

## **Filosofía de la diferencia y crítica post colonial: acerca del devenir y la identidad**

*(Philosophy of Difference and Post-colonial Criticism: About  
the Becoming and the Identity)*

**Matheus Thiago Carvalho Mendonça**

### **Abstract**

*Focusing on Deleuze's concept of becoming and on the way it embraces difference in the genesis of literary writing, we intend to put in dialogue the concept and the philosopher with the post-colonial criticism and its re-articulation of the subaltern's issue, to make a reinterpretation of the becoming and its variations – becoming-woman, becoming-minor – for cultural and literary analysis.*

**Keywords:** difference, Post-colonial criticism, Gilles Deleuze, literature, becoming

### **Resumen**

*Teniendo como enfoque el concepto del devenir de Gilles Deleuze y el modo singular como vincula diferencia y alteridad en la génesis de la escrita literaria, se pretende conducir el filósofo y el concepto al diálogo – hoy imprescindible – con la crítica postcolonial y su rearticulación de la cuestión del otro y del subalterno, y así proceder a una relectura del concepto de devenir y sus variaciones – devenir-mujer, devenir-menor – para análisis cultural y literario.*

**Palabras clave:** Diferencia, crítica post colonial, Gilles Deleuze, literatura, devenir.

## **1. Introducción**

Em la filosofía de Deleuze (1925-95), la escrita y la literatura menor estarían impregnadas de devenires: es al ser tomado por la diferencia que el escritor produce, siempre en un agenciamiento, en un acontecimiento, como parte de una multiplicidad; la escrita es fruto de un proceso que extrapola al personal, a la subjetividad. Pero, sobre todo, el acto de escrita se da en la intención de minorías, es devenir menor o devenir minoritario.

La necesidad de revisar este concepto se produjo especialmente a partir de la lectura del texto de la autora Gayatri Spivak, *Can the subaltern speak?* (1988). En este texto, algunos de los temas y conceptos de Deleuze (y también de Foucault) son colocados en jaque en su eficacia para constituir una crítica y una política que hable a partir del lugar del sujeto subalternizado de las periferias del mundo.

Este trabajo retoma, por lo tanto, uno de los más interesantes debates de la actualidad, que se pasa en su escenificación discursiva entre escritas de centro (post-estructuralismo francés) y escritas de periferia (post-colonialismo). El presente texto, así, indaga las relaciones que se establecen entre estos dos modos del pensamiento contemporáneo que llegan al presente siglo como dos discursos posibles sobre la diferencia. ¿Se trata de diálogo, de confrontación? ¿Es un desacuerdo? Desacuerdo aquí, en el sentido que Jacques Rancière atribuye al término, como conflicto entre aquellos que dicen, por ejemplo, "blanco", pero no entienden lo mismo (Rancière, 1996). Si el desacuerdo es una figura de la filosofía política, aquí fundamentaría una geopolítica del conocimiento, como relación de fuerzas entre modos de concebir la diferencia, en el caso la diferencia colonial.

El presente estudio se desarrollará en tres partes: en la primera, se pretende situar el concepto de devenir en la filosofía de Deleuze. A

continuación, se presentará la crítica de Spivak en el ámbito de los estudios postcoloniales. En la tercera y última parte, se realizará un recorrido por otras escritas para ampliar el debate y las posibilidades de (des)acuerdo de la cuestión.

## **2. Deleuze, el devenir y la escrita**

La filosofía de Deleuze es una de las expresiones del pensamiento francés que a partir de la década de los 60 libra una discusión con los métodos estructuralistas hacia su superación, pasando a ser reconocida como parte del post-estructuralismo francés. Es público que los autores tenidos como post-estructuralistas (Deleuze, Foucault, Derrida, Barthes, etc.) son autores que en su producción inicial se envuelven con el estructuralismo, pero que culminan en constituir un viraje a los problemas, métodos y conceptos estructuralistas. La filosofía de Deleuze va a participar de esta vuelta, actuando por la superación de algunos pilares del estructuralismo, entre ellos la idea de que la vida social puede ser plenamente entendida si pensada como sistema de signos o lenguaje y lo que queda del pensamiento hegeliano en la práctica estructuralista de la diferencia como oposición.

Trabajando más allá del paradigma lingüístico o semiológico, Deleuze (en tantos pasajes con Félix Guattari), procuró cartografiar la heterogeneidad de la producción social (de sentidos, subjetividades, técnicas, poderes), en la cual el lenguaje es una entre otras prácticas, sin predilección. El filósofo francés no se cansó de diferenciarse de la filosofía analítica (de Wittgenstein, por ejemplo) que se caracteriza por la colocación del lenguaje en el centro de encuadramiento de los problemas filosóficos.

