

La colonialidad en tensión

Problemas y aporías de una perspectiva en crisis

Valeria Añón y Mario Rufer

■ Doi: 10.54871/ca24ct75

Por impecablemente conocido que pueda ser el contenido de una cultura “otra”, y por más anti-etnocéntricamente representada que esté, es su ubicación como la clausura de grandes teorías y la demanda de que, en términos analíticos, sea siempre el buen objeto de conocimiento, el cuerpo dócil de la diferencia, lo que reproduce una relación de dominación.

Bhabha, 2002, p. 52.

Introducción: las razones de una apuesta

Este trabajo surge de una apuesta: la necesidad en nuestro presente de sostener la pregunta acerca de la colonialidad y las “marcas decoloniales”. Esta cuestión se entrelaza con problemas concretos en torno a algunos de los interrogantes sobre la decolonialidad y otros términos que resultan centrales en esta discusión: el concepto de subalternidad y la noción de lo popular en América Latina. Nuestra insistencia se basa en una premisa: el olvido de lo colonial en los estudios sobre culturas populares en América Latina, o bien, la insistencia en una lógica de ruptura y corte a partir de la fundación

de los Estados nación continentales, atravesada por el tiempo histórico como noción reguladora. Como desplegaremos enseguida, este olvido de lo colonial o su desplazamiento también se verifica en los caminos paralelos que los estudios sobre culturas populares y el giro decolonial han seguido, y en la falta de diálogo entre ambas perspectivas, algo que la plataforma que dio origen a este libro buscaba subsanar y que en este trabajo intentamos acotar. Formulamos entonces esta apuesta como un interrogante: ¿qué nos dicen los estudios sobre la poscolonialidad y las propuestas del giro decolonial acerca del universo de lo popular en América Latina? ¿Cuáles son los puntos de contacto, en general omitidos o minimizados, entre los estudios culturales, la teoría poscolonial y el giro decolonial?¹

Nuestra propuesta se vincula con la necesidad de repensar los estudios culturales desde algunos lugares específicos. En términos prácticos, este cruce ha sido desarrollado ya desde un espacio de posgrado en la Universidad Autónoma Metropolitana, donde tratamos de reunir la forma en que la crítica decolonial atraviesa las preguntas de los estudios culturales acerca de la producción simbólica y el poder;² y en una propuesta docente en CLACSO (2015 y 2016), que nos reunió para comenzar a pensar estos vínculos y estos hiatos. La articulación entre docencia e investigación nos permitió plantear numerosos cuestionamientos que ponían en jaque

¹ Un punto de contacto fundamental, que no podemos desplegar aquí, tiene lugar entre estudios culturales y estudios literarios coloniales, en especial en la Argentina. Aunque insuficientemente relevado, de manera general entendemos que dicho cruce se produce en las preguntas comunes acerca de la representación y la pregunta por la voz y los sujetos populares. Ambas dimensiones atraviesan además diversos tipos discursivos y diversos contextos, e incluso algunas perspectivas metodológicas, como la lectura en reversa (Guha), la atención a la voz del subalterno (y de la subalterna) (Spivak), la aproximación indicial a formas de representación diversas y sus mediaciones (Guinzburg), que son comunes a ambas perspectivas.

² El Doctorado en Humanidades, Línea Estudios Culturales y Crítica Poscolonial, de la UAM-Xochimilco fue creado en 2016 con una apuesta por ese entrecruzamiento (estudios culturales y crítica poscolonial) con la ponderación de objetos empíricos precisos y situados. Véase: <https://eccp-dhumanidades.xoc.uam.mx/introduccion/>

nuestras hipótesis en el ámbito del aula. En el espacio de la enseñanza encontramos dos problemas para entender lo decolonial: por un lado, una suerte de mirada romantizada o acrítica de lo popular, los sujetos populares y lo colonial, que dificultaba complejizar el aparato teórico decolonial. Por otro lado, nos encontramos con un adelgazamiento de la capacidad argumentativa, la cual incurría en una tautología habilitada desde el mismo giro decolonial. A partir de estos problemas, reflexionamos acerca de qué incentiva una teoría o un concepto y la forma en que estos pueden producir ciertas lecturas específicas.

En este sentido, proponemos volver a las reflexiones de aquello a lo que Homi Bhabha, en *El lugar de la cultura*, llamó “el paso de la historia por la teoría” (Bhabha, 2002). Dichas reflexiones pueden resumirse en tres ejes fundamentales: la posibilidad de generar una teoría no constativa, es decir, que no busque algo que ya se espera encontrar (lo subalterno, lo popular, el espacio encantado de la relación específica con el otro, la ancestralidad, la alteridad, etcétera). En segundo lugar, la necesidad de hacer trabajos donde la teoría no capture aquello que es identificado como “la diferencia”, sino que lo atraviese con preguntas. Y en tercer lugar, la posibilidad de crear una teoría que trabaje con el desplazamiento de una interrogación constante y no a partir de aquello que se va a constatar en el campo específico.

Organizamos este trabajo a partir de esas premisas y en dos zonas: la primera revisa conceptos de las teorías poscoloniales y del giro decolonial para comprender las posibilidades y los límites de ambas propuestas; la segunda analiza cultura e historia a partir de una reflexión densa sobre el tiempo (histórico) y sus derivas en lo colonial.

Preguntas decoloniales y operaciones de archivo

Aunque nuestra perspectiva con respecto al giro decolonial es crítica, ello no implica abandonar ese campo semántico, ya que sostenemos la noción de “colonialidad” como una categoría central para pensar la cultura latinoamericana (Añón, 2021).

En 2018 publicamos en *Tabula Rasa* “Lo colonial como silencio, la conquista como tabú” (Añón y Rufer, 2018). En aquel trabajo nos preguntamos cómo es que la noción de lo colonial queda definida a partir de sí misma, es decir que nos percatamos de una falta de claridad acerca de qué es lo colonial: ¿un período, una formación discursiva, una matriz? Por otro lado, también pensamos hasta qué punto los procesos de conquista han sido reproducidos o reeditados en distintos momentos de la historia latinoamericana. Lo notorio aquí es que, en la perspectiva decolonial, la importancia de lo que se define está puesta en el prefijo, no en la raíz. Parece clave comprender cómo se “de” - “des” - “pos” coloniza, más que la semantización de la noción “colonial”. Este desliz funciona como síntoma de una conceptualización arraigada, que omite argumentar sobre aquello que nombra. Se trata de un problema de orden signico y lingüístico, pero que implica también un problema de campo: la noción de “lo colonial” sigue quedando en el terreno de la estampa –entendida como la imagen sobre un fondo fijo–, justo el lugar que le fue conferido por las historiografías nacionales.³ “Lo colonial” opera entonces en el terreno de la escasa densidad, la inequívoca

