

Hacia la superación de la modernidad desde América Latina

Toward an overcome of modernity from Latin America

• Aníbal Orué Pozzo

Universidad Federal de la Integración Latinoamericana

NOTAS BIOGRÁFICAS

Aníbal Orué Pozzo es investigador Senior del Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios, CERI, Asunción, Paraguay. Docente en comunicación y cultura latinoamericana de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA), Brasil. Investigador Nivel II del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de Paraguay (CONACYT).

Contacto: aorue@sce.cnc.una.py

1. INTRODUCCIÓN GENERAL

Si pensamos estudiar los movimientos sociales, políticos, económicos o culturales en América Latina, en el mediano y largo plazo, por ejemplo, es indudable que lo colonial e inclusive lo precolonial no puede quedar fuera. Es así que una cosa lleva a la otra. La necesidad por institucionalizar el estado nación que emerge pos independencia, no debe ser pensado única y exclusivamente desde el corte de la independencia del imperio español; deben considerarse *al mismo tiempo* los procesos coloniales y pre coloniales. Estudiar la “era de las revoluciones”, sin universalizarlas, es imposible hacerlo sin abordar las guerras guaranícas entre 1753-1756 (Meliá, 2010; Sevel, 1995; Golin, 1998), asimismo sin considerar las insurgencias de 1780-1781 en el altiplano (Thomson, 2006). Ambas colocan en jaque el poder colonial imperial. De igual manera que la Guerra de la Triple Alianza o Guerra Guazú¹ (1865-1870) en América del Sur que involucra a cuatro países Argentina, Brasil y Uruguay contra Paraguay, es resultado de la crisis del modelo de estado nación recién creado en la región y no de experiencias de “guerras totales” o cualquier otro modelo importado. Esta guerra no puede ser pensada sin tener en cuenta, *al mismo tiempo*, las experiencias independentistas, coloniales y pre coloniales. El estado nación como una copia deformada del estado nación europeo, es un camino; pero no es suficiente. Es más, esa perspectiva debe ser pensada a

posteriori de aquellas que se dan en la región y que sí tienen una presencia fuerte en términos de relaciones de raza, género y clase. En este sentido deberíamos invertir nuestros presupuestos teórico-metodológicos desde los cuales pensar la emergencia de este estado nación que tenemos. Integrar de manera más sistemática estos procedimientos y saltos de contenido, es lo que daría al énfasis adoptado una mayor amplitud y, sobre todo, una independencia en cuanto al conocimiento “heredado” de la modernidad europea.

A partir de estas ideas y consideraciones generales, voy a tratar de acompañar y analizar los desafiantes momentos de una conversación cuyo contenido completo lo tendrán más abajo, a los cuales he denominado *itinerarios del diálogo*. Esta enunciación es solamente a fines de intentar seguir una determinada ruta del mismo, pues en toda su extensión esta conversación-diálogo es sumamente amplia, rica y generosa, abarcando diversos procesos, argumentaciones, ideas y sobre todo, instigantes reflexiones sobre la modernidad, la transmodernidad y, asimismo otras no-modernidades latinoamericanas.

Trataré de seguir este itinerario, a manera de guía ordenada cronológicamente, para luego rescatarla de manera más integrada introduciendo mis propias percepciones, sensaciones y entendimientos, de forma a interpretarlas y desarrollarlas para el lector interesado en sus distintos aspectos. Antes de avanzar en la presentación y discusión de las ideas básicas o generadoras

presentes en este diálogo, es importante recordar el hecho de que las mismas – discusión, presentación, ideas y argumentaciones – se dispongan en perspectiva de un diálogo presencial activo entre participantes. Esta situación, sin duda alguna, cambia el proceso de entendimiento del acto en sí – pensando desde una perspectiva freiriana –, en el entendimiento de que se presenta una realidad por transformar, unas argumentaciones en construcción, en fin, unas ideas en continuos procesos de manufactura; no como algo más definitivo o cristalizado, como es lo que nos presenta la escritura. La oralidad de las expresiones tiene una fuerza constitutiva que, muchas veces, la escritura no puede incorporar; he aquí la gran riqueza del material presentado, y lo celebro.