Saliendo, por lo tanto, del marco lingüístico, su filosofía reescribe los términos y las relaciones de una ontología, no más como estudio del ser (de su naturaleza y esencia), sino como celebración del "juego

de la diferencia", en el cual las cosas son pensadas como potencias en vías de diferenciación, siempre creando y re-creándose, en una agitación molecular, en devenir. Se busca así concebir cualquier cosa en sus componentes y fases, en sus relaciones y agenciamientos. La noción de identidad aquí es cuestionada por su proximidad a una lógica de la esencia, de la semejanza, de la permanencia, de la unidad.

Esta práctica de la diferencia afecta directamente el modo de pensar la subjetividad, y eso sería lo que la experiencia literaria demostraría particularmente: la literatura, en su tono menor (en la intención de minorías), rasgaría la subjetividad (como facultad de decir yo) fuerza de una enunciación polívoca, potencia de un y conector que atravesaría escritor y personajes:

Se diría que la escritura por sí misma, cuando no es oficial, se encuentra forzosamente con "minorías", que ni escriben necesariamente por su cuenta, ni tampoco se escribe sobre ellas, en el sentido de que no son tomadas como objeto, pero en las que como contrapartida uno está atrapado, quiérase o no, por el hecho de escribir (Deleuze, 1980b: 52).

La actividad literaria es así pensada como práctica privilegiada de la experiencia de la relación y del devenir: el devenir del autor, el devenir de los personajes, el devenir del propio lenguaje, condición para una concepción de literatura y de subjetividad fuera de algunas balizas caras al pensamiento de la primera mitad del siglo pasado. Además de la escena demasiado familiar en que el psicoanálisis encerraría la subjetividad, la escrita para Deleuze es parte de un encuentro, en el que uno es "afectado" por sentimientos desconocidos en esa relación con un "otro" nada familiar. Potencia de

una exterioridad más allá de las propias determinaciones sociales que nos fijan en posiciones y relaciones reconocibles.

Ni la *familiaridad* ni la *individualidad*. Lo que afecta al escritor y personajes es siempre una multiplicidad, un colectivo, una minoría, que excede y se agita en cada caso individual. Se trata de un impersonal en la génesis de la escritura literaria. Tampoco representación o identificación: el escritor no representa una minoría, en el sentido de identificarse y hablar en nombre de ella. Ya a finales de los años 60, una política de la escrita para Deleuze y Guattari sigue por otras vías que no la de la representación. “[T]odo lo contrario”, escribe Deleuze, “hay que hablar con, escribir con. Con el mundo, con una porción de mundo, con las personas” (Deleuze, 1980b: 62). En otros pasajes, esa fórmula toma cuerpo en expresiones como ‘*en la intención de*’, ‘*en solidaridad a*’ (*Ib.*). Este punto será fundamental para la crítica postcolonial, como se verá a continuación.

Sin embargo, antes, es oportuno ilustrar esa fórmula de la escrita en devenir que se propagará en la filosofía de Deleuze hasta su último libro, *Critique et clinique* (1993), con un ejemplo que ya en la década de 60 enlaza filósofo, escritor y personaje en la experiencia de un devenir que se refiere directamente a nuestra temática: el romance *Viernes o los limbos del Pacífico* (en el original, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*), de Michel Tournier, objeto de un comentario de Deleuze en *Lógica del Sentido* (*Logique du sens*, 1969).

A la diferencia de Robinson Crusoe, de Daniel Defoe, el Robinson de Tournier encuentra en el "salvaje" Viernes el guía de una metamorfosis. "En vez de llevar a un Robinson asexual a un origen que reproduce un mundo económico análogo al nuestro, habría que conducir a Robinson a fines completamente diferentes y divergentes de los nuestros", escribe Deleuze (1974: 313). El devenir-salvaje de Robinson lo hace querer permanecer en la isla, también transformada

por la presencia de Viernes, que explota inadvertidamente toda la organización instaurada por Robinson: construcciones, pasajes, instrumentos, etc. Extraña "deshumanización" de ese Robinson de Tournier, convertido en un bloque de sensaciones desconocidas junto a los árboles y los cielos.