³ Nos referimos a una figura específica cuando hablamos de estampa. Según la Real Academia, estampa es: a) reproducción de un dibujo o pintura trasladada al papel o a otra materia, desde un lugar previo en la que está grabada (litografía o piedra); b) figura religiosa por antonomasia; c) figura total de persona o animal; d) huella. En este sentido, la estampa carece de historia, de conflicto, de movilidad y acceso a la disputa representacional. Hablar de la colonia como estampa (en los actos escolares de las pedagogías del Estado, en los programas públicos de “pueblos mágicos o pueblos patrimonio” a lo largo de América Latina, así como en parte importante de los “festivales culturales” en la región) implica focalizar en el rédito político de esa figura. Como reproducción o traslado, la estampa “fija” un signo invertido en el que no hay otro lugar que no sea la distancia y la contemplación. Para un tratamiento más exhaustivo

fuerza de los juegos asimétricos de poder. Si bien estamos de acuerdo en que “lo colonial” no puede indicar un período, sino una formación social y simbólica de inequidad y diferenciación, lo cierto es que *funciona como* una imaginación temporal.

La paradoja de este funcionamiento es que deja incólume la pregunta sobre la gestión de la temporalidad como una forma de administración de poblaciones (Rufer, 2022). A saber: si la colonia no necesita explicación porque es “la formación discursiva” que desde algún cronotopo pasado informa las maneras en que el presente sigue siendo “colonial” (por presencia, por persistencia, por rearticulación e iteración diferida de formas tutelares, racializadas, etc.), se produce un doble movimiento en el orden de la representación. El primero es el que deja que toda responsabilidad sobre la perpetuación de inequidades y de relaciones de subordinación sea “absorbida” por esa estampa colonial. El segundo es el que, por esa misma vía, dificulta comprender en qué medida, a partir de ciertas relaciones de desplazamiento, los Estados nación republicanos intensificaron algunas de esas relaciones de subordinación y jerarquía, aunque estas dejaron de ser visibilizadas en el orden sociopolítico porque este modificó la superficie de la enunciación: república, legalidad, igualdad constitucional, garantía, autodeterminación y soberanía. Es en este sentido que clarificar lo que entendemos por “colonial” llevaría a volver más densas las formas de concebir la temporalidad heterogénea que constituye la experiencia contemporánea de expoliación, despojo y genocidio.

A su vez, la escritura de aquel trabajo coincidió con el golpe de estado suscitado en Bolivia, que nos hizo percatarnos de la fuerza de la noción de la “pacificación” –la “pacificación” de Bolivia, de las regiones, de poblaciones–, que aparece como una especie de modulación específica de los procesos de conquista en distintos momentos de la historia latinoamericana (Añón y Rufer, 2019). La

de la noción de estampa en el campo de la memoria y la conmemoración, véase Rufer (2012).

noción de pacificación aparecía ya en la Segunda Carta de Relación de Hernán Cortés (“poner paz y aquietar a los que están encontrados”), texto que funda un modo de conquista y de concepción del espacio americano con enorme pregnancia en los siglos siguientes (Añón, 2012).⁴ Esta noción se extiende a lo largo del tiempo y reaparece con fuerte impronta en el siglo XIX, en especial en las guerras fundadoras sobre la “pacificación” de la Araucanía, más tarde la “pacificación” de Argelia y la “pacificación” de Bolivia. En contextos de enunciación muy diferentes, la noción de pacificación contemporánea no permite encontrar el gesto soberano de calmar por la fuerza la instauración de un espacio previamente conquistado. *Pacificar*, al centrar su exposición gubernamental en un “rol mediador de Estado” –colonial o nacional–, forcluye *ex profeso* el problema central de *soberanía* que esconde su uso, al tiempo que también oblitera el reconocimiento de la violencia que persiste.

El asunto central es que la noción de “pacificación” subsume y elide el acto de la conquista. Esto es, se pacifica aquello que fue arrojado fuera del derecho soberano por la vía de una representación específica. Primero, vía la fabricación literaria de los desiertos (Uriarte, 2020) o la conformación de los “bárbaros” por viajeros, exploradores y ensayistas (Brotherstone, 2008). Segundo, vía la extranjerización o la “culturización” de la alteridad: en una especie de alternancia intermitente, ciertos pueblos como los mapuches en Argentina aparecen como “chilenos” en argumentos incluso

⁴ El término persiste e insiste a lo largo de las restantes cartas que constituyen el corpus cortesiano sobre la conquista de México, así como en innúmeras crónicas, cartas, nombramientos, cédulas reales y probanzas de mérito relacionadas con el avance imperial sobre América en todo el siglo XVI y XVII. Cabe destacar además que en las Ordenanzas promulgadas por Felipe II en 1573 (redactadas por Juan de Ovando), se insiste en que “los descubrimientos no se den con título y nombre de conquistas, pues habiéndose de hacer con tanta paz y caridad como deseamos, no queremos que el nombre de ocasión ni color para que se pueda hacer fuerza ni agravio a los indios” (citado en Sánchez Bella, 1989, p. 542). Desaparece entonces el término “conquista” y es reemplazado por los diversos usos nominales y verbales de “pacificación”, el cual elide la violencia efectiva de este proceso, en la medida en que cualquier tipo de resistencia al orden colonial o a la evangelización llevaba, en la práctica, a un conflicto cierto.

académicos,⁵ o como “beldades pacificadas” que ocupan un espacio fijo en el mapa cultural de la nación –un mapa de régimen escópico solo comprendido desde el ojo perezoso del Estado (Taussig, 2017; Scott, 1998)–. El rédito de estos mecanismos es preciso: pacificar el mapa social implica sostener y reafirmar el derecho de jurisdicción obtenido en actos específicos de guerras de conquista: tanto las del siglo XVI como las del XIX, en sus mecanismos altamente diferenciadores, conservan un rasgo específico de “*ultima ratio regis*”, como llamó Julio Argentino Roca a la compra de veinte mil rifles Remington para las Campañas al Desierto en 1879. *Ultima ratio*, última razón de Estado: la ocupación, la borradura del derecho, la instauración de la guerra “justa” y la reivindicación de un discurso histórico sobre el derecho de pernada, esto es, el derecho a la legítima ocupación y posterior administración tutelar de las poblaciones. Por eso, pacificar es un acto intermitente y siempre incompleto, una acción necesaria ante la posible ruptura del pacto soberano; la confirmación de que, como decía Foucault, la verdadera premisa que debe ser olvidada en toda pedagogía estatal es que “el invisible adversario del Leviatán es la conquista” (Foucault, 2002, p. 94). El oculto adversario del Estado es que su origen es el pillaje, la supresión y el racismo.

