

Alonso, M. (2024) "Herramientas descoloniales para una reinterpretación de las artes visuales", en: Alonso, M. y Sosa, R. Comp. (2024) *Miradas críticas de la colonialidad. Las artes visuales en América Latina y Europa (1780-1950)* (en imprenta), disponible en: <https://textosafda.wordpress.com/america-herida/>

## Herramientas descoloniales para una reinterpretación de las artes visuales

Mariela Alonso

IHAAA, Facultad de Artes, UNLP

IIAA, Departamento de Artes Audiovisuales, UNA

Argentina.

### Índice del capítulo:

Introducción	p. 1
Desarrollo:	
• Eurocentrismo, modernidad y colonialidad	p. 2
• Miradas críticas de la colonialidad en América Latina	p. 4
• La historia del arte argentino: herramientas descoloniales para su reinterpretación	p. 12
Conclusiones	p. 14
Referencias bibliográficas	p. 15

---

### Introducción

Este artículo propone un recorrido por los principales estudios críticos de la colonialidad en América Latina con el fin de establecer nuevas categorías de análisis de la historia del arte argentino. La metodología empleada está basada en la revisión cualitativa de fuentes documentales, lo que permite confrontar distintas posturas. Cada autor elegido tiene una mirada crítica acerca de la colonialidad. Sin embargo, mientras que unos trabajan desde la decolonialidad, que es una línea en la que las críticas son generales, otros se postulan desde la postcolonialidad, en donde procuran incorporar la voz de los subalternos (en esa línea están las posturas descoloniales) y, por otro lado, otros autores trabajan desde la anticolonialidad, en donde hay una una visión especialmente crítica de la asimilación, el mestizaje, el sincretismo y una fuerte denuncia de toda forma de racismo en términos interseccionales. Al respecto, se proponen dos conclusiones. Por un lado, que la diferencia entre las distintas posturas se encuentra en sus puntos de partida teóricos e históricos, así como en las categorías y sujetos que postulan en su análisis. Por otro, que históricamente el arte argentino funciona dentro del sistema moderno colonial de poder como un medio de control de la subjetividad, por lo cual, para reinterpretarlo, resulta fundamental descolonizar la mirada sobre sus

procesos, revalorizando subalternidades, poéticas y experiencias artísticas que operan como forma de resistencia.

De este modo, la clarificación de las diferentes visiones críticas de la colonialidad permite desnaturalizar categorías tradicionales de análisis mediante su revisión crítica y reterritorializar políticamente el lenguaje, el cual sostiene la trama material de nuestra historia.

### **Eurocentrismo, modernidad y colonialidad**

El eurocentrismo es una forma de etnocentrismo que articula una matriz de poder que supone la existencia de experiencias históricas lineales que definen esquemas culturales fijos, propios de la historia europea occidental, que considera lo no europeo como incompleto, desviado o tardío. En este sentido, Enrique Dussel (1995) sostiene que la Europa moderna del siglo XVIII inventa, entre la Antigua Grecia, el Imperio Romano y la propia Europa de ese momento, una trayectoria histórica lineal que es utilizada desde entonces como base ideológica del relato histórico. De este modo, esa visión de mundo centrada en el tiempo espacio europeo es la base de la matriz ideológica moderna, que naturaliza la hegemonía europea por encima de otras realidades y culturas (en particular sus colonias), acción que justifica mediante la permanente reiteración de esta visión en la tradición intelectual, donde opera como eje del método de análisis de sociedades europeas dominantes que distorsionan la realidad cultural y social ajena a su territorio, ignorando o suprimiendo toda forma de pluralidad y diversidad cultural.

Sin embargo, la segunda mitad del siglo XX está marcada por una fuerte crisis a nivel global de la visión eurocéntrica, así como de las relaciones de género, de trabajo, políticas, intersubjetivas y con el ambiente y la naturaleza, que no pueden ser resueltas en el sistema histórico y simbólico vigente en ese momento, y que plantean la necesidad de nuevas formas de convivencia social. En este sentido, esa matriz de poder eurocéntrica, imperial/colonial, patriarcal y moderna, que corresponde a una manera específica de percibir y ordenar el mundo natural y social, se ve cuestionada a nivel estructural, lo que se evidencia por la crisis de tres principios eurocéntricos fundamentales vigentes hasta ese momento: la simplificación, la estabilidad y la objetividad.

Por un lado, el eurocentrismo defiende la *simplificación* especialmente del saber, lo que implica la compartimentación y la especialización del conocimiento, así como el surgimiento de las disciplinas como categorías intelectuales e institucionales, lo que desprende el saber de su contexto y, por ende, aliena la experiencia. Por otro lado, la *estabilidad* de los sistemas sociales y naturales es una creencia básica de esta matriz de poder, que resulta necesaria para sustentar el determinismo y que obtura la idea de historia como proceso creativo. Finalmente, la *objetividad* es una construcción discursiva, simbólica e ideológica propia de esta visión de mundo, que implica la negación directa de la identidad subjetiva y, por lo tanto, instala la creencia en un conocimiento puro, general y homogéneo, que es a lo que alude de algún modo el universalismo implícito en el concepto de objetividad, ajeno a visiones subjetivas, con lo que los sujetos pierden protagonismo respecto de su propia realidad histórica.

Del mismo modo, son fuertemente cuestionados dos de los ejes fundamentales en la construcción eurocéntrica: la modernidad y la colonialidad.

La *modernidad* es el eje de la narrativa civilizatoria occidental, la matriz ideológica que surge en Europa a partir del Renacimiento y que se instituye con los órdenes surgidos de las revoluciones sociales del siglo XVIII como la expresión de la civilización occidental basada en una cultura del progreso y estructurada a partir de las ideas de libertad, igualdad y justicia.

En términos de saber, la modernidad se ordena mediante la razón, la naturaleza y la ciencia como conductora del progreso. En términos políticos, surgen los estados nación, que impulsan un nuevo orden social basado en la unidad territorial, de población y de gobierno creada a partir de la institución de un estado que ejerce el poder y el uso legítimo de la violencia, y que procura equilibrar los intereses del individuo (devenido ciudadano) con los de la comunidad.