Finalmente, es imposible dejar de pensar, al recorrer esta conversación, en el propio tránsito histórico del filósofo colombiano, uno de los participantes del diálogo, Santiago Castro-Gómez. De alguna manera, las conversaciones acompañan los últimos 25 años de su producción teórica-epistémica. Desde la *Crítica a la razón latinoamericana* (1996), pasando por la *Hybris del punto cero* (2005) y, finalmente, *Tejidos oníricos* (2009), todas ellas están presentes en estos *itinerarios del diálogo* – como denominé a esta conversación-, diferentes preocupaciones en cuanto a la posibilidad de la transmodernidad, las articulaciones de las herencias coloniales con los procesos de modernización, las críticas a la relación universalismo/particularismo; el de los dispositivos de regulación y normalización que operan a nivel gubernamental, es decir, otras herencias coloniales; la colonialidad del ser y las técnicas de sujeción basadas en el gobierno del deseo y la voluntad; la crítica a la crítica totalizadora de la modernidad, o mismo el capitalismo como sistema totalizador. Todos estos recorridos históricos se acompañan como un itinerario del diálogo, en el sentido de transitar los pasos históricos que han sido otro de los ejes constitutivos del diálogo desarrollado.

2. IMPROBABILIDAD DE LA COMUNICACIÓN

La modernidad, ¿trae de manera adherida a sí misma, una *improbabilidad de la comunicación*? o en todo caso, ¿es ésta *improbabilidad* constitutiva de la modernidad misma? Es decir,

¿es posible hablar, históricamente, de una *imposibilidad o improbabilidad estructural de la comunicación*? Al mismo tiempo se dan otras formas de resolver esa improbabilidad de la comunicación como es la del intercambio, o más específicamente el intercambio de mujeres – según Lévi-Strauss –, duramente criticado, sin embargo, por diversas etnografías que nos llegan desde el movimiento feminista (Mohanty, 2008, Mendoza, 2014).

La modernidad inaugura la pretensión de que es posible la convivencia de diversas culturas, diferentes formas de pensar, pero reconociendo normas que son supra-culturales. Es lo que apuntó Dussel en su *Filosofía de la Liberación* (1996). Al mismo tiempo, es importante preguntarnos ¿hasta qué punto la violencia es constitutiva de la naturaleza humana?

Por otro lado, estas mismas observaciones apuntan algunos caminos. Si pensamos en pueblos no modernos, e incluimos aquí a los indígenas, a los pueblos originarios, es indudable que no necesariamente entre aquellos pueblos que tienen dioses variados, genealogías otras, y otras costumbres, la resolución del conflicto de la *improbabilidad de la comunicación* se dé a través de la violencia, de la guerra, o mismo a través del intercambio de mujeres a la Lévi-Strauss.

Si el género en América Latina va de la mano con la invasión y conquista europea (Lugones, 2008), o puede ser entendido como un “género de baja intensidad” (Segato, 2011, 2016), esto nos da la pauta que si bien existían intercambios éstos no necesariamente se presentan de la forma tradicional tal como la modernidad europea lo entendió, como intercambio de mujeres. Igualmente, no es exclusividad de la modernidad el inaugurar otras formas de pensar, y asumir la existencia de diferentes culturas. Eso, ya de alguna manera formaba parte de la existencia y del ser, y se daba previa a la llegada del invasor. Asumiendo que los pueblos originarios fueran no-modernos² – lo cual solo tiene sentido en el contexto de la modernidad europea –, el entendimiento de la diversidad cultural y la existencia de formas otras de pensar y ser, eran concepciones que ya existían pre invasión y conquista europea, y en buena parte de la población originaria (Cadogan, 1992). La violencia no sería, en este sentido, constitutiva de un mundo no-moderno. Esto sería, nuevamente, introducir esencialismos.

Institucionalizar el estado nación, no debe ser pensado exclusivamente desde el corte de la independencia del imperio español; deben considerarse al mismo tiempo los procesos coloniales y pre coloniales.