Como resultado de estas reflexiones, nos hemos centrado en lo que denominamos “la disputa por la colonialidad” (Añón y Rufer, 2022), concepto que implica el hacernos cargo de cómo leemos en “clave decolonial”, que significa interpretar los archivos como lecturas específicas; desde qué lugares, con qué sensibilidades y cómo nos proponemos esas lecturas como sujetos de la enunciación; por qué lo decolonial es tan pregnante y a qué peligros nos enfrentamos en términos del pensamiento crítico.

⁵ Véanse, por ejemplo, los siguientes artículos periodísticos de medios argentinos entre 2017 y la actualidad, que contribuyeron a cimentar esta imagen y a consolidar un orden represivo: Bustos Thames (2023); García (2022); *Infobae* (2017).

En esa línea, emprendimos un extenso rastreo de la literatura que forma parte del giro decolonial y reflexionamos en torno a los modos en que se lee desde esta perspectiva, e incluso aquello que elide u omite. Así, identificamos la construcción de una serie de genealogías del giro decolonial, así como el trabajo pro o en contra de un “archivo” específico, que consiste en disputar con los archivos hegemónicos eurocentristas o bien en proponer una suerte de contra-archivo americano, mestizo o indígena, conformado a partir del “rescate” de textos y saberes subalternos. Aquí destacan las apuestas de autores como Enrique Dussel, Walter Mignolo o Aníbal Quijano, quienes polemizan con el archivo hegemónico eurocéntrico e intentan producir conceptos novedosos, tales como el “encubrimiento del otro” (Dussel, 1994), la “transmodernidad” (Dussel, 2000), el sistema-mundo moderno-colonial (Quijano, 2000) o la noción de “semiosis colonial” (Mignolo, 1995). En este sentido, puntualizamos la importancia de expandir el gesto polémico hacia la producción de un aparato conceptual propio. No obstante, es preciso llamar la atención acerca del *locus* de enunciación de estos conceptos: la mayoría data de la última década del siglo XX, es decir que son anteriores a la estructuración del giro decolonial como una perspectiva clara de las humanidades y las ciencias sociales.

Esta apuesta por construir una serie de conceptos propios nos permite referir una idea que Aníbal Quijano puso en escena muy tempranamente, en 1965, durante la discusión de la novela *Todas las sangres* de José María Arguedas. En dicho encuentro, Quijano señaló que no existía por entonces un término crítico para dar cuenta conceptual del cruce entre clase y raza en las ciencias sociales; es decir, explicitó una especie de “nudo”, de hiato en la labor del intelectual, que se perfilará como una postura crítica fundamental en las décadas siguientes.⁶ También Rita Segato (2018) retoma

⁶ En esa famosa mesa “Todas las sangres”, Aníbal Quijano dirá lo siguiente: “lo que más adecuadamente parecería ser aplicable a esto [la realidad peruana] es una noción inexistente –no existe el término, no lo hemos inventado en las ciencias sociales – pero podríamos hablar un poco de la situación de «casta-clase» al mismo tiempo. Es decir,

esta apuesta décadas más tarde, en una insistencia enfática por nombrar y producir conceptos teóricos desde el sur global, que lee como gesto político y crítico, y como responsabilidad central del intelectual.

La “disputa” por un archivo crítico lleva a estos estudiosos a constituir otro tipo de archivo. Se trata de una búsqueda que repara en la producción temprana de ciertos intelectuales indígenas, tales como Felipe Guaman Poma de Ayala y su *Nueva corónica y buen gobierno*, culminada hacia 1615, o el texto de Quobna Ottobah Cugoano, de 1787, en el cual se narra la experiencia de la esclavitud a partir de la agenda de los movimientos antiesclavistas.⁷ Cabe aclarar, en cualquier caso, que estas voces subalternas que adquieren centralidad en virtud del “rescate” decolonial son leídas en

lo que se revela a través de una enorme *ambivalencia de estándares, de conflictos y de criterios de evaluación social*, que provienen de un lado del régimen de casta, y de otro del régimen de clase, que se difunde a la escala de la sociedad global, pero que al mismo tiempo se confunden, se entremezclan, y crean una estructura de transición. Esto es lo que evidentemente no aparece en la novela, donde hay más bien, aunque no totalmente, claramente elaborada, no aparece esta situación de transición...” (Rochabrun, 2000, p. 57, cursivas nuestras). Esta idea de que “no existe un concepto” es parte consistente de la búsqueda de Quijano por un repertorio propio para nombrar las heterogeneidades histórico-estructurales de América Latina.

⁷ El texto de Guaman Poma de Ayala, ignorado durante siglos, se configura como una extensa epístola al rey Felipe III, en la cual, desde un lugar de enunciación complejo y cambiante (indígena, mediador, traductor, caminante) se dirige a la autoridad real para narrar una versión del pasado y de la conquista que disputa con versiones españolas y mestizas, y proponer un modo de “buen gobierno” que transforme el desorden y las crueldades coloniales (Adorno, 1995; Mignolo, 1995). Extensamente analizado por la crítica desde la década de 1980 hasta el presente, el giro decolonial lo ha leído como texto central y ejemplificador de ciertos modos de resistencia por parte de las poblaciones locales, aunque escatimando su inscripción en tradiciones polémicas con las crónicas andinas de las que es contemporáneo, así como eludiendo la escasa recepción de este texto en su contexto. En tanto, la obra de Ottobah Cugoano, sujeto esclavizado en el siglo XVIII en el Reino Unido, que formó parte de importantes movimientos antiesclavistas en la época, remite a otras tradiciones lingüísticas y discursivas, y a otras agendas políticas y sociales, que no obstante comparten con las crónicas mestizas del siglo XVI en los Andes la crítica al orden colonial y a la jerarquización y racialización de lo social. La obra más destacada de Cugoano (y más citada en el giro decolonial) es *Thoughts and Sentiments on the Evil and Weak Traffic of the Slavery*, escrita quizá con ayuda de otro fervoroso crítico del sistema esclavista, Olaudah Equiano (Cugoano, [1787] 1999).

numerosas ocasiones de manera descontextualizada, y en un marco temporal construido para sostener cierta épica de la resistencia que constituiría el *ethos* de este contraarchivo. La perspectiva decolonial produce entonces un gesto reduccionista, puesto que falla al identificar mediaciones; disputas en el contexto específico de producción de cada uno de estos textos; procesos de traducción, interpretación y edición llevados a cabo por letrados mediadores que transforman la potencia crítica de estas voces en virtud de agendas metropolitanas al difuminar o borrar su textura oral. Los textos se vuelven entonces una *voz*, una identidad, y tienen su valía en tanto se perfilan como detentores de subalternidad. Este análisis decolonial resulta además metonímico, porque asume que un caso es generalizable a todo el archivo colonial temprano. Bajo esta mirada, el archivo es presentado como una continuidad sin variaciones hasta la época de los Estados nación.