Entonces, la modernidad involucra una visión de mundo regida por una moral civil, cuya finalidad es conquistar el bienestar social a través de la racionalidad práctica y bajo el presupuesto de la eficiencia. En términos socioeconómicos, la matriz moderna supone la implementación del modelo capitalista que transforma a las naciones europeas en industriales a costa de la esclavitud y la explotación de los recursos de sus colonias, que se mantienen como proveedoras de materias primas sin derecho a la propiedad ni al enriquecimiento acumulativo propio de las potencias modernas, las cuales se rigen, además, por el programa del pensamiento clásico del liberalismo, ordenado por el libremercado. En este sentido, y siguiendo a **Renato Ortiz** (1997) aunque resulte necesario considerar la existencia de modernidades múltiples para comprender los diversos procesos mundiales en sus contrastes y en sus diversidades, es frecuente que la idea de modernidad se presente como unívoca y homogénea tanto en términos de tiempo como de espacio, como si fueran iguales los procesos que se viven en América Latina y en Europa, por ejemplo.

En el siglo XIX surgen, al decir de María de los Ángeles de Rueda (2015), dos voces críticas importantes de la modernidad: la voz de Marx, quien plantea que el problema de la sociedad radica en quién tiene el control del sistema de producción capitalista, por lo que apuesta a la superación de las contradicciones con el ascenso de la clase obrera, la cual podría controlar la producción y escapar de la lógica del mercado y resolvería las contradicciones del sistema capitalista burgués a través de una revolución; y la voz de Nietzsche, quien considera la modernidad como un proceso irónico y dialéctico, en el que el individuo debe encontrar sus propias reglas y competencias para su autoconservación y autoliberación, como una manera de escapar de las trampas de la razón instrumental. En definitiva, cada uno expone de qué modo las relaciones sociales modernas se establecen en una creciente enajenación económica, social y política. La subjetividad moderna forma parte de un proceso social mediatizado por tecnologías e instituciones, que convierte tanto lo público como lo privado en discursividades, regularidades y homogeneidades. En ese contexto nace la incipiente cultura de masas, y la lógica del capital genera un tipo acumulativo de producción y recepción de la cultura y el ocio.

Es importante considerar que, al carácter negativo de la modernidad en cuanto narrativa civilizatoria occidental, se suma, al decir de Walter Mignolo (2007), una dimensión oscura y muchas veces velada: la colonialidad.

La *colonialidad*, forjada en el Renacimiento y la Ilustración, impulsada por la teología cristiana y, aún hoy, reavivada por el neoliberalismo, se mantiene vigente como una matriz de poder. En este sentido, las modernidades actuales se alimentan de la cara oculta de las injusticias y sufrimiento de las modernidades coloniales dado que, aunque el colonialismo político finaliza en el siglo XIX, la colonialidad se mantiene vigente hasta la actualidad, naturalizada como base de la lógica cultural (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007).

### **Miradas críticas de la colonialidad en América Latina**

De acuerdo con lo planteado en el apartado anterior, en tanto resulta necesario cuestionar de manera radical las estructuras simbólicas y materiales del saber eurocéntrico, a fines de la década de 1970 numerosos investigadores problematizan la modernidad europea en sus diferentes aspectos, especialmente en su carácter colonial. En este proceso, surgen los estudios postcoloniales o subalternos, que procuran desnaturalizar la lógica centro-periferia, hacia fines del siglo XX, los estudios decoloniales y descoloniales y, en el siglo XXI, se consolidan las posturas anticoloniales que surgen en el marco de los estudios caribeños de las décadas de 1950 y 1960.

Los *estudios poscoloniales* son desarrollados por autores académicos que proceden de ex colonias europeas de Asia y África principalmente, cuyos textos analizan las huellas coloniales en sociedades como Palestina, India y Egipto, entre otras. Entre sus principales referentes se destacan el crítico palestino Edward W. Said, la teórica bengalí Gayatri Ch. Spivak y el crítico indio Homi Bhabha. Aunque con notables diferencias entre ellos, es posible reconocer una especificidad en esta corriente respecto de una preocupación por las secuelas del colonialismo vinculada a los debates políticos y también a campos formales de estudio. En particular, estos autores constituyen al discurso colonial como objeto de estudio y analizan la persistencia de las relaciones coloniales de poder y autoridad en las prácticas sociales e institucionales actuales. La proyección de las visiones poscoloniales se extiende en la actualidad con la incorporación del análisis de las formas discursivas y representacionales del racismo actual, como la inmigración, la nacionalidad y la educación. El *Grupo de Estudios Subalternos* es fundado por Guha a principios de la década de 1980 y reúne a historiadores del sur de Asia abocados al estudio de las sociedades poscoloniales y post imperiales. Con el término *subalterno*, retomado de Antonio Gramsci (1975), se alude a los grupos excluidos de las sociedades debido a su raza, etnia, clase social, género, orientación sexual o religión. Ranajit Guha (1988) afirma que, por definición, el subalterno no está registrado ni es registrable por parte de las autoridades coloniales como sujeto histórico, es decir, no es considerado capaz de acción hegemónica, por lo cual emerge en las fisuras que dejan las formas hegemónicas y jerárquicas en la constitución de los héroes del drama nacional, en la escritura, la literatura, la educación, las instituciones y la administración de la autoridad y la ley. En otras palabras, el subalterno no es pasivo, lo que inspira la sospecha frente a los paradigmas disciplinarios surgidos de la historiografía colonial.

En América Latina, el marco que ofrece el concepto de poscolonialismo requiere una revisión para interpretar la historia y la cultura de la región, en particular porque, mientras Oriente es planteado como la otredad respecto del Occidente europeo, América puede considerarse una extensión del proyecto occidental, idea basada en procesos políticos, económicos y culturales, como la instalación de las lenguas europeas y el consiguiente desplazamiento de las lenguas y culturas locales, la imposición del cristianismo, la urbanización a partir de modelos europeos, la construcción del conocimiento con epistemologías y principios eurocéntricos y, fundamentalmente, la implantación del capitalismo.

Entre los análisis del colonialismo en la región que se instituyen como textos fundacionales y de referencia para las posturas decoloniales, anticoloniales y antirracistas, se encuentran los trabajos situados en la región Caribe de **Aimé Césaire**, teórico y político martiniqués, uno de los creadores de la teoría de la *negritud* y de **Frantz Fanon**, teórico y revolucionario martiniqués que en sus obras analiza tanto el sistema colonial como el racismo y los procesos a través de los cuales las vidas de los colonizados se determinan como inhumanas.

Aime Cesaire en su *Discurso sobre el colonialismo* (1950) expresa, entre otros temas, que los proyectos civilizatorios occidentales son los responsables de la racialización y subvaloración de la identidad cultural de los colonizados, a quienes condena a la miseria y la alienación producidas por el propio sistema colonial. Como respuesta, propone revalorizar la “negritud”, recuperar el componente africano en las identidades colonizadas el cual, aunque desprestigiado por el racismo colonial, es la verdadera herramienta de lucha contra la alienación cultural impuesta por la colonización, lo que permite rechazar además el proyecto francés de asimilación cultural que procura sostener, incluso entre los propios colonizados, un exotismo *bienpensante*, que fomenta una mirada exterior de la propia realidad.

