

Desmontando colonialidades: “Mi tío, el jaguareté”, de João Guimarães Rosa

Marcela Crespo Buiturón
CONICET / Universidad de Buenos Aires /
Universidad del Salvador
marcela.crespo@usal.edu.ar

Citation recommandée : Crespo Buiturón, Marcela. “Desmontando colonialidades: ‘Mi tío, el jaguareté’, de João Guimarães Rosa”. *Les Ateliers du SAL* 14 (2019) : 144-155.

Résumé :

Dans les études de la culture latino-américaine, il fut nécessaire de reconsidérer certains concepts et certaines dichotomies classiques discutables parce que nous continuons à utiliser des catégories imposées par les cultures colonialistes. La question est : y en a-t-il d'autres ? João Guimarães Rosa publie, en 1968, *Estas historias*, dont le conte "Mon oncle, le jaguareté" semble écrit pour répondre à cette question.

Mots-clés : Guimarães Rosa, colonialisme, décolonialité, binarisme, frontière

Resumen:

En los estudios de cultura latinoamericana, se ha hecho necesario reconsiderar algunos conceptos y algunas cuestionables dicotomías clásicas, debido a que seguimos utilizando categorías impuestas por las culturas colonialistas. La pregunta es ¿hay otras? João Guimarães Rosa publica, en 1968, *Estas historias*, en las que el cuento "Mi tío, el jaguareté" parece escrito para responder a este cuestionamiento.

Palabras clave: Guimarães Rosa, colonialismo, decolonialidad, binarismo, frontera.

Abstract:

In the research on Latin-American culture it seems necessary to reconsider some concepts and questionable classic dichotomies as researches keep on using categories imposed on them by the colonialist cultures. The question is: are there others? João Guimarães Rosa publishes *Estas historias* in 1968 in which the short story 'My uncle, the jaguareté' appears to be written to answer this question.

Keywords: Guimarães Rosa, colonialism, decoloniality, binarism, frontier

¿Usté me oye, ñen? Se da cuenta... Yo soy jaguar, ¿ino le dije?! Achi. ¿No le dije que yo me vuelvo jaguar? Jaguar granade, tubixaba. Vea mi uña: usté ve uñón negro, uña dura...Viene, me huele: ¿tengo catinga de jaguar? Negro Tiodoro dijo que tengo, ui, ui...
João Guimarães Rosa, "Mi tío, el jagueté"

En los estudios que se han dedicado a investigar la cultura latinoamericana¹, se ha hecho necesario reconsiderar algunos conceptos que se han convertido en paradigmáticos: hibridez, frontera, multiculturalismo, etc., y algunas cuestionables dicotomías, tales como centro/periferia, colonialismo/postcolonialismo, civilización/barbarie, progreso/atraso y otras, todas ellas ya devenidas clásicas. Estas reflexiones intentan pensar desde, sobre y acerca de Latinoamérica, lo cual supone cambiar de perspectiva. Así, el posicionamiento desde el que se afrontan las investigaciones sobre la cultura y el arte latinoamericanos se torna fronterizo, alojado en un borde entre términos opuestos, participando de estos, no siendo ninguno, pero siendo ambos a la vez... Es una posición que pretende evitar quedar atrapada en un concepto absoluto que haga incompatibles algunas diferencias significativas.

Pero es evidente que en Latinoamérica seguimos utilizando categorías que han sido impuestas por las culturas colonialistas. La pregunta pertinente es, entonces: ¿Es posible pensar fuera de ellas; hay otras categorías²? La literatura, en gran medida, nos hace pensar que sí: João Guimarães Rosa publica, en 1968, un volumen de cuentos bajo el título *Estas historias*. Entre ellas, "Mi tío, el jagueté"³ parece escrita para responder estos cuestionamientos.

El autor brasileiro nos presenta un espacio narrativo en el que seres humanos y selva están estrechamente conectados. Cazador y víctima no son categorías definitivas, ni siquiera opuestas, ya que la segunda se ofrece para preservar la vida de la Unidad. Cada comida es antropofágica, porque hay una sola vida que requiere devorar para continuar... ¿Se puede, entonces, pensar esta

¹ Algunas de las reflexiones incluidas en este artículo surgieron a partir de mi participación en el proyecto editorial: "El desprendimiento", dirigido por Walter Mignolo en *Ediciones del Signo*, de Buenos Aires; de las reuniones en la Universidad de Augsburgo, en ocasión de las Lecturas Internacionales *Pontes*, que intentan establecer diálogos entre las culturas europeas y latinoamericanas; y del trabajo de investigación que venimos realizando en la Universidad del Salvador, de Argentina, en el marco del proyecto "Escrituras fronterizas de la literatura argentina":

http://www.cervantesvirtual.com/portales/escrituras_fronterizas_literatura_argentina/.