Aunque no mencione la palabra de devenir en ese comentario a la novela de Tournier, se trata de un bello ejemplo de devenir. Aunque Deleuze se haya precavido para no hacer corresponder ciertas líneas de fuga que la escritura conduce a un retorno a la selva o al origen, no hay como despegar lo que pasa entre Robinson y Viernes de un devenir menor encarnado en la literatura francesa. Justamente los franceses, que Deleuze, en *Dialogues* (1977; 1980b), considera tan inhábicos para el devenir, los franceses cuyos desplazamientos serían siempre históricos y organizados demasiado. En esta crítica al viaje "a la francesa", el autor da indicios de un posicionamiento geopolítico del concepto de devenir-menor: más cercano a los estadounidenses ya la literatura americana, la escritura en devenir es lo que "los franceses no saben lo que es", es lo que necesitan aprender. Reconstituir una escena geopolítica para el concepto es un primer paso para introducirlo en el debate con la crítica postcolonial, que no se hace sin referir ninguna escrita (filosófica o literaria) a un tiempo y un lugar particulares, a partir del cual se habla o se escribe. Entonces, el presente estudio puede pasar al Deleuze situado de Spivak, tal como se presenta en ese texto enigmático titulado "*¿Puede el subalterno hablar?*".

### **3. Spivak: silenciamiento e identidad**

El trabajo de Gayatri Spivak es parte de un conjunto de prácticas y discursos reconocido como post-colonialismo o crítica post-colonial, que objetiva deconstruir las narraciones coloniales escritas por el colonizador y reconstruir la historia/cultura/identidad de los pueblos

colonizados desde el punto de vista de estas poblaciones. En la India estos estudios post-coloniales se confunden con los estudios subalternos y el texto *¿Puede el subalterno hablar?* es una pieza importante en este contexto.

El texto de Spivak abre un debate contundente con los post-estructuralistas al discutir afirmaciones de Deleuze y Foucault en la entrevista *Les intellectuels et le pouvoir*<sup>1</sup>, de marzo de 1972, en que estos autores argumentan a favor de una noción de poder que escaparía de una concepción a partir del Estado: los mecanismos de poder diseminados por varias instancias del campo social exigirían múltiples formas de resistencia partiendo desde cada *foyer* donde el poder se ejerce. El intelectual no tendría el papel de representar a las masas o minorías (que ya conocen y hablan por sí mismas), ni como verdad, ni como elocuencia, sino luchar contra el sistema de poder al lado de ellas, en una acción que es tanto teórica como práctica.

¿Qué ocurre cuando, en ese lugar indefinido de las masas, Spivak coloca al sujeto oprimido del entonces llamado "tercer mundo" e indaga si ese sujeto subalternizado por el sistema de poder colonial/neocolonial podría de hecho hablar e intervenir en el flujo de los diálogos globales? Para Spivak, ese sujeto no pudo ni podría hablar; se le volvió inaccesible cuando se borraron los registros de la violencia histórica que subyugó sus conocimientos, lenguajes y formas de vida. Así, más que afirmar la posibilidad y autenticidad de una voz del subalterno, como proponen Deleuze y Foucault, habría que deconstruir las prácticas epistémicas que lo constituyeron como sujeto silenciado.

---

<sup>1</sup> Esta discusión fue grabada el 4 de marzo de 1972 y fue publicada en un número especial de *L'Arc* (No. 49, pp. 3–10), en edición dedicada a Gilles Deleuze. Luego el texto fue republicado en la colección *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (1977: 205–217), bajo el título *Intellectuals and Power*

Para Spivak, esos autores reproducirían así los discursos del imperialismo por algunas razones, entre ellas: por no explicitar la mecánica de constitución del sujeto colonial (Foucault sobre todo, ya que trató de cerca la constitución del colonizador como disciplina e institucionalización, pero que no la tendría relacionado con ninguna versión del imperialismo); las cuales, principalmente por la construcción benevolente de un "otro elocuente" no representado, cuyo deseo el intelectual analiza de forma desinteresada (también sin representarse en el análisis), lo que en nada contribuía a la reversión del proceso de silenciamiento de este otro.

¿Cómo el devenir entra en ese texto? Es una noción, como afirma Spivak en las últimas líneas, menos útil que la deconstrucción en Derrida, con su capacidad de explicitar las mecánicas de constitución de un sujeto de Europa (colonizador) concomitante al proceso por el cual "otros" fueron inferiores y pasibles de asimilación. En ese único momento que menciona el concepto, la autora hace referencia sucinta al devenir-mujer, una de las variaciones de la noción que en algunos pasajes Deleuze atribuye a ciertas literaturas. Si la crítica de Spivak no se dirige explícitamente a la cuestión literaria, es cierto que en ella repercute: de qué modo el devenir-otro del escritor no legitimaría una escrita en nombre de los que "no hablan todavía por su propia cuenta" (y así actuando como un tipo de asimilación, aun cuando de ella se entiende apartar), más que propiamente trabajar por la explicitación de los regímenes dominantes de la escrita y por su reversión.

