/esclavo
- totalidad/fragmentación o destotalización
- hegemonía/subalternidad
- esencia/existencia
- racionalidad/emocionalidad

Estas antinomias que nombran planos de existencia y poder por todos conocidos, al ser presentadas como polaridades, parecen articular situaciones estáticas. En efecto, los campos conceptuales y sus connotaciones políticas, sociales, económicas, etc., resultan reducidos y estereotipados a través del procedimiento de falsa oposición, que desconoce la complejidad de los procesos de apropiación, redimensionamiento y mímica, la antropofagia cultural, la transculturación y la hibridación que caracterizan el pensamiento postcolonial en todas sus manifestaciones. Tales procesos incluyen no solamente la contaminación y empréstitos permanentes entre ambos extremos, sino también

la paradójica coexistencia de rasgos que, aunque se identifican con uno de esos polos, se actualizan también en su contrario.

Otro de los aspectos que parece importante traer a colación, y que podría entenderse, también, a partir de los planteamientos antitéticos ya mencionados, es el que problematiza las formas de relacionamiento entre el pensamiento latinoamericano y el europeo, cuestión abordada, muchas veces, de manera extrema: o la filosofía americana es copia, glosa, repetición, apropiación, evocación o eco de las corrientes europeas (y, en menor medida, anglosajonas) o se desprende de ellas, rechazándolas para evitar los riesgos de contaminación ideológica, penetración cultural, etc. La *angustia de las influencias* (Harold Bloom) inspira así una oscilación que va desde la dependencia epistémica respecto a la filosofía canónica europea hasta el rechazo de esas corrientes, el cual termina, en muchos casos, en el fundamentalismo.

Entendiendo que el universalismo constituye, básicamente, un *provincianismo triunfante* que ha adquirido el poder de imponerse de manera hegemónica sobre otras concepciones del mundo, algunas formas del pensamiento decolonial o decolonizador derivan hacia expresiones ofuscadas, casi delirantes, de reacción contra esas formas de poder epistémico, proponiendo rechazar y prescindir de la tradición filosófica que fuera, sin lugar a dudas, uno de los instrumentos de dominación durante siglos. Tales posiciones autonómicas, y, con frecuencia, fundamentalistas, actúan a) como si tal tradición dejara de existir al no ser considerada desde América Latina; b) como si ese pensamiento fuera irrefutable; c) como si fuera necesario reforzar con automarginación o autoexclusión el sojuzgamiento ideológico implementado desde muchos de los grandes sistemas filosóficos; d) como si las formas de pensamiento hegemónico y de dominación de unos sectores culturales sobre otros no pudiera efectuarse, de todos modos, en el interior de los sistemas de pensamiento latinoamericano (colonialismo interno); e) como si lo fundamental del pensamiento metropolitano no estuviera ya interiorizado en los modelos epistémicos que guían nuestro pensamiento, incluso nuestro pensamiento emancipador, y f) como si no existieran suficientes ejemplos de las posibilidades reales de elaborar sistemas y categorías de pensamiento desde regiones filosóficamente *colonizadas*. Valgan como ejemplo el

cuerpo filosófico de la teología de la liberación; el concepto de *epistemología del Sur* derivado de la obra de Boaventura de Sousa Santos, de crítica decolonial; los desmontajes ideológicos de la modernidad y la Ilustración;³ las nociones de transmodernidad, colonialidad, decolonización y pluriversalidad; los debates en torno al sujeto nacional popular (Leon Rozitchner, J. C. Mariátegui); los trabajos sobre ética, otredad y emancipación de Enrique Dussel; la obra crítica y las propuestas filosóficas de Linda Martín Alcoff, Santiago Castro-Gómez y Bruno Bosteels, entre otros; los principios del *buen vivir* elaborados, sobre todo, en la región andina, etc.⁴ Todas estas nociones y debates demuestran las posibilidades que abre la polémica cuando se realiza sin fundamentalismos y sin sustentar defensivamente un rechazo *a priori* de formas de conocimiento, de interpretación y de representación que, por estar originadas en otras realidades culturales, muchas veces no responden de manera directa y puntual a las necesidades del debate latinoamericano, aunque aporten categorías y puntos de vista que pueden enriquecerlo y reajustarlo.