La propia modernidad ha levantado la posibilidad que los conflictos interculturales pueden ser resueltos a través de un código que no sea el código de la violencia, a pesar que gran parte de esos conflictos se han resuelto a través de diversos tipos de violencia social, económica, cultural, política y epistémica. Podríamos señalar que estas violencias podrían ser evitadas siempre y cuando se dé un determinado grado de normatividad en las relaciones, pero esto no siempre es posible, por lo menos empíricamente. De alguna manera las normas y reglas sociales e institucionales, han existido en los tiempos de larga duración en América Latina. Por ejemplo, los contratos estaban presentes a lo largo del periodo precolonial y no necesariamente asentados en la forma occidental y en papel, pero existían (Cortésão, 1951). Y esto es una forma de normativizar las relaciones entre las personas. Inclusive ciertos aspectos normativos afirmaban la violencia como forma o manera de resolver los momentos en los cuales se presentaba una imposibilidad de comunicación. Lo normativo no necesariamente evita la violencia en poblaciones pre coloniales, asimismo en las contemporáneas; asumiendo diversos tipos y fases de la violencia, desde la física hasta la simbólica, y todas aquellas ejercidas normativamente sobre el cuerpo de las personas. La comunicación intercultural, superando esta improbabilidad de la comunicación, podría, eventualmente, resolver esta tensión. Es el caso de los últimos golpes parlamentarios en algunos países de América Latina en los cuales, sin duda alguna, existía una normatividad que regía los procesos democráticos, pero es justamente esta norma la que ha llevado a salidas autoritarias y fuera de los modelos de convivencia democrática; o por lo menos un determinado entendimiento de esta norma. En este sentido criterios normativos han llevado también a la política por atajos sin salida; en ciertos momentos, su posible no observancia tal vez hubiera evitado varios problemas.

3. RECUPERAR MODERNIDADES “OCULTAS” Y OTRAS NO-MODERNAS

Pensar que la modernidad europea fue un proceso homogéneo constituyó una manera de ocultar e ignorar otras modernidades existentes en esos territorios; igualmente para América Latina. En la batalla de las modernidades, es la modernidad capitalista la que termina venciendo, pero no era la única. La lucha política actual

es por “una modernidad no capitalista”. Así, es importante recuperar otras modernidades ocultas, recuperar por ejemplo “las modernidades indígenas, la modernidad de los afrodescendientes” Implica atravesar la modernidad, no saltarla, o pasar por debajo de la misma. La modernidad debe ser atravesada, en base a otras racionalidades, a “otras modernidades periféricas”. Ese movimiento de atravesar la modernidad, hacia otros mundos no-modernos, es lo que ciertos pensadores denominan de transmodernidad (Dussel, 2009) que, en este caso, sería una verdadera comunicación intercultural. Entonces, es importante recuperar todo lo que conlleva la modernidad: la política moderna, la ciencia moderna, y atravesarla, transmodernizarla; ese es el proyecto. Es necesario construir códigos interculturales de comunicación como la única forma que tiene la humanidad de sobrevivir.

Por otro lado, a pesar que la existencia de varias modernidades tenga una gran fuerza heurística, ¿a qué se está refiriendo uno cuando habla acerca de la necesidad de recuperar otras modernidades, como la indígena, de afrodescendientes, etc.? Esto introduce al mismo tiempo un campo vacío, o un significante vacío en la propuesta de Laclau (1985). Al apuntar que en el mundo negro se podrían rastrear otras modernidades, aquellas que no tengan que ver con la revolución francesa, que sean códigos universales, surge la pregunta ¿a qué modernidad específica del mundo negro latinoamericano nos estamos refiriendo? Por otro lado, sostener que solo a partir de códigos universales la humanidad puede avanzar, y que el particularismo no nos lleva a ningún lado es, también, una propuesta determinista. Al final son estos códigos universales los que nos están llevando a un punto de no retorno en relación a la vida.

4. TRANSFORMAR LAS INSTITUCIONES DE LA MODERNIDAD

Las instituciones de la modernidad, ¿deben ser transformadas, deben ser transmodernizadas? Es decir, ¿debemos avanzar hacia otro mundo no-moderno? ¿Nos encontramos en este momento en América Latina en una transición de la modernidad a otra no-moderna o hacia la transmodernidad? O, ¿podríamos pensar que este proceso está presente desde el momento mismo que la modernidad se hace presente en América Latina? Es decir, ¿es la transmodernidad el “otro lado” de la modernidad? Las respuestas