Esta es una reanudación breve para un texto complejo, escrito en un momento – la década de los 80 – en que los intelectuales en Estados Unidos absorben las filosofías de Deleuze y Foucault como un gran impulso para la discusión de las minorías y de sus prácticas de resistencia. ¿Por qué volver entonces a esa reflexión y aún hacerla rendir nuevas indagaciones? El motivo principal es que se encuentra

hoy corriendo paralela en las encuestas contemporáneas una apuesta en la diferencia afiliada a las filosofías francesas, que se consubstancia en la noción deleuzeana de devenir – como diferenciación del ser – y una apuesta en la identidad, que es una reserva importante de sentidos para los estudios post-coloniales y las políticas de identidad.

¿Cómo afirmar una noción de devenir que contrariamente a la asimilación ya la expropiación, es potencia de relación y no exclusión? ¿Cómo reinventar una noción de identidad que contrariamente al cierre ya la exclusión es potencia de reinvención y de relación? El presente estudio recurre en esta concepción conceptual a tres intelectuales caribeños, para los cuales devenir e identidad son vectores para la comprensión de configuraciones políticas, estéticas y subjetivas en el mundo contemporáneo: Stuart Hall (1932-2014), Edouard Glissant (1928-2011) y Frantz Fanon (1925-1961).

#### **4. Tres políticas de la relación: Hall, Glissant y Fanon**

Stuart Hall es un intelectual nacido en Jamaica, que vivió su vida adulta en Inglaterra, "a la sombra de la diáspora negra y del desplazamiento" como él mismo escribe; "una vida de trabajo consagrada a los estudios culturales" (Hall, 2007: 28). El autor dialoga incesantemente con los estudios postcoloniales, con las políticas de identidad, con los post-estructuralistas, con el marxismo, y produce una aprehensión de la identidad y de una política de la relación que quita al lector del dualismo de estar en una u otra de esas vertientes, abriendo una perspectiva teórico-metodológica que no deja de ser una práctica permanente de negociación, traducción y de recreación conceptual. El presente estudio traerá aquí algunas de sus reflexiones propuestas en el texto "*Identidad cultural y diáspora*" (Hall, 2007) cuyo tema es la relación entre producciones del cine

caribeño y la producción de identidades culturales postcoloniales ("un sujeto negro") en curso en esa estética.

Sería necesario, para el filósofo, partir de un entendimiento de las identidades culturales no como un elemento plenamente constituido que las nuevas prácticas culturales representarían, sino "como una 'producción' siempre en curso, jamás acabada, y que se constituye en el interior, y no en el interior exterior de la representación "(Hall, 2007: 27). Esta producción de identidades en curso en esta estética negra caribeña activaría, según él, dos vectores.

Por un lado, estas identidades son tensadas por la búsqueda de una cultura compartida, de una historia y antepasados comunes, de un marco estable de referencias (una unidad subyacente a las diferencias), que sería una fuerza creativa importante. Hall cita a Frantz Fanon para hablar de la pérdida de identidad resultante de la separación traumática que formó parte de la experiencia colonial: la colonización habría "vaciado el cerebro y el pasado de los colonizados" y motiva así la búsqueda por la reunificación imaginaria en torno a África, como "una era muy bella que nos rehabilitaría de esa miseria actual "(Fanon apud 2007: 28). No se debe subestimar, afirma Hall, el poder de esas prácticas identitarias de reescritura del pasado, que fueron y son fundamentales para Jamaica, entre otras tierras, ofreciendo "recursos de identidad y resistencia gracias a los cuales se pueden afrontar las formas fragmentadas y patológicas por las cuales esa experiencia fue reconstruida por los regímenes dominantes de representación visual y cinematográfica en Occidente" (Hall, 2007: 229–230).