En este sentido, nos acercamos a otro de los puntos de la agenda de la filosofía latinoamericana frente a los desafíos de un pensamiento *global*: la necesidad de consolidación de un programa político-filosófico decolonizador. Entendiendo la globalización como un sistema totalizador e integrativo capaz de instalar nuevas formas de marginación y de subalternización a nivel planetario sin cancelar las anteriores, y de cara a los antagonismos y a las complejidades men-

3. Sobre la crítica de la modernidad, ver Dussel/Krauel/Tuma (2000), así como Quijano (2000).

4. El concepto de colonialidad, acuñado por Aníbal Quijano para señalar la perpetuación de las estructuras de dominación colonial en la modernidad, derivó hacia múltiples campos y aplicaciones. De la original noción de *colonialidad del poder* y *colonialidad del saber*, se pasó luego a las ideas de colonialidad del placer, del tiempo y del espacio. Las dos últimas apuntan a señalar la simultaneidad de temporalidades y de formas de dominación que coexisten y marcan el desarrollo de la vida y las dinámicas comunitarias en una dirección no lineal ni unidireccional, sino expresándose a través de convergencias y divergencias entre distintos sistemas epistémicos, proyectos y formas de resistencia al poder dominante.

cionadas en sociedades postcoloniales, la agenda decolonial define como uno de sus primeros frentes de lucha el de las formas de dominación epistémica que fueran impuestas desde el Descubrimiento.⁵ Al mismo tiempo, se opone a la perpetuación de los modelos de pensamiento que, diseminados por la vía del colonialismo interno, replican la dominación eurocéntrica y anglosajona sobre las culturas y comunidades sometidas desde la plataforma de la hegemonía criolla. Sin embargo, el pensamiento postcolonial deja en pie las mismas bases, económicas y políticas, sobre las cuales se apoya el edificio de la modernidad y la realidad postcolonial, enfocándose más bien en una dimensión culturalista.

La agenda decolonial entiende así, como uno de sus primeros desafíos, el de la integración del pensamiento latinoamericano a nivel global, pero desde la base de la igualdad epistémica. El objetivo sería lograr una elaboración del trauma de la conquista, de los dramas de la dependencia, la colonialidad, el autoritarismo, la exclusión, la impunidad y la desigualdad sin quedar atrapados en una concepción restrictiva, empiricista y eminentemente reivindicativa de la experiencia histórica. Más bien, esta constituiría la instancia primera de una reflexión más amplia y más profunda del lugar del sujeto postcolonial en relación con las imposiciones del universalismo y a partir de una irrenunciable posición emancipadora, ni servilmente tributaria con respecto a los grandes sistemas de pensamiento que acompañaron el occidentalismo, ni autoexcluyente respecto a los saberes occidentales, ni dependiente ni fundamentalista.

Creo que uno de los grandes desafíos para América Latina es el de contribuir a la deconstrucción del capitalismo desde una posición que incorpore críticamente la teoría marxista, adecuándola, como Mariátegui entendiera tempranamente, a sus propias necesidades. Esto, sobre la base del reconocimiento de la *especificidad* de lo latinoamericano, lo cual no significa caer en el excepcionalismo histórico ni en un filosofar esencialista apartado de las condiciones

5. Al respecto, ver el fundamental libro sobre el *giro decolonial* compilado por Castro-Gómez/Grosfoguel (2007).

impuestas por el lugar geocultural ocupado por la región latinoamericana desde su inserción en el occidentalismo, en las distintas etapas de la modernidad capitalista.

Por supuesto, el tema de la especificidad, como el de cualquier atributo identitario, tiene sus bemoles, sobre todo, cuando incluye el reconocimiento de culturas no occidentales, de existencia prehispánica. Pienso que la idea de atribuir *a priori* un privilegio epistémico al pensamiento *autóctono* (rasgo, por otra parte, difícil de delimitar) revela más sobre el redencionismo que alienta ciertas líneas de la conciencia burguesa que sobre el problema mismo que se enfoca. Esto, sin intentar negar, en ningún momento, los efectos arrasadores y totalizantes del pensamiento colonizador que identificamos con el eurocentrismo, el colonialismo y el imperialismo moderno.