Se trata así de una operación tautológica, constativa, que elide la naturaleza relacional del archivo colonial temprano. Por ejemplo, la crónica de Guaman Poma se escribió entre 1613 y 1615, pero “apareció” por primera vez para el universo letrado eurocéntrico a finales del siglo XIX y principios del XX (Adorno, 1991). Asimismo, ciertas operaciones políticas, en el paso del siglo XX al siglo XXI, usaron el texto de Guaman de forma muy específica, como el de una voz mediante la cual se “redescubría” al “pueblo”. Al respecto, es necesario recordar que ninguna crónica de tradición indígena o mestiza circula en su contexto, pues todas fueron editadas y releídas hasta los siglos XIX y XX, durante los procesos de configuración de identidades de los Estados nación.⁸ Desde luego, existen

⁸ Cuando nos referimos a las crónicas de tradición indígena o mestiza remitimos a las caracterizaciones de Romero Galván (2003) en el primer caso y Martin Lienhard (1983) en el segundo. Ambos conceptos, que no son sinónimos (ya que el primero se centra solo en la experiencia novohispana), comparten el afán por clasificar textos producidos en los siglos XVI y XVII, que narran tiempos prehispánicos y experiencias de conquista, producidos por parte de mediadores-traductores que responden a tradiciones indígenas pero que conocen y manejan con probada eficacia la lengua castellana y las formas discursivas historiográficas y legales occidentales. Se trata de

algunas excepciones, como el caso del Inca Garcilaso de la Vega, cuya crónica, los *Comentarios reales*, se editó y publicó muy pronto, y que además funcionó configurando una imagen unívoca y hegemónica sobre el pasado incaico (Cortez, 2018).

Resulta importante analizar la obra de estos “otros” intelectuales porque nos permite pensar la forma en que sus voces operan con la lengua del imperio, ya que escriben en inglés o en castellano, y por lo tanto negocian y tienen en cuenta la censura y el horizonte de lo decible; de hecho, son textos que parecen mayormente vinculados con el imaginario del conquistador. Ahora bien, un problema radica en que la operación metonímica del archivo que el giro decolonial produce elide la voz del fraile y del conquistador, contra las cuales se escriben estos textos. Esto resulta relevante, porque no es posible configurar una resistencia o una escritura si no se cuenta con una regla o una normativa respecto de la cual configurar el propio discurso, y no es posible comprender el funcionamiento de este archivo si se lo instituye de manera sesgada.

Así, la construcción de un contra-archivo o la apuesta (incompleta) por un universo conceptual propio constituyen gestos críticos fundamentales del giro decolonial que, no obstante, a nuestro juicio no han conseguido aún la densidad y solidez suficientes para debatir o desplazar al archivo hegemónico. Ahora bien, más allá de las operaciones de archivo y contraarchivo que el giro decolonial propone, es necesario preguntarnos cómo se escribe desde la perspectiva decolonial, dado que creemos que existe un problema de forma que resta eficacia analítica a esta perspectiva.

En primer lugar, identificamos una suerte de léxico específico decolonial, una jerga, construida a partir de neologismos, que resulta excluyente y, como operación crítica, contraria a los propósitos centrales de este giro. De hecho, el problema inicia desde los

textos cuya estrategia enunciativa consiste en negociar lo que es posible decir y lo que es preciso callar, estableciendo críticas más o menos veladas a la conquista y al orden colonial posterior, siempre en el marco de historias particularistas y con un fuerte anclaje en lenguas autóctonas, en especial nahuatl, quechua y aymara.

numerosos títulos del giro decolonial: opción decolonial, red decolonial, matriz decolonial, descolonial, que lo definen (Añón y Rufer, 2022). Algunos investigadores han justificado esta inestabilidad como una apertura a la incompletitud del pensamiento y una negativa a cerrarse dentro de una categoría universalizante; sin embargo, debajo yace cierta falta de claridad y pertinencia en cuanto a la capacidad del giro decolonial para “pensarse a sí mismo”.

El carácter excluyente del léxico decolonial construye un aparato conceptual que en realidad expulsa a cualquiera que quiera acercarse a esta perspectiva desde una mirada crítica. Así pues, neologismos como pensamiento otro, pensamiento fronterizo (Mignolo, 2015), diferencia colonial, herida colonial (Mignolo, 2007), energía decolonial (Castro Gómez y Grosfogel, 2007), epistemicidio (De Sousa Santos, 2014), geoexterminio, no funcionan como conceptos, sino como una jerga excluyente que, en su profusión, oculta cierta imposibilidad.

Su pregnancia, inferimos, se debe no tanto a su potencia crítica, sino a la necesidad imperiosa de contar con un vocabulario diferencial que, además, sea legitimado en el marco del funcionamiento cada vez más mercantilizado y utilitario de los saberes. Por ejemplo: una búsqueda rápida en Google a partir del término “decolonial” arroja, en principio, más de 9 590 000 resultados. Esta hiperrepresentación del término y su campo semántico parece decir más acerca de una “colonialidad del saber” eficaz y de una moda académica propiciada y apropiada por los centros hegemónicos, que de una potencia crítica.

Por otra parte, los términos anteriormente enunciados son débiles, pues resultan poco eficaces para explicar los problemas que se desea plantear. Esto resulta importante para entender los problemas de la forma discursiva decolonial, que funciona más como un aparato descriptivo y voluntarista que reflexivo, puesto que resulta recursivo en sus argumentaciones y elude, a partir de un gesto iterativo, el análisis detallado del funcionamiento de la colonialidad en su dimensión diacrónica.

En este sentido y a partir de un mapeo extensivo de textos enunciados desde la decolonialidad, es posible identificar varias constantes que definen el *ethos* de este discurso. En primer término, suele construirse a partir de enunciados asertivos contra la idea de la incompletitud, desde la cual se deberían plantear dudas; además, abunda en preguntas retóricas que reponen el “yo” de manera constante, lo cual genera numerosos textos con un “yo” muy potente, firmemente asentado en el lugar de la enunciación (Mignolo, 2007, 2015; Grosfoguel, 2022; De Souza Santos, 2014). Si bien la pregunta retórica aparenta interrogar al “otro”, en realidad trae consigo una respuesta implícita y por lo tanto es una forma discursiva engañosa que produce un discurso monolingüe, aunque en apariencia resulte dialógico. Si bien este mecanismo discursivo surge de la necesidad de una vigilancia (y una conciencia) exasperada (Alabarces, 2021) respecto del propio lugar de enunciación, a partir de la noción de colonialidad del saber propuesta por Mignolo (2000), su uso recurrente y excesivo diluye la pregunta sobre el objeto y vuelve la reflexión sobre la experiencia, muchas veces narrada como atribulada, del analista.