Pero simultáneamente a una producción de identidades anclada en una reescritura del pasado y en una unidad imaginaria, sería preciso reconocer un segundo vector o eje que sería la marca irreversible del propio curso de la historia: "somos lo que nos

convertimos", el proceso de nuestras diferencias. Ahora bien, la diferencia que se produjo en las poblaciones negras que vivieron la experiencia colonial transforma de forma irreversible esas identidades en otra cosa. La diferencia colonial no se instaura sólo en el corazón de las categorías del saber occidental, sino que se da como una sujeción o una conformación interna, como expropiación interior, a través de las cuales nosotros mismos nos vemos y vivimos como otro: la alteridad vivida como sujeción interior. De ese proceso de colisión y expropiación, resultan poblaciones mestizas, híbridas, múltiples, un Nuevo Mundo, que vive *de y por* la diferencia (incluso por las distintas formas de relación con el colonizador).

Se deriva de ello una comprensión de las prácticas de identidad y diferencia que invierte su entendimiento a partir de una filosofía de la diferencia: ni la búsqueda de sentidos de unidad y semejanza es necesariamente desprovista de potencia inventiva e inclusiva ni los procesos de transformación y relación son necesariamente afirmativos y agenciadores.

Pero si el devenir es una figura por excelencia de la diferencia a través de la relación, no se refiere a ninguna relación. Lo que pasa entre colonizador y colonizado, tal como Hall testificó, da prueba de una relación que no es un devenir, en el sentido que Deleuze da al término. Esta fue la diferencia entre el Robinson de Defoe y el de Tournier: los personajes en la novela de Defoe estarían más cerca de una lógica binaria entre "civilizados o salvajes". La novela de Tournier, al contrario, pertenecería a la lógica del acoplamiento: Viernes se convierte en otro Viernes, el revelador de los elementos puros, que conduce a Robinson a otras inesperadas transformaciones.

El concepto de devenir se orientaría así hacia una relación no coincidente con la de apropiación-expropiación, que caracterizaría la colonización, ni con la relación de exclusión, que proponen ciertas prácticas culturales. En Stuart Hall, encontramos una política de la

relación que no parte de una esencialización de las diferencias como mutuamente excluyentes (una tradición contra la otra), sino de una lógica de la relación por la afirmación y negociación de identidades múltiples y de una estética de los cruces.

Pero el devenir como poética de la relación encuentra su máxima expresión en el pensamiento de Edouard Glissant, intelectual y escritor de Martinica, dedicado a una poética caribeña, que establece la más fecunda relación con el pensamiento de Deleuze. Sus libros *Poétique de la Relation* (1990), *Introduction a une poétique du divers* (1996) y el reciente *Mémoires des esclavages* (2007) constituyen una fértil utilización del concepto de rizoma y devenir para la reformulación de una teoría de la identidad como multiplicidad y relación con el otro. Era al fin contra la intolerancia de Occidente fundado sobre una raíz única y totalitaria que se volvían Deleuze y Guattari, dice Glissant, contra las teorías sectarias de la identidad (Glissant, 1990: 36), que son necesarias para que las identidades cerradas justifiquen el aniquilamiento del otro por la conquista, la erosión, la asimilación.

Si Stuart Hall es el que del fondo del pensamiento de la identidad nos reconcilia con el devenir, Glissant es aquel que del fondo del pensamiento del devenir nos reconcilia con la identidad: cuando propone las formas de identidades con raíz múltiple, compartibles, extendidas a través de la relación con el otro, que se encuentran tomando los problemas del otro, que no son medidas por su permanencia, sino por su capacidad de variación, identidades-relación, resultantes de la creulización, "cuya raíz es rizoma, que relaciona a los diferentes, los reconoce y los considera, en fin" (Glissant, 2007: 40). La creulización no es así un proceso de fusión de razas (como la que desembocó en la teoría de la democracia racial), sino una política de relación para el mundo global combativa a la política de cierre y exclusión entre los pueblos.

En el contexto de la descolonización de los países africanos en el siglo XX, el último intelectual caribeño a ser convocado en este texto, Frantz Fanon, produjo la lectura más radical del encuentro colonizador-colonizado. En *Los Condenados de la Tierra* (1965), que más parece una genealogía de la moral colonial, Fanon encontró en la violencia la única respuesta a lo que fue constituido igualmente por la violencia: la colonización. Sin acuerdo, sin negociación, la descolonización sólo puede ser conquistada por la violencia, a pesar de todas las "imágenes pueriles" que impregnan la mente del colonizado. Citando un pasaje de Engels sobre Robinson y Viernes, Fanon afirma que la descolonización no puede ser resultado de una espera ni del hallazgo fortuito o de la producción de un arma superior, capaz de revertir la posición de control y subyugar el colono Robinson. No hay magia. Pero el entendimiento (como arma conceptual) del nuevo momento del capitalismo (colonias como mercados, visibilidad internacional, etc.) pondría en ventaja a los rebeldes africanos con sus antorchas, cuchillos y hambre. Otra "imagen pueril" que Fanon reprende en el intelectual colonizado es su lucha por la convivencia pacífica, sin ver "que el colono, cuando desaparece el contexto colonial, no tiene ya interés en quedarse, en coexistir" (1965: 62).