² En este sentido, son interesantes las reflexiones incluidas en el volumen *¿Podemos pensar los no europeos?* Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2019.

³ Todas las citas pertenecen a la edición consignada en las referencias.

situación con las usuales categorías binarias? Civilización y barbarie, ser humano *versus* naturaleza no funcionan en textos como estos, porque solo hay una vida, que se continúa en diversas formas corporales...

Un cazador de jaguares, arrepentido por haber vivido matando a sus semejantes: "El jaguar es mi pariente" (413), recibe a un hombre blanco en una choza desvencijada que denuncia el nomadismo del primero, quien, cuando quiere, puede internarse nuevamente en la selva: "Aquí hay ramitas, arazá, buena leña. Por mí no hace falta, yo sé entender en la oscuridad... Cuando la yuca se termine, me mudo de aquí" (414). La conversación entre ellos nos llega solo a través de las palabras del cazador. La voz del hombre de ciudad, portador de un arma de fuego y un caballo, es decir, los instrumentos propios de la "civilización", es narrada por el habitante de la selva, el "salvaje". Hasta aquí, una curiosa inversión de roles: ¿quién posee la palabra? ¿quién es hablado por el otro?, que recuerda, como poco, aquel ensayo de Spivak que se pregunta si puede hablar un subalterno. En el transcurso de dicha conversación, el cazador parece ir transformándose en jaguar: "¡Apé! Bueno, bonito. Yo soy jaguar... Yo-jaguar!" (424), hasta tal punto que la lengua misma se adapta a ese proceso: "De pronto, eh, yo jaguarizé" (449). ¿Delirio del personaje? ¿Producto del alcohol? Un ambiente enrarecido va dominando la escena: el cazador va sumergiéndose en el alcohol del hombre blanco y éste, enfermándose con la fiebre de la selva. En el final, alucinado, del relato, ambos personajes se enfrentan: ¿el cazador, jaguarizado, mata al hombre blanco, o es él quién lo mata con su arma?

Desde diferentes países periféricos, emergen investigaciones que intentan abordar sus objetos de estudio con otras categorías, porque aquellas no permiten otros modos de pensar y vivir más que los que la perspectiva colonial autoriza.

Es sabido que para alcanzar su objetivo, la cultura colonialista necesita eliminar toda forma preexistente de vida y producción, borrando las huellas de las maneras de enseñar y aprender, las técnicas de transmisión, el uso de materiales locales, y reemplazándolos por sus propios puntos de vista, instrumentos y materiales. Por lo tanto, desde el comienzo, la dicotomía superioridad/inferioridad gobierna todos los criterios.

En el cuento de Guimarães Rosa, el habitante de la selva entra en el juego comercial del hombre blanco volviéndose cazador: "Lo maté de un solo chuzazo, para no estropearle el cuero" (416) y participa del proceso de apropiación del hombre sobre la selva para "desjaguarizar todo este mundo" (415) y avanzar en la construcción de viviendas. Pero la selva se defiende: "Usted es rico, tiene muchos caballos. Pero a éstos, jaguar ya se los comió" (412).

Un permanente juego de opuestos, repitiendo supuestamente las mismas dicotomías clásicas, va sucediéndose entre palabras y

tragos de aguardiente. Los saberes encontrados de la ciudad y la selva: "¿Usté ta con fiebre? Compañero seguro trae medicina... Hum-hum. No señor. Bebo té de hierbas. Raíz de plantas. Sé encontrarlas, mi madre me enseñó, yo mismo las conozco. Nunca me enfermo" (412) y la percepción domesticada del hombre blanco frente a la agudeza del habitante de la selva, que ve en la oscuridad y que no necesita reloj (416), parecen seguir sosteniendo un mundo narrado desde categorías binarias...