Por último, como ya mencionamos, el discurso decolonial ha incurrido en operaciones tautológicas y metonímicas respecto al archivo, por lo que en ocasiones abusa del caso para generalizar ciertos modos de la colonialidad. Si bien ya lo señalamos más arriba para los casos de Guaman Poma y Cugoano, una revisión del archivo propuesto revela la insistencia en estos nombres y unos pocos más: Frantz Fanon, Rodolfo Kusch, Aimé Césaire, entre otros. Un archivo predominantemente patriarcal (lo que le ha valido la crítica de María Lugones, 2010, y su contrapropuesta de una colonialidad del género), que habita un tiempo transhistórico, no porque complejice la noción de “temporalidad”, sino porque pone en relación, sin explicitar de manera clara, transformaciones y disrupciones, modos del yo, contextos, horizontes de circulación y de lectura que responden a agendas y condiciones sumamente disímiles.

Ciertamente, la decolonialidad busca interrumpir las narrativas coloniales que atraviesan las disciplinas, así como nuestras prácticas de escritura y de construcción de objetos y bibliotecas o archivos, cuestionando qué es lo que leemos, cómo citamos y cómo convocamos a los textos del “otro”. No obstante, este tipo de interpelaciones suele dejar varios elementos en una especie de “vacío sabido”, tales como la noción de tiempo con la que trabajamos cuando pretendemos interrumpir lo colonial de nuestro presente.

Cultura e historia

En esa lectura metonímica y a veces históricamente superficial, ¿hasta qué punto el territorio de lo que se “des-coloniza” sigue ocupando el lugar inocuo de la cultura? Uno de los problemas centrales de las formas contemporáneas de administración de poblaciones tiene que ver no solo con la crítica al multiculturalismo como “modelo de gubernamentalidad” –lo cual ya ha sido discutido en obras notables de la región (Zapata Silva, 2020)–, sino con la implementación de una especie de “duplicación” de la alteridad que reafirmaría la antigua distinción entre cultura e historia.

El hecho de que el reconocimiento “cultural” (de pueblos indígenas o afroamericanos, por ejemplo) no incluya la legitimación de narrativas específicas sobre el tiempo, esto es, mientras no se las pondere en tanto “producciones de historia” –sino formas culturales de la temporalidad–, lo que se sostiene es un modo específico de gestión de la soberanía sobre recursos, territorio y espacio. La historia es el discurso disciplinar, profesional y estatal que afirma la gestión de la soberanía; y en ese sentido es que podemos constatar la proliferación de sociedades multiculturales, no así multihistóricas. La aporía queda ejemplificada de forma precisa en la Constitución Nacional de los Estados Unidos Mexicanos. En ella, en la modificación estructural más reciente de 2001, se lee la enmienda del artículo 2 como sigue: “La Nación Mexicana es única e indivisible”,

para agregar a continuación que “la Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización...” (CPEUM, Art. 2).

Ahora bien, si la nación es única pero en ella está contenida una variedad de culturas, ¿qué la hace única y, sobre todo, indivisible? La unicidad de la nación se asienta en el discurso histórico, en una visión explícitamente unívoca, vacía, homogénea y secuencial de la temporalidad. Es sobre ese manto temporal, que se extiende en el pasado y se proyecta como destino, donde la historia encuentra una forma de asentar la soberanía republicana, su derecho de ocupación y jurisdicción de sus territorios. Al mismo tiempo es esa misma operación la que hace posible que aquellos que fueron “reconocidos” con el manto de derechos plenos a cultura, costumbre y tradición, pasen rápidamente a formar parte del grupo de traidores o “amenazas a la república” cuando, en vez de ocupar el espacio fijado en el mapa cultural, reclaman reparación del pillaje original, devolución de tierras y autonomía sobre suelos, territorios y recursos naturales. Es en esa “duplicación” entre sujetos de cultura y sujeciones a la historia donde podemos avizorar claves de una forma reeditada, actualizada, de colonialidad o “presente colonial” (Western y Picallo, 2023).

Creemos que este ejercicio de pensar entre las ambigüedades producidas *ex profeso* y entre las contradicciones en las gestiones de la alteridad es necesario para definir los contornos de lo que entendemos hoy como el funcionamiento de la matriz colonial en las formaciones contemporáneas de poder. Por otra parte, valdría la pena hacer un ejercicio crítico y sopesar hasta qué punto esta duplicación propia de la administración de poblaciones en términos de multi-pluri-interculturalidad está dando paso a fórmulas cada vez menos condescendientes y más directas de guerra, exterminio y retóricas de la eliminación. Rita Segato plantea que el término “colonialidad” es demasiado sutil, demasiado débil hoy en día, para afrontar las maneras en que las articulaciones específicas de las

derechas a nivel internacional operan junto con el poder empresarial y con el crimen organizado en sus suturas con los poderes de Estado, para consolidar escenas “conquistuales” de poder. Reediciones de formas específicas de conquista en tanto guerras abiertas contra pueblos y comunidades, “adueñación” de territorios y recursos y eliminación de adversarios, líderes y formas múltiples de resistencia si fuera necesario (Añón, 2022).

El ejercicio decolonial necesitaría ensayar algunas respuestas sobre hasta qué punto estas formas reeditadas de “conquista” deben su existencia a las articulaciones modernas de la teoría de la soberanía y del derecho internacional, así como a la demanda intermitente y contradictoria “desde abajo” que también exige representación ciudadana, derechos y estatalidad. Algunos autores como Anthony Anghie han analizado desde hace por lo menos dos décadas que la doctrina de la soberanía no emerge como una necesidad histórica moderna de establecer un orden entre distintas sociedades estatalizadas, sino que se origina para legislar de manera imperativa sobre la diferencia cultural: la teoría de la soberanía engendra la legitimidad de la conquista y de la ocupación intermitente y esa legitimación es la que da origen al derecho internacional (que legisla, dicho sea de paso, exclusivamente para una multiplicidad “occidental” de estados nacionales, más allá de lo que esa adjetivación habilite en términos de una discusión histórico-antropológica) (Anghie, 1999, 2004).⁹ Sirva lo anterior para insistir en que el orden moderno del edificio jurídico y disciplinar de las naciones no puede ponerse como “escudo” para sostener la “superación de la marca colonial” porque ese edificio solo puede entenderse como un sistema que codifica el ejercicio de la colonialidad en el presente, borrando su nombre y sus denominaciones

⁹ Anghie tiene una trayectoria notable de trabajo sobre la teoría de la soberanía occidental y sus relaciones jurídicas y filosóficas con la conquista de América (en la obra específica de Francisco de Vitoria), pasando por los filósofos empiristas hasta la creación de la argamasa legal del derecho internacional público y sus connivencias con el imperialismo anglofrancés en el siglo XIX.

específicas. Parafraseando a Gayatri Spivak, en gran medida el éxito de la persistencia colonial en el presente radica en la capacidad que tienen los ejercicios coloniales de presentarse en sus lenguajes (técnicos, profesionales y disciplinares) como “otra cosa” (Spivak, 1997).