## **5. Conclusión**

Em vias del cierre de la presente exposición, se retoma um punto de reflexión lanzado por Frantz Fanon:

Hay que reformular el problema del hombre. Hay que reformular el problema de la realidad cerebral, de la masa cerebral de toda la humanidad cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar. [...] Se trata

concretamente de no llevar a los hombres por direcciones que los mutilen [...]. Con el pretexto de alcanzar a Europa no hay que forzar al hombre, que arrancarlo de sí mismo, de su intimidad, no hay que quebrarlo, no hay que matarlo. [...] Se trata de no alargar la caravana porque entonces cada fila apenas percibe a la que la precede y los hombres que no se reconocen ya, se encuentran cada vez menos, se hablan cada vez menos (Fanon, 1965: 362)

¿Sería el concepto de devenir, aquí resonando en la bella imagen literaria de un Robinson y un Viernes transformados (Tournier) otra de las "imágenes pueriles" que nos apartarían de un entendimiento de las nuevas formas de post-colonialidad del poder? ¿O sería el concepto de devenir y su fuerza conectiva un rasgo para entretener el porvenir del "hombre total que Europa fue incapaz de hacer triunfar"? (Fanon, 1965: 363).

Para responder y fijar una posición en ese debate, el presente estudio plantea que la cuestión es cómo atravesar la molarización identitaria<sup>2</sup> (sexual, nacional racial), como condición de la acción política colectiva, sin hacer de la identidad el fin último de la acción política (proceso tantas veces rehén de una fetichización de la diferencia). Es decir, cómo hacer que la opresión y la potencia de actuar catalizada por la identidad molar un paso hacia un devenir molecular y post-identitario, devenir imperceptible, que insiste en exceder las naturalizaciones, normalizaciones e hipervisibilidad derivadas del proceso de discursivización mediática cuando se constituyen reconocimiento y derechos. En ese sentido, la identidad y

---

<sup>2</sup> Deleuze, con la distinción entre molar y molecular, pensó como molar una macro-política que pone en juego elementos y relaciones de elementos bien determinados (clase, estado, instituciones, identidades); por otra, una micro-política, a través de relaciones menos localizables y externas (moleculares), nos hacen escapar de esas clases, de esos sexos, de esas personas. El devenir es del orden del molecular (Deleuze, 1980a: 238-240).

el devenir, lejos de excluirse, serían vectores que atraviesan las políticas culturales y estéticas, las políticas de la escrita, enfrentando con espesores distintos las resistencias y opresiones que le propone las fuerzas hegemónicas de lo social.

## Referencias

- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris: Minuit
- Deleuze, G. (1974). *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva
- Deleuze, G., & Parnet, C. (1977). *Dialogues*. Paris: Flammarion
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980a). *Mille Plateaux*. Paris: Minuit,
- Deleuze, G., & Parnet, C. (1980b). *Diálogos*. Traducción de José Vázquez. Valencia: Pre-textos
- Deleuze, G. (1993). *Critique et clinique*. Paris: Minuit
- Fanon, F. (1965). *Los Condenados de la Tierra*. Traducción de Julieta Campos. 2ª.ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica
- Foucault, M. (1977). *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Edited and introduced by Donald F. Bouchard. Ithaca, NY: Cornell University Press
- Glissant, E. (1990). *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard
- Glissant, E. (1996). *Introduction a une poétique du divers*. Paris: Gallimard
- Glissant, E. (2007). *Mémoires des esclavages*. Paris: Gallimard
- Hall, S. (2007). Identité culturelle et diaspore. En *Identités et Cultures: Politiques des Cultural Studies*. Paris: Editions Amsterdam
- Rancière, J. (1996). *El Desacuerdo: Política y filosofía*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión
- Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak?. En *Marxism and the Interpretation of Culture*. Edited by Cary Nelson & Lawrence Grossberg. London: Macmillan

Tournier, M. (1972). *Vendredi ou les limbes du Pacifique*. Paris: Gallimard