Por su parte, Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (1952) plantea que ser colonizado es ser subyugado física y culturalmente, perder un lenguaje y asumir otro lenguaje y otra cultura, es absorber el contenido de una civilización. El autor problematiza los conceptos de raza, clase, cuerpo, lenguaje y cultura porque los considera ejes del sistema colonial. En este sentido, considera que los subyugados *negros* adoptan los valores de los subyugadores *blancos* en un intento de superar su condición al ponerse las “máscaras blancas”. El problema es que, al aceptar esos valores, también aceptan la condición de salvajes, inhumanos, inferiores, lo que naturaliza la discriminación y el racismo entre los propios subyugados. En *Los condenados de la tierra* (1961), Fanon acusa a la colonialización de inhumanidad y genocidio contra los no blancos, ejercida en nombre de la humanidad y el progreso, y plantea que la descolonización es siempre un fenómeno violento, un proceso histórico que obliga a replantear de manera integral el sistema colonial, que sólo puede ser desarticulado por la rebelión del campesinado, único sector libre de la asimilación cultural.

En línea con los estudios poscoloniales e inspirado en los Estudios Subalternos surge el *Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos*, conformado por un equipo de investigadores pertenecientes a universidades norteamericanas consideradas *de élite*, dedicado al estudio del subalterno en América Latina mediante el análisis de documentos y prácticas hegemónicas. En su *Manifiesto fundacional* (1993), el grupo afirma que

*la nación y lo nacional* son conceptos totalizantes de carácter no popular y que el concepto y la representación de la subalternidad requiere reconceptualizar la relación entre el estado, la nación y el *pueblo*, tomando como referencia el período 1960-1990, marcado por el cambio de paradigma que impulsan las consecuencias de las revoluciones mexicana, cubana y nicaragüense, procesos que constituyen un desvío respecto del modelo blanco, patriarcal, oligárquico y eurocéntrico de desarrollo.

La *revolución mexicana* reconfigura el estatus de los indios y los mestizos, quienes son vistos como sujetos histórico-políticos y se destacan como líderes y estrategias del levantamiento revolucionario, aunque en la posrevolución las elites criollas recuperan su hegemonía y se produce la resubalternización del indio. La *revolución cubana* representa una emergencia parcial del subalterno en tanto propone una economía (y una sociedad) que rompe con el sistema dominante y ofrece una nueva conceptualización del *pueblo* como sujeto social de la historia y la identidad latinoamericanas. La *revolución nicaragüense* y la teología de la liberación instalan la crítica a la cultura, la democratización y la globalización que, en tanto construcciones unívocas y totalizantes, funcionan como herramientas de persistencia de sistemas coloniales o neocoloniales de representación y justifican el endeudamiento y la dependencia de la región.

Para este Grupo, el subalterno es un sujeto activo, mutante y migrante, cuya presencia y realidad debe desocultarse del protagonismo que las élites criollas tienen en las formas hegemónicas de representación y que debe ejercer su propia forma de hacer historia.

Por otra parte, el *giro decolonial* se produce en 1998, a partir de un encuentro organizado en Caracas por el sociólogo venezolano Edgardo Lander, donde surge el *Grupo Modernidad/Colonialidad* el cual procura desnaturalizar la lógica centro-periferia propuesta por la modernidad, eje de la narrativa civilizatoria occidental y matriz ideológica, que surge en Europa a partir del Renacimiento y perdura hasta fines del siglo XX.

En un texto compilado por Edgardo Lander (2000), el Grupo plantea que el discurso hegemónico del modelo civilizatorio se basa en el liberalismo y la modernidad científica, esto es, una síntesis de los supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso y el conocimiento. El problema para estos autores es que el pensamiento científico moderno naturaliza las relaciones sociales, con lo que la sociedad liberal industrial se constituye en el único orden social posible, lo que deja a la sociedad actual sin ideologías, siguiendo un modelo civilizatorio único, globalizado, universal, que hace innecesaria la política, y que no ofrece alternativas posibles a ese modo de vida.

Este grupo está referenciado principalmente por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, el semiólogo argentino Walter Dignolo y el filósofo argentino mexicano Enrique Dussel, a quienes se suman en una primera etapa el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel y el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, entre otros investigadores. Estos autores, cada uno desde su particular encuadre teórico, plantean que la colonialidad forma parte integral de los procesos de modernización, fundamental para la emergencia del capitalismo, la ciencia, el arte y el Estado, consideradas las principales instituciones modernas de los

siglos XVI al XX. En el mismo sentido, los autores consideran que los procesos de modernización en América latina y las otras “periferias” del mundo europeo se dan mediante la herencia colonial naturalizada como lógica cultural. Al respecto, Santiago Castro Gómez (2007) plantea que el sistema-mundo moderno/colonial debe ser pensado como una heterarquía, es decir, una estructura compleja en la cual todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua. De este modo, el grado de control ejercido por el nivel global sobre los niveles más locales se mantiene estable sólo a través de la violencia política, social, económica y epistémica (Castro Gómez, 2007, p. 171). En este sentido, las herencias coloniales de América Latina se expresan en el eurocentrismo epistémico, manifestado en la colonialidad del saber, la occidentalización de estilos de vida, expresada a su vez en la colonialidad del ser y el racismo, enunciado en la colonialidad del poder.

Aníbal Quijano (2014) estudia el fenómeno de la herencia (y persistencia) colonial como un elemento indisoluble de la formación del sistema mundial capitalista moderno. En América Latina, la *colonialidad del poder* opera como una forma de racismo, mediante un tipo de clasificación social establecida en el siglo XVI, según el cual la concentración de riqueza y privilegios sociales en las colonias se define de acuerdo con la pertenencia étnica de los individuos. Es por esto que culturalmente se valora el blanqueamiento cultural, que conlleva a la aspiración a parecerse físicamente a los fenotipos europeos e imitar siempre los modelos europeos en todas las áreas de la vida. Por otro lado, la *colonialidad del saber* se refiere al modo en que, desde el siglo XVIII, la racionalidad europea que ordena los aspectos tecnológicos y científicos se convierte en el único modelo válido de producción de conocimientos, dejando por fuera cualquier otros modos de ver, y llevando incluso a los sujetos colonizados a despreciar sus propias formas de producción de conocimientos para adoptar las del colonizador, como una estrategia de adquisición de prestigio social. Finalmente, la *colonialidad del ser* define que el ser es propiedad de los europeos y sus descendientes criollos en América, mientras que las poblaciones coloniales no tienen ser, no son en igualdad. Por esto están condenadas a la subordinación y la victimización por parte de sus superiores, quienes desarrollan para ellas unas formas de existencia que se ajustan a los proyectos de modernización.