a esta pregunta podrían llevarnos a pensar en modernidades híbridas o modernidades mestizas o, por otro lado, asumir una cierta radicalidad y negar estas modernidades, saltarlas, y avanzar. Sin embargo, parte de estas modernidades están profundamente insertas en el cotidiano, en los cuerpos de las personas, asimismo en los territorios de la región. El estado nación pos-independencia es una pieza de este entramado de instituciones de la modernidad que, desde la crítica decolonial y pos colonial, ha sido sometido a diversos grados de empujes y resignificaciones; pero también de negaciones surgiendo así la necesidad de reecuacionarlas de manera a poder pensar – y en la práctica también hacerlas emerger – procesos largos y contradictorios de constitución o de visibilización de otras instituciones no-modernas en América Latina, previa a la presencia del invasor, conquistador, evangelizador y colonizador europeo. Y no solamente en situaciones precoloniales, también a lo largo de todo el proceso colonial y de pos independencia, en la trama de la convivencia entre esa gran diversidad de culturas que es América Latina, podríamos pensar en la presencia de instituciones no modernas.

Transformar las instituciones de la modernidad implica superarlas. Pero, como coexisten en América Latina instituciones modernas con otras no-modernas – no necesariamente pre-modernas –, constituidas a lo largo de los años pre-coloniales, coloniales y posteriores a la independencia, estas instituciones se traslapan, están yuxtapuestas, algunas hibridadas o mestizadas, otras no. La ciencia ancestral de pueblos originarios convive con la ciencia moderna; la democracia moderna, convive con diversas formas participativas y diferentes a ésta que emergen con el estado nación; formas de producción e intercambio que están impregnadas en cuerpos y prácticas consuetudinarias, conviven con modernos intercambios económicos y comerciales; el estado nación que emerge de los procesos independentistas en América Latina, convive con otras formas de organización política paralelas al mismo. Entonces me pregunto: ¿Qué es lo universal, qué son los universalismos? Es decir, si lo molar y molecular están presentes en un mismo momento en estos territorios y en los cuerpos de las personas.

Por otro lado, ¿podríamos asociar lo universal al estado nación que emerge de los procesos

independentistas? Pero, podríamos pensar otras formas y maneras de gobierno previos a esta formación como aspectos particulares de institucionalización del poder. Una respuesta afirmativa a la pregunta formulada más arriba, sería más bien un determinismo mestizo. Así, no pensar los aportes de formas no modernas al estado nación en América Latina, es simplemente pensar al mismo solo como una copia deformada del europeo; y no es así, a pesar de la necesidad por superarlo. Si partimos del entendimiento que la relación sujeto/objeto es una de las características básicas de la ciencia moderna, la presencia del binomio universalidad/particularidad también lo es, y debe ser superada. En la cultura Guaraní – una especificidad – existe una distinción entre el nosotros (“ore”) excluyente, y el nosotros (“ñande”) incluyente, y varios aspectos de esta perspectiva y visión del mundo giran en torno a estas visiones, que no se presentan en otras culturas (Guasch, 1997; Guash y Ortiz, 2008). Sin embargo, si oponemos esta forma y perspectiva de mundo a otras, o desarrollamos estrategias para hacer emerger una universalidad – sin negar su especificidad – ¿no estaríamos tomando atajos que la ciencia moderna ya ha realizado y convertido en universales con sus consecuencias

de discriminaciones, exclusiones y superioridades? Superar la imposibilidad de la comunicación no implica necesariamente avanzar hacia la construcción de universalidades, sino más bien avanzar por otros senderos no-modernos; para algunos, esto puede ser reconocido como los senderos de la transmodernidad.

En diversos momentos, a lo largo de todo el proceso colonial y aquel pos independencia, y desde perspectivas diversas, se han expresado críticas y resistencias a la modernidad; varias de éstas las asocio a perspectivas no modernas, es decir, aquellas que caminan en oposición o, algunas veces, paralelas a la modernidad. Unos mundos han sido fagocitados por otros, en ambas direcciones. En este sentido el mundo no-moderno fagocitó al moderno, al mismo tiempo que el moderno fagocitó al no moderno; estos procesos se han venido desarrollando desde la invasión y conquista de América. Pensar desde este énfasis constituye uno de los caminos más fértiles, tal vez, para la crítica y la investigación no-moderna: rastrear los procesos de comunicación intercultural que se han venido

Formas de producción e intercambio que están impregnadas en cuerpos y prácticas consuetudinarias, conviven con modernos intercambios económicos y comerciales.

dando desde los momentos coloniales y, de esta manera, avanzar hacia la posibilidad de hacer de la *imposibilidad de la comunicación* algo cada vez más difuminado en el horizonte histórico.