La agenda decolonizadora pasa, a mi criterio, tanto por la reelaboración crítica de los saberes y reflexiones filosóficas occidentales como por la recuperación de vertientes de pensamiento no occidental, desarrollado en lenguas no dominantes. Se trata, en este sentido, de vencer la dicotomía según la cual las lenguas autóctonas son el lugar del mito, de la leyenda, incluso de la poesía, de la intuición, de la sensibilidad y del afecto, mientras que las lenguas dominantes tienen el monopolio de la lógica, de la racionalidad, del orden político, de las verdades verificables, de las creencias legítimas y del conocimiento científico. Esto pasa también por la necesidad de advertir que este predominio lingüístico es también relativo, ya que remite, en algunos contextos, a la subalternización del castellano frente al inglés, aunque en otros espacios será justamente el español la lengua que, apoyada en el poder imperial o criollo, subordina, invisibiliza y termina por eliminar las lenguas autóctonas.

Todo esto apunta a nuevos posicionamientos y puntos de partida para el pensamiento filosófico postcolonial. Ya desde el último tercio del siglo xx, las críticas del pensamiento ilustrado y la modernidad; la teoría del sistema-mundo; los debates en torno a la postmodernidad; el supuesto *fin de la historia*; el populismo, la naturaleza y el alcance de lo político; las nociones de imperio; la naturaleza del Estado y de la democracia; los conceptos de lo común, de comunidad/inmunidad, de sociedad disciplinaria y de control, de biopolítica, de afectivi-

dad, de género, de humanidad (y posthumanidad); la deconstrucción ideológica de las ideas de identidad, nación, ciudadanía y soberanía; las formas de incorporación de categorías y de formas de pensamiento provenientes de culturas no dominantes, y la concepción de un Sur global: apuntan todos hacia la redefinición de los parámetros y de la sustancia de la filosofía y de las articulaciones entre filosofía, ética, estética, política, ecología, antropología, artes e historia. De los dominios conocidos de la historia de las ideas, la crítica de la cultura y la filosofía tradicional se va pasando a prácticas disciplinarias híbridas, como la filosofía de la crítica, la cual conlleva, necesariamente, una crítica de la filosofía.

El pensamiento decolonizador o la crítica decolonial crece y se fortalece, como Castro-Gómez sugiriera, en los intersticios del discurso moderno, en sus contradicciones, sus desniveles, sus repliegues y sus fisuras.⁶ Pero el pensamiento decolonial no es tampoco, él mismo, un bloque homogéneo libre de excesos y contradicciones, sino una construcción crítico-discursiva irregular y atravesada, como todo campo cultural, por luchas de poder. En su interior subsiste, a no dudarlo, la problemática de los universales, es decir, la presencia y la pugna de nociones que tienden a universalizarse aun a costa de ir aplanando su significado e inclinándose hacia formas de totalización que contradicen la naturaleza fluida, híbrida e inestable de los fenómenos analizados. Categorías generalizadoras que utilizamos

6. Castro-Gómez considera que las obras de Leopoldo Zea, de Enrique Dussel y de Rodolfo Kusch articulan, sobre la base de la filosofía europea, las que pueden ser consideradas "contranarrativas de la modernidad". Aunque las mismas son elaboradas desde la periferia latinoamericana, se expresan aún, como indica el filósofo colombiano, "en el lenguaje de Próspero", con el cual se consagraron los grandes discursos del colonialismo. La alternativa sería, desde la perspectiva de Castro-Gómez —que Alejandro A. Vallega calificó de "pensamiento híbrido"—, el abandono de una definición normativa de *lo humano* y el énfasis en aquellos rasgos que caracterizan el ser postcolonial: la fragmentación identitaria, la discontinuidad histórica, la heterogeneidad cultural, etc. De acuerdo con Foucault, deberían más bien enfocarse aquellos dispositivos o "tecnologías de dominación" que están en la base de la construcción de la modernidad y de sus relaciones con el pensamiento colonizador.

para definir posiciones ético-ideológicas y políticas, como la de *los excluidos, los pobres, los oprimidos, las víctimas* (podríamos agregar *los desplazados, los extranjeros, los indocumentados*, etc.) —ni qué hablar de la de *subalterno*—, que no se detienen en singularidades históricas, sociales, genéricas, etc., sino que pretenden designar —abarcar, englobar— lo que Dussel ha llamado “*exterioridad radical*”.⁷ De modo que el discurso decolonial deberá enfrentar también los riesgos que implica un discurso totalizador y redencionista, que cae, como ha sido observado por la crítica, en tantas generalizaciones y colonizaciones teóricas como las que critica.⁸