Dicho lo anterior, se trata de hacernos cargo de hasta qué punto el mismo estado de derecho, que es dúctil, “saqueador” y operativo en los márgenes de la legalidad como lo definen Laura Nader y Ugo Mattei (2013), produce simultáneamente “deseo” de estatalidad, inscripción e interpelación en los mismos sectores que son expulsados por sus operaciones específicas. De nuestra parte, consideramos que el gesto crítico sobre la esfera de la estatalidad debería remitir a la disputa constante por la ampliación de sus términos y por la redefinición de los pactos sociales (y no por un eventual “pensar decolonial sin Estado”). Porque de otro modo, los arcos reaccionarios articulados disputan para sí los relatos épicos y míticos que están contruidos como base de la estatalidad (las proezas del siglo XIX en la mayoría de los relatos latinoamericanos, la noción trunca de “destino nacional” y de progreso, etc.). Al hacerlo, reavivan con notable éxito los goces expiatorios de la desaparición o de la eliminación de la diferencia, centrando nuevamente la violencia en sujetos “legítimos” del espectro nacional, versus sujetos espurios (que generalmente adquieren la forma reeditada del salvaje (devenido terrorista), el traidor (devenido enemigo) o el abyecto (devenido amenaza a la reserva moral nacional)). Así, si se renuncia a disputar la significación histórica de la estatalidad como una esfera de ampliación constante, el resultado es esta cooptación facciosa de los mitos fundacionales con el uso –más recalcitrante– de las estampas del repertorio colonial. La característica “colonial” del presente debe buscarse en esas contradicciones históricas y en sus pliegues, estudiarse en su profunda y disímil densidad empírica, por fuera de las alocuciones axiomáticas sobre héroes subalternos y purezas resistentes.

Ahora bien, para comprender a cabalidad este problema de registro de la colonialidad y su relación con el mundo de “lo popular” –al menos en las lecturas latinoamericanas– es imprescindible el trabajo sobre la temporalidad en dos claves de lectura y sus diferencias: la de los estudios subalternos indios y los estudios sobre “lo popular” en la historia desde abajo de raíz británica. Para la escuela india de la subalternidad, las nociones de “experiencia y conciencia” disputaban y tensaban los términos de la nueva izquierda inglesa y la supuesta voluntad universal del capital como forjadora de experiencia histórica contemporánea. En los estudios subalternos que iniciará Ranajit Guha en la década de 1970 no existía ningún sujeto parcializado al que “devolverle la voz” (*el dalit, la viuda, el loco, el indígena*). Se trata de un equívoco notorio cuando se equipara el movimiento de la “historia desde abajo” y los “estudios de subalternidad” como si en ambos se procurara el “rescate” de sujetos olvidados, borrados por un archivo “hegemónico”. Los estudios de subalternidad, a diferencia de la historia desde abajo, emprenden una crítica a la marca imperial/colonial que se abría en dos conceptos centrales de la disciplina histórica: tiempo y archivo. Si había algo “no clausurado” en la historia era precisamente la imposibilidad de que el archivo “lo contuviera todo”, incluso la propia noción de experiencia temporal. El hecho es que Ranajit Guha, un historiador de raíz marxista, emprendió una batalla en ese momento solitaria y dejó a un lado la nueva izquierda inglesa –mediando el desprecio más o menos claro con el que historiadores ingleses como E. P. Thompson lo trataron, según precisa Patricia Seed (2005)–.

Guha pensaba que en la idea de “sectores populares”, magistralmente retratada por Thompson, algo se perdía: se dejaban incólumes algunas de las premisas que estructuraban la idea de conciencia histórica (básicamente europea, moderna y blanca). Para Thompson y –con sus diferencias– para los demás seguidores de la *new left*, la noción de clase era el eje de la reflexión heurística. A su vez, para los historiadores británicos, la lectura del archivo

histórico necesitaba de una especie de “técnica” para ampliar sus horizontes: trabajar con panfletos, cordeles, pequeños pregones, pasquines. Pero al menos para la primera generación de representantes de los estudios de subalternidad, el interés por renovar la disciplina no iba por ahí: comprender la historia india desde la colonia no se restringía a la categoría de clase ni a la expansión del espectro archivístico: ninguna opción solucionaba la “omisión” de una conciencia subalterna.

Si revisáramos el magistral *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, encontraríamos algunas sorpresas rectoras. Publicado en 1983 (el año en que aparecen otras dos grandes obras de la historiografía contemporánea, *The Invention of tradition*, de Eric Hobsbawm y Terence Ranger, e *Imagined Communities*, de Benedict Anderson), no podríamos dejar de notar algunas diferencias medulares con la nueva izquierda inglesa, sus relecturas de Gramsci y lo que se estaba produciendo en la historiografía. En primer lugar, aparece una atención sustancial por la historia como discurso, como régimen de significación cifrado en los lenguajes. Guha nota tempranamente que el imperio se hace a sí mismo, ante todo, como una forma de construcción simbólica cuyo artificio central es la historia. Por eso, además de las referencias notables al materialismo histórico, a las nociones de acumulación originaria y plusvalor, aparecen las referencias a Mijaíl Bajtín, a Greimas, a Barthes. Queremos decir: el problema no se reducía a trabajar la “conciencia campesina” (como trabajó Thompson la conciencia plebeya) alistando los niveles teóricos al ensanchar las categorías de clase y experiencia, y al ampliar el espectro archivístico. A Guha empezó a preocuparle una experiencia del tiempo “capturada” en el lenguaje del archivo colonial, imposible de ser cifrada en la noción universalizante del esquema capital-valor-trabajo.

El historiador indio toma una plétora impresionante de textos, expedientes, cartas, protocolos. Pero el archivo era, en palabras de De Certeau, “un discurso de lo mismo” (hablara de los dalits en Bengala o de la reina Victoria): lo que era necesario desentrañar era el

problema base de la *representación*, donde archivo e historia se fundían en una lectura única que extendía la soberanía del imperio. Guha, un historiador marxista de formación clásica, supo que la preocupación por los lenguajes de la historia debía ocupar la crítica central de toda empresa historiográfica que quisiera criticar la relación entre colonialismo, pasado y presente. Por supuesto que todo archivo está siempre alterado por aquello que no espera ser registrado: es en esas alteraciones donde debe buscarse no “al campesino y su voz”, sino el gesto trunco de la voluntad imperial con el que se escribe la historia.