Otras visiones que amplían la visión decolonial son las de la pedagoga ecuatoriano estadounidense Catherine Walsh, y algunas destacadas figuras del feminismo, como la filósofa argentino estadounidense María Lugones y la antropóloga argentina Rita Segato.

Catherine Walsh (2009) plantea que es necesario desarrollar una *pedagogía decolonial* que subvierta la colonialidad, cuestionando la lógica del capitalismo y transformando radicalmente las estructuras institucionales y las relaciones sociales. Para ello, es necesario desplazar la mirada de la academia hacia los movimientos indígenas. Los verdaderos elementos de conocimiento y las agendas políticas e intelectuales más importantes de la actualidad emergen de la base y las luchas de América Latina que parten desde el pensamiento ancestral, la resistencia al neoliberalismo y la idea de repensar y reconstruir las sociedades e incluso los Estados.

En este sentido, los conceptos de interculturalidad, pluriculturalidad y multiculturalidad que predominan actualmente en América Latina, según Walsh, son consideradas herramientas de dominación al servicio del capitalismo: a través de ellos no se piensa “con” ni “desde” las culturas indígenas y afrodescendientes sino

que se promueve una *interculturalidad utilitaria*, basada en las declaraciones universalistas propias de las visiones eurocéntricas, que se fundamenta en un “nuevo humanismo” de lo diverso y así humaniza el neoliberalismo y la globalización, en tanto promueve el diálogo y la inclusión pero no cuestiona las causas de la dominación; una *pluriculturalidad funcional*, que sólo impulsa la convivencia entre culturas; y una *multiculturalidad acrítica*, sustentada en la democracia liberal, en la libertad de mercado, en la tolerancia a la diferencia y en la diferencia misma como valor agregado para la venta, mercantilizando la cultura, que habla de tolerar e incluir la diversidad cultural, pero sin pensar en la desigualdad. En opinión de Crenshaw, estas perspectivas facilitan la instalación de proyectos neoliberales y transnacionales.

La autora plantea que es necesario entonces desarrollar una *interculturalidad crítica*, que se conecte con la decolonialidad, pensando “desde” y “con” los pueblos indígenas y afrodescendientes, con el fin de crear una nueva razón y humanidad que revierta el eurocentrismo y el colonialismo del conocimiento; el uso de la raza blanca y del varón occidental como jerarquía de poder; la valoración de la razón por sobre el sentir-existir como signo de humanidad y la colocación del hombre por sobre la naturaleza. Entonces, la interculturalidad crítica y la decolonialidad son proyectos enlazados que además cuestionan el conocimiento único: construir decolonialidad es transgredir, irrumpir y desmontar la matriz colonial.

Desde su visión, María Lugones (2008) afirma que resulta fundamental considerar el género como imposición colonial y la interseccionalidad entre género, raza, clase y sexualidad como eje vertebral del sistema moderno colonial, con el objetivo de entender la preocupante indiferencia de dos grandes sectores: por un lado los hombres, quienes desconocen las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres no blancas víctimas de la colonialidad del poder, e inseparablemente, de la colonialidad del género; por otro lado, los feminismos hegemónicos, a los que la autora cuestiona precisamente por ignorar la interseccionalidad de raza, clase, sexualidad y género como marcas específicas de dominación.

La principal crítica que Lugones realiza a los feminismos (blancos) del siglo XX es que no se leen a sí mismos como interseccionales, no consideran el colonialismo ni explicitan las conexiones entre género, clase y heterosexualidad como racializados. Por esto su lucha se enfoca en enfrentar la caracterización de las mujeres como sujetos pasivos y frágiles, sin crear coaliciones ni considerar que esos adjetivos sólo se aplican a las mujeres blancas burguesas, naturalizando una sororidad homogénea e inexistente y ocultando la realidad de las mujeres no blancas, quienes no sólo son las principales subordinadas sino que son fuertemente deshumanizadas, lo que naturaliza su histórica explotación dentro del sistema moderno colonial de género, basado en la hegemonía binaria, patriarcal y heterosexual sobre las relaciones sociales.

La autora plantea que el lado oscuro del sistema de género (fue y) es completamente violento. La explotación laboral es tan profunda que durante las primeras décadas de la colonización, al decir de Quijano (2000), es la principal causa del vasto genocidio de indios, utilizados como fuerza de trabajo descartable y sometidos a trabajar hasta la muerte. Sin embargo, la explotación patriarcal es aún más profunda. Lugones, como parte de las luchas que procuran su liberación, analiza críticamente el patriarcado desde la colonialidad del género dentro de la tradición de *mujeres de color*. Esta expresión no es un marcador racial ni una reacción a la dominación racial, sino una frase adoptada por las mujeres subalternas víctimas de dominaciones múltiples en los Estados Unidos, que alude a una coalición orgánica y abierta, con una

intensa interacción intercultural, entre mujeres indígenas, mestizas, mulatas, negras, cherokees, puertorriqueñas, sioux, chicanas, mexicanas, pueblo, no como víctimas, sino como protagonistas de un feminismo decolonial. Estas teóricas sí ven la construcción diferencial del género en términos raciales e, incluso, entienden el género en un sentido más amplio que Quijano, por lo que no sólo piensan en el control sobre el sexo, sus recursos y productos, sino que reconocen una articulación entre trabajo, el sexo y la colonialidad del poder.

La propuesta de Lugones implica desenmascarar las colaboraciones cómplices de la colonialidad del poder y la violencia de género sistemáticamente racializada mediante el compromiso con la integridad comunal liberatoria, a partir de una investigación y educación popular colectivas y participativas.

Rita Segato (2017), investigadora especializada en las relaciones entre género, racismo y colonialidad, las cuestiones de género en los pueblos indígenas y comunidades latinoamericanas y la violencia de género, por su parte plantea que, a partir de que nuestra región sufre el proceso de la colonización europea mediante la instalación de estados nacionales, se profundiza el orden moderno y queda establecido el patrón de la colonialidad, una matriz que ordena jerárquicamente el mundo de forma estable y que instala la colonialidad del poder, la raza y el patriarcado como clasificadores sociales.