De acuerdo a lo anterior, el proceso decolonizador tendría que pasar, a mi criterio, no por el rechazo de formas de saber que, aunque asociadas con el colonialismo epistémico, constituyen un acervo que es necesario considerar y rebatir, sino por la modificación de las preguntas que guían el quehacer filosófico. Podemos preguntarnos,

-
7. El concepto de *exterioridad* está vinculado estrechamente, en la obra de Dussel, al de *analéctica*, como método filosófico para llegar al Otro en su diferencia, es decir, como un procedimiento ético guiado por la voluntad de encontrar la voz que los discursos del logos no pueden localizar y que la razón dominante invisibiliza. En este sentido, “la *analéctica* dusseliana se plantea como la orientación del pensar que moviliza tanto al objeto de la filosofía como a la modalidad del sujeto que piensa” (González San Martín 2014: s/p). El método analéctico articula un procedimiento analógico y elementos del método dialéctico. Como ha indicado Sánchez Rubio, el método analéctico, base para una “metafísica de la alteridad”, permitiría vencer el solipsismo de la modernidad e incorporar al Otro en sus propios términos, sin subsumirlo en los paradigmas uniformadores del occidentalismo. Ver, al respecto, Martín Alcoff/Mendieta (2000). Consultar, asimismo, Vallega (2014).
 8. Indica, por ejemplo, Jeff Browitt: “Los proponentes del discurso decolonial latinoamericano entran en contradicción performativa cuando utilizan las herramientas de la teoría crítica europea para deconstruir el discurso de la modernidad eurocéntrica: tratan de poner en cuarentena sus propias construcciones discursivas e ideológicas y protegerlas de la misma revisión. Ciegos a las aporías de la teoría, piensan que pueden tomar una posición epistemológica moralmente superior y trascendente a través de su contacto con los mundos indígenas y afrodescendientes. Este proceso de apropiación ideológica simplemente invierte los opuestos simplistas que los teóricos decoloniales dicen que quieren evitar” (2014: 26).

por ejemplo, en el espíritu de una crítica de la filosofía que permite ahondar la filosofía de la crítica:

- ¿cuáles son las prácticas epistémicas y los sistemas cognitivos, interpretativos y representacionales que han hecho posible el eurocentrismo y hasta la relegitimación de esa centralidad (y también de la del mundo anglosajón) en la modernidad avanzada?;
- ¿qué estrategias de conocimiento se han desplegado para posibilitar las jerarquizaciones del saber (jerarquizaciones disciplinarias, geoculturales, etnoculturales, genéricas, etc.) y cómo se han implementado a través de un uso enajenante de las lenguas del saber?;
- ¿qué procesos discursivos sostienen la racionalidad moderna y cómo pueden estos discursos ser alterados para abarcar y comprender las formas contemporáneas de subjetividad, de agencia, de cognición y de interpretación de *lo real* e incluso la cambiante definición de *realidad, humanidad, identidad, vida/muerte*, etc., nociones alteradas por los mundos virtuales, la manipulación de la corporeidad y las tecnologías que introducen formas de espacialidad y temporalidad que definen el *nuevo sensorium* en tiempos globales?;
- ¿cómo articular lo local y lo global, lo regional y lo continental, lo nacional y lo transnacional, la provincialidad y la urbanidad, lo propio y lo ajeno, foráneo, etc., nuevas formas de identidad y otredad, o de pertenencia y forasterismo, que se agudizan con los flujos globales?;
- ¿puede la abstracción filosófica dejar de incorporar el particularismo de fenómenos como las migraciones, la robotización y el terrorismo en el esfuerzo por alcanzar la instancia normativizada de la *universalidad*?;
- ¿o la filosofía debe, justamente, alimentarse de concreción, de singularidades y de especificidades históricas, sociales y culturales para dar lugar a formas filosóficas que lleguen a captar nuevas formas del *ser* y del *estar-abí* en un mundo global?;
- ¿cómo elaborar filosóficamente fenómenos de nuestro tiempo como el desquiciamiento social, la dispersión de lo político, la desviación necrofílica, la represión en gran escala y la sociedad fuera de sí, fuera de quicio?;

- ¿cómo enfrentar un mundo situado en los límites de la biopolítica, frontera existencial y epistémica que Achille Mbembe describe como el “hacer morir y dejar vivir”, llegando a la desestructuración de los bordes entre la vida y la muerte?