En este sentido, Zulma Palermo (*Arte y estética...*), reflexionando sobre el arte latinoamericano, sostiene que desestimar las producciones de las culturas preexistentes, considerándolas solo autóctonas, lo que significa, en definitiva, "inferiores" a las universales y canonizadas obras de arte, es la piedra angular del colonialismo, que logra así convencer a los otros de que el Bien, la Verdad y la Belleza están en otro lugar, lo que recuerda las conocidas palabras de Franz Fanon en *Los condenados de la tierra*:

No se ha demostrado suficientemente quizá que el colonialismo no se contenta con imponer su ley al presente y al futuro del país dominado. El colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro colonizado de toda forma y de todo contenido. Por una especie de perversión de la lógica, se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila. Esa empresa de desvalorización de la historia anterior a la colonización adquiere ahora su significación dialéctica. (61).

En muchos países latinoamericanos, por largo tiempo, cuando un artista quería perfeccionar su trabajo, viajaba a Europa para aprender de los "maestros". Esta actitud suponía considerar que en Latinoamérica solo podía acceder a técnicas artesanales... o primitivas... ¿Cómo logra la cultura colonialista convencerlo de esto? A través de la enseñanza y del arte, entre otros modos de penetración. En este caso, un profesor de arte, que cree haber encontrado la verdad, enseña a sus discípulos que el ideal de belleza puede encontrarse en una obra de Miguel Ángel, por ejemplo... Para Palermo y otros pensadores decoloniales, el primer paso debería ser, tal vez, evitar estas categorías colonialistas, por poner, en el centro de la cuestión, problemáticas diferencias, tales como: arte *versus* artesanía, dicotomía en la que se entiende que el arte produce placer estético, mientras la artesanía puede ser usada solo como ornamento; que el artista se distingue creando un trabajo singular, mientras el artesano es anónimo y produce en grandes cantidades, por tanto, termina desapareciendo detrás de sus trabajos; que la obra de arte es única, mientras que la artesanía es reemplazable; el verdadero placer estético es algo superior, porque es producido por un ser humano especial, creador de la

verdadera belleza, mientras la artesanía puede ser bella, pero no única.

La pregunta clave, para estos pensadores, sería si puede haber una estética que dibuje una ética de la diferencia. En el pensamiento crítico latinoamericano, entonces, se han buscado otros modos de expresión, otros lenguajes y técnicas, desde hace centurias.

En el último siglo, se han propuesto algunas ideas –en ocasiones, muy cuestionadas– que han resultado paradigmáticas: antropofagia, transculturación, hibridación, entre otras. Simplemente por recordar, en un resumen decididamente imposible: En 1928, el pensador brasileño Oswald de Andrade publicó su manifiesto antropofágico. En él, propuso que la cultura brasilera debería transformar, *digerir*⁴, todo aquello que proviniera de Europa, a fin de conseguir un único y auténtico arte para su país; *transculturación* es un concepto propuesto por el antropólogo cubano Fernando Ortiz en 1940, cuyo antecedente fue, sin duda, José Martí. Transculturación supone, desde esta perspectiva, que es verdaderamente difícil, cuando una cultura recibe a otra, que esto ocurra sin conflicto, porque siempre una de ellas se considera más avanzada e intenta imponerse a la otra. Y finalmente y solo por dar otro ejemplo relevante, *hibridez o hibridación* fue propuesta por el antropólogo argentino Néstor García Canclini en 1990. Es un término de difícil y cuestionable definición, ya que supone una suerte de mezcla cuyo resultado no es homogéneo, constituido por diferentes características e identidades. El foco está puesto, entonces, en la diferencia, no en la igualdad.

Asimismo, para aquellos pensadores, el hecho de que la Modernidad se entienda como un proceso universal y global esconde un lado oscuro: la reproducción del colonialismo. En Latinoamérica, durante los años setenta, surge justamente la idea de que el conocimiento es un instrumento de colonización. Por lo tanto, la opción decolonial pretende eliminar todo tipo de colonialismo del conocimiento y del ser, es decir, de la subjetividad.