Mucha tinta corrió por este debate décadas después. Pero no dejan de sorprender dos puntos: primero, lo temprana que resulta la advertencia de Guha sobre historia, archivo y la concomitancia de Europa hiperreal como gesto de razón legisladora. El famoso texto de Chakrabarty sobre ese tópico aparece casi diez años después (Chakrabarty, 1992). La conocida advertencia del historiador bengalí sobre que el sujeto teórico y silencioso de todas las historias es el Estado nación moderno y que el sujeto empírico hiperreal es Europa tenía en Guha una primera aproximación precisa, desde otros frentes.

El segundo punto es la poca atención que la historiografía – fundamentalmente latinoamericana– prestó a estos análisis. En términos generales, podríamos decir que en nuestro continente la inflexión subalternista con mirada crítica a la connivencia entre conocimiento moderno y colonialismo fue recibida con mucha más atención en el campo del discurso y de la crítica literaria que de la historia. Está bastante documentado que los miembros del Grupo Latinoamericano de Estudios de Subalternidad, algunos de los cuales reconocen una fuerte influencia del colectivo indio, pertenecen en su mayoría a académicos del campo de la crítica literaria y de los estudios culturales radicados en Estados Unidos (Alabarces y Añón, 2016). Para expresarlo de manera simple: una reflexión que nace en espacios poscoloniales asiáticos ligada a preocupaciones del pensamiento histórico y de la escritura disciplinar, gestada inicialmente

por historiadores, “pasa” al campo académico latinoamericano sin impactar en la reflexión histórica sustantivamente, sino en el campo literario. Lo hace “cruzando” de disciplinas. Tendríamos que preguntarnos seriamente si este hecho, además de la reticencia de la historia a la reflexión teórica de su práctica (De Oto, 2023), se debe también a la escasa preocupación de la historia económico-social y política por la problemática de los lenguajes en el sentido amplio.

Por supuesto, es necesario notar el esfuerzo pionero de historiadores como Florencia Mallon (1994) y Saurabh Dube de exponer y discutir en el ámbito latinoamericano las preocupaciones historiográficas subalternistas (Dube, 2001). También Adolfo Gilly (2006) aporta una lectura para el continente latinoamericano. En otro orden, el trabajo de traducción de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (1998) fue clave al disponer en español algunos textos de los subalternistas. La observación que hacemos va en otro sentido: como si la categoría *subalternidad* hubiera sido solo parcialmente adoptada en el campo historiográfico latinoamericano. En la producción de objetos, preguntas y trabajo de archivo, noción de clase, conciencia y experiencia habilitó el uso de la categoría, pero sin discutir *la reflexión sobre la colonialidad en la escritura sobre el pasado*. Como si esta zona crucial de la preocupación subalternista no hubiera resultado pertinente para la historiografía latinoamericana. El problema es que esta es una separación impensable por impropcedente en términos epistemológicos para el grupo asiático de historiadores. También es un equívoco que hace difícil el tránsito hacia el estudio de “lo popular” como aquello que queda suprimido en el gesto que lo convoca y lo estudia: algo que, precisamente, fue abordado por la noción de archivo en los estudios de subalternidad.

Cierre: apuestas e interrogantes

Como hemos mencionado, no nos interesa abandonar la perspectiva decolonial, sino retomar algunos de sus conceptos más potentes.

Consideramos especialmente relevante el término “colonialidad”, que proviene de la obra de Aníbal Quijano; el de “conquistualidad”, que en realidad es un concepto que permanece en construcción y que tomamos de los trabajos de Rita Segato; y, por último, los modos de representación que caracterizamos como inestables y que se interrogan a sí mismos.

Específicamente, consideramos que la colonialidad permanece como el concepto más potente y explicativo, al mismo tiempo que polémico y discutido, del andamiaje del giro decolonial. Asimismo, la colonialidad nos interesa porque no es un concepto que esencialice sus problemas y porque posee una genealogía que va más allá de la obra de Quijano. En efecto, la reflexión en torno a lo colonial está presente en el pensamiento latinoamericano desde la primera mitad del siglo XX, de la mano de obras como la de Frantz Fanon, y posteriormente en el ensayo crítico de las décadas de 1970 y 1980. En realidad, el concepto colonial se construyó desde el diálogo del ensayo latinoamericano, pero Quijano le dio entidad y nombre. Precisamente, nos interesa retomar la historicidad del concepto de lo colonial.

Quijano empezó a trabajar “lo colonial” desde la década de los 70 del siglo pasado, por lo que la definición actual de “lo colonial” es el resultado de más de 30 años de investigación y transformación. En ese tiempo, se ha perdido de vista algo importante: la idea de sistema-mundo moderno que va dejando el paso a la colonialidad y, por otro lado, la pregnancia de la pregunta por la inflexión de la cultura o el lugar de la cultura en la idea de la colonialidad. Ambos aspectos pueden retomarse mediante la recuperación de la genealogía y la historicidad del concepto de colonialidad.

Quizá sea necesario activar la noción de colonialidad en dos sentidos que hemos intentado plasmar en este texto: la “actualización” de la violencia colonial/conquistual en modalidades contemporáneas de expolio, saqueo, guerra y matanza (en sus diferencias específicas), así como el rédito que sigue teniendo la “estampa” colonial en la administración más amplia de poblaciones:

la separación entre pueblos “con cultura” y sociedades históricas, la actualización de un presente colonial en la proliferación de actos de “pacificación”. En todo caso, tanto en estos usos de “lo colonial” por parte de poderes de Estado o formaciones corporativas de poder, así como por el giro decolonial en sus críticas situadas, eliden proponer críticamente “qué entendemos” por lo colonial, transformando la expresión en una especie de tautología ominosa sobre la que se intenta o bien la superación, o bien la exorcización.

Proponemos en cambio historizar el concepto, comprender “lo colonial” como una escena inestable de significaciones entre las historiografías nacionales, los relatos fundacionales, las fórmulas situadas de soberanía y los discursos académicos. Recién con esa discusión de base podríamos discernir “lo colonial” como algo que excede a una escena primaria que retorna o a un período discreto, cuya relación con el presente es solo nominal. A partir de esa discusión de base podríamos entender, en todo caso, qué es lo que se propone revertir, incidir o transformar cuando se habla de *des-colonizar*.