Si el *locus* postcolonial es, como describe Mbembe, un lugar en el que el poder estatal centralizado y los micropoderes dispersos en lo social implementan una “economía de la muerte”, ¿cómo definir una *subjetividad para la vida* desde las periferias? ¿Cómo regular, entonces, la *violencia creadora* de la resistencia contra el *statu quo* en un mundo que, como señalara Grégoire Chamayou en su *Theory of the Drone*, ha implantado la *necroética* al hacer desaparecer la distinción entre la lucha honorable y el simple genocidio, creando versiones asépticas de la violencia que generan, a su vez, nuevas formas de inmunidad y eliminan la conciencia del mal?

Estos problemas, que son globales pero que se agudizan y toman formas dramáticas y trágicas en áreas periféricas, corresponden al campo de la filosofía, la cual va siendo redefinida por los cambios de subjetividad y por las nuevas formas de conciencia, de enajenación y de espacio/tiempo que van consolidándose en este siglo. El propósito decolonizador no puede desprenderse de una reflexión también global sobre estos temas, aunque deba imponer sus agendas y sus propias perspectivas en un plan de igualdad con proyectos globales, tanto en el diálogo epistémico como en la acción política.

Obras citadas

- BLOOM, Harold (1973). *La angustia de las influencias*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- BROWITT, Jeff (2014). “La teoría decolonial: buscando la identidad en el mercado académico”. En: *Cuadernos de Literatura* 18/36, 25-46.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago/GROSGOUEL, Ramón (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Pontificia Universidad Javeriana.

- CHAMAYOU, Grégoire (2015). *Theory of the Drone*. New York: The New Press.
- DUSSEL, Enrique (1973). "El método analéctico y la filosofía latinoamericana". *América Latina. Dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambero, 108-131.
- (2005). "Transmodernidad e interculturalidad (Interpretaciones desde la filosofía de la liberación)". En: <<http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>> (consulta: 10/09/2017).
- (2012). *Filosofía de la liberación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- DUSSEL, Enrique/KRAUEL, Javier/TUMA, Virginia C. (2000). "Europe, Modernity, and Eurocentrism". En: *Nepantla: Views from South* 1/3, 465-478.
- GONZÁLEZ SAN MARTÍN, Patricia (2014). "La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Una aproximación a partir de la formulación de la *analéctica*". En: *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 16/2, <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902014000200004> (consulta: 22/05/2017).
- GRACIA, Jorge J. E./MILLÁN-ZAIBERT, Elizabeth (eds.) (2004). *Latin American Philosophy for the 21st Century. The Human Condition, Values, and the Search for Identity*. New York: Prometheus Books.
- HADFIELD, Anna (2015). "Review: A Theory of the Drone". En: <<http://www.dronecenter.bard.edu/theory-of-the-drone/>> (consulta: 22/05/2017).
- KUSCH, Rodolfo (2007). *Obras completas*. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- LAÓ-MONTES, Agustín (2005). "De-Calibanizing Caribbean Rationalities". En: *C. L. R. James Journal* 10/1, 154-166.
- MARTÍN ALCOFF, Linda/MENDIETA, Eduardo (eds.) (2000). *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. London/New York: Rowman & Littlefield.
- MBEMBE, Achille (2003). "Necropolitics". En: *Public Culture* 15/1, 11-40.
- MENDIETA, Eduardo (2003). *Latin American Philosophy. Currents, Issues, Debates*. Bloomington: Indiana University Press.
- MIGNOLO, Walter (2005). "Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitanismo crítico". En: *Dispositivo* 25/52, 127-146.

- MORAÑA, Mabel (en prensa). "1492. Contribuciones de Enrique Dussel al redescubrimiento de América".
- NUCCETELLI, Susana (2002). *Latin American Thought. Philosophical Problems and Arguments*. Boulder: Westview Press.
- QUIJANO, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponible en: <<http://www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>>.
- SÁNCHEZ RUBIO, David (1999). *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Paris: Desclée de Brouwer.
- SCANNONE, Juan Carlos (1976). *Teología de la Liberación y praxis popular*. Salamanca: Sígueme.
- (2009). "La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual". En: *Teología y Vida* 50/1, 59-73.
- VALLEGA, Alejandro A. (2014). *Latin American Philosophy from Identity to Radical Exteriority*. Bloomington: Indiana University Press.