El pensador peruano Aníbal Quijano participa por ese entonces de los debates de la Teoría de la Dependencia, pero entiende que esta mantenía el debate en la esfera política, es decir, en el Estado, el control militar, el intervencionismo, etc., analizando la relación entre los países considerados centrales y los periféricos. El debate se derivó así hacia el ámbito del conocimiento y de la filosofía. La decolonialidad deviene en una expresión asociada al concepto de colonialidad del poder (económico y político), pero también del conocimiento y del ser (género, sexualidad, subjetividad, etc.). El colonialismo del poder tiene, por lo tanto, tres pilares: el

⁴ ¿Se podría pensar esta idea en relación con el *devorar* del cuento de Guimarães Rosa?

conocimiento (epistemología), el entendimiento (hermenéutica) y la sensación (*aesthesis*). Y el control político y económico depende de ellos... Por ello, Quijano (*Modernidad, identidad...*) afirma que es necesario hacer visible el mecanismo del poder para así dismantelar su red de creencias. Este pensador consolidó, de esta forma, la trilogía: Modernidad / Colonialismo / Decolonialidad. Esta última consiste, justamente, en derribar los estamentos de la colonialidad para vivir de otro modo. De acuerdo con Quijano, es necesario reconocer que la explotación de la Razón por la matriz colonial del poder produce paradigmas de conocimiento que estropearon las promesas de libertad de la Modernidad.

A partir de la afirmación del mismo Quijano y de Immanuel Wallerstein, *Americanity as a concept*, de que el descubrimiento de América fue determinante para la expansión mundial del sistema capitalista, Walter Mignolo en *La idea de América Latina*, que también ha reflexionado intensamente sobre estas cuestiones, recuerda que la narrativa del progreso que ha instalado la Modernidad motiva el consumo e instala la idea de que hay una sola historia, por lo que su propósito es la perpetuación de subjetividades devotas del consumo, cuya libertad consiste únicamente en elegir compulsivamente líderes que reafirman la idea de que solo cuando se acumula riqueza, mercancías y propiedades, conseguimos una vida moral y exitosa.

Quijano, en "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", analizaba este proceso de colonización a partir de tres ejes vertebradores: la raza (constructo moderno para explicar las relaciones de dominación producidas por la conquista que, por un lado, identifica a los indios⁵ –nominación colonial para los habitantes previos a aquella– y, por otro, a los colonizadores, blancos y europeos), el carácter capitalista (proveedor de mercancías para el mercado mundial y visibilizado a través de un sistema de explotación: capital, esclavitud, etc.) y el eurocentrismo (modo de producción y control de la subjetividad a partir de la construcción de un imaginario, una forma de conocimiento y una memoria).

La Modernidad produce, entonces, heridas coloniales, patriarcales y racistas. Para curar esas heridas, el camino podría ser aprender a desaprender para volver a aprender de otra manera... Idea que Mignolo repite enfáticamente en todos sus textos y que entra en diálogo directo con otra de sus propuestas, a saber: que es necesario cambiar las premisas del saber (*El color de la razón*).

En el cuento, hay una insistencia relevante en el saber. No solamente en el conocimiento médico ya comentado y en la rutina de la selva que el cazador ha ido dominando a lo largo de su vida y del que el hombre blanco quiere apropiarse: "¡Usted quiere saber

⁵ Utilizo esta categoría para hablar del habitante de la selva en el relato de Guimarães Rosa para sostener la línea argumental del ensayo.

muchas cosas!" (421). También hay un saber y un lenguaje de las fieras: "están diciendo lo que nosotros no decimos" (417) que solo jaguarizándose puede compartirse: "... ella ronroneó y le gustó, volvió a restregarse en mí, miaumiá. Eh, ella hablaba conmigo, jaguañeñén, jaguañeñén... acostado de espaldas me puse a hablar con ella; y la encaré, siempre, le di buenos consejos" (427).

Se hace evidente así la centralidad de la relación entre eurocentrismo y colonialidad del saber (Lander, *La colonialidad del saber*).

Un espacio de reflexión y resistencia importante lo han constituido los estudios académicos latinoamericanos vinculados al indigenismo e indianismo que, reivindicando categorías como "lo ancestral" o "lo propio" se erigen como estructuras de pensamiento contrapuestas al eurocentrismo y que intentan recuperar los saberes y la memoria propios (*Apud Walsh, Indisciplinar las Ciencias Sociales*).