Bibliografía

Adorno, Rolena (1991). *Guaman Poma. Literatura de resistencia en el Perú colonial*. México: Siglo XXI editores.

Adorno, Rolena (1995). Textos imborrables: posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 41, 33-49.

Alabarces, Pablo y Valeria Añón (2016). Subalternidad, pos-decolonialidad y cultura popular. *Versión*, 37, 13-22.

Alabarces, Pablo (2021). *Pospopulares. Las culturas populares después de la hibridación*. Guadalajara: UDG-CALAS.

Anghie, Anthony (1999). Francisco de Vitoria and the colonial origins of International Law. En Eve Darian-Smith y Peter Fitzpatrick (eds.), *Laws of the postcolonial*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Anghie, Anthony (2004). *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Cambridge: Cambridge University Press.

Añón, Valeria (2022). Conquistualidad. En Mario Rufer (ed.), *La colonialidad y sus nombres. Conceptos clave*. Buenos Aires: Siglo XXI y CLACSO.

Añón, Valeria (2021). Colonialidad. En Beatriz Colombi (coord.), *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Añón, Valeria y Mario Rufer (2018). Lo colonial como silencio, la conquista como tabú. Reflexiones en tiempo presente. *Tabula rasa*, 29, 107-131,

Añón, Valeria y Mario Rufer (26 de noviembre de 2019). Pacificación y golpe de Estado: la conexión impedida. *Revista Común*.

Añón, Valeria (2012). *La palabra despierta. Tramas de la identidad y usos del pasado en crónicas de la conquista de México*. Buenos Aires: Corregidor.

Bhabha, Homi ([1994] 2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Brotherston, Georges (2008). America and the colonizer question: two formative statements from Early Mexico. En Mabel Moraña, Enrique Dussel y Carlos Jáuregui (eds.), *Coloniality at large. Latin*

America and the Postcolonial Debate (pp. 23-42). Durham: Duke University Press.

Bustos Thames, Juan Pablo (27 de febrero de 2023). ¿De dónde salieron los Mapuches, los “indios chilenos”? *Perfil*. <https://www.perfil.com/noticias/opinion/de-donde-salieron-los-mapuches-los-indios-chilenos.phtml/>

Cortez, Enrique (2018). *Biografía y polémica. El Inca Garcilaso y el archivo colonial en el siglo XIX*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.

Cugoano, Quobna Ottobah ([1787] 1999). *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*. Nueva York: Penguin Books.

Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe*. Princeton: Princeton University Press.

De Certeau, Michel (1993). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.

De Oto, Alejandro (2023). Notas sobre el oficio de historiar y la colonialidad. *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, 22(13), 13-28.

De Souza Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del Sur*. México: Siglo XXI Editores y CLACSO.

Dube, Saurabh (2001). *Sujetos subalternos*. México: El Colegio de México.

Dussel, Enrique (1994). *El encubrimiento del otro*. La Paz: UMSA.

Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Foucault, Michel (2002). *Defender la sociedad*. México: FCE.

García, Víctor (31 de marzo de 2022). “Wallmapu”: el término mapuche que usa el gobierno de Gabriel Boric en Chile y encendió las alertas en la Argentina. *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/el-mundo/wallmapu-el-termino-mapuche-que-usa-el-gobierno-de-gabriel-boric-en-chile-y-desperto-la-alerta-en-la-nid31032022/>

Gilly, Adolfo (2006). *Historia a contrapelo. Una constelación*. México: Ediciones Era.

Ginzburg, Carlo (1976). *Il formaggio e i vermi*. Turín: Einaudi.

Grosfoguel, Ramón (2022). *De la Sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*. Madrid: Akal.

Guaman Poma de Ayala, Felipe (1980). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno. México: Siglo XXI Editores.

Guha, Ranajit ([1983] 1999). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Durham: Duke University Press.

Infobae (2017). “Hablar de nacionalidad mapuche es un disparate”. Entrevista a Claudio Chaves. <https://www.infobae.com/politica/2017/08/12/claudio-chaves-hablar-de-nacionalidad-mapuche-es-un-disparate/>

Lienhard, Martin (1983). La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 17(9), 105-115.

Lugones, María (2010). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.

Mallon, Florencia (1994). The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History. *American Historical Review*, 99(5), 1491-1515.

Mattei, Ugo y Nader, Laura (2013). *Saqueo. Cuando el estado de derecho es ilegal*. Lima: Palestra.

Mignolo, Walter (1992). Semiosis colonial. La dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas. *Foro Hispánico: Revista Hispánica de los Países Bajos*, 4, 11-27.

Mignolo, Walter (1995). Decires fuera de lugar. Sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. *Revista de Literatura latinoamericana*, 41, 9-32.

Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.

Mignolo, Walter (2015). *Habitar la frontera: Sentir y pensar la descolonialidad (Antología 1999-2014)*. México: CIDOB.

Quijano, Aníbal ([2000] 2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-cultural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (comps.) (1997). *Debates pos-coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: SEPHIS, Editorial historias y Ediciones Aruwiry.

Rochabrun, Guillermo (ed). (2000). *La mesa redonda sobre "Todas las Sangres" del 23 de junio de 1965*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto de Estudios Peruanos.

Romero Galván, José Rubén (ed.) (2003). *Historiografía novohispana de tradición indígena*. México: UNAM.

Rufer, Mario (2012). De las carrozas a los caminantes. Nación, estampa y alteridad en el Bicentenario argentino. En Mario Rufer (ed.), *Nación y Diferencia. Procesos de identificación y producciones de otredad en contextos poscoloniales*. México: ITACA-CONACyT.

Sánchez Bella, Ismael (1989). Las ordenanzas de Felipe II sobre nuevos descubrimientos (1573). Consolidación de la política de penetración pacífica. *Estudios en honor de Alamiro de Ávila Martel*. AUCh, 5ta serie, 20, 533-549.

Segato, Rita (2018). *Contrapedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.

Scott, James (1998). *Seeing like a State: how certain schemes to improve the human condition have failed*. New Heaven: Yale University Press.

Spivak, Gayatri (1997). *Crítica a la razón poscolonial*. Madrid: Akal.

Spivak, Gayatri (1988). Can the Subaltern Speak? En Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Londres: Macmillan.

Taussig, Michael (2013). *Mi museo de la cocaína*. Popayán: Universidad del Cauca.

Uriarte, Javier (2020). *The desertmakers. Travel, war and the State in Latin America*. Londres: Routledge.

Western, Wilda y Picallo, Ximena (2023). *El presente colonial en Asia, África y América Latina. Aproximaciones situadas*. México: UACM.

Zapata Silva, Claudia (2020). *Crisis del multiculturalismo en América Latina*. Guadalajara: UDG-CALAS.