De este modo, en tanto que las repúblicas latinoamericanas son herederas directas de la modernidad europea, su propia existencia mantiene vigentes los principios colonizadores e intervencionistas que debilitan las autonomías locales, irrumpen en la vida institucional, rasgan el tejido comunitario, generan dependencia y ofrecen la modernidad del discurso crítico igualitario, mientras que introducen los preceptos del individualismo y la modernidad instrumental de la razón liberal y capitalista, conjuntamente con el racismo. Segato (2013) sostiene además que hay cuatro teorías originadas en el suelo latinoamericano que cruzan la frontera que divide el mundo entre el norte y el sur geopolíticos, y que reconfiguran la historia mundial: la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido, la teoría de la marginalidad que fractura la teoría de la dependencia y la perspectiva de la colonialidad del poder. Respecto de esta última, afirma que el desocultamiento de la colonialidad del poder reconfigura el discurso de la historia y del poder globalmente hegemónico e imprime un nuevo rumbo a la lectura de la historia mundial, lo que resulta fundamental también para las teorías feministas de y descoloniales y de disidencias sexuales, que amplían sus sentidos hacia la descolonialidad del poder, del saber y del género.

A comienzos del siglo XXI, numerosos teóricos e investigadores de la región cuestionan al Grupo Modernidad/Colonialidad, dado que sus referentes presentan críticas genéricas a la colonialidad. A diferencia de los estudios poscoloniales, que se interesan en criticar la nación y sus otros pero no plantean la existencia de exterioridades no occidentales, los estudios decoloniales utilizan una metodología que procura rescatar *mundos* no tocados (no occidentalizados), valorado desde su lugar de exterioridad, ya que es su condición de no occidental lo que hace que sea valorado (Dussel, 1995).

Una de las críticas es Claudia Zapata (2018), investigadora chilena que trabaja con identidades étnicas, movimientos indígenas contemporáneos, intelectualidades indígenas y afrodescendientes en el siglo XX,

quien plantea que los referentes del llamado “giro decolonial” presentan su visión como un discurso totalizante que tiene mayor legitimidad y visibilidad que los discursos subalternos mismos, casi como una forma de colonialismo académico ejercido sobre los que consideran sectores subalternos y sin voz propia. En particular, esta autora expresa que las subalternidades latinoamericanas no son otros culturales pasivos y silenciosos, sino que son sujetos activos de su realidad histórica que luchan por el poder político y defienden su propia visión de la realidad. Por lo tanto, no representan un bloque continuo, sino que son referentes de cosmovisiones en permanente discusión, con contradicciones internas producidas a partir de relaciones de poder históricas.

Desde otra perspectiva, los estudios descoloniales se alinean con el poscolonialismo, en tanto promueven la incorporación de voces subalternas, lo que les permite intervenir epistemológicamente en la construcción del conocimiento. De este modo se inauguran visiones plurales, expresadas como posturas que van de lo decolonial a lo *descolonial*.

En Argentina en particular, la línea de los *estudios descoloniales* está referenciada por numerosos autores, radicados en importantes centros de producción de conocimiento académico. Karina Bidaseca (2016) por ejemplo, investigadora feminista especializada en estudios poscoloniales, performáticos, identidades afrodiaspóricas y feminismos, avanza desde las visiones de Quijano y Segato y plantea la necesidad de romper con las homogeneidades a partir del reconocimiento de los otros culturales, y también de los otros sures y otros nortes, cuestionando los modos de narrar y silenciar los pasados coloniales y sus continuidades.

En la misma línea, Mario Rufer (2016, 2023) manifiesta una visión crítica del *presente colonial* a escala continental. Las modernidades actuales son coloniales en tanto se conforman en base a modalidades históricas persistentes en el espacio latinoamericano porque, más allá de los dos siglos de independencia política nominal que viven la mayor parte de las naciones del continente, existe una persistencia de la colonialidad, expresada en la permanencia de la racialización, la exclusión y la marginación de los subalternos, quienes siguen sin tener la entidad de sujetos de derecho. De modo que la acepción unívoca de cultura como homogeneidad y criterio de pertenencia es la base de los imaginarios nacionales latinoamericanos del siglo XIX, herederos de los modelos eurocéntricos hegemónicos, que ocultan los mecanismos mediante los cuales se implementan formas específicas de racialización estructural, heteronormatividad de género, patriarcalización de las relaciones sociales y liberalismo económico.

En ese sentido, los estudios poscoloniales analizan las marcas que siguen operando en el presente a través del discurso universalizante de la ciudadanía, el cual nunca logra cumplir sus metas porque no reconoce a esas subalternidades y, cuando lo hace, es para ampliar el alcance y la soberanía del estado sobre ellas. Además, intentan denunciar la acumulación de riqueza por parte de las grandes corporaciones del mundo entero que se alimentan de la exclusión total de los subalternos, entendida no sólo como negación sino como la no consideración del subalterno como sujeto y ciudadano y, al mismo tiempo, como resultado de su no participación en la toma de decisiones. Al decir de Joaquín Barriandos (2011) la *lógica etnocéntrica* sigue vigente en la actualidad y es en esa base que se ponen en marcha los procesos de inferiorización racial y epistémica que caracterizan a los diferentes regímenes visuales de la modernidad/colonialidad, por un lado,

y, por otro, develan las mutaciones geopolíticas, ontológicas y cognitivas del capitalismo impulsado tanto por *el hambre por los metales*, como por *el hambre de alteridad* (Barriendos, 2011, p. 14).

Entre las visiones que rompen la homogeneidad de la visión decolonial, la diversifican y pluralizan, están las *posturas anticoloniales*, cuyo pensamiento teórico y político gira en torno al problema del colonialismo y de las continuidades coloniales. Estas visiones promueven una interpretación y explicación de la historia, la política, la cultura y la sociedad en la que sus principales protagonistas son los pueblos colonizados, en tanto se centran en el proceso de construcción del colonizado como sujeto.

Entre sus principales exponentes se encuentran la autora afro dominicana Ochy Curiel, exponente del lesbo feminismo antirracista y parte del movimiento feminista de América Latina y del Caribe; Aura Cumes, investigadora maya kaqchikel guatemalteca que incorpora al pensamiento anticolonial indígena la crítica al patriarcado y a la racialización del conocimiento y su consumo; Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga aimara boliviana que problematiza la noción de mestizaje mediante la incorporación del ch'ixi, la coexistencia de lo diferente múltiple; y la filósofa afrodominicana Yuderkys Espinoza, activista e investigadora feminista, antirracista y descolonial afrodominicana, quien problematiza especialmente los feminismos occidentales, eurocéntricos y heteronormativos.