En la narración del personaje de Guimarães Rosa, solo hay un lugar privilegiado para la memoria de la selva. La vida allí es narrada en relación a la conducta de la hembra, escapando a todo tipo de estereotipo occidental: su independencia (solo está con un macho por un mes, a lo sumo), al mismo tiempo que su valor maternal: "... jaguar buena madre, siempre estaba cambiándose con los hijos, cargando jaguarritos en la boca..." (430), la hace más "bonita que ninguna mujer" (428). Sin embargo, cuando ya estábamos acomodándonos en el mundo originario de la selva, sus habitantes, sus tiempos y rutinas, la imagen femenina se muestra ambigua: el cazador llama María (la madre cristiana por excelencia) tanto a su madre india como a la hembra jaguar.

Colonialismo y biopoder se convierten en dos conceptos esenciales en el siglo XX. El primero apareció desde los conflictos y debates de la historia local latinoamericana y, para pensarlo desde esta perspectiva decolonial, para entender sus implicancias, habría que comenzar con el trabajo del peruano José Mariátegui *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), y, claro está, con las ideas propuestas por la Teología de la Liberación, movimiento cristiano, católico y protestante, que nació en Latinoamérica después del II Concilio Vaticano y la Conferencia de Medellín, en 1968, cuyos primeros trabajos fueron escritos por el educador brasileiro y expastor presbiteriano Rubem Alves y el sacerdote católico peruano Gustavo Gutiérrez Merino.

El segundo concepto, el biopoder, fue acuñado por Michel Foucault en el primer volumen de *Historie de la sexualité : La volonté de savoir* de 1976, y responde a los debates y conflictos de la historia local de Europa Occidental.

Por lo tanto, ambas historias, la latinoamericana y la europea occidental están conectadas, desde siglos, por relaciones de poder... Pero lo importante, en el presente, es entender que dicha relación, que se podría poner en diálogo con la dupla

colonialismo/decolonialidad, no es ya una cuestión de fronteras geográficas, sino de perspectivas.

Una variante de la noción de borde o frontera interesante es la que proponen, en este sentido, Sandro Mezzadra y Brett Neilson en *Border as Method, or the Multiplication of Labor*, quienes siguiendo la idea de Balibar sobre la multiplicidad y polisemia de dicho concepto, lo entienden enfocándolo no como un objeto o espacio, sino como una metodología.

En muchas narrativas latinoamericanas de las últimas décadas aparecen personajes que llevan una suerte de doble vida: se mueven por la ciudad, tanto como por la selva, o la villa miseria; se relacionan con los habitantes de los diferentes espacios y, en su andar ambiguo, van rompiendo las reglas de cada uno. Ocupan un intersticio en el que no consiguen la igualdad mediante la neutralización de diferencias, sino enfatizando su aspecto relacional... Lo que Hannah Arendt llamó el *inter-est* en *La condición humana* (1958). Un espacio controvertido que redefine el concepto de unidad porque, en él, la igualdad y la diferencia conviven. Un espacio semejante nos obliga a repensar la noción del borde o frontera como una línea divisoria entre mundos opuestos, o la identidad como algo homogéneo.

El cazador de Guimarães Rosa no parece conforme con el mundo de los blancos, sus costumbres, su modo de percibir el mundo, pero no puede desentenderse del todo: "Misa no, ide ninguna manera! Irme al cielo, sí quiero. Padre, no, misionero, no no me gusta eso, no quiero engaños. Tengo una medallita para colgar en mí, me gustan los santos. ¿Hay? San Benito nos libra de las víboras..." (434). Mito y logos conviven en él... Se ve preso en la dinámica colonial del servir. Si no mata jaguares, no sirve para nada: "Era un bueno para nada, no sabía trabajar bien, no me gustaba. Nada más sabía cazar jaguares" (442), por lo que, para no traicionar sus orígenes, solo le queda una solución: convertirse en jaguar. Como hombre, no hay espacio para una conducta diferente de la regida por la lógica del colonizador blanco. Primero mata a su caballo (animal traído por el colonizador): "Al día siguiente, mi caballo blanco que traje, que me regalaron, el caballo estaba despedazado, medio comido, muerto, yo amanecí todo untado de sangre seca" (443); luego, al negro (subjetividad intermedia entre el indio y el blanco: trabaja según las reglas de este último, duerme en camastro...): "... quería ver al jaguaeté comiéndose al negro" (446), por lo que lo entrega a la fiera; para finalmente, jaguarizar del todo y abalanzarse contra el hombre blanco.

Hasta aquí, leído de esta manera, el cuento repetiría el pensamiento binario, solo que con las categorías invertidas: hombre blanco-indio; ciudad-selva; saber europeo-saber americano, etc.