5. IDENTIDADES, REPRESENTACIONES Y CRÍTICAS TOTALIZANTES DE LA MODERNIDAD

El estado nación en América Latina pos independencia, ha sido también un espacio para desarrollar la idea totalizadora de país. Las construcciones identitarias han tenido un peso significativo y, al mismo tiempo, y constituyeron productos de esas mismas elites que se apropiaron de la institucionalidad moderna. Los años pos independencia, fueron años de profundas construcciones de identidades y, al mismo tiempo, de representaciones de país en diversos ámbitos de manera que el mismo se fortalezca en cuanto a una propuesta nacional, “universal”. Y para ello, todo tipo de procesos violentos (físicos y simbólicos) han tenido lugar. Guerras, asesinatos, genocidios, golpes de estado, asimismo la presencia de los primeros esbozos de una industria cultural a fines del siglo XIX latinoamericano, contribuyeron a impulsar estas ideas por parte de sectores de la elite y de la oligarquía. Castro-Gómez (2009), Orué Pozzo (2008) o Carvalho (1990), entre otros, apuntaron de alguna manera este complejo sistema y entramado de construcciones sociales. Y los resultados han sido, hasta el presente, sumamente contradictorios y complejos. Si para avanzar en la crítica a la modernidad, rebasarla, o negarla, debemos desidentificarnos, es decir, desvestirnos de la identidad construida arbitraria o consensuadamente, es importante y necesario destacar que el desidentificarnos es en relación a esa identidad moderna. Entendido de esta manera, debemos emprender el camino hacia el desprendimiento de esa identidad moderna que nos ha llevado a atajos sin solución de continuidad en nuestros países. Eso evitaría que los encuentros culturales sean violentos, dejando de asumir que solo existe una identidad, aquella que tiene los medios y el poder de imponerse sobre las demás.

La imagen puede ser uno de los grandes elementos constructivos del pasaje de la modernidad a otros mundos no-modernos, incorporando otras formas de representación cuestionadas en y desde la modernidad.

6. HERENCIAS COLONIALES

Existe una variedad de experiencias que, en América Latina, no pasan necesariamente por lo escrito, por la letra; la imagen constituye desde los tiempos precoloniales, coloniales, y pos independencia, uno de los elementos constitutivos de esa identidad no moderna, y ella está presente a lo largo de todos estos años (Rivera Cusicanqui, 2015). Uno de los aspectos importantes por recuperar son esas otras formas de saber y conocimiento no asociados a lo escrito, sin que esto sea necesariamente excluyente. El hecho que el conquistado asuma los “códigos de jerarquía” del conquistador como la única posible para sobreponerse a la incomunicación, constituye una de las tantas herencias coloniales aun presentes, lo que nos lleva al entendimiento de la pervivencia de un colonialismo interno (González Casanova, 2006). Por ello es

fundamental la comprensión que sin descolonización no hay otros mundos posibles, que es necesario la formulación de un proyecto que supere la modernidad eurocéntrica filosófica y avance hacia un mundo no-moderno, o hacia un pluriverso transmoderno, a partir de las filosofías periféricas, “desechadas” por la modernidad (Dussel, 2009). Es decir, el punto de partida sería recuperar lo no valorizado, lo “inútil” de las culturas, “y desarrollar las potencialidades, las posibilidades de esas culturas ignoradas, afirmación y desarrollo llevados a cabo desde sus propios recursos, en diálogo constructivo con la Modernidad europeo-norteamericana” (Dussel, 2009: 113).

Luego, si es posible esta transformación, ¿cuál sería el lugar de enunciación de la misma? Como observamos más arriba, los sujetos de enunciación serían aquellos sujetos que la modernidad excluyó, eliminó, desechó, asociados a aquellas culturas excluidas, desechadas, eliminadas, aquellos lugares de las culturas olvidadas, de las culturas condenadas (Roa Bastos, 2011).