Ochy Curiel (2009), cuestiona la idea de que el feminismo nazca con la revolución francesa, producto de una historia contada de forma lineal y euronorcéntrica: si se entiende el feminismo como toda lucha de mujeres que se oponen al patriarcado, es necesario construir su genealogía considerando la historia de muchas mujeres en muchos lugares-tiempos, lo que conlleva uno de los principales gestos éticos y políticos de descolonización. Por lo cual, para la autora, conceptualizar al feminismo sólo desde las luchas de las mujeres blancas europeas responde al sistema moderno capitalista.

Entonces, resulta necesario descolonizar el feminismo, anulando la universalización, característica fundamental de la modernidad occidental, y proponiendo una transformación tanto epistemológica como política, que implique considerar críticamente los procesos de independencia de pueblos y territorios sometidos a la dominación colonial en lo político, económico, social y cultural en América, Asia, África, el Pacífico y el Caribe, lo que Quijano denomina la colonialidad del poder (Quijano, 2000) articulando la raza, la etnia, la clase y la sexualidad como pilares centrales. En tanto esta colonialidad atraviesa también al feminismo hegemónico latinoamericano, genera que las mujeres sean representadas como objeto y no como sujetos de su propia historia, vistas siempre como víctimas y no como agentes de su propia resistencias y de sus propias teorías y relatos. Para Curiel, un proceso de descolonización del feminismo desde las experiencias situadas de las latinoamericanas y caribeñas supone entonces la construcción de un pensamiento propio de acuerdo con experiencias concretas vistas desde la autonomía y la radicalidad, superando el binarismo entre teoría y práctica, para descentrar al sujeto *euronorcéntrico* y la subalternidad que el mismo feminismo latinoamericano reproduce en su interior. Desde este punto de vista, el reto ético y político para los feminismos hegemónicos implica reconocer estas experiencias teóricas y políticas, con el fin de construir un feminismo transnacional basado en la complicidad, la solidaridad y la emancipación.

Por su parte, Aura Cumes (2012), analiza lo colonial como el escenario que define el lugar material e intelectual de las mujeres mayas en Guatemala, quienes no son vistas como sujetas pensantes sino como “objeto turístico” y como sirvientas, hacedoras “por naturaleza” del trabajo manual “no calificado”. La propuesta de la autora es verlas como autoridades epistémicas y productoras de conocimiento desde su experiencia múltiple no uniforme en la estructura social patriarcal, de dominación étnica y de clase social, que cuestionan un sistema-mundo opresivo e interconectado y se posiciona desde los márgenes para ofrecer otras lecturas del ejercicio del poder y sus desafíos.

Silvia Rivera Cusicanqui (2015) plantea que las sociedades latinoamericanas tienen elementos y características propias de una confrontación cultural y civilizatoria, que se centra en el uso de la palabra no para designar sino para encubrir, lo que se hace evidente en la etapa de formación de los estados nacionales cuando, mientras se adoptan ideologías igualitarias, se niegan derechos civiles a la mayoría de la población, manteniendo vigente el valor de la jerarquía racial y la desigualdad inherente entre las personas. La autora sostiene que la organización colectiva es la única manera de hacer estallar la modernidad masculina, eurocéntrica y cristiana que intenta imponerse hegemónicamente sobre el imaginario de la nación. En su trabajo, desarrolla una metodología para el análisis histórico: la sociología de la imagen, cuyo punto de partida es la fuerza que tienen las imágenes para construir una narrativa crítica, capaz de desenmascarar las distintas formas del colonialismo contemporáneo. Son las imágenes más que las palabras, en el contexto de un devenir histórico que jerarquiza lo textual en detrimento de las culturas visuales, las que permiten captar los sentidos bloqueados y olvidados por la lengua oficial. Al mismo tiempo, el registro visual permite descubrir los modos en que el colonialismo se combate, se subvierte y se ironiza. Este procedimiento de problematización visual habla de una historia viva y, además, conecta las culturas visuales como potencias de interpretación, desmitificación y contrapunto de las culturas letradas. En este sentido, lo mestizo o lo ch'ixi da cuenta de una realidad donde “coexisten en paralelo múltiples diferencias culturales, que no se funden sino que antagonizan o se complementan” (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 278), lo que constituye una mezcla heterogénea no exenta de conflicto.

En el caso de Yuderkis Espinosa (2016), esta autora plantea que el feminismo descolonial reinterpreta la historia en clave crítica a la modernidad, ya no sólo por su androcentrismo y misoginia, como lo ha hecho la epistemología feminista clásica, sino también dado su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico. La autora procura profundizar el análisis de las condiciones históricas que dan origen a una organización social que sostiene estructuras jerárquicas de opresión y dominación que se perpetúan incluso a través de los movimientos que se presentan como liberadores, como el feminismo, cuyo único fin es, en realidad, el bienestar de las mujeres blanco burguesas en detrimento de la gran mayoría racializada.

En síntesis, estas autoras analizan la colonialidad del poder en términos propuestos por las propias comunidades indígenas y afrodescendientes frente al racismo y la explotación que persisten en el presente.

### **Herramientas para una reinterpretación de la historia del arte argentino**

El recorrido realizado por los principales estudios críticos de la colonialidad en América Latina procura establecer nuevas categorías de análisis de la historia del arte argentino con el fin de desnaturalizar

categorías tradicionales de análisis mediante su revisión crítica y reterritorializar políticamente el lenguaje, el cual sostiene la trama material de nuestra historia.

Para hablar de arte argentino resulta necesaria una lectura crítica de las conexiones planteadas desde la historia europea, atada a los orígenes de la identidad nacional, pero revisada desde la Argentina contemporánea, de modo tal de exponer críticamente la relación construida desde el imaginario social rioplatense entre el arte argentino y el arte europeo y norteamericano, en particular el vínculo que se establece con el arte de la antigüedad grecorromana, el renacimiento italiano y el romanticismo francés, las vanguardias históricas europeas y las manifestaciones conceptuales de finales del siglo XX.

En definitiva, la palabra *arte* que se usa en la actualidad mantiene vigentes muchos de los valores y principios instalados en cada uno de estos momentos de la historia, que aún ofrecen una forma de legitimación de la práctica artística mediante la continuidad con un sistema que entroniza el canon clásico de belleza y la tradición del arte europeo como forma de mantener vigente la visión de mundo de los sectores dominantes.

Entonces, al hablar de *arte* resulta inevitable la referencia a la tradición europea. Ahora bien, al hablar de *arte argentino*, es frecuente incurrir en un doble reduccionismo.