La propuesta podría pensarse, entonces, como una revancha del segundo término sobre el primero, históricamente dominante.

Pero hay detalles que ponen en sospecha esta interpretación: el ambiente onírico que cae sobre las escenas antropofágicas, y el delirio que propicia el final abierto. Cada vez que el cazador mata, parece hacerlo como en sueños: "amanecí todo untado en sangre" (443) y "... después, no sé: desperté... Yo taba en barro de sangre..." (452). El ensueño es el tiempo de la jaguarización del cazador, así como el delirio de la fiebre es el motor del hombre blanco: "¡Usted está loco!... Usted me mata!" (454).

Si utilizáramos la lógica aprendida, podríamos suponer que ambos hombres han perdido el juicio por el alcohol y la fiebre, y terminan creyendo en la jaguarización del indio, por lo que el hombre civilizado utilizaría su arma para matar a la fiera. O bien, que el narrador construye un espacio metafórico ambiguo que permitiría representar tanto la forma en que el hombre blanco caza al indio como si fuera un animal, como la del indio que se come al hombre blanco, en una suerte de revancha cultural ya anticipada en las palabras del cazador: "Hay que aprender todos los movimientos de la presa. Yo sé cómo usted mueve la mano..." (424).

Pero estas interpretaciones seguirían manteniendo las categorías coloniales. Sin embargo, de a poco, otra lógica va filtrándose: "... me bebo todo su aguardiente. Hum, hum, no, no me emborracho. Me emborracho solo cuando bebo mucha, mucha sangre..." (429).

Pienso que otra arista posible podría plantearse a partir del lenguaje: en el cuento, progresivamente, van entremezclándose las lenguas (la europea y la latinoamericana) hasta volverse irreconocibles ambas al final: "He... Aar-rrá... Aaah... Usted me arahoou... Remuací... Reiucaanacé... Araaa... Uhm... Ui... Ui... Uh... Uh... eee... ee... e... e..." (454). Un grito gutural, sin articulación posible en ninguna lengua conocida, nos catapulta hacia un lenguaje primordial en el que todo parece subsumido en la unidad que lo incluye todo, donde cazador y presa son posiciones lábiles. Cada una come y es comida permanentemente. La lógica de la vigilia colonial, sus historias y memorias, no pueden ser contadas. Otra historia es posible.

El cuento parece dinamitar las lógicas binarias tanto como las lecturas domesticadas, en pos de denunciar un colonialismo del pensamiento que nos enseñó que hay solo un discurso para explicar la Historia, un discurso que describe el mundo en término de esas categorías binarias y que establece jerarquías entre razas, clases sociales, sexualidades, etc., para conseguir identidades homogéneas, fáciles de controlar... La consecuencia más terrible del caso es que mucha gente –los otros– no pueden ser leídos por dichas categorías; por lo tanto, quedan excluidos. Pero esas subjetividades, aunque sean incómodas para la matriz del poder,

existen, y no podemos continuar ignorándolas. Y un detalle nada inocuo: todos los países, las razas, las sexualidades... las culturas, no solo los del tercer mundo, son víctimas de este colonialismo, tanto de los cuerpos, como de los pensamientos.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2016 [1958].
- Fanon, Franz. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011 [1961].
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité*. Paris : Gallimard, 1994 [1976].
- Guimarães Rosa, João. "Mi tío, el jagareté". *Campo general y otros relatos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1968: 411-454.
- Lander, Edgardo, Comp. *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias Sociales*. Argentina: CLACSO, 2003.
- Mezzadra, Sandro y Brett Neilson en *Border as Method, or the Multiplication of Labor*. Durham: Duke University Press, 2013.
- Mignolo, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- _____. Intr. *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2008.
- Palermo, Zulma. *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2009.
- Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel. "Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system", *International Social Science Journal*, Vol, 1, nº 134 (1992): 549-556.
- _____. "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en *Perú Indígena*, vol. 13, nº 29 (1992 [1989]): 11-20.
- _____. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Ediciones Sociedad y Política, 1988.
- Walsh, Catherine. "La rearticulación de subjetividades políticas y diferencias colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento". *Indisciplinar las Ciencias Sociales: geopolítica del conocimiento y colonialidad del poder*. Ed. Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2002.