7. COMENTARIOS FINALES

La necesidad de atravesar y direccionarnos decididamente hacia otros mundos y epistemes no-modernas, hacia otras perspectivas que

atraviesen la modernidad, resulta imperativa de manera a posibilitar la comunicación, y, al mismo tiempo eliminar las violencias políticas, sociales, económicas, culturales y epistémicas presentes en la modernidad latinoamericana. Uno de los grandes ejes de discusión está presente en la probabilidad de la comunicación como una apuesta de futuro. Y es a partir, o desde la experiencia, que ésta debe ser reconocida. Desde diversas experiencias que no son fenomenológicas, sino que pasan por el cuerpo de las personas. La imagen, al contrario de la palabra escrita que ha ocultado realidades en los últimos 500 años, puede constituirse en uno de los grandes elementos constructivos del pasaje de la modernidad a otros mundos no-modernos, incorporando de esta manera, otras formas de conocimiento y de acceso al saber, otras formas de representaciones que ya fueron cuestionadas en y desde la modernidad. Caminar hacia estos campos, tal vez sea no solamente una cuestión de una apuesta de acción política, también una apuesta a las experiencias vivenciales de la población latinoamericana a lo largo de todos estos años, desde la colonia a los años pos independencia. Sin embargo, y a pesar de todo, todavía se presiente en el horizonte que, por más negación a ciertos esencialismos, la propuesta de pasaje de la modernidad a otros mundos encierra, todavía, un carácter un tanto determinista. Y es necesario superarla, pues no existe una sola forma o un solo momento de pasaje; son varios y en ello reside la riqueza y la experiencia de todos estos años.

NOTAS

¹ En guaraní, Guerra Grande.

² A lo largo del presente texto evito entrar en lo *pre-moderno*. Utilizo una estrategia provisoria, a falta de otra más clara, de denominar no-moderno a todos los procesos y fenómenos no encuadrados en la modernidad, o que pasan a lo largo de la misma, independientemente de su datación; no existe no pre, asimismo lo pos en estas consideraciones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cadogan, L. (1992). *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guarani del Guaira*. Asunción: CEPAG.
- Carvalho, J. M. (1990). *A formação das almas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica a la razón latinoamericana*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2009). *Tejidos oníricos*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Cortesão, J. (1951). *Manuscritos da Coleção de Angelis. T. I. Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1540-1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación* (4ª. Ed). Bogotá, Colombia: Nueva América.
- Dussel, E. (2009). La nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. *Tabula Rasa*, (11), 97-114. DOI: <https://doi.org/10.25058/issn.2011-2742>.
- Golin, T. (1998). *A guerra guaraníca*. Porto Alegre: Editora da Universidade Passo Fundo.
- González Casanova, P. (2006) "Colonialismo interno (una redefinición)". En A. Boron, J. Amadeo y S. González (Comp.) *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Guasch, A. (1997). *El idioma guaraní*. Asunción: CEPAG.
- Guash, A. y D. Ortiz (2008). *Diccionario Castellano-Guaraní, Guaraní-Castellano*. Asunción: CEPAG
- Laclau, E. (2011). Identidad y Hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas. En J. Butler, E. Laclau y S. Žizek. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: FCE.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101. DOI: <https://doi.org/10.25058/issn.2011-2742>.
- Meliá, B. (2010). Escritos guaraníes como fuentes documentales de la historia paraguaya. In B. Meliá. *Pasado, presente y futuro de la lengua guaraní*. Asunción: CEADUC-ISEHF.
- Mendoza, B. (2014). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Espinosa Miñoso, Y., Gómez Correal, D. y K. Muñoz Ochoa (Eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Mohanty, C. T. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial. En Suárez Navaz, L. y A. Hernández (Ed.) *Descolonizando el feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Cátedra.
- Orué Pozzo, A. (2008). *Periodismo y nación. Paraguay a inicios del siglo XX*. Asunción: Arandura.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- Roa Bastos, A. (2011). Introducción. En Roa Bastos, A. (Comp.) *Las culturas condenadas*. Asunción: ServiLibro.
- Several, R. S. (1995). *A guerra guaraníca*. Porto Alegre: Martins Livreiro.
- Thomson, S. (2006). *Cuando sólo reinasen los indios*. La Paz: Muela del Diablo-Aruwiyiri Editorial.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En Quijano, A. y J. Mejía Navarrete (Eds.) *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Segato, R. (2016). *Guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de sueños.