Por un lado, en tanto la guerra civil del siglo XIX entre unitarios y federales es ganada por el bando unitario, el cual establece un único poder central en Buenos Aires y desconoce la autonomía de las provincias, es frecuente que la historia oficial argentina en general y la historia del arte argentino en particular no tenga un carácter *federal* y, por lo tanto, no dé cuenta de los procesos desarrollados en todo el territorio nacional, sino que se limite a considerar "argentinas" sólo aquellas prácticas ocurridas en la ciudad de Buenos Aires, que dejan fuera de todo registro y jerarquización la obra de los llamados artistas "del interior", categoría que reproduce un prejuicio decimonónico presente en la base misma del imaginario nacional.

Por otro lado, aunque la Argentina no se considere a sí misma una *república plurinacional*, en nuestro país más de un millón de personas quedan fuera del registro del *arte argentino* en tanto sus prácticas culturales no se conectan con la tradición eurocéntrica porque pertenecen a más de treinta pueblos originarios. Tobas, pilagás, mocovíes, maticos, chulupíes, chorotis y chiriguanoes, guaraníes y cainguanos, aimaraes y quechuas, tehuelches, araucanos, quenaken, yamanes y onas son comunidades en pleno crecimiento y transformación, que se expresan en quince lenguas con una tradición propia y milenaria: ava-guaraní, aymara, chané, chorote, chulupí, guaraní, mapudungun, mbyá guaraní, mocoví, pilagá, qom (toba), quechua, tapiete, vilela y wichí. Las prácticas culturales de estas comunidades no sólo involucran prácticas y valores artísticos específicos sino que además representan diferentes grados de otredad cultural respecto de las tradiciones eurocéntricas del arte, la política tradicional, el conocimiento científico, el capitalismo y la propia modernidad.

A las tradiciones europeas tampoco pertenecen los artistas afrodescendientes, sistemáticamente excluidos de los imaginarios tradicionales. En Argentina, históricamente se naturaliza la exclusión étnica y se siguen imponiendo valoraciones y expectativas en base a prejuicios basados en el color de piel, de modo que la

hiperinvisibilización histórica del colectivo afrodescendiente es funcional a la discriminación de las nuevas migraciones africanas y latinoamericanas de origen afro y originario, lo que da continuidad a una identidad nacional homogeneizada como blanca y europea que de manera premeditada desconoce, invisibiliza y extranjeriza a todas las personas que no se ajustan a este ideal.

En el mismo sentido, las prácticas persecutorias y segregatorias hacia la comunidad LGBTIQ+ tienen continuidad en toda nuestra historia, e incluyen una violenta represión de las conductas no heteronormadas. Por esto queda fuera de nuestra historia la diversidad de prácticas, militancias y valoraciones culturales sobre sexualidad y género que se despliegan históricamente en nuestro territorio y que admiten sexualidades no binarias y no heteronormadas. En las artes en particular, la década de 1980 marca un comienzo de visibilización de artistas y colectivos que se identifican desde la diversidad de género, pero es lento y muy dispar el proceso de su inclusión en el canon.

Entonces, si la idea de arte argentino demanda la defensa de una identidad construida desde la independencia y la resistencia, es necesario considerar que el alcance territorial de esa identidad debe dar cuenta de la diversidad como una realidad a la vez que un valor positivo, a partir del reconocimiento de todos los pueblos y sectores sociales que se expresan artísticamente en nuestro territorio.

Por esto resulta fundamental abandonar el prejuicio de que la visión eurocéntrica es *natural*, y reconocer que lo que se ofrece a través de la naturalización de esa visión y de su historia es la posibilidad de pertenecer a ese mundo que, en realidad, nos es ajeno en tanto que, aunque se promueve como tecnológica y económicamente avanzado, moderno y libre, en realidad obstruye la posibilidad de reconocernos como sujetos de nuestra historia y, por lo tanto, de construir nuestra propia identidad y soberanía.

## **Conclusiones**

Luego del análisis realizado se puede afirmar que la diferencia entre las distintas miradas críticas de la colonialidad en América Latina se encuentra en sus puntos de partida teóricos e históricos, así como en las categorías y sujetos que postulan en su análisis.

Por un lado, el *Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos*, en la línea de los *estudios poscoloniales*, cuestionan el concepto de *nación*, el cual propone una visión homogénea y totalizante y promueve la consolidación de la hegemonía cultural de las élites locales, desde un modelo blanco, patriarcal, oligárquico y eurocéntrico de desarrollo que propicia la resubalternización de indios, afrodescendientes, mestizos y mulatos y sectores populares en general. Frente a esto, proponen la desnacionalización, la reterritorialización y la democratización del estado, que otorgue prioridad y reconceptualice el pluralismo y la subalternidad.

Por otro lado, el *Grupo Modernidad/Colonialidad*, desde una postura *decolonial*, analiza la colonialidad del poder como proyección contemporánea de las bases coloniales que sustentan la formación del orden capitalista y procura desnaturalizar la lógica centro-periferia propuesta por la modernidad, eje de la narrativa

civilizatoria occidental y matriz ideológica, que surge en Europa a partir del Renacimiento y perdura hasta fines del siglo XX. Sin embargo, toma la palabra en nombre de los subalternos y sus relatos acerca de la colonialidad son totalizantes y generalistas.

Por su parte, los estudios *descoloniales* proponen concebir la capacidad subjetiva de los subalternos desde una formulación propia de su particularidad étnica y cultural.

Finalmente, las posturas *anticoloniales* plantean la autonomía y liberación ideológica de las subalternidades latinoamericanas, expresadas especialmente en referentes de los propios pueblos indígenas, afrodescendientes y feminismos comunitarios, los cuales no son otros culturales pasivos y silenciosos sino sujetos activos en su realidad histórica, que luchan por el poder político y defienden su propia visión de la realidad, a pesar de las contradicciones internas producidas por relaciones de poder históricamente asimétricas.

Además, es importante destacar que el arte, como parte del sistema moderno colonial de poder en los países latinoamericanos, es un instrumento del proyecto civilizador y del relato de nación, que funciona como un medio de control de la subjetividad, por lo cual, para reinterpretarlo, resulta fundamental descolonizar la mirada sobre sus procesos, revalorizando subalternidades, poéticas y experiencias artísticas que expongan la pluralidad, la diversidad y la disidencia y que operen como forma de resistencia.

## Referencias bibliográficas

AA. VV. "Manifiesto Inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos", en: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, editores. *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998, disponible en: <https://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/manifiesto.htm>

Barriendos, Joaquín (2011). "La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico", en: *Nómadas*, N° 35 (35), pp. 13-29. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105122653002>

Bidaseca, Karina Coord.. (2016). *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: IDAES, 2016, disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D11034.dir/genealogias.pdf>

Castro-Gómez, Santiago (2007) "Michel Foucault y la colonialidad del poder", en: *Tabula Rasa*, N° 6, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Colombia, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600607>

CastroGómez, Santiago & Grosfoguel, Ramón (Eds.).(2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Disponible en <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>

Cesaire, Aime (1950) *Discurso sobre el colonialismo*, París, Éditions Réclame, disponible en: [https://enriquedussel.com/txt/Textos\\_200\\_Obras/Filosofia\\_liberacion/Discurso\\_colonialismo-Aime\\_Cesaire.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofia_liberacion/Discurso_colonialismo-Aime_Cesaire.pdf)

Cumes, Aura E. (2012). "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio", disponible en: <https://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/view/180291/151201>

Curiel, Ochy (2009). "Descolonizando el feminismo. Una perspectiva desde América Latina y el Caribe", disponible en [https://feministas.org/IMG/pdf/Ochy\\_Curiel.pdf](https://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf)

de Rueda, María de los Ángeles (comp) (2015) *Itinerarios del Arte moderno entre América Latina y Europa 1830-1945: revoluciones, apropiaciones y críticas a la modernidad*. La Plata, EDULP, 2015, disponible en: [http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/49067/Documento\\_completo.pdf?sequence=1](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/49067/Documento_completo.pdf?sequence=1)

Dussel, Enrique (1995) "Europa, modernidad y eurocentrismo", en: *Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad*, CLACSO, disponible en: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4\\_dussel.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf)

Espinosa Miñoso, Yuderkys (2016) "De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad", *Solar*, Año 12, Volumen 12, Número 1, Lima, pp.171, disponible en: <http://revistasolar.org/wp-content/uploads/2017/07/9-De-por-qu%C3%A9-es-necesario-un-feminismo-descolonial...Yuderkys-Espinosa-Mi%C3%B1oso.pdf>

Fanon, F. (1961) *Piel negra, máscaras blancas*, París, Éditions du Seuil, disponible en: <http://www.arquitecturadelatransferencias.net/images/bibliografia/fanon-piel-negra-mascaras-blancas.pdf>

Fanon, Franz (1961) *Los condenados de la tierra*, Nueva York, Grove Press, disponible en: [https://www.proletarios.org/books/Fanon-Los\\_condenados\\_de\\_la\\_tierra.pdf](https://www.proletarios.org/books/Fanon-Los_condenados_de_la_tierra.pdf)

Gómez Moreno, Pedro Pablo y Mignolo, Walter (2012) "Estéticas y opción decolonial", Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, disponible en: [https://monoskop.org/images/8/8e/Mignolo\\_Walter\\_Gomez\\_Pedro\\_Pablo\\_eds\\_Esteticas\\_y\\_opcion\\_decolonial\\_2012.pdf](https://monoskop.org/images/8/8e/Mignolo_Walter_Gomez_Pedro_Pablo_eds_Esteticas_y_opcion_decolonial_2012.pdf)

Gramsci, Antonio (1981) Cuadernos de la cárcel (Trabajo original 1929-1935), disponible en: [https://ses.unam.mx/docencia/2018l/Gramsci1975\\_CuadernosDeLaCarcel.pdf](https://ses.unam.mx/docencia/2018l/Gramsci1975_CuadernosDeLaCarcel.pdf)

Guha, Ranajit. "Prefacio", en: Guha, Ranajit / Spivak, Gayatri (eds.). *Estudios subalternos seleccionados*. Nueva York: Oxford University Press, 1988, disponible en: <https://ia601403.us.archive.org/7/items/in.ernet.dli.2015.99309/2015.99309.Selected-Subaltern-Studies.pdf>

Lander, Edgardo (2000) Comp. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>

Lugones, María (2008). "Colonialidad y Género", disponible en: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>

Mignolo, Walter 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/420.pdf>

Ortiz, Renato (1997) "Modernidad-mundo e identidades", en: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. III, núm. 5, junio, 1997, pp. 97-108, Universidad de Colima Colima, México, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31600506>

Quijano, Aníbal (2014) *Colonialidad del poder y clasificación social*. Buenos aires, CLACSO, disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>

Quijano, Anibal., (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y America latina" en *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires, disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>

Rivera Cusicanqui, Silvia (2015). *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*, disponible en: [https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2020/09/Cusicanqui\\_Sociolog%c3%ada-de-la-imagen-Miradas-ch%e2%80%99ixi-desde-la-historia-andina.pdf](https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2020/09/Cusicanqui_Sociolog%c3%ada-de-la-imagen-Miradas-ch%e2%80%99ixi-desde-la-historia-andina.pdf)

Rufer, Mario (2016). "Nación y condición poscolonial: sobre memoria y exclusión en los usos del pasado". En K. A. Bidaseca (coord.) *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente* (pp. 275-296), disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D11034.dir/genealogias.pdf>

Rufer, Mario Coord. (2023). *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*. Buenos Aires, Colección Miradas Latinoamericanas, CLACSO. Siglo XXI, disponible en: [https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/pais\\_autor\\_libro\\_detalle.php?id\\_libro=2782&campo=autor&texto=945&pais=1](https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/pais_autor_libro_detalle.php?id_libro=2782&campo=autor&texto=945&pais=1)

Segato, Rita (2010). "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en: Quijano, Aníbal y Julio Mejía Navarrete (eds.): *La Cuestión Descolonial*, Lima: Universidad Ricardo Palma, Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, disponible en: [https://nigs.ufsc.br/files/2012/09/genero\\_y\\_colonialidad\\_en\\_busca\\_de\\_claves\\_de\\_lectura\\_y\\_de\\_un\\_vocabulario\\_estrategico\\_descolonial\\_ritasegato.pdf](https://nigs.ufsc.br/files/2012/09/genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial_ritasegato.pdf)

Segato, Rita (2013) "Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del Poder", *Casa de las Américas*, N° 272, disponible en: <http://www.casadelasamericas.org/publicaciones/revistacasa/272/hechosideas.pdf>

Walsh, Catherine (2009): "La pluriculturalidad, una forma de dominación del capitalismo", conferencia inaugural de la Cátedra de Multiculturalidad de la Universidad de Guadalajara (UdeG), disponible en: <https://aulaintercultural.org/2009/11/10/catherine-walsh-la-pluriculturalidaduna-forma-de-dominacion-del-capitalismo/>

Zapata Silva, Claudia (2018). El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina. *Pléyade, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 21 (21), 49-71, disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962